

Институт истории, археологии и этнографии  
Дагестанского федерального исследовательского центра  
Российской академии наук

*На правах рукописи*

**НАВРУЗОВ АМИР РАМАЗАНОВИЧ**

**МУСУЛЬМАНСКОЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВО В РЕЛИГИОЗНОЙ  
И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ДАГЕСТАНА  
ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА**

Специальность 5.6.1. – Отечественная история (исторические науки)

**ДИССЕРТАЦИЯ**  
на соискание ученой степени  
доктора исторических наук

Научный консультант:  
доктор исторических наук  
Салихов Радик Римович

**Махачкала – 2025**

## ОГЛАВЛЕНИЕ

	Введение.....	4
Глава I.	Мусульманское реформаторство Дагестана первой трети XX века: историография вопроса; предпосылки, причины зарождения и распространения; вопросы ваххабизма и взаимоотношения реформаторов с официальной властью.....	40
I.1.	Проблемы мусульманского реформаторства и джадидизма и его критика в трудах советских, российских и зарубежных исследователей.....	40
I.1.1.	Зарубежная историография о джадидизме .....	40
I.1.2.	Изучение джадидизма в Дагестане.....	60
I.2.	Мусульманское просветительство как содержание идеологии дагестанского реформаторства первой трети XX века.....	72
I.2.1.	Предпосылки возникновения и распространения мусульманского реформаторства в Дагестане.....	79
I.2.2.	Гасан-эфенди Алкадари как предтеча дагестанских мусульманских реформаторов.....	92
I.3.	Дагестанские реформаторы и вопросы ваххабизма.....	96
I.4.	Взаимоотношения дагестанских реформаторов с официальной властью в имперский и ранний советский периоды.....	113
Глава II.	Вопросы реформы образования мусульманской школы, женской эмансипации и критика устаревших адатов как важные составляющие мусульманского просветительства в Дагестане (начало – первая треть XXв.) .....	128
II.1.	Образование и просвещение.....	128
II.1.1.	Реформа методов обучения и <i>мактабах</i> и <i>мадраса</i> .....	128
II.1.2.	Выбор языка обучения в исламской школе.....	151
II.1.3.	Прикладной характер изучения наук в исламской школе: взгляды дагестанских реформаторов на астрономию; изучение медицины и	

	других естественных наук; хадисы как важный источник пополнения знаний об исламе, изучение истории и географии в <i>мактабах</i> и <i>мадрасах</i> ; литература как средство формирования этических качеств мусульманина.....	159
II.2.	Дагестанские реформаторы и «женский вопрос».....	202
II.3.	Критика устаревших адатов в деятельности дагестанских реформаторов.....	217
Глава III.	Правовые аспекты мусульманского просветительства в Дагестане.....	228
III.1.	<i>Таклид и иджтихад</i> .....	228
III.2.	Вопросы <i>фикха</i> : о правильном использовании <i>вакфов</i> , уплата <i>заката</i> с бумажных денег, об определении размера <i>махра</i> и практике завышения его, о запрете изображения человека в исламе, о разводе ( <i>талак</i> ), о повторении полуденной молитвы после пятничной и особенностях чтения <i>хутбы</i> в Дагестане, особенности поста ( <i>саум</i> )» в исламском культе.....	251
Глава IV.	Суфизм в риторике мусульманских реформаторов Дагестана.....	286
IV.1. 1.	О суфизме и суфиях первой трети XX в.....	286
IV.1. 2.	Тарикат и шариат.....	294
IV 1. 3.	Лжешейхство в тарикате.....	298
IV.1. 4.	<i>Тавассул и истигаса</i> .....	311
IV.1.5	<i>Рабита</i> .....	317
IV. 2.	Празднование <i>маулида</i> в Дагестане.....	323
IV. 3.	О культе святых в исламе: вопрос посещения могил святых и праведников, строительство мечетей и проведение празднеств на могилах святых.....	329
	Заключение.....	341
	Список использованных источников и литературы.....	352
	Приложение.....	413

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** Джадидизм сегодня – одна из наиболее дискуссионных в академическом отношении тем, которая, с одной стороны, активно и много изучается, но, с другой стороны, вызывает множество противоречащих друг другу интерпретаций.

Джадиды выступали за адаптацию ислама к требованиям современности, сохранение исламской духовности в условиях модернизации, внедрение современной науки в традиционное образование, достижение гендерного и национального равноправия, социального равенства. Эти идеи актуальны и сегодня. Они также остаются притягательными и для представителей других конфессий, помимо ислама. Вот почему тема джадидизма привлекает ученых, становится активно обсуждаемой темой различных форумов как способ установления контактов религиозных элит различных регионов, решения проблем между верующими и атеистами, а также как способ преодоления межконфессиональных конфликтов.

Это в полной мере относится и к современному Дагестану. Недостаточная изученность джадидизма Дагестана первой трети XX века ведет к неадекватной оценке процессов, происходящих сегодня в религиозной и общественно-политической жизни Дагестана и, как следствие, к политизации ислама. Она приобретает особую важность на фоне подъема волны салафизма, вызванного процессами реисламизации в Дагестане и России. Проблема взаимодействия религии и политики тесно связана с вопросами исторического, религиозно-культурного, социального и экономического развития региона. Несмотря на значительный социально-политический и культурно-исторический путь,

проделанный Дагестаном в становлении основ светского государства, вопрос взаимоотношений между государством и религией в республике остаётся весьма актуальным. Учитывая, что в перспективе значимость данного положения будет только возрастать в силу национально-традиционных и религиозных особенностей развития Дагестана, данное диссертационное исследование приобретает особую актуальность для социально-культурного развития, а также предупреждения нежелательных последствий в религиозной жизни республики.

**Степень разработанности темы. Исследование джадидизма в советской и российской историографии.** В научной литературе, посвященной истории реформаторства в Волго-Уральском регионе, Крыму и Центральной Азии, джадидизм рассматривается как просветительское и общественно-политическое движение, распространенное преимущественно среди тюркских народов Российской империи конца XIX – начала XX в. Термин «джадидизм» многие исследователи относят к «ал-усул ал-джадид» («новый метод»), основателем которого считается крымский ученый и просветитель Российской империи Исмаил Гаспринский (1851–1914)<sup>1</sup>. Он разработал новую систему преподавания арабского и тюркских языков, в котором внимание уделялось фонетической системе изучения слов в противовес корневой, что было распространено в традиционной системе мусульманского образования. С помощью нового метода обучения учащиеся осваивали материал намного быстрее, чем по старой методике.

Впоследствии термин «джадидизм» приобрел значение реформы системы мусульманского образования. Он подразумевал включение в учебный план мусульманских *мадраса*<sup>2</sup> новых для них дисциплин, таких как география, естествознание, история и математика и т.д. В дальнейшем под термином «джадидизм» стали понимать более широкое движение «мусульманского просветительства», направленное не только на реформу системы образования, но

---

<sup>1</sup> Усманова Д.М. Личность и наследие Исмаила Гаспринского в татарской эмигрантской прессе 1930-х гг. // Minbar. Islamic Studies. 2022. Т. 15. № 3. С. 516-531.

<sup>2</sup> *Мадраса* – вторая (средняя) ступень в системе исламского образования.

и всего мусульманского общества, стимулировав тем самым развитие тюркского национального самосознания и их политическую активность в России<sup>3</sup>.

Начало изучения истории джадидизма в России было положено в 1920-х гг. Под этим движением понимался постепенный перелом в культурной жизни татар, характеризующийся «умственным пробуждением, толкающим их на сближение с европейской культурой и на переустройство жизни сообразно новым потребностям»<sup>4</sup>.

Начиная с 1930-х гг. джадидизм стал рассматриваться советскими учеными сквозь призму марксистской теории развития общественно-экономических формаций. Так, исследователи А. Аршаруни и Г. Габидуллин рассматривали движение реформаторства в срезе дихотомии «прогрессивного» ислама джадидов, выражавших интересы развивающейся буржуазии, которые стремились к прогрессивным идеям Европы и «азиатского мусульманского феодализма», представленного их оппонентами – кадимитами. С точки зрения марксистской парадигмы о смене экономических формаций, когда производственные и экономические отношения феодального строя были вытеснены более развитыми капиталистическими отношениями, последний носил ярко выраженный прогрессивный характер. Эти исследователи считали, что идеология «старого, клерикального» ислама, созданного татарским феодализмом, стала вырождаться, как несоответствующая новым общественно-экономическим отношениям. Этим, по их мнению, и было обусловлено широкое распространение идей джадидизма, которые выражали интересы более прогрессивных, по сравнению с феодализмом, буржуазно-капиталистических

---

<sup>3</sup> *Абдуллин Я.Г.* Татарская просветительская мысль. Казань, 1976; *Lazzerini, Edward.* Gadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within // *Cahiers du Monde Russe et soviétique.* 1975. Vol. 16 (2). Pp. 245–277; *Kanlidere, Ahmed.* Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movements among the Kazan Tatars. Conciliation or conflict? Istanbul: Eren Yayincilik Ltd, 1997; *Noack, Christian.* Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich: Nationsbildung und Nationalbewegung bei Tataren und Baschkiren, 1861–1917. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.

<sup>4</sup> *Валидов Дж.* Очерки истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). Москва, Петроград, 1923. С. 46.

отношений<sup>5</sup>. Такой сугубо марксистский подход с соответствующим клише о более «прогрессивном» характере джадидизма, выражающего интересы буржуазии, справедливо критиковался рядом европейских и российских ученых<sup>6</sup>.

Как отмечает Д. Исхаков, «вплоть до 1970-х годов в Татарстане понятия «джадидизм», «джадидистское движение» использовались в сугубо классовом смысле», верхний рубеж которых завершился Октябрем 1917 г. «Отсюда понятно, что до определенного времени в Татарстане более предпочтительным был термин «просветительство». Авторы, которые объявляли джадидизм этапом просветительства, как бы уводили подозрительно-чуждый, с точки зрения коммунистических идеологов, общественный феномен, под зонтик заведомо «хорошего» движения»<sup>7</sup>.

В послевоенные годы интерес к этой проблематике несколько угас, так как советскими историками и обществоведами ислам воспринимался как чуждый коммунистическим идеям «феодално-клерикальный элемент». Большинство обществоведов, которые писали об исламе, писали с позиции его критики<sup>8</sup>. Основной посыл в трудах советских историков был направлен на прогрессивную роль советского правительства в вопросах развития науки и просвещения в мусульманских регионах России. При этом роль старого имперского правительства в открытии русских школ, мусульманских типографий и развитии журналистики начисто игнорировалась. В годы хрущевской «оттепели» началось переосмысление истории движения джадидизма в советской литературе. В социалистическом контексте исторических исследований ученые пытались пересмотреть суть «джадидизма» через повторное толкование ислама в качестве конкретного татарского национального культурного наследия, получившего

---

<sup>5</sup> Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М.: Издательство «Безбожник», 1931.

<sup>6</sup> См.: *Dudoignon, Stephane*. A «Djadidisme, mirasisme, islamisme» // *Cahiers du Monde Russe*. 1996. №. Pp. 13-40.

<sup>7</sup> *Исхаков Д.М.* Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань: Издательство "Иман", 1997. -80с.

<sup>8</sup> *Kemper, Michael*. The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923-1933 // *Die Welt des Islams*. 2009. № 49(1). Pp. 1-48.

название «*мирасизм*»<sup>9</sup>. Современные исследователи М. Кемпер и А. Бустанов рассматривают «*мирасизм*» в качестве интеллектуального движения, в русле которого татарские ученые проявляли растущий интерес к дореволюционной татарской литературе, в том числе к восточным рукописям и архивным источникам<sup>10</sup>. В то же время эти источники советские ученые рассматривали в секуляризованном виде, пренебрегая их религиозным контекстом. В результате такого подхода классические мусульманские ученые-богословы XVIII–XIX вв. стали восприниматься едва ли не как предвестники социалистических преобразований, которые боролись со «средневековым мракобесием». В работе советских исследователей появились такие идеологические штампы как «свободомыслие», «рационализм», «вольнодумие» с одной стороны, и «средневековое мракобесие», «клерикальная верхушка», с другой, причем это было характерно как для исследований по исламу в Поволжье, так и в Дагестане<sup>11</sup>. При таком подходе полностью игнорировался мусульманский контекст дискуссий об исламе в среде татарских и дагестанских ученых-богословов, а джадидизм и предшествующие ему идеи реформы системы мусульманского права и догматики стал восприниматься как прогрессивное движение, имеющее исключительно светский характер. Так, М.А. Абдуллаев рассматривает дагестанского ученого Мухаммада ал-Кудуки (1652-1717)<sup>12</sup> как «прогрессивного деятеля», развивавшего «рационалистические взгляды»,

<sup>9</sup> *Kemper M., Bustanov A. From Mirasism to Euro-Islam: The Translation of Islamic Legal Debates into Tatar Secular Cultural Heritage // Islamic authority and the Russian language: studies on texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia / ed. by M. Kemper and A. Bustanov. Amsterdam: Pegasus, 2012. Pp. 29–53. См. также: Бустанов А.К., Кемпер М. Мирасизм в татарской среде // Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова / Сост. и отв. ред. М.Б. Пиотровский, А.К. Аликберов. М.: Наука - Восточная литература, 2016. С. 729–745.*

<sup>10</sup> *Kemper M., Bustanov A. From Mirasism to Euro-Islam. P. 32.*

<sup>11</sup> *Кемпер М. Ислам как общенациональное культурное наследие в послесталинском Дагестане: из иджихада в просвещение // История, археология и этнография Кавказа. 2018. Т. 14. № 2. С. 128–143; Бустанов А.К., Кемпер М. Мирасизм в татарской среде. С. 729–745; Дюдуаньон С.А. Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире в Мавераннахре (конец XVIII – начало XX вв.) // Ислам в татарском мире: история и современность. Казань, 1996. С. 57–69.*

<sup>12</sup> Мухаммада ал-Кудуки (1652-1717) – дагестанский исламский учёный-энциклопедист, автор сочинений по арабской грамматике, логике, догматике; основатель и преподаватель мадраса в селе Кудутль.



«свободомыслие» и отвергавшего «учение мусульманской ортодоксии о божественном предопределении жизни»<sup>13</sup>. Между тем, Мухаммад ал-Кудуки, также как и татарский ученый Абд ан-Насир ал-Курсави (1776 -1812)<sup>14</sup>, писали работы исключительно в рамках мусульманской догматики и *фикха*, где призывали вернуться к основным источникам ислама и периоду жизни «праведных предков» (*салаф ас-салихин*). В этом отношении их взгляды были более «фундаменталистскими», чем взгляды «традиционных» мусульманских богословов, следующих за религиозно-правовыми школами (*мазхаб*)<sup>15</sup>.

Таким образом, с 1930-х по 1980 гг. происходит изучение сущности джадидизма через призму классовых отношений татарского общества. В этот период формируются разные взгляды и оценки сущности джадидизма. Джадидизм у разных исследователей рассматривается как буржуазно-либеральное, буржуазно-националистическое, контрреволюционное, панисламистское<sup>16</sup>, пантюркистское<sup>17</sup> и, наконец, просветительское движение.

Новый этап российской историографии в вопросах джадидизма начался в постсоветский период. По определению Д. Исхакова, в 1990-х гг. в Татарстане относительно джадидизма фактически произошел возврат к тем определениям, которые бытовали среди татарских интеллектуалов в 1920-х годах. При этом постепенно преодолевается позиция, сторонники которой полагали, что

<sup>13</sup> *Абдуллаев М.А.* Из истории философской и общественно-политической мысли народов Дагестана в XIX в. М., 1968. С. 31–32.

<sup>14</sup> Абд ан-Насир ал-Курсави (1776 - 1812) – татарский богослов, религиозный реформатор, мыслитель и просветитель.

<sup>15</sup> См.: *Шихсаидов А.Р.* ал-Кудуки // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. М., 1999. С. 51–52; *Крачковский И.Ю.* Дагестан и Йемен // Избр. соч.: в 6 т. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1955–1960. Т. 6. – 739 с.; *Кемпер М.* Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский университет, 2008. С. 314–338.

<sup>16</sup> *Абдуллаев М.А.* Общественно-политическая мысль в Дагестане в начале XX в. М.: Наука, 1987. С. 122.; *Сенюткина О.Н.* Мусульмане Дагестана и панисламизм (на материалах российских спецслужб рубежа XIX-XX вв.) // В сборнике: Ислам и исламоведение в современной России. Сборник докладов Всероссийского исламоведческого форума. 2019. С. 45-51; *Сенюткина О.Н., Гусева Ю.Н.* Панисламизм и пантюркизм в осмыслении российских чиновников (начало XX века). Новый исторический вестник. 2019. №2 (60). С. 21-36.

<sup>17</sup> *Баймурзаев А.Б.* Из истории общественной мысли Дагестана второй половины XIX в. Махачкала, 1965. С. 233; *Гусева Ю.Н., Сенюткина О.Н.* «Пантюркизм» в архивных источниках эпохи сталинизма (1944-1953). Российская история. 2023. № 6. С. 122-130.

джадидизм «никогда не выражал интересов трудящихся», что он сомкнулся с «реакционными панисламизмом и пантюркизмом», встав на «открыто контрреволюционный путь»<sup>18</sup>.

В отличие от ряда исследователей джадидизма в Поволжье, которые связывают его только с просветительской и общественно-политической деятельностью и относят к 80-м гг. XIX в., Дамир Исхаков предлагает рассматривать джадидизм шире, чем религиозное и просветительское реформаторство и вести отсчет начала этого движения с конца XVIII в. Так, в частности, он отмечает: «...Те исследователи которые склонны отождествлять джадидизм лишь с реформаторством в сфере просвещения (они начинают его с 1880-х годов), термин «джадидизм» используют в крайне узком смысле, никоим образом не отражающем другие, не менее важные аспекты реформаторского движения, происходившего в татарском обществе с последней четверти XIX в. Нам представляется, что понятие «джадидизм» можно было бы использовать вообще для обозначения татарского реформаторства национального этапа (XVIII–XX вв.)»<sup>19</sup>.

Исследователь джадидизма А.Н. Юзеев, обращаясь к первоисточникам татарских ученых, определил два основных направления развития татарской богословской мысли XVIII–XIX вв: религиозное реформаторство и просветительство. Представителями первого направления, по мнению автора, являлись ученые конца XVIII – нач. XIX в. А. Утыз-Имяни (1754-1834)<sup>20</sup> и А. Курсави. Главная особенность этого направления заключалась в критике существующей традиции следования богословско-правовым школам, обращении к раннему исламу и концепции *иджитихада* вне рамок религиозных школ<sup>21</sup>. Деятельность же татарского ученого Ш. Марджани (1818–1889)<sup>22</sup> автор

<sup>18</sup> Исхаков Д.М. Феномен татарского джадидизма ... С. 10–11.

<sup>19</sup> Там же. С. 9–10, 11–12;

<sup>20</sup> Абдрахим (Габдрахим) Утыз-Имяни аль Булгари (1754-1834) – татарский учёный, религиозный деятель и просветитель.

<sup>21</sup> Юзеев А.Н. Философская мысль татарского народа. Казань: Татарское кн. изд-во, 2007. С. 59.

<sup>22</sup> Шигабутдин Марджани (1818–1889) – российский (татарский) богослов, мусульманский реформатор-просветитель.

рассматривает в качестве переходного этапа от религиозного реформаторства к просветительству. Главной отличительной чертой Ш. Марджани (этапа просветительства) А. Юзеев считает не только критику некоторых норм ислама, но и приспособление «обновленной» религии к современным знаниям и наукам, «что способствовало поднятию уровня сознания татарского населения на качественно новый уровень, отвечающий потребностям развития татарского общества 2-й пол. XIX в.»<sup>23</sup>.

Схожего мнения придерживается и И.Л. Алексеев. В своей работе, посвященной роли ислама и мусульман в общественно-политической жизни России в XIX – начале XX вв., он отмечает, что татарское религиозное реформаторство подготовило почву для возникновения и широкого развития политического и культурного движения мусульман России – джадидизма<sup>24</sup>. По его мнению, деятельность Ш. Марджани стала предпосылкой для дальнейшего развития идей тюркско-татарской идентичности, которая рассматривалась как часть этноконфессиональной общности. Так же, как и А. Юзеев, И.Л. Алексеев считает, что в русле этих идей осмысление культурно-исторической идентичности поволжских мусульман получило дальнейшее развитие в деятельности общественного движения, получившего название джадидизм<sup>25</sup>. По мнению автора, татарские джадиды, как и ближневосточные модернисты, пытались найти форму компромисса между религиозной, по преимуществу, основой культурной идентичности мусульманских народов империи и рациональным идеалом социальной и политической модернизации, воспринятым через европейское образование и европеизированную интеллектуальную субкультуру «просвещенной» части мусульманского общества<sup>26</sup>.

В другой своей работе И.Л. Алексеев детализировал понятие исламского дискурса, широко разработанного М. Кемпером на основе татарских письменных

---

<sup>23</sup> Юзеев А.Н. Философская мысль татарского народа. С. 71.

<sup>24</sup> Алексеев И.Л. Ислам в общественно-политической жизни России (XIX – начало XX в.): Дис. ... канд. ист. наук. М., 2002. С. 5.

<sup>25</sup> Там же. С. 47.

<sup>26</sup> Там же. С. 210.

источников XVIII–XIX вв. Так, автор пишет, что в более широком смысле под исламским дискурсом можно понимать систему понятий и категорий религиозного характера, в которых мусульманские авторы описывают окружающую реальность различного, в том числе и социально-политического, характера<sup>27</sup>.

Несколько работ, посвященных истории ислама в Поволжье и на Урале, написаны А.Ю. Хабутдиновым<sup>28</sup>. В работе «От общины к нации: татары на пути от средневековья к Новому времени» автор определяет джадидизм как общественное движение российских мусульман, направленное на формирование нации европейского типа. При этом он выделяет два основных этапа развития джадидизма: 1880-е гг. – 1905 г., когда движение концентрировалось на реформе традиционного конфессионального образования, введении звукового (*усул савтиййа*) или нового метода (*усул джадид*) обучения в противовес средневековой схоластике; 1905–1917 гг., когда джадидизм, наряду с просветительской деятельностью, был ориентирован на формирование тюркско-татарской нации по европейскому типу, автономной в вопросах религии и образования, а в российском масштабе целями движения являлись децентрализация и широкое самоуправление, создание правового государства с равноправием всех граждан и равенством религий. Взаимоотношения джадидов и кадимитов автор рассматривает сквозь призму их идентичности, где кадимиты представляли средневековое понятие «*миллет*», в то время как джади́ды ориентировались на создание нации мусульман России или отдельных наций (например, татар) по образцу европейских наций при параллельном создании конституционного правового государства в России. В целом, джадидизм, по мнению автора, представлял собой реакцию мусульман России на развитие

---

<sup>27</sup> Алексеев И.Л. Собираение расколотой уммы: фундаментализм как реинтерпретация исламской истории // *Ab Imperio*. 2004. №3. С. 495.

<sup>28</sup> Хабутдинов А.Ю. История Оренбургского магометанского духовного собрания (1788–1917): институты, идеи, люди. Нижний Новгород, Москва: Медина, 2010. – 207 с.; *Он же*. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX веков. Казань: Идел-пресс, 2001. – 383 с.; *Он же*. От общины к нации: татары на пути от средневековья к Новому времени. Татарское кн. изд-во, 2008. – 213 с.

индустриального общества, буржуазные реформы в России (гарантии собственности, частичное отделение суда от администрации, введение всесословного самоуправления), введение общероссийского представительного правления в лице Государственной Думы и попытки создания всеобщего образования. Фактически всю реформаторскую деятельность мусульман России можно определить в трех основных аспектах: реформа образования; политическая реформа в России и создание конституционного правового государства; реформа ряда частных норм исламского права<sup>29</sup>.

В другой своей работе «Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX веков» А.Ю. Хабутдинов подробно рассматривает историю развития мусульманского образования и мусульманских исламских институтов в XVII–XX вв., в том числе подробно рассматривает деятельность джадидских медресе в начале XX в. В развитии мусульманского образования автор выделяет пять этапов: эпоху абызов (XVII–XVIII вв.), эпоху дагестанского влияния (конец XVIII в.); эпоху бухарского влияния (преимущественно первая половина XIX в.); эпоху местной схоластики, переходящей в кадимизм (преимущественно половина XIX в.); эпоху джадидизма (1890–1910-е гг.). Такая хронология, по его мнению, неразрывно связана с общеинституциональным развитием мусульман округа ОМДС<sup>30</sup>.

Проблемам ислама в общественной и политической мысли Татарстана в XX в. посвящена работа Р.М. Мухаметшина<sup>31</sup>. В своей работе автор выделяет несколько тенденций развития татарского общества в XVIII–XX вв., которые развивались последовательно: традиционализм, реформаторство и модернизм. При этом реформаторство автор определяет как движение, направленное на адаптацию элементов чужой культуры, поведения, психологии и политической жизни к ценностям ислама. Модернизм же, по его мнению, включал в себя развитие экономических отношений, системы образования и объединения

---

<sup>29</sup> Хабутдинов А.Ю. От общины к нации... С. 13–16.

<sup>30</sup> Хабутдинов А.Ю. Формирование нации... С. 71–73.

<sup>31</sup> Мухаметшин Р.М. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке. Казань: Татарское кн. изд-во, 2005. - 246 с.

политических сил. По мнению автора, реформаторство и модернизм были тесно связаны друг с другом, что было связано с социокультурной ролью интеграции ислама. Вместе с тем Р.М. Мухаметшин отмечает, что реформаторство и модернизм выражали интересы различных социальных групп, где религиозное реформаторство было сферой деятельности религиозных кругов, а модернизм выдвигал на первое место этнополитические интересы мусульманского общества<sup>32</sup>.

В целом работы, посвященные мусульманскому реформаторству в Поволжье и на Урале, отличает большой охват исследований, как хронологический, так и методологический. Несмотря на то, что единого понимания феномена джадидизма в Волго-Уральском регионе нет, тем не менее, учеными разных направлений – историками, филологами, исламоведами – проделана большая работа в изучении этого вопроса.

Помимо исследований, посвященных творчеству того или иного ученого<sup>33</sup>, в последнее время татарскими исследователями издан ряд работ источниковедческого плана. В частности, изданы труды таких богословов и реформаторов как У. Имяни<sup>34</sup>, М. Бигиев<sup>35</sup>, З. Камали<sup>36</sup>, А. Ибрагим<sup>37</sup>, А. Тубыли<sup>38</sup>, Х. Фаизханов<sup>39</sup>, Ш. Марджани<sup>40</sup> и др<sup>41</sup>.

<sup>32</sup> Там же. С. 83–86.

<sup>33</sup> *Хайрутдинов А.Г.* Муса Джаруллах Бигиев. Казань, Фэн, 2005. – 180 с.; *Адыгамов Р.К.* Габдрахим Утыз-Имяни. Казань, 2005. – 233 с.; *Шагавиев Д.А.* Татарская богословско-философская мысль (XIX – нач. XX вв.). Курс лекций. Казань: Институт истории АН РТ, 2008. – 168 с.; *Байбулатова Л.Ф.* «Асар» Ризы Фахреддина: источниковая основа и значение свода. Казань: Татарское кн. изд-во, 2006. – 174 с.; *Юзеев А.Н., Мухетдинов Д.В.* Хусаин Фаизхан – первый татарский просветитель. М., Нижний Новгород, 2011. – 274 с.; *Рахимов С.* (сост.). Исмаил Гаспринский: историко-документальный сборник. Казань: Жыен, 2006. – 544 с.

<sup>34</sup> *Абд ар-Рахим Утыз Имяни.* Жемчужины разъяснений / пер. с араб., авт. предисл., заключ. и примеч. Р. Адыгамов. Казань: Иман, 2003. – 64 с.

<sup>35</sup> *Муса Джаруллах Бигиев.* Основы реформ / вступ. ст., пер. с татар. и прим. И.Ф. Гимадеева // *Raх Islamica.* 2008. №. 1. С. 32–44.

<sup>36</sup> *Философия ислама.* Зыяэтдин Камали / пер., вст. сл., прим. и коммент. Л. Алмазовой. Казань: Татарское кн. изд-во, 2010. Т. 1. Ч. 1. – 319 с.

<sup>37</sup> *Ibrahim, Abd al-Rashid.* A Diary from Böğrüdëlik / Introduction, facsimile and the typed Arabic text by Alfrid Bustanov, the modern Tatar translation by Daniyar Gyilmëtdinov. Kazan, 2013.

<sup>38</sup> *Хасавнех А.А.* Ахметзян Тубыли. Жизнь и творчество татарского поэта-суфия XIX века. Lap Lambert Academic Publishing, 2012. – 206 с.

Интересна работа узбекского ученого Б. Бабаджанова, который, проведя анализ каждой статьи, опубликованной в двух номерах джадидского журнала «Хакикат», издаваемого в Ташкенте в 1922 г., убедительно доказывает, что исламский дискурс в риторике джадидов существовал<sup>42</sup>. Эти статьи, обсуждаемые дореволюционными джадидами, посвящены тем же вопросам, которые обсуждали их единомышленники в других регионах России: причину застоя и упадка мусульманской цивилизации, которая в свое время пережила «золотой век» развития; восстановление «чистого» ислама путем устранения любых поздних новшеств (*бид'а*), преобладающих в современном джадидам мусульманском обществе; ужасающее состояние мусульманского образования в старометодных *мактабах* и *мадрасах*<sup>43</sup> и так далее. По поводу исследования джадидизма в Средней Азии, Б. Бабаджанов отмечает, что в Узбекистане изучение джадидизма, в смысле новых подходов, методологии или корректных оценок этого движения еще очень далеко от совершенства и чаще напоминает советские подходы, с кардинальной переменой оценок, и это, прежде всего,

---

<sup>39</sup> Хусаин Фаизханов. Реформа медресе (Ислах мадарис). Санкт-Петербург, 1862 г. / пер. И.Ф. Гимадеева // Д.В. Мухетдинов (сост. и отв. ред.). Реформа образования: татары Нижегородчины и мусульманский мир России: сборник работ и статей по исламскому образованию. Н. Новгород: Медина, 2008. – 232 с.; См. также: Габделгаллям Фаизханов. Мухаррик аль-афкар (двигатель мыслей) / пер. с татар. И.Ф. Гимадеев; вступ. ст. Г.С. Закиров; отв. ред. Д.В. Мухетдинов. Н. Новгород: Махинур, 2006. – 64 с.;

<sup>40</sup> Адыгамов Р.К. (перев.) Извлечение вестей о событиях Казани и Булгара Ш. Марджани. Казань: «Фэн», 2005. – 255 с.; *Марджани Ш.* Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига) / перев. с араб. яз. Д.А. Шагавиева. Казань: Татарское кн. изд-во, 2008. – 479 с.; *Марджани Ш.* Истинное вероубеждение (Хакк ал-акида) / перев. с араб. яз. Д.А. Шагавиева // Минбар. 2009. №3. С. 125–130; Марджани о татар. элите (1789–1889) / пер. со старотатар. и примеч. А.Н. Юзеева и И.Ф. Гимадеева; отв. ред. И.Л. Алексеев. М.: Марджани, 2009. – 128 с.; Усманова Д. М. Историко-культурное наследие Шигабутдина Марджани в зеркале татароязычной эмигрантской печати межвоенного периода // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1-2. С. 42-53.

<sup>41</sup> Усманова Д.М. Мурад Рамзи (1853-1934): биография исламского ученого в свете новых свидетельств // Эхо веков. 2019. № 2. С. 93-114.

<sup>42</sup> Бабаджанов Б.М. Журнал «Нақіқат» как зеркало религиозного аспекта в идеологии джадидов / вводная статья, критический обзор и факсимиле Б.М. Бабаджанов. Токио: TIAS, Dept. of Islamic Area Studies, Center for Evolving Humanities, Graduate School of Humanities and Sociology, University of Tokyo, 2007. С. 12.

<sup>43</sup> Мадраса – вторая (средняя) ступень в системе исламского образования.

касается религиозного контекста джадидизма<sup>44</sup> .

Истории развития просветительства в Туркестане посвящена работа узбекского исследователя З.И. Абдирашидова<sup>45</sup>. В ней автор рассматривает ряд ключевых вопросов, которые способствовали распространению идей мусульманского просветительства в Туркестанском крае в начале XX века.

З.И. Абдирашидов отмечает, что несмотря на то, что истоки этого движения появились в начале XIX в., все же «практический джадидизм как реформаторское движение берет свое начало именно с деятельности Гаспринского»<sup>46</sup>. В целом, сама книга наводит на мысль, что идеи и влияние И. Гаспринского на развитие джадидизма в Туркестанском крае было более существенным, чем влияние татарских джадидов. Обозначая джадидизм как движение, направленное на сближение мусульман Центральной Азии с Европой и европейскими ценностями, автор не уделил внимания мусульманской богословской дискуссии в среде среднеазиатской элиты в конце XIX – нач. XX в.

Работа, посвященная истории общественно-культурного реформаторства на Кавказе и в Центральной Азии, была написана коллективом авторов<sup>47</sup>. Исследование начинается с противопоставления Запада и Востока, прагматизма и энергичности европейца «душевному качествам, воспитанным восточной культурой». Вместе с тем, авторы отмечают, что молодые люди из числа реформаторов стремились к лучшей жизни и проявили протест, чем, собственно, и являлось мусульманское реформаторство. Критикуя определения мусульманского реформаторства, представленные А. Халидом и И. Балдауф, за «слишком упрощенное понимание джадидизма», тем не менее, авторы не предложили ничего нового, никакую другую концепцию развития этого движения. Внимание авторов в этой работе обращено на те же вопросы, те же

---

<sup>44</sup> *Komatsu Hisao*. Preface (Введение) // Журнал "Naqiat" как зеркало религиозного аспекта в идеологии джадидов. С. 2.

<sup>45</sup> *Абдирашидов З.И.* Исмаил Гаспринский и Туркестан в начале XX века: связи – отношения – влияние. Ташкент: «Akademnashr», 2011. – 384 с.

<sup>46</sup> Там же. С. 8–9.

<sup>47</sup> История общественно-культурного реформаторства на Кавказе и в Центральной Азии (XIX – начало XX века) / под ред. Д. Алимовой и И. Багировой. Самарканд: МИЦАИ, 2012. – 335 с.



идеи и ту же концепцию, которые ранее уже были изложены в работах ряда исследователей. Их мнение о том, что «просветительское реформаторство в Центральной Азии и на Кавказе сыграло ту же роль, что и эпоха Просвещения в Европе» на наш взгляд несколько ошибочно. Реформация в Европе и на мусульманском Востоке – это два совершенно разных процесса, никак не взаимосвязанных, проходивших в различные эпохи, в разных культурных и исторических условиях, несмотря на некоторые внешние формальные сходства<sup>48</sup>

Европейская реформация началась прежде всего как религиозный процесс, тогда как авторы указанной работы рассматривают мусульманское реформаторство исключительно сквозь призму становления и развития национального самосознания и общественно-политических отношений. Точно так же, нам кажется необоснованным экстраполяция «единой тюркской нации»<sup>49</sup> применительно к Дагестану. Несмотря на то, что в Дагестане кумыкский и азербайджанский язык были в определенной мере языками межрегионального общения, это все же было связано больше с экономическими причинами, взаимоотношениями горной экономической модели развития с равнинной. При достаточно глубоких корнях тюркской литературной традиции в Дагестане, в подавляющем большинстве дагестанская литература представлена произведениями на арабском языке. Арабский язык, как язык науки и литературы, сохранял в Дагестане свое исключительное положение на всем протяжении практически полувековой истории, вплоть до раннего советского периода. Более того, даже сторонники реформаторства из числа дагестанской элиты, больше выступали в поддержку не «единого общетюркского языка», а призывали к развитию своих национальных языков (о чем речь пойдет далее). Конечно же, тюркский язык играл очень важную роль в дискурсе джадидов. Это был язык межрегиональных контактов мусульман Дагестана с другими мусульманскими регионами Российской Империи, а также Османской империи.

---

<sup>48</sup> О термине «Реформа» в христианстве см.: *Konrad Repgen. Reform // Hans J. Hillerbrand (ed.) The Oxford Encyclopedia of the Reformation. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996. Vol. 3. P. 398.*

<sup>49</sup> Там же. С. 9.

Более того, на рубеже XIX–XX вв. через тюркский язык шла передача новейших знаний в области философии и естественных наук. Однако, тюркский язык, который служил для мусульманской элиты мостом к приобретению новых знаний, все же не мог вытеснить в Дагестане арабский, который в понимании мусульман обладал неким сакральным качеством. Авторы указанной выше коллективной монографии выделяют взаимовлияние и близость реформаторских концепций в Центральной Азии и на Кавказе того времени, отмечая при этом, что «двум региональным реформаторским движениям были присущи свои локальные особенности». Вместе с тем, сравнивая эти два региона, авторы делают не совсем точный вывод о том, что реформаторы на Кавказе были связаны с европейским культурным пространством больше, чем жители Центральной Азии<sup>50</sup>. Вероятно, это применимо к Азербайджану, но не к Северо-Восточному Кавказу, где были очень сильны традиции местной духовной элиты и секуляризм во взглядах джадидов отсутствовал напрочь. На наш взгляд, не смотря на общие идеи и некоторое сходство движения мусульманских реформаторов, все же этот процесс проходил не последовательно, а параллельно, с разными целями, задачами и результатами. На наш взгляд, сравнивать джадидизм в Азербайджане и в Центральной Азии, где это движение изучено более широко, с Дагестаном, где процесс мусульманского реформаторства фактически еще не изучен, несколько преждевременно<sup>51</sup>.

В концептуальном плане работы, касающиеся истории джадидизма в Поволжье и на Урале, отличает то, что ряд исследователей рассматривали джадидизм, игнорируя мусульманский контекст дискуссий в среде татарской мусульманской элиты, равно как и источники, посвященные исламскому дискурсу<sup>52</sup>. Другие предлагают рассматривать джадидизм в рамках общего движения мусульманского реформаторства, начиная по крайней мере с начала

---

<sup>50</sup> История общественно-культурного реформаторства на Кавказе и в Центральной Азии (XIX – начало XX века) / под ред. Д. Алимовой и И. Багировой. Самарканд: МИЦАИ, 2012. С. 11.

<sup>51</sup> Шихалиев Ш.Ш., Наврузов А.Р. Исследование джадидизма в советской и российской историографии // Ислам в современном мире. 2023. №19(4). С. 121–140.

<sup>52</sup> Это больше характерно для работ советского периода, а также некоторым работам современных российских исследователей.

XIX в.<sup>53</sup>. Третьи более четко разграничивают исламский дискурс и джадидский дискурс, определяя последний как более широкий, включавший в себя ряд направлений (реформу образования, рост национального самосознания, политическую активность татар и т.д.)<sup>54</sup> или просветительство от религиозного реформаторства<sup>55</sup>.

В то же время, большое количество арабографических источников начала XX в., а особенно советского периода, только-только вводятся в научный оборот и не до конца исследованы.

Исследования, посвященные истории мусульманского реформаторства и джадидизма в мусульманских регионах Российской империи (Крыму, Волго-Уральском регионе, Центральной Азии и на Кавказе), отличаются разные методологии и концептуальные подходы. Тем не менее, несмотря на разные концепции и взгляды исследователей, все же можно отметить, что процессы реформаторства в среде мусульманского населения Волго-Уральского региона исследованы более широко, чем в других регионах Российской империи. Работы, посвященные истории джадидизма в Центральной Азии и в Закавказье, отличаются больше исторический подход, ориентированный на изучение местных источников на русском и национальных языках, причем джадидизм рассматривается преимущественно в рамках просветительского, национального и общественно-политического движения.

В целом же, наш обзор литературы по Поволжью и Уралу показал, что, несмотря на единое понимание сути реформаторства как хронологическом, так и концептуальном плане, все же здесь картина в этом вопросе более открыта и более разнообразна, чего нельзя сказать по работам, посвященным истории мусульманского реформаторства в Центральной Азии и в Закавказье. В то же время, источники, касающиеся религиозной дискуссии этого периода в вопросах

---

<sup>53</sup> *Исхаков Д.М.* Феномен татарского джадидизма ...; *Хабудинов А.Ю.* Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX веков. Казань: Идел-пресс, 2001. – 383 с.

<sup>54</sup> *Kemper M.* Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin: Schwarz, 1998. Pp. 473–474.

<sup>55</sup> *Юзеев А.Н.* Философская мысль татарского народа. Казань: Татарское кн. изд-во, 2007. С. 71.

мусульманского права и догматики, то они в Центральной Азии и в Закавказье изучены слабо.

Подробный обзор работ по джадидизму в зарубежной историографии и джадидизму в Дагестане мы даем в первой главе диссертации.

**Источниковая база исследования.** Данное исследование написано на основе изучения источников на арабском и дагестанских языках, сосредоточенных в Научном архиве (НА) и Фонде восточных рукописей (ФВР) Института истории археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра Российской академии наук (ИИАЭ ДФИЦ РАН), частных и мечетских рукописных собраниях, а также материалов археографических экспедиций, собранных сотрудниками отдела востоковедения ИИАЭ ДФИЦ РАН в различных районах Республики Дагестан. Общее количество единиц списка источников и литературы составляет 717 единиц. Из них источники – 419 единиц, в том числе арабоязычная реформаторская пресса: газета «Джаридат Дагистан» (Газета Дагестан) (1913–1918) – 312, статьи арабоязычного журнала «Байан ал-хака'ик» (Разъяснение [шариатских] истин) (1925–1928) – 43; рукописи на арабском языке, хранящиеся в частных архивах и библиотеках, а также книги на арабском, турецком и дагестанских языках – 64. Диссертант является автором переводов этих источников. Использованная литература, в том числе на иностранных языках (английском, немецком), составляет 298 единиц.

**Объект и хронологические рамки исследования** – мусульманское просветительство в религиозной и общественно-политической жизни Дагестана первой трети XX века.

**Территориальными рамками исследования** является Дагестан<sup>56</sup>. Вместе с тем автор для сравнительного анализа и более полного исследования проблемы реформы исламского образования и адатов обращается к документам по Северо-

---

<sup>56</sup> В работе под Дагестаном рассматривается территория в рамках административно-территориального деления Дагестанской области до 1921 г. (в этот год к Дагестану были присоединены территории севернее реки Сулак, ранее не входившие в состав Дагестанской области).

Кавказскому региону (Чечня, Ингушетия, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия, Притеречье, Ставрополье, Адыгея, Кубань).

Научной проблемой является противоречие между достигнутым уровнем знаний о мусульманском просветительстве в религиозной и общественно-политической жизни Дагестана первой трети XX века и потребностью развития этих знаний на основе современной методологии исторического познания и новых источников по теме исследования.

**Предмет исследования** – формы и методы мусульманского просветительства как идеологии дагестанского реформаторства.

**Цель исследования** – особенности мусульманского просветительства в религиозной и общественно-политической жизни Дагестана первой трети XX века. Реализация **цели** исследования предполагает постановку и решение следующих **задач**:

- ввести в научный оборот и проанализировать оригинальные и опубликованные арабоязычные источники по истории мусульманского реформаторства Дагестана первой трети XX в.

- выявить причины и предпосылки зарождения и распространения мусульманского реформаторства в Дагестане в первой трети XX в.

- охарактеризовать модернизаторскую и просветительскую сущность дагестанского реформаторства данного периода, нацеленную на достижение общественного прогресса в различных областях (наука, культура, национальная история, язык, литература и пр.);

- обобщить деятельность дагестанских реформаторов в вопросе взаимодействия с имперской и советской властями;

- проанализировать вопросы *иджтихада*<sup>57</sup> и *таклида*<sup>58</sup>, а также правовые и богословские аспекты мусульманского просветительства в Дагестане в

---

<sup>57</sup> Иджтихад означает приложение факихом (знаток мусульманского права) своих усилий в выведении практических норм из подробных доказательств.

<sup>58</sup> *Таклид* (араб. традиция) – означает в мусульманской правовой традиции следование одному из предшествующих имамам-основателей 4-х мазхабов (Ибн Малик, аш-Шафии, Абу Ханифа, Ибн Ахмад) во всех религиозных и светских делах. Мазхаб - богословско-правовая школа.

изучаемый период; вопросы соблюдения адатных норм, положения женщины-мусульманки;

- определить отношение дагестанских реформаторов к суфизму;
- установить принципиальное расхождение и пересечение отдельных установок регионального реформаторства и ваххабизма;
- выявить преемственность просветительской деятельности дагестанских реформаторов;
- дать оценку вкладу дагестанских реформаторов первой трети XX в. в исламскую историографию Дагестана.

**Научная новизна.** С привлечением новых, а также анализа уже введенных в научный оборот первоисточников на восточных (арабском) и дагестанских языках и литературы в исследовании впервые дана комплексная и обобщающая характеристика мусульманского реформаторства Дагестана первой трети XX в. как одной из форм джадидизма на мусульманских окраинах России.

- на основе анализа материалов прессы, рукописей, переписки дагестанских ученых и другой литературы выявлено, что дагестанские реформаторы разработали концепцию нового восприятия и развития ислама для мирной адаптации мусульман Дагестана в составе России в позднеимперский и раннесоветский периоды.

- установлено, что мусульманское реформаторство Дагестана имело просветительский характер: проведена комплексная реконструкция и анализ реформы исламского образования, установлены богословские и правовые аспекты мусульманского просветительства, обобщена практика эмансипации женщин, определена политика дагестанских реформаторов в отношении устаревших адатов.

- определено, что в качестве приоритетов развития для дагестанских реформаторов было достижение общественного прогресса в науке, культуре, изучении национальной истории, языков и литератур.

- определен вклад дагестанских реформаторов изучаемого исторического периода в развитии мусульманской историографии Дагестана.

## **Методология и методы диссертационного исследования.**

Методологической основой исследования являются научные принципы, применяемые при изучении явлений экономической, общественно-политической и культурной жизни: историческая объективность, системность, позволяющие рассматривать исторические события в развитии, во взаимосвязи причинно-следственных отношений.

Для сбора и первичного анализа источников применялись методы полевой археографии. Под этим понимается сбор материала в процессе археографической работы в частных и мечетских рукописных собраниях в различных районах Дагестана, а также анализ нового материала в виде не введенных в научный оборот и неисследованных до сих пор рукописей, писем и других работ, написанных реформаторами. Кроме того, мы использовали интервью среди старожилов, предоставивших ценные сведения по исследуемой проблеме. Это позволило глубже изучить исследуемую проблему. Благодаря собранному полевому археографическому материалу автору диссертации удалось выявить и систематизировать типологические особенности дагестанского обновленчества первой трети XX в.

Для последующего синтеза обнаруженных материалов, используя принцип объективности, диссертант ориентировался на привлечение к исследованию разнообразных по происхождению и информативному содержанию исторических источников. Только совокупное изучение социально-политических, экономических и моральных факторов дагестанского общества (*уммы*) помогает восстановить достоверную картину недавнего прошлого.

С учетом достижений современной методологии в работе используются также общенаучные и специально-исторические методы исследования: метод аналитического описания источников на восточных языках, а также историко-системный, сравнительно-исторический, структурно-функциональный, проблемно-хронологический методы. Анализ историографического материала делается на основе хронологического метода.

Историко-системный метод направлен на изучение объектов и явлений

прошлого как целостных исторических систем: анализ их структуры и функций, внутренних и внешних связей, а также динамических изменений.

С помощью сравнительно-исторического метода выявляется общее и особенное в исторических явлениях, достигается познание различных исторических ступеней развития одного и того же явления или двух разных сосуществующих явлений. Давая комплексную характеристику дагестанского реформаторства как одной из форм джадидизма, в работе выделяются отличительные особенности дагестанского реформаторства в сравнении с джадидизмом в других мусульманских регионах Российской империи: Крыму, Волго-Уральском регионе, Центральной Азии и на Кавказе.

Структурно-функциональный метод помогает проследить причинно-следственные связи между социальными фактами в контексте взаимоотношений общества, его структур и индивидов.

Проблемно-хронологический метод позволил рассматривать избранную для диссертационного исследования проблему в рамках авторской концепции и хронологической последовательности.

Комплексное использование указанных методов при анализе фактических данных дало возможность многосторонне и комплексно раскрыть поставленную в диссертации проблему.

**Проведенное исследование позволило нам сделать следующие выводы теоретического и практического характера.**

**Теоретическая значимость работы:**

– многоуровневая концепция нового восприятия и развития ислама, разрабатывавшаяся на протяжении более трех десятков лет сравнительно небольшой когортой представителей дагестанской мусульманской интеллигенции, сыграла исключительно важную роль в формировании нового мировоззрения в мусульманской среде, что, в свою очередь, способствовало росту национального самосознания дагестанских, и шире, северокавказских народов, и привело к поиску новых моделей социально-политической жизни первых десятилетий XX в.



### **Практическая значимость работы:**

Материалы исследования могут быть использованы:

- при подготовке и чтении спецкурсов в государственных высших учебных заведениях;
- при подготовке научных трудов и учебных пособий по истории народов Дагестана для общеобразовательных и профессиональных учебных заведений;
- в системе современного мусульманского образования;
- для профилактической работы с нетрадиционными религиозными течениями в исламе.

### **Внедрение результатов исследования: читаемые учебные спецкурсы.**

Материалы и источники по мусульманскому просветительству Дагестана первой трети XX в. задействованы при подготовке и чтении спецкурсов для студентов факультета востоковедения Дагестанского государственного университета (ДГУ), в частности, читаются курсы: «Арабоязычная пресса Дагестана», «Арабский язык и реформа образования в Дагестане», «Правовые и богословские тексты», «История языка», «Описание рукописей». Также материалы исследования используются при проведении археографической практики, защите дипломных и курсовых проектов, при подготовке научно-исследовательских статей студентов.

**Результаты исследования были внедрены в учебный процесс:** изданы следующие программы и учебно-методические пособия по спецкурсам (общим объемом 8,66 а.л.):

1. *Наврузов А.Р.* Учебно-методическое пособие «Джаридат Дагистан» (1913–1918) (Исторические предпосылки издания и структура газеты)». Махачкала, 2006.1,3 а.л.
2. *Наврузов А.Р.* Учебно-методическое пособие «Газета «Джаридат Дагистан» (1913–1918) (Тематическая характеристика статей: образование и просвещение). (Часть 1)». Махачкала, 2006.1,16 а.л.
3. *Наврузов А.Р.* Учебно-методическое пособие «Газета «Джаридат Дагистан» (1913–1918). (Тематическая характеристика статей: образование и просвещение). (Часть 2)». Махачкала, 2006.1,9 а.л.

4. *Наврузов А.Р.* Учебно-методическое пособие «Газета «Джаридат Дагистан» (1913–1918) (Тематическая характеристика статей: образование и просвещение): Адаты, женский вопрос, общая история и история ислама». Махачкала, 2006. 2,3 а.л.

5. *Наврузов А.Р.* Рабочая программа дисциплины «Журнал Байан ал-хака'ик» (Бакалавриат). Махачкала, 2015. 0,5 а.л.

6. *Наврузов А.Р.* Рабочая программа дисциплины «История языка». Бакалавриат. Махачкала, 2015. 0,5 а.л.

7. *Наврузов А.Р.* Рабочая программа дисциплины «Арабоязычная пресса Дагестана (1913–1918 гг.) (по материалам газеты на арабском языке «Джаридат Дагистан»)». Магистратура. Махачкала, 2015. 1 а.л.

#### **Положения, выносимые на защиту:**

1. Результаты изучения степени разработанности проблемы, источниковой и методологической базы исследования. Анализ отечественной и зарубежной научной литературы и других источников позволил установить недостаточную разработанность заявленной темы, выявить острые дискуссионные проблемы, требующие своего решения не только для научных выводов, но и для выстраивания практики взаимоотношений государства и религии, в частности, применительно к Северному Кавказу.

2. Обоснованы основные положения концепции джадидизма и мусульманского реформаторства Дагестана первой трети XX в.:

Выявлено, что в Дагестане первой трети XX в сложились предпосылки и условия для становления и развития мусульманского реформаторства. Главные из них: создание в 1903 г. «Исламской типографии» им. Мухаммадмирзы Мавраева; возникновение и деятельность культурно-просветительских обществ; издание арабоязычной прессы, зарождение и становление национальной прессы, формирование группы единомышленников реформаторов-просветителей.

Установлено, что в дагестанском реформаторстве одновременно сосуществовали элементы мусульманского реформаторства и джадидизма. Призывая заимствовать «западные науки», дагестанские реформаторы не были

сторонниками секуляризации общества, не призывали к адаптации и восприятию европейской культуры. В этой части мы наблюдаем элементы мусульманского реформаторства. Но в вопросах будущего государственного устройства и управления Дагестана; становления и развития национальной истории, языков, культурных традиций и литератур – здесь явно прослеживается наличие элементов джадидизма. Некоторые элементы исламского дискурса XVIII–XIX вв. были восприняты дагестанскими реформаторами. Они в своей деятельности, как и джадиды, в целом были ориентированы в будущее. Мы считаем мусульманское реформаторство Дагестана первой трети XX в. одной из форм или разновидностей джадидизма XX в.

3. Доказано, что мусульманское реформаторство Дагестана первой трети XX в. имело модернистский и просветительский характер. Идеология реформы (ислах) была нацелена на адаптацию мусульман в правовом пространстве российского, а затем и советского государства, для чего дагестанские реформаторы разрабатывали концепцию нового восприятия и развития ислама. Гуманистическая составляющая и направленность были сутью этой концепции и их деятельности.

Выявлено, что одним из первых и самых важных пунктов по обновлению дагестанского общества (уммы) был вопрос реформы исламской школе, а также воспитания и просвещения молодежи на исламских религиозных и морально-этических принципах. Суть её заключалась во введении звукового метода обучения в мактабах<sup>59</sup> и мадраса, реализации принципа последовательности и постепенности, обучении в направлении от простого к более сложному; сокращении сроков обучения до 2–3 лет вместо 20–30 лет. В новометодных школах начальное обучение было на родных языках, для чего были разработаны учебники на национальных языках с использованием арабской графики. В старших классах постепенно переходили на арабский язык. Арабский язык выступал как средство, инструмент для изучения других наук. В рамках общеобразовательного процесса вводились естественные и общественные науки.

---

<sup>59</sup> Мактаб – начальная (первая) ступень в системе исламского образования.

Показано, что изменения в новометодных школах касались и самого процесса обучения. В частности, был установлен учебный год, занятия проводились с перерывами между уроками, одновременно изучались несколько дисциплин, а также проводились проверочные экзамены. Новометодные школы с их многоступенчатой системой образования совпали в дальнейшем с политикой советского государства по всеобщему образованию и легли в основу функционирования раннесоветской школы. Дагестанские реформаторы, ранее преподававшие в новометодных школах, после их закрытия советским государством были в значительной степени включены в новую советскую образовательную систему.

4. Доказано, что для дагестанских реформаторов на первый план выступал общественный прогресс в науке, культуре, национальной истории, языке, литературе.

Обосновано, что идея «общетюркской мусульманской нации» для Дагестана не была характерна. В условиях многонационального Дагестана реформаторы активно выступали с идеями развития национальных языков. Издание учебной литературы и преподавание на национальных языках – аварском, кумыкском, лакском, даргинском, чеченском и других – просвещало народы Дагестана, способствовало повышению уровня образованности дагестанских народов и одновременно дало толчок развитию национальных языков, литератур и культурных традиций. Деятельность реформаторов Дагестана в области национальных языков и культур в изучаемый период органично вписалась в русло политики «коренезации», ставшей главной линией национальной политики советского государства в 20-х годах XX в.

Опыт написания дагестанскими реформаторами во главе с Али Каяевым критической истории мусульманских народов привел к формированию национальной мусульманской историографии. Научные изыскания Али Каяева и его учеников, особенно М.-С. Саидова (1902–1985), способствовали становлению в 20–30 гг. XX в. дагестанской школы академического востоковедения.

5. Делается обобщение, что дагестанские реформаторы были прагматиками

и реалистами. Для реализации своих идей они шли на компромиссы с имперской, а затем и советской властями: с разрешения властей они наладили выпуск своих периодических изданий, ставшими площадками для распространения идей мусульманского реформаторства в регионе. Али Каяев заложил основы дагестанской арабоязычной журналистики.

Констатируется, то дагестанские реформаторы хорошо знали политическую историю ислама и мыслили её категориями, понятиями и образами. Они считали пророка Мухаммада духовным лидером, а халифат – неудачным опытом формы организации политической власти, от которого надлежит отказаться. Будучи противниками провозглашения имамата в Дагестане, они поддерживали принцип разделения светской и духовной власти в исламе: выступали за «мирное сосуществование» в одном государстве власти светской и духовной на демократической основе, с соблюдением норм шариата. В качестве формы государственного устройства в Дагестане они предпочитали федеративную республику в составе Российского государства.

6. Проанализирован вопрос борьбы дагестанских реформаторов с древними и устаревшими адатами. Понимая живучесть и всю пагубность изживших себя адатов, степень их воздействия на мусульман, особенно на молодое поколение, проведение постоянной просветительской работы в этом направлении, чтобы ограничить, а затем и искоренить их влияние в практической жизни, они считали своей первоочередной задачей.

7. Выявлено, что дагестанские реформаторы пытались найти решение, в том числе, и «женскому вопросу». Мы можем проследить как эволюцию взглядов самих реформаторов в «женском вопросе», так и картину эмансипации дагестанской женщины в досоветский и начальный советский период – обретение ею равных прав семье и обществе, реализация права на образование, получение профессии, избирательных прав и т.д.

8. Установлено, что теоретические дискуссии об иджитхаде и таклиде в Дагестане имели не абстрактный характер, но были тесно связаны с практическим применением норм исламского права в Дагестане. Все обсуждения

таклида и иджтихада в Дагестане основывались, на допустимости различных уровней иджтихада в рамках шафиитского мазхаба. Для дагестанских реформаторов иджтихад служил средством адаптации шариата в бурно меняющемся мире в интересах мусульманской общины.

Выявлено, что достаточно большое количество вопросов по правовой тематике обсуждалось в рукописях, полемических статьях и на страницах мусульманской периодической печати позднего имперского и раннего советского периодов, вплоть до конца 1920-х годов. Это были, в том числе, и те правовые вопросы, на которые давал ответы Гасан Алкадари в своем сочинении «Джираб ал-Мамнун». Мы наблюдаем здесь преемственность в развитии взглядов Гасана Алкадари, с той лишь разницей, что новое поколение дагестанских реформаторов отдавало предпочтение иджтихаду.

9. Доказано, что положительно относясь к суфизму в целом, дагестанские реформаторы резко критиковали его конкретные проявления в первой трети XX в лице отдельных лжешейхов или шейхов самозванцев, которые, в силу своей невежественности и стремления к личному обогащению, привносили в него порицаемые нововведения (*бид'а*), противоречащие сути шариата и тем самым дискредитирующие суфизм как течение в исламе. Они критиковали такие элементы суфийской ритуальной практики, как *тавассул*<sup>60</sup>, *истигаса*<sup>61</sup> и *рабита*<sup>62</sup> и даже *зикр*<sup>63</sup>, если он исполнялся как элемент суфийской ритуальной практики. (Хотя не отвергали его как ритуальное действие в целом). При совершении этих действий суфий воссоздает в своем сердце образ шейха, что приравнивалось ими к идолопоклонству. Немногочисленная часть реформаторов от резко отрицательной критики нововведений невежественных лжешейхов доходила до полного его отрицания как течения в исламе, выражали сомнение в легитимности суфизма досоветской эпохи.

<sup>60</sup> *Тавассул* – обращение с мольбой к Аллаху посредством пророка, святых или шейхов.

<sup>61</sup> *Истигаса* – взывание о помощи.

<sup>62</sup> *Рабита* – духовная связь с наставником посредством воссоздания в сердце его образа.

<sup>63</sup> *Зикр* – исламская мистическая практика, заключающаяся в многократном произнесении молитвенной формулы, содержащей прославление Бога,

Дагестанские реформаторы были против необходимости хиджры (эмиграции) в страны Османской империи для проживания там рядом со своим наставником (тариката), чтобы получить звание муршида<sup>64</sup>.

Относительно шейхства и муридизма дагестанские реформаторы считали, что шариат не отвергает их, если они соответствуют ему.

Маулид, по мнению дагестанских реформаторов, не запрещается праздновать, но в рамках шариата и исламской этики.

Вопрос чудотворства святых или карамат являлся одним из пунктов противоречий между суфиями и реформаторами первой трети XX века. Если суфийская традиция настаивала на признании карамат, то дагестанские реформаторы считали ложным способность шейхов совершать «чудотворства». Их отличал трезвый рационализм, рационалистический подход к восприятию явления в целом. Реформаторы выступали против культа святых в исламе, считая его возвратом к языческим традициям.

В вопросе посещения могил (зийара) взгляды дагестанских реформаторов совпадали со взглядами традиционалистов (суфиев), которые считали, что это разрешено по шариату и рекомендовано по Сунне. Вместе с тем, дагестанские реформаторы были против организации празднеств на могилах, а также проведения суфийских практик и представлений в этих местах (поклонение, зикр, жертвоприношение и пр.), исключая тем самым практику суфийской зийара из числа утвердившейся в народе традиции посещения могил.

Сделан вывод, что материалы диссертационного исследования по вопросам иджтихада и таклида, правовой и богословской тематике (фикху, суфизму, культе святых в исламе и др.) опровергают мнение некоторых зарубежных исследователей о том, что ислам в изучаемый период растворился в советских преобразованиях и перестал играть какую-либо существенную роль в жизни советских мусульман (в том числе и мусульман Дагестана). Исламский дискурс занимал ведущее место в жизни мусульман Дагестана первой трети XX в. С начала 90-х годов XX в. и по настоящее время мы наблюдаем возобновившиеся с

---

<sup>64</sup> Муршид – наставник, учитель.

новой остротой дискуссии по тем же самым вопросам.

10. Установлено, что дагестанские реформаторы первой трети XX в. выступали против ваххабизма. Ваххабиты и дагестанские реформаторы в своей деятельности апеллировали к мусульманской общине первых трех веков ислама. При этом ваххабиты считают её идеалом общественного устройства и хотят её возродить. Они – приверженцы буквалистского понимания ислама и выступают за создание исламского государства, прибегая для его возрождения к методам политической борьбы и даже вооруженного террора. Дагестанские реформаторы выступали за создание государства в духе ислама.

Ваххабиты резко отрицательно относились к суфизму.

В корне отличались дагестанские реформаторы от ваххабитов и в отношении к научно-техническому прогрессу на Западе. Ваххабиты видели в достижениях Запада прямую угрозу исламскому миру.

Деятельность дагестанских реформаторов имела прямо противоположное направление развития и конечную цель по сравнению с ваххабитами, равно как и разную стратегию и тактику её достижения: она направлена в настоящее и будущее, а ваххабиты же ориентированы на прошлое.

11. Делается вывод, что дагестанские реформаторы первой трети XX в. привнесли в исламскую историографию Дагестана идею умеренного ислама, родоначальником которой по праву был ученый и просветитель Гасан-эфенди Алкадари, заложивший основы дагестанского реформаторства.

Содержание идеи умеренного ислама проистекает из мировоззренческой раздвоенности джадидизма, при последовательном проведении которого он позволяет его носителю отойти от идей строгого теоцентризма и прийти к переоценке ценностей в пользу ценностей общечеловеческих, гуманистически ориентированных.

#### **Степень достоверности и апробация результатов исследования:**

1. **Достоверность** результатов исследования обеспечена достаточным для обоснования теоретических положений фактическим материалом, полученном на основе изучения и анализа источников на арабском и дагестанских языках,



сосредоточенных в Научном архиве и Фонде восточных рукописей ИИАЭ ДФИЦ РАН, частных и мечетских рукописных собраниях, а также материалах археографических экспедиций отдела востоковедения ИИАЭ ДФИЦ РАН в различных районах Республики Дагестан.

Обоснованность положений диссертации подтверждается публикациями результатов исследования в различных научных изданиях, в том числе в рецензируемых журналах, входящих в Перечень ВАК и индексируемых в МБНД Scopus.

**2. Апробация результатов** исследования на различного уровня конференциях, круглых столах, учебных модулях и семинарах. Основные научные результаты, изложенные в диссертационном исследовании, отражены в научных трудах автора объемом более 85 а.л. Выводы теоретического и практического характера по теме исследования были апробированы более чем в 90 публикациях: в том числе в журналах из перечня ВАК и индексируемых в Scopus – 19, монографиях – 3 (одна в соавторстве), РИНЦ – более 80, иные научные публикации по теме исследования – более 45, программах и учебно-методических пособиях по спецкурсам – 7, а также на 21 различного уровня форуме: 13 международных и 3 всероссийских конференциях, 1 международном круглом столе, 1 Всероссийском учебном модуле и 3 семинарах.

#### **Список основных публикаций:**

**1. Публикации в журналах, входящих в Перечень ВАК и индексируемых в Scopus, рекомендованных Минобрнауки России: (15,8 а.л.)**

1. *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» – (1913–1918): первая газета мусульман Кавказа на арабском языке // Восток (ORIENS). Афро-Азиатские общества: история и современность, 2010. № 1. С. 71–79. (1 а.л.).

2. *Наврузов А.Р.* Мухаммад Абдо о запрете изображений человека а исламе (по материалам арабоязычного журнала «Байан ал-хака'ик») // Исламоведение, 2010. №2 (4). С. 21–26. (1 а.л.).

3. *Наврузов А.Р.* «Байан ал-хакик» – журнал ученых-арабистов Дагестана первой трети XX века // Исламоведение. 2011. №3 (9). С. 82–93. (1 а.л.).

4. *Шихалиев Ш.Ш., Наврузов А.Р., Гануров Ш.А.* Арабоязычные рукописи по суфизму и догматике в контексте развития исламских наук на Северо-Восточном Кавказе в XVII–XIX вв. // Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2019. №1(44). С. 66–72. Личный вклад – (0,3 а.л.)

5. *Наврузов А.Р.* Мусульманские просветители Дагестана первой трети XX века и «женский вопрос» (по материалам газеты «Джаридат Дагистан» (1913–1918)) // История, археология и этнография Кавказа. 2022. №18 (2). С. 371–387. (1 а.л.).

6. *Наврузов А.Р.* Критика «лжешейхства» в работах дагестанских реформаторов-просветителей первой трети XX в. (по материалам арабоязычного журнала «Байан ал-хака'ик» (1925–1928)) // Исламоведение. 2022. Т. 13. №3 (53). С. 98–109. (1 а.л.).

7. *Наврузов А.Р.* Северокавказские реформаторы-просветители первой трети XX века и некоторые вопросы религиозного культа // Проблемы востоковедения. 2022. №4(98). С. 84–91. (1 а.л.).

8. *Наврузов А.Р.* Исламские культурно-просветительские общества, типографии, национальная пресса и мусульманское просветительство на Северном Кавказе первой трети XX в. // История, археология и этнография Кавказа. 2023. Т. 19. № 1. С. 67–83. (1 а.л.)

9. *Наврузов А.Р.* Тавассул, истигаса и рабита как элементы суфийской ритуальной практики в контексте критики дагестанскими реформаторами-просветителями первой трети XX века // Исламоведение. 2023. Т. 14. №1 (55). С. 5–16. (1 а.л.).

10. *Наврузов А.Р.* Реформаторская пресса Северного Кавказа первой трети XX в. (по материалам газеты «Джаридат Дагистан») // Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2023. №4(63). С. 50–55. (1 а.л.).

11. *Наврузов А.Р.* Гасан эфенди Алкадари как предтеча дагестанских реформаторов-просветителей // История, археология и этнография Кавказа. 2023. Т. 19. № 3. С. 691–702. (1 а.л.).

12. *Наврузов А.Р.* Правовые аспекты мусульманского просветительства

первой трети XX в. на Северном Кавказе // Вестник ЯрГУ. 2023. № 2. С. 43–51. (1а.л.)

13. *Ханмурзаев И.И., Наврузов А.Р.* Надмогильные стелы членов семьи и ближайших мюридов Ташава-Хаджи ал-Индири как исторический источник // История, археология и этнография Кавказа. 2023. Т. 19. №3. С. 635–675. Личный вклад – 0,5 а.л.

14. *Шихалиев Ш.Ш., Наврузов А.Р.* Исследование джадидизма в советской и российской историографии // Ислам в современном мире. 2023. № 4. С. 121–140. Личный вклад – 0,5 а.л.

15. *Шихалиев Ш.Ш., Наврузов А.Р.* Зарубежная историография о джадидизме // Ориенталистика. 2024. №7(1). С. 9–26. Личный вклад – 0,5 а.л.

16. *Наврузов А.Р., Шихалиев Ш.Ш.* Историография и источниковедение джадидизма в Дагестане // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. №2. С. 228–242. Личный вклад – 0,5 а.л.

17. *Наврузов А.Р.* Дагестанское мусульманское реформаторство первой трети XX в. // Ориенталистика. 2024:7 (4-5):743-757. (1 а.л.).

18. *Наврузов А.Р.* Иджтихад и таклид в деятельности дагестанских реформаторов первой трети XX в. – мнения «за» и «против». // Исламоведение. 2024. Т. 15. №3 (61). С. 48–57. (1 а.л.).

19. *Далгат Э.М., Наврузов А.Р.* Частная жизнь в дагестанском ауле во второй половине XIX – начале XX вв. глазами современников // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. №4. С. 812-822. Личный вклад – 0,5 а.л.

## **II. Монографии (31а.л.)**

1. *Наврузов А.Р.* Газета «Джаридат Дагистан» (1913–1918) как историко-культурный памятник. Махачкала: Эпоха, 2007. – 212 с. 12 а.л.

2. *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» – арабоязычная газета кавказских джадидов (Ислам в России и Евразии). М.: Издательский дом Марджани, 2012. – 240 с. 13 а.л.

3. *Шихалиев Ш.Ш., Наврузов А.Р.* Али Каяев и Сайфулла-кади Башларов:

история двух ученых-богословов. Махачкала, 2018. – 205 с. Личный вклад – 6 а.л.

### **III. Публикации в РИНЦ (более 80):**

1. *Наврузов А.Р.* Джаридат Дагистан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энцикл. слов. РАН. С.-Петербург. фил. Института востоковедения; Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Москва, 2003. С. 27-29.

2. *Наврузов А.Р.* Суфийский трактат дагестанского ученого Ильяса ал-Цудакари (из Цудахара)» Суллам ал-мурид (Ступени мурида) // Суфизм на Кавказе: история, традиция и изучение. Материалы международной научной конференции. Махачкала. 2007.С.27-28.

3. *Наврузов А.Р.* Али Каяев – последний энциклопедист Дагестана //Дагестанские святыни. Ответственный редактор Шихсаидов А.Р. Книга 1. Махачкала. Эпоха. 2007.С.162-185.

4. *Наврузов А.Р.* Исламские вузы постсоветского Дагестана и международные образовательные сети // Россия и мусульманский мир. Бюллетень реферативно-аналитической информации. 2007-10(184). С.55-72.

5. *Наврузов А.Р.* Духовное наследие мусульманских просветителей в газете «Джаридат Дагистан» (1913-1918) и журнале «Байан ал-хакаик» (1925-1928) // Дагестанский востоковедческий сборник. Махачкала.2008. С.199-204.

6. *Наврузов А.Р.* Вопросы идеологического противостояния представителей традиционного ислама и салафитов в Дагестане в постсоветский период и пути и способы их разрешения // Всероссийская научно-практическая конференция «Актуальные проблемы противодействия национальному и политическому экстремизму. Под редакцией А.-Н.З. Дибирова, М.Я. Яхьяева, А.М. Муртазалиева, К.М. Ханбабаева. Махачкала. 20-21 ноября 2008. Т.1. С.526-534.

7. *Наврузов А.Р.* Вопросы мусульманского просветительства в газете «Джариадт Дагистан (1913-1918)» и журнале «Байан ал-хака'ик (1925-1928)». Вестник Института истории, археологии и этнографии. 2008. № 1 (13). С. 43-50.

8. *Наврузов А.Р.* Газета «Джариадат Дагистан» (1913-1918) и письмо кадия Сайфуллы Башларова об исполнении норм шариата // Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Жизнедеятельность и духовное наследие

выдающегося исламского ученого, суфийского шейха, известного общественно-политического деятеля Сайфуллы-кади Башларова Махачкала, 25-26 апреля 2008 года.

9. *Наврузов А.Р.* Законы конфедераций XVII-XVIII вв. Келебские адаты. (Введение, пер. и комент. М.Д. Саидова под ред. А.Р. Наврузова) // «Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана V - начала XX в.». Сер. Ислам в России и Евразии. Т. 2. В царской и ранней советской России Составитель и ответственный редактор В.О. Бобровников. М., Издательский дом Марджани, гл. 5. 2009. С. 79 -117.

10. *Navruzov A.R.* Islamic education in Post-Soviet Daghestan / Islam and Sufism in Daghestan. Helsinki, 2009. С. 147-162.

11. *Наврузов А.Р.* Проблема шейхства и «лжешейхства» в тарикате // Лавровский сборник. Материалы XXXIII Среднеазиатских - Кавказских чтений 2008-2009 гг. К 100-летию Л.И. Лаврова. Этнология, история, археология, культурология. Кунсткамера. Санкт-Петербург. 2009. С.354-356.

12. *Наврузов А.Р.* Празднование маулида в Дагестане (по материалам газеты "Джаридат Дагистан" // В сборнике: Актуальные проблемы истории Кавказа. Материалы Международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора Р.М. Магомедова. 2010. С. 297-298.

13. *Наврузов А.Р.* Зияющие высоты: проблемы высшей исламской школы в постсоветском Дагестане / Дагестан и мусульманский Восток: сборник статей к 80-летию А.Р. Шихсаидова. Сер. "Ислам в России и Евразии". Отв. ред. и сост. А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. М., Издательский дом Марджани. 2010. С.150-164.

14. *Бобровников В.О., Наврузов А.Р., Шихалиев Ш.Ш.* Исламское образование в советском Дагестане (конец 1920-х-1980е гг.) // *Rah Islamica*. 2010. № 1 (4). С. 72-94.

15. *Бобровников В.О., Наврузов А.Р., Шихалиев Ш.Ш.* Исламское образование в Дагестане от "перестройки до наших дней" // *Rah Islamica*. 2010. № 2 (5). С. 137-158.

16. *Наврузов А.Р.* О языке чтения маулида (на материале публикаций в арабоязычном журнале "Байан ал-хака'ик" (1925-1928) // Духовная литература: аспекты изучения. Материалы Международной научной конференции. 2011. С.287-290.

17. *Наврузов А.Р.* "Байан ал-хака'ик" - печатный орган ученых арабистов Дагестана первой трети XX в. // *Rah Islamica*. 2011. № 2 (7). С. 18-27.

18. *Наврузов А.Р.* Духовный журнал ученых арабистов Дагестана "Байан ал-хака'ик (1925 - 1928)" и вопрос иджитихада / Исламская цивилизация и современный мир. Международная научно-практическая конференция 13 октября 2011г. Махачкала. 2012.С.267-271.

19. *Наврузов А.Р.* Роль арабоязычного журнала «Байан ал- хака'ик " в распространении исламского просветительства в Дагестане (первая треть XX в.) // В сборнике: Всероссийская научная конференция "Дагестан и дагестанцы: взгляд на себя и взгляд извне". 2012. С. 272-283.

20. *Наврузов А.Р.* ""Байан ал- хака'ик (1925 - 1928) " – духовный журнал ученых арабистов Дагестана // Дагестанские святыни. Махачкала, 2013. С. 147-174.

21. *Наврузов А.Р.* Дискуссии об иджитихаде и таклиде среди дагестанских улемов первой четверти XX в. // *Rah Islamica*. 2013. № 2 (11). С. 31-38.

22. *Наврузов А.Р.* Журнал "Байан ал-хака'ик" (1925-1928) и статьи о реформе исламского образования в Дагестане // Вестник Дагестанского научного центра РАН. 2015. № 58. С. 71-75 и др.

**IV. Иные основные публикации в других научных изданиях по теме исследования (более 45 объемом около 20 а. л.).**

**V. Результаты диссертационных исследований докладывались на 21 различного уровня форуме (конференциях, круглых столах, учебных модулях и семинарах), в том числе:**

1. II Международный форум «Богословское наследие мусульман России». Международная научно-практическая конференция «IV Международные Болгарские чтения «Исламское богословское наследие России и

стран ближнего зарубежья: история и современность». Доклад: «Рукописная коллекция Гаджиева Магомеда из сел. Ругельда Шамильского района РД». г. Болгар, 26 октября 2020 г.

2. Международная научно-практическая конференция «Мусульманская эпиграфика и книжная культура в России», посвященная памяти выдающегося российского историка-востоковеда Амри Рзаевича Шихсаидова (1928-2019). Доклад: «Северокавказские реформаторы-просветители первой трети XX в. и вопросы суфизма». Махачкала, 17-19 октября 2022 г.

3. Международный научный конгресс «Фаизхановские чтения» «Ислам в России: прошлое, настоящее, будущее», посвященный 1100-летию официального принятия ислама народами Волжской Булгарии, 15-летию со дня основания Издательского дома «Медина». Доклад: «Этические взгляды мусульманских обновленцев Северного Кавказа первой трети XX в. (по арабоязычным архивным источникам)». Москва, 31. 10 – 3. 11. 2022 г.

4. V Международный Болгарский форум «Богословское наследие мусульман России». Международная научно-практическая конференция «VII Болгарские чтения «Духовное наследие мусульман как основа укрепления традиционных ценностей». Доклад: «Гасан Алкадари и реформаторы Дагестана первой трети XX века в вопросе повторения полуденной молитвы после пятничной». г. Болгар, 22 мая 2023г.и др.

**ГЛАВА I.**  
**МУСУЛЬМАНСКОЕ РЕФОРМАТОРСТВО ДАГЕСТАНА**  
**ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА: ИСТОРИОГРАФИЯ ВОПРОСА;**  
**ПРЕДПОСЫЛКИ, ПРИЧИНЫ ЗАРОЖДЕНИЯ И РАСПРОСТРАНЕНИЯ;**  
**ВОПРОСЫ ВАХХАБИЗМА И ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РЕФОРМАТОРОВ**  
**С ОФИЦИАЛЬНОЙ ВЛАСТЬЮ**

I.1. Проблемы мусульманского реформаторства и джадидизма и его критика в трудах советских, российских и зарубежных исследователей

I.1.1. Зарубежная историография о джадидизме

Зарубежными исследователями написано немало работ, посвященных истории реформаторства в мусульманских регионах Российской империи. В их исследованиях джадидизма в последние полвека сложилась следующая тематика: империя и мусульманское сопротивление, национализм, исламский дискурс, новометодная школа и сети знания, колониализм и модернизация. Разные методы и подходы, работа с разными источниками определили разные оценки и различное отношение к этому движению. Здесь можно отметить два направления: советологическое и ревизионистское.

В своей книге А. Беннигсен и Ш. Лемерсье-Келькеже предложили свое



видение движения джадидов, которое шло в русле западной советологии времен Холодной войны. В частности, последовательно рассматривая этапы развития джадидизма в России, они выделяют первый этап, обозначенный ими как «религиозная реформа». Он характеризуется появлением новых дискуссий в сфере мусульманской практики, обрядности и догматики. Следующий этап – «культурная реформа», которая характеризуется изменением в письменности, в частности, созданием новометодного алфавита, а также широким распространением тюркского языка и появлением новых литературных жанров. Третий этап включает реформы в сфере образования – внедрение в учебный процесс светских дисциплин. Авторы отмечают, что все эти идеи реформ неизбежно привели мусульманских интеллектуалов после революции 1905 г. к более активной политической деятельности в рамках мусульманской фракции в Государственной Думе<sup>65</sup>. Вместе с тем, советологические клише времен Холодной войны упрощают дихотомию «джадидизм» – «традиционализм», где джадиды, выступающие за модернизм и новации, противопоставляются кадимитам, в которых видят традиционных богословов, не приемлющих никакие формы модернизации, а значит – консерваторов. При этом кадимитов, как правило, поддерживало имперское колониальное правительство<sup>66</sup>. Несостоятельность таких выводов показывает дагестанская история: именно имперская власть предоставила джадидам в Дагестане площадку для развития своих идей – газету «Джаридат Дагистан», поддерживая их в этом направлении<sup>67</sup>.

А. Беннигсен определяет причины развития идей джадидизма как ответную реакцию на угрозы национальному самосознанию мусульман России со стороны Российской империи. По его мнению, на раннем этапе джадидизм начал распространяться в Поволжье, благодаря деятельности таких ученых как Шараф ад-Дин ал-Марджани, Абд ал-Каййум Насыри и Хусаинхан Фаизханов. Однако в

<sup>65</sup> *Bennigsen A. and Lemercier-Quelquejey C. Islam in the Soviet Union. New York: Praeger, 1967. Pp. 31–48.*

<sup>66</sup> *Fierman W. The Soviet 'Transformation' of Central Asia // Soviet Central Asia: The Failed Transformation / ed. William Fierman. Boulder, Colorado: Westview Press, 1991. Pp. 11–35.*

<sup>67</sup> *Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» – арабоязычная газета кавказских джадидов. М.: Марджани, 2012. С. 16.*

дальнейшем, благодаря деятельности И. Гаспринского, руководство этим движением перешло в основном к крымским татарам<sup>68</sup>. К сожалению, автор не объяснил причину такого перехода. На наш взгляд, все же деятельность мусульманских ученых XVIII–XIX вв. можно и нужно рассматривать исключительно в контексте исламского дискурса, характерного для более широкого хронологического периода, нежели времени джадидского движения.

Несколько работ американского исследователя Э. Лаззерины посвящены деятельности И. Гаспринского, его влиянию на реформу и развитие системы мусульманского образования в Российской империи, анализу его газеты «Терджиман» (1883–1918), духовному возрождению тюрок в конце XIX – начале XX в.<sup>69</sup>. В частности, в первой из них Э. Лаззерины определяет, что в представлении И. Гаспринского, «джадидизм» означал не возврат в прошлое, к периоду раннего ислама, а именно воспринимался им в значении «обновления», то есть – движения вперед, прогресса. В этом отношении идеи И. Гаспринского шли вразрез с мнением ряда мусульманских реформаторов, которые призывали к *иджтихаду*, критиковали следование суннитским школам (*мазхабам*) и выступали за «обновление» в смысле очищение ислама от более поздних практик и за возврат к Корану и Сунне как основным источникам права. По мнению Э. Лаззерины, идеи И. Гаспринского, были прогрессивными. Он стремился к развитию мусульманской общины, выдвигал идеи для её достойного будущего, которое будет не только лучше её современного состояния, но и лучше, чем в период раннего ислама.

Другая немаловажная работа Э. Лаззерины посвящена переводу очень

---

<sup>68</sup> Беннигсен А. Исмаил Бей Гаспринский (Гаспралы) и происхождение джадидского движения в России // Исмаил Бей Гаспринский. Россия и Восток (переиздание). Казань: Татарское кн. изд-во, 1993. С. 83–84.

<sup>69</sup> Lazzarini, Edward J. Defining the Orient: A Nineteenth-Century Russo-Tatar Polemic Over Identity and Cultural Representation // Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia / Ed. by Andreas Kappeler, et al. Durham: Duke University Press, 1994. Pp. 33–45; *Он же*. From Bakhchisarai to Bukhara in 1893: Ismail Bey Gasprinskii's Journey to Central Asia // Central Asian Survey. Vol. III. 1984. №. Pp. 77–88; *Он же*. Ismail Bey Gasprinskii's Perevodchik / Tercüman: A Clarion of Modernism // Central Asian Monuments / Ed. by H. B. Paksoy. Istanbul: Isis Press, 1992. Pp. 143–156.

значимой статьи И. Гаспринского «Первый шаг к цивилизации российских мусульман». В ней автор показал критику И. Гаспринского современного ему мусульманского общества России и те меры, которые были уже предприняты и которые еще предстояло сделать для культурного развития мусульман. В этой же статье Э. Лаззерины привел список книг, изданных джадидами в Российской Империи<sup>70</sup>.

Фундаментальная работа, посвященная реформе алфавита, проведенной в имперской России и в СССР до 1937 г., была написана Ингеборг Балдауф<sup>71</sup>. В ней она рассматривает политику имперской, а затем и советской власти по реформе алфавита среди, преимущественно, тюркоязычных мусульманских народов России. По мнению исследователя, реформа алфавита помимо адаптации и унификации литературы, делопроизводства в администрациях преследовала также цель через кириллицу распространить влияние христианства в мусульманских окраинах.

Особый интерес для нас представляет глава, посвященная реформе алфавита в Дагестане. Она, в частности, отмечает сложность языковой ситуации в Дагестане, где, наряду с кипчакским и огузскими группами тюркского языка, существовало очень много других языков и наречий. Несмотря на то, что тюркский язык, точнее, его османизированная версия, был в Дагестане до 1917 г. своего рода *Lingua Franca*, тем не менее, Балдауф отмечает важную роль арабского языка в образовательном процессе<sup>72</sup>. В то же время, новая советская власть не могла мириться с господством арабского языка в образовании и по примеру соседнего Азербайджана инициировала развитие тюркского языка, а в конце 1920-х гг. – внедрение латиницы вместо арабского алфавита.

Другая работа И. Балдауф посвящена очень важной, на наш взгляд, теоретической постановке вопроса о джадидизме и мусульманском

<sup>70</sup> *Lazzerini, Edward J. Ğadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within // Cahiers du Monde russe et soviétique. 1975. Vol. 16 (2). Pp. 245–277.*

<sup>71</sup> *Baldauf, Ingeborg. Schriftreform und Schriftwechseln bei dem Muslimischen Russland und Sowjettürken (1850–1937) // Symptom Ideengeschichtlicher und Kulturpolitischen Entwicklungen. Budapest, «Akademiai Kiado», 1993. – 789 p.*

<sup>72</sup> *Baldauf, Ingeborg. Там же. С. 305.*

реформаторстве<sup>73</sup>. Так, здесь она дает несколько понятий термина «*таджид*». С одной стороны – это новометодная система образования и «звуковой метод», разработанный И. Гаспринским. В этом отношении этот термин действительно включает в себя то понятие, о котором пишут большинство исследователей. В то же время, этот термин включал в себя и «возврат к «Золотому веку ислама», который завершился периодом «праведных предков»<sup>74</sup>. И. Балдауф вкратце обозначает некоторые понятия, вопросы и термины, которые использовали джадиды и их оппоненты, показывает сходство и различие взглядов джадидов и ваххабитов.

Монография Кристиана Ноака посвящена развитию национального самосознания тюрок Волго-Уральского региона во второй половине XIX – нач. XX в. В третьей и четвертых главах второй части своего труда автор рассматривает роль джадидов в формировании татарской национальной идентичности, их деятельность по реформе системы мусульманского образования, развитию мусульманской журналистики<sup>75</sup>. Кристиан Ноак рассматривает джадидизм как синтез мусульманской традиции с европейским мышлением, что он называет «религиозно-секулярным симбиозом»<sup>76</sup>. Автор полагает, что само движение мусульманского реформаторства в Волго-Уральском регионе являлось своего рода продолжением, объединением и развитием идей татарских ученых Ш. Марджани и И. Гаспринского. При этом Ш. Марджани автор считает сугубо религиозным реформатором, идеи которого, в частности, легли в основу дальнейшего джадидского движения и дали толчок развитию национального самосознания мусульманских народов Волго-Уральского региона<sup>77</sup>. Иными словами, Кристиан Ноак, считая Ш. Марджани мусульманским реформатором и историком, все же не относит его к джадидам.

<sup>73</sup> *Baldauf, Ingeborg*. Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernism in the Muslim World // *Die Welt des Islams*. 2001. № 41(1). Pp. 72–88.

<sup>74</sup> Там же. С. 74.

<sup>75</sup> *Noack, Christian*. Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich: Nationsbildung und Nationalbewegung bei Tataren und Baschkiren, 1861–1917. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000. Pp. 135–217.

<sup>76</sup> Там же. С. 135.

<sup>77</sup> Там же. С. 140–142.

Напротив, деятельность И. Гаспринского немецкий исследователь рассматривает в свете социальных и политических реформ в российском обществе второй половины XIX в. и характеризует его идеи как направленные на синхронизацию идей мусульманского реформаторства с европейским образованием<sup>78</sup>.

Таким образом, джадидизм в Поволжье и на Урале в досоветский период, по мнению автора, представляет собой в большей степени общественно-политическое и просветительское движение. Деятельность джадидов в разных областях культуры – реформы образования, развитие печати и журналистики и т.д. привела в начале XX в. к формированию новой мусульманской интеллектуальной элиты с передовыми взглядами на общество и место мусульман в нем, что создало теоретическую основу и стимулировало в дальнейшем рост политической активности татар и башкир в масштабах всей Российской империи<sup>79</sup>.

Широкий обзор истории развития джадидизма в период с присоединения Центральной Азии к Российской империи вплоть до установления советской власти дает в своей работе американский исследователь Адиб Халид<sup>80</sup>. По его мнению, «джадиды – это те, кто принимал участие в усилиях по реформированию мусульманского общества посредством использования современных средств связи и новых форм общения». Свою миссию джадиды видели в «пробуждении своего народа от сна невежества». Вера в силу знания и новой системы образования для улучшения ситуации занимало центральное место в джадидском проекте<sup>81</sup>.

Адиб Халид подчеркивает важное обстоятельство: джадиды в различных регионах сталкивались с разной социально-экономической и культурной ситуацией, что отражалось на их взглядах. Поволжские татары-джадиды испытывали на себе последствия экономических изменений в центре империи

---

<sup>78</sup> Там же. С. 144.

<sup>79</sup> Там же. С. 546–548.

<sup>80</sup> *Khalid, Adeeb. The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia. Berkeley: University of California Press, 1998.*

<sup>81</sup> Там же. С. 137.

наряду с сильным давлением со стороны православной церкви, которая угрожала самому существованию татарской общины, уже превратившейся (особенно в городах) в демографическое меньшинство. Среди крымских татар реформа нашла поддержку в аристократических кругах, многие представители которых были интегрированы в российскую социальную иерархию, получив русское образование. В Закавказье, ситуация осложнялась соперничеством мусульманской и немусульманской общин в сфере промышленной экономики и нефтедобычи. В Центральной Азии группа джадидов-реформаторов состояла из людей, занимающих разные позиции в социальной иерархии. Джадидизм, по мнению А. Халида, не был единым, общим для всех мусульман, исходящим из четко определенного центра к периферии – в Российской империи было много разновидностей джадидизма, обладавших каждая своей спецификой. Это объясняет бесплодность попыток сотрудничества джадидов из различных регионов, например, при попытке создать общий тюркский литературный язык (любимый проект И. Гаспринского), либо сформировать общее политическое движение<sup>82</sup>. Эта мысль Адиба Халида очень важна, поскольку автор пытается отойти от некоего «общего шаблона» в изучении истории развития джадидизма в разных регионах России. Идеи мусульманского реформаторства в Поволжье, Крыму, Центральной Азии или на Кавказе были в каждом конкретном случае вызваны разными движущими силами, на них накладывало отпечаток разное политическое и экономическое развитие регионов, равно как их адепты в разных частях Российской империи, где жили мусульмане, испытывали разные степени влияния тех или иных идей.

Основная концепция Адиба Халида состоит в том, что развитие джадидизма стало возможным в результате трансформации общества под властью имперской России в течение 50 лет. Социальный строй среднеазиатского общества был кардинально изменен с исчезновением старых элит и появлением новых. Идеи джадидов относительно необходимости адаптироваться к новым формам

---

<sup>82</sup> Там же. С. 93.

общественных отношений привели их к принципиально новой концепции общества. Мысль о возвращении к «чистому» исламу способствовала новому пониманию ислама и того, что значит быть мусульманином. Джадиды заручились значительной поддержкой официальной власти для своего проекта, но их призыв к реформе мусульманского общества также вызвал сопротивление старых мусульманских элит. Именно через дебаты по поводу значения исламской культуры в Центральной Азии джадиды сформулировали свое представление о современном мире и месте мусульман в нем. По мнению Адиба Халида, формирование новой мусульманской элиты в Центральной Азии с новым «культурным капиталом» проходило с использованием тех же символов, метафор и риторики, что и в других регионах. Споры и дискуссии между джадидами и их оппонентами в Центральной Азии были характерны не только для других мусульманских регионов России, но и для населенных мусульманами стран за ее пределами.

Тем не менее Адиб Халид считает, что движение за реформацию общества, в частности, не могло зародиться в каком-либо одном центре, в Крыму или Поволжье, откуда и распространилось по всей мусульманской Российской империи<sup>83</sup>. По его мнению, джадидизм был самовоспроизводящимся институтом и развитию реформаторских идей послужило включение Центральной Азии в общеимперское пространство, развитие железных дорог, телеграфа, прессы – все это способствовало более легкой коммуникации и передаче новых знаний о мире и обществе. Адиб Халид пишет о том, что программа джадидов не была направлена на секуляризацию мусульманского общества. В своих суждениях и дебатах они опирались на мусульманские источники. Но их новые подходы к исламу, критика старых религиозных догм, призывы реформировать устаревшую, узко мусульманскую систему обучения привели их к конфликту со старой мусульманской элитой.

Адиб Халид отмечает, что с приходом советской власти, идеи джадидов и большевиков относительно необходимости модернизации мусульманского

---

<sup>83</sup> Там же. С. 79.

общества совпали, что привело к их кратковременному сотрудничеству. На протяжении большей части 1920-х годов, джадиды играли центральную роль в политической и особенно культурной жизни Центральной Азии. В дальнейшем, с изменением политики новой власти в отношении ислама, джадиды стали уже больше не нужны – в борьбе с «троцкизмом» и «контрреволюцией» большинство их было репрессировано<sup>84</sup>.

К сожалению, обозначив программу джадидов по обновлению общества, Адиб Халид не затронул дискуссии, связанные с мусульманской обрядностью, слабо осветил полемику по богословским вопросам в Центральной Азии в конце XIX – начале XX в.

На примере других мусульманских регионов России можно сказать, что движение джадидизма не ограничивалось реформой системы образования, развитием национальной литературы и публицистики, созданием театров, открытием типографий. Между джадидами и их оппонентами возникала острая дискуссия по вопросам мусульманского права и догматики, что нашло отражение в многочисленных арабиграфических сочинениях Волго-Уральского региона и Северного Кавказа<sup>85</sup>. В некоторых регионах, в частности в Дагестане, богословская дискуссия стояла едва ли не более остро, чем диспуты по вопросам реформы системы мусульманского образования.

Крупная работа, посвященная идентичности мусульман Восточного Закавказья в процессе общественных трансформаций написана Евой-Марией

---

<sup>84</sup> Там же. С. 300.

<sup>85</sup> *Кемпер М. Кемпер М.* Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский университет, 2008. С. 314–338; *Марджани Ш.* Зрелая мудрость в разьяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига) / пер. с араб. Д.А. Шагавиева. Татарское кн. изд-во, 2008; *Марджани о татарской элите (1789–1889)* / пер. со старотат. и прим. А.Н. Юзеева и И.Ф. Гимадеева; отв. ред. И.Л. Алексеев. М.: Марджани, 2009; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ...; *Наврузов А.Р.* «Байан ал-хака'ик» ...; *Шихалиев Ш.Ш.* «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах» 'Абд ал-Хафиза Охлинского. сб.ст. / сост. и отв. ред. А.К. Аликберов, В. О. Бобровников. М.: Марджани, 2010. С. 324–340.



Аух<sup>86</sup>. В ней автор рассмотрела процесс развития национальной идентичности азербайджанцев после вхождения этой территории в состав Российской империи, вплоть до революции 1905 г. В исследовании Е.-М. Аух показан процесс формирования новой интеллектуальной элиты, которая способствовала развитию идей реформирования всех сфер жизни – общественной, экономической, социальной, культурной. В условиях, когда имперская власть не хотела допускать к управлению старые элиты, появилась новая интеллигенция со своими взглядами на реформу и трансформацию общества. Так же, как и в других регионах Российской империи, новая интеллектуальная элита высказывалась за более радикальные реформы и расширение системы мусульманского образования, за эмансипацию женщин, за изменения в самой религиозной мысли, выступала с критикой суфизма и за «переход от мистицизма к рационализму»<sup>87</sup>. В Закавказье джадидизм возник в ситуации конфликта с соседними немусульманскими общинами, которые угрожали изолировать мусульманское население в промышленной экономике.

В целом, работы Е.-М. Аух и А. Халида показывают схожесть процессов развития идей джадидизма в Центральной Азии и в мусульманском Закавказье. В то же время, мусульманское просветительство, благодаря, в том числе, и более развитой промышленности, и активности азербайджанских джадидов, и широкой их финансовой поддержке со стороны крупных азербайджанских промышленников, развернулось в Азербайджане раньше, чем в Центральной Азии, и дальнейшая секуляризация общества затронула этот регион более глубоко.

В том же ключе написана работа Тадеуша Свиточовски, где он описывает развитие национальной идентичности в Азербайджане после революции 1905 г.

---

<sup>86</sup> Auch, Eva-Maria. Identitätswandel in gesellschaftlichen Transformationsprozessen der muslimischen Ostprovinzen Südkaukasiens (ende 18. - Anfang 20. Jh.) // Beitrag vergleichenden Nationalismusforschung. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004.

<sup>87</sup> Там же. С. 15, 60.

вплоть до установления Советской власти<sup>88</sup>. Автор акцентирует внимание на политической активности мусульманской интеллигенции Азербайджана, что, по его мнению, было следствием деятельности интеллектуалов из числа джадидов, которые приложили немало усилий к реформе мусульманских школ, развитию драматургии и публицистике. Самых джадидов автор определяет как представителей интеллигенции из разных социальных групп, которых объединяла общая идея развития мусульманского общества. Т. Свиточовски проводит важную мысль о том, что реформы в азербайджанском обществе были следствием реформ в Османской империи в период Танзимата, с которым азербайджанские ученые и интеллектуалы имели тесные контакты<sup>89</sup>. Причем интеллектуалы из числа суннитского меньшинства в Азербайджане были более склонны к реформам в сфере образования и политики, чем шиитское большинство. Автор также подчеркивает, что идеи имперской власти и местной интеллигенции о реформе системы школьного образования полностью совпадали. Призывы азербайджанских просветителей, таких как М.Ф. Ахундзаде, Г. Зардаби и С.А. Ширвани, к введению обучения в школах на русском языке находили поддержку со стороны российского правительства<sup>90</sup>.

На исламский дискурс в среде азербайджанских богословов обратил внимание в своей работе Руфат Саттаров<sup>91</sup>. Особенность джадидского движения в этом регионе, по мнению автора, была обусловлена географическим положением Азербайджана, находящегося между тремя основными культурными зонами (русской, османской и персидской), смешанным суннитским и шиитским населением и резким ростом промышленного производства с 1870-х годов в связи с разработкой нефтяных промыслов<sup>92</sup>. Основные идеи джадидизма, считает автор, были высказаны еще в первой половине XIX в. представителем

---

<sup>88</sup> *Swietochowski, Tadeusz*. Russian Azerbaijan, 1905–1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1985.

<sup>89</sup> Там же. С. 27.

<sup>90</sup> Там же. С. 30.

<sup>91</sup> *Sattarov R*. Islam, State, and Society in Independent Azerbaijan. Between Historical Legacy and Post-Soviet Reality (with special reference to Baku and its environs). Wiesbaden: Reichert, 2009.

<sup>92</sup> Там же. С. 23.

азербайджанской интеллектуальной элиты Аббасом Кули-Ага Бакихановым (1794–1846), который предложил реформировать начальную мусульманскую школу, что привело бы к улучшению социальных условий населения. Освещая вопрос о реформе образования Р. Саттаров подчеркивает, что первая джадидская школа была открыта азербайджанским поэтом Сайидом Азимом Ширвани (1835–1888) в его родном городе Шемахе еще задолго до того, как подобные школы стали появляться среди крымских и поволжских татар<sup>93</sup>. Как следствие джадидского движения автор отмечает развитие литературы и публицистики на азербайджанском языке. Развивая мысль Т. Светочовски, автор отмечает, что инициаторами идей реформы мусульманского общества выступали прежде всего сунниты, которые имели тесные контакты с Османской империей, где недавно прошли реформы Танзимата.

В вопросах исламского дискурса в Азербайджане Р. Саттаров высказал оригинальную мысль. Религиозные дебаты подобно тем, которые были в Поволжье, на Северном Кавказе и в Центральной Азии не были характерны для Азербайджана. Исламский дискурс здесь шел вокруг суннитской или шиитской идентичности. Поэтому дискуссии по поводу *таклида* и *иджитихада*, часто возникавшие в среде татарских и дагестанских ученых в XIX–XX вв., были в среде мусульман Азербайджана не популярны. В среде интеллигенции, в том числе из числа суннитов, обучавшихся в русских школах, как отмечает автор, больше внимания уделялось идеям реформ в социальной сфере и в системе образования, чем сугубо религиозным вопросам. Причем в этих последних объектом их критики выступали не свои же соплеменники-сунниты, пусть даже стоящие на «традиционалистских» позициях, а шииты с их религиозными традициями, такими, например, как празднование «дня Ашура». Вместе с тем, многие реформаторы выступали за сближение суннитов и шиитов<sup>94</sup>. В то же время, в шиитской среде также не обсуждались проблемы «нововведений» в исламе или критика мазхабов, о чем спорили мусульмане-сунниты в других

---

<sup>93</sup> Там же. С. 24.

<sup>94</sup> Там же. С. 33–37.

регионах Российской империи, так как институт *мутджтахидов* широко практиковался у шиитов и не вызывал особых дискуссий<sup>95</sup>. Эти особенности в корне отличают исламский дискурс в Азербайджане от аналогичных дебатов в других регионах Российской Империи. В целом же, по мнению Р. Саттарова, широкая деятельность азербайджанских джадидов привела к более выраженной форме национальной идентичности. Этим воспользовалась советская власть, одной из задач которой было развитие конструкта «нация» (*миллет*), в противовес религиозной идентичности и принадлежности к общей исламской общине (*умма*)<sup>96</sup>.

Важным вкладом в изучение исламского реформизма стал изданный в 2006 г. сборник статей под редакцией Стефана Дюдуаньона, Комацу Хисао и Косуги Ясуши<sup>97</sup>, который является логическим завершением ряда конференций, посвященных проблеме реформизма в исламском мире. Среди статей сборника важно отметить статью Стефана Дюдуаньона, в которой он прослеживает роль татарского ученого Ризы Фахретдина в развитии идей исламского реформаторства в Волго-Уральском регионе. Особую заслугу в этом автор отводит журналу «Шура», который Р. Фахретдин издавал в 1908–1918 гг. Он был создан по образцу журнала «ал-Манара», распространялся в сети новометодных школ региона, а также был популярен среди татар и башкир, прошедших обучение в университете ал-Азхар. Стефан Дюдуаньон считает, что российские джадиды не копировали идеи ал-Афгани, Абдо и Рида, а пытались спроецировать их взгляды на российскую действительность с учетом политических и социальных различий<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> См.: *Mutahhari, Martyr Murtada. The Role of Ijtihad in Legislation // Al-Tawhid. A Journal of Islamic Thought and Culture. Qum, Vol IV. No. 2. Pp. 238–253.*

<sup>96</sup> *Sattarov R. Islam, State, and Society in Independent Azerbaijan. Between Historical Legacy and Post-Soviet Reality (with special reference to Baku and its environs). Wiesbaden: Reichert, 2009. С. 61.*

<sup>97</sup> *Dudoignon Stephane A., Hisao Komatsu, Yasushi Kosugi (eds.) Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication. London and New York: Routledge, 2006.*

<sup>98</sup> *Dudoignon Stephane A. Echoes to Al-Manar among the Muslims of the Russian Empire: A Preliminary Research Note on Riza ad-Din b. Fakhr ad-Din and the Šura (1908-1918) // Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, Kosugi Yasushi (eds.) Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication, 2006). Pp. 85–116.*

Работа турецкого историка Ахмета Канлыдере рассматривает интеллектуальное пробуждение татарских джадидов во второй половине XIX в.<sup>99</sup>. Исследование движения джадидов автор начинает с обзора государственной политики Российской империи в отношении ислама. Автор подчеркивает мысль, что знакомство татарского общества с европейской цивилизацией способствовало переосмыслению им своей национальной идентичности, привело к осознанию необходимости реформ в мусульманском сообществе Поволжья, что в конечном счете привело к росту национального самосознания<sup>100</sup>. В отличие от ряда исследователей, которые рассматривают развитие джадидизма, в основном начиная со второй половины XIX в., А. Канлыдере включает в число татарских джадидов также и тех, кто выступал с призывом к *иджтихаду* вне рамок существующей ханафитской традиции, в частности таких ученых, как Абд ал-Насир ал-Курсави и Шихаб ад-Дин ал-Марджани<sup>101</sup>. Автор также рассматривает деятельность татарских интеллектуалов в рамках реформирования мусульманской школы. В итоге, все эти процессы привели к всплеску национальной идентичности татар. По его мнению, политическая деятельность джадидов носила синкретический, религиозно-этнический характер<sup>102</sup>. В то же время, проводя обзор деятельности таких ученых как Ш. Марджани, Р. Фахреддин, М. Бигиев, автор, на наш взгляд, уделил недостаточное внимание местным мусульманским источникам на арабском и татарском языках.

Второе направление зарубежной школы историографии представлено в работах М. Кемпера и Н. Спаннауса. Они предложили более ревизионистский взгляд на проблему исламского реформизма и джадидизма. В частности, рассматривая интеллектуальную историю Волго-Уральского региона XVIII–XIX вв., М. Кемпер отмечает, что ученые этого периода писали свои труды в рамках исламского дискурса. В то же время, этот период, согласно М. Кемперу,

---

<sup>99</sup> *Kanlidere, Ahmet*. Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars (1809–1917). İstanbul: Eren, 1998.

<sup>100</sup> Там же. С. 13–25

<sup>101</sup> Там же. С. 41–50.

<sup>102</sup> Там же. С. 128–139.

знаменует собой начало возникновения джадидского дискурса в России, представители которого имели несколько иные цели, задачи и идеи.<sup>103</sup>

Исламский дискурс в его представлении – это совокупность образов, выражений, символов и понятий, которые использует мусульманская элита для выражения своих интересов и которые являются определяющими саму мусульманскую элиту<sup>104</sup>. По его мнению, исламский дискурс XVIII–XIX вв. по своему содержанию существенно отличался от более позднего, джадидского, дискурса рубежа XIX–XX вв.<sup>105</sup>. Рассматривая джадидизм как духовную открытость европейской системе просвещения, секулярного движения мусульманской интеллигенции, что способствовало созданию национальной прессы, литературы, драматургии и т.д., М. Кемпер определяет его как более широкий дискурс, выраженный больше в европейских формах и носящий секулярный характер. Исламский же дискурс, по его мнению, определяется исключительно религиозной направленностью<sup>106</sup>.

В своей работе М. Кемпер подробно остановился на биографиях более чем 15 мусульманских деятелей Поволжья и Приуралья – богословов, суфиев, муфтиев. Проанализировав арабоязычные и тюркоязычные сочинения татарских авторов, он показывает богословскую дискуссию, определяет и четко разграничивает религиозное реформаторство от джадидского движения. В то же время, М. Кемпер отмечает, что некоторые элементы исламского дискурса XVIII–XIX вв. были восприняты новым джадидским дискурсом<sup>107</sup>. Таким образом, в его представлении, мусульманские ученые, начиная с Абу Насира ал-Курсави<sup>108</sup> и вплоть до Ш. Марджани представляли собой тот пласт «классических мусульманских ученых – ‘улама’», которые обсуждали вопросы

---

<sup>103</sup> *Kemper M.* Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin: Schwarz, 1998. Pp. 473–474.

<sup>104</sup> Там же; *Кемпер М.* Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский университет, 2008. С. 24.

<sup>105</sup> Там же. С. 11.

<sup>106</sup> Там же. С. 28.

<sup>107</sup> Там же. С. 28.

<sup>108</sup> Абд ан-Насир ал-Курсави (1776-1812) – российский (татарский) мусульманский реформатор, философ и педагог.

исключительно в рамках мусульманского религиозного дискурса, в сферах этики, суфизма, мусульманского права, догматики, вне секулярного контекста. Автор подчеркивает, что все его участники создавали свой идеал мусульманского общества, причем этот идеал был направлен не в будущее, к чему призывал И. Гаспринский, а в прошлое, в период раннего ислама<sup>109</sup>. Поэтому автор предлагает разграничивать понятия мусульманского реформаторства и джадидизма. Более поздние ученые несмотря на то, что они имели связи и контакты с предыдущими, читали, комментировали и ссылались на их работы, все же были представителями новой формации и отличались от тех, кого в мусульманской традиции называют «улемами». Изучение богословских работ татарских ученых XVIII–XIX вв., равно как и хорошее знакомство автора с последующими общественно-политическими процессами в татарском и башкирском обществе, позволили М. Кемперу сделать такой вывод. Не акцентируя внимание на всем творчестве того или иного ученого, автор все же широко охватил суть исламского дискурса, те вопросы богословского характера, которые обсуждались в среде мусульманской элиты Волго-Уральского региона. На наш взгляд, методологическая ошибка ряда советских, российских и некоторых зарубежных исследователей заключается в игнорировании мусульманских источников, написанных самими богословами и шейхами. Ряд работ, в том числе российских исследователей, говорят своим собственным языком официальных российских или советских документов, вместо самих мусульман. В этом отношении исследование М. Кемпера выгодно отличается.

В работе американского исследователя Н. Спаннауса также рассматриваются вопросы исламского реформизма на основе работ татарского ученого 'Абд ан-Насира ал-Курсави (1776–1812), который был сторонником *иджтихада* – герменевтического переосмысления мусульманского права через возвращение к Корану и Сунне. Как и М. Кемпер, автор приходит к выводу, что идеи Курсави основывались на классической исламской традиции и не были подвержены европейскому влиянию, как это произошло с джадидами. Н. Спаннаус разделяет

---

<sup>109</sup> Там же. С. 629.

идеи аль-Курсави с идеями джадидизма, выросшими из трансформаций, имевших место в религиозной среде Волго-Урала в конце XIX в.<sup>110</sup>.

Важным вкладом в изучение джадидизма стал тематический выпуск журнала «*Journal of the Economic and Social History of the Orient*»<sup>111</sup>, посвященный критике устоявшихся нарративов в отношении джадидизма и исламского реформизма. Статьи этого сборника ставят под сомнение некоторые существующие подходы в изучении культурных изменений ислама в истории Евразии. Их объединяет общая идея попытаться по-новому взглянуть на доминирующие нарративы об исламской культуре в Российской империи и Западном Китае в XIX и XX вв. в контексте инновационных способов концептуализации интеллектуальной истории мусульманских общин Центральной Евразии.

Во вступительной статье к этому сборнику Джефф Иден, Паоло Сартори и Девин Девиз поднимают проблему терминологии и концептуальные рамки в изучении джадидизма. Рассмотрев различные определения джадидизма в существующих исследованиях, авторы сосредотачиваются на нескольких ревизионистских тезисах, в рамках которых необходимо развивать будущие исследования джадидизма. В частности, они утверждают, что джадидизм не был новым явлением, а отражал ряд интеллектуальных и культурных практик, тесно связанных с исламским дискурсом – о чем писали М. Кемпер и Н. Спаннаус. Кроме того, они ставят под сомнение интерпретационную ценность преобладающей терминологии джадидских исследований, включая «исламский модернизм», альтернативу «традиционализму» и даже сам «джадидизм»<sup>112</sup>.

В рамках такого ревизионистского подхода джадидизм рассматривает американская исследовательница Д. Росс. В частности, критически относясь к нарративу о джадидизме как секулярном течении, она определяет, что, во-

---

<sup>110</sup> *Spannaus, Nathan*. Preserving Islamic Tradition Abu Nasr Qursawi and the Beginnings of Modern Reformism. Oxford: Oxford University Press, 2019.

<sup>111</sup> *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 2016. Vol. 59 (1-2).

<sup>112</sup> *Eden Jeff, Sartori Paolo, DeWeese Devin*. Moving Beyond Modernism: Rethinking Cultural Change in Muslim Eurasia (19th-20th Centuries) // *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*. 2016. Vol. 59. Pp. 1–36.



первых, идеи реформизма были широко распространены среди мусульман Поволжья и Урала еще до того, как он стал мейнстримом в этом регионе. Во-вторых, идеи многих видных татарских ученых, которых называли джадидами, скорее определялись рамками исламского дискурса с акцентом на салафизм и шли вразрез со светскими и национально ориентированными идеями И. Гаспринского<sup>113</sup>.

*Выводы по параграфу 1.1.1.* В заключении хотелось бы выделить два главных подхода в зарубежном изучении исламского реформаторства мусульман России.

Первый подход характеризуется фокусом на социальные и культурные трансформации в мусульманских регионах Российской империи и СССР, связанные с ролью джадидов. Наиболее значимые работы в этой области были написаны Адибом Халидом. Он отмечает, что развитию идей джадидизма способствовало включение Центральной Азии в имперское пространство, развитие железных дорог, телеграфа, прессы, что в свою очередь облегчало общение и передачу новых знаний о мире и обществе<sup>114</sup>. Адиб Халид исследует тесную связь между мусульманской интеллигенцией, в основном джадидами, и большевиками в вопросах формирования новых институтов власти. На протяжении большей части 1920-х годов джадидамы играли главную роль в политической и особенно культурной жизни Центральной Азии. Предложенные джадидами культурные преобразования общества совпадали с интересами новой советской власти, что неизбежно вело к секуляризации и концептуализации национального строительства. Местные джадидамы, сформировавшие идеи культурного преобразования общества, оказались решающим фактором советизации и секуляризации Центральной Азии<sup>115</sup>. Таким образом, Халид сосредоточивает больше внимания на социологических и политических аспектах

---

<sup>113</sup> *Ross D.* Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia. Bloomington: Indiana University Press, 2020.

<sup>114</sup> *Khalid, Adeeb.* The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia. Berkeley: University of California Press, 1998.

<sup>115</sup> *Khalid, Adeeb.* Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR. Ithaca and London: Cornell University Press, 2015.

джадидизма и преуменьшает его религиозное измерение. Он критикует исследователей, которые фокусируются на исламоориентированном дискурсе, и считает, что изучение истории Центральной Азии перегружено чрезмерным акцентом на мусульманской религиозности<sup>116</sup>. Сосредоточив внимание на процессах национализации и секуляризации мусульман Центральной Азии в советский период, Адиб Халид игнорирует тот факт, что мусульмане, иногда альтернативно нациям, продолжали сохранять параллельную религиозно-культурную идентичность.

Второй подход в изучении истории ислама в России предполагает диффузность разных культурных пластов, когда национальная идентичность тесно переплеталась с религиозной. В частности, П. Сартори рассматривает культурное значение того, что значит «быть мусульманином» при советской власти. Он утверждает, что «ислам несмотря на то, что ему бросал вызов дискурс беззащитно антирелигиозного государства, оставался источником знаний, этики, морали и духовности для многих (но ни в коем случае не всех) мусульман в СССР»<sup>117</sup>. П. Сартори не отрицает влияния джадидизма на развитие национального самосознания. Тем не менее, он отмечает, что «предположение о том, что сравнительно небольшая, однородная группа прогрессивных интеллектуалов, ранее подвергшихся воздействию идеологии прогресса и национализма, была единственным народом, способным внести значимый вклад в изменяющийся культурный сценарий, должно быть критически пересмотрено в свете производного дискурса о нации»<sup>118</sup>.

Одним из главных представителей этого ревизионистского подхода в изучении интеллектуальной истории ислама, в том числе джадидизма в Евразии, является американский исследователь Девин Де Виз. Он критикует чрезмерный энтузиазм европейских исследователей в вопросах изучения джадидизма в

---

<sup>116</sup> *Khalid, Adeeb*. Islam in Central Asia 30 years after independence: debates, controversies and the critique of a critique // *Central Asian Survey*. 1991. Vol. 40. №4. P. 542.

<sup>117</sup> *Sartori, Paolo*. Towards a History of the Muslims' Soviet Union: A View from Central Asia // *Die Welt des Islams*. 2010. № 50. P. 322.

<sup>118</sup> *Sartori, Paolo*. Towards a History of the Muslims' Soviet Union. P. 327.

России. Девин Де Виз ставит под сомнение дихотомию «прогрессивного» и «отсталого» ислама, «просвещения» и «застоя», ставших идеологическими клише и не имеющих, по его мнению, смысла. Он также ставит под сомнение возможность относить концепцию «модернизма» применительно к деятельности джадидов, объясняя это низкой осведомленностью исследователей о более ранних реформистских движениях и недостаточной изученностью исламской интеллектуальной истории в целом. ДеВиз пишет, что увлечение западных ученых (с их любовью ко всему западному) джадидами объясняется просто тем, что они казались им наиболее интеллектуально и культурно понятными. В то же время автор отмечает, что интеллектуальная история Центральной Азии в доколониальный период до сих пор плохо изучена и он не согласен с отношением к истории ислама до конца XIX в. как к периоду «темных веков» ислама<sup>119</sup>.

Таким образом, в зарубежной историографии истории ислама в СССР можно выделить две противоположные точки зрения на джадидизм. Адиб Халид утверждает, что деятельность ранних советских джадидов впоследствии привела к секуляризации общества и изменению идентичности мусульман с исламской на национальную. В то же время он отмечает, что ислам в этих условиях был маргинализован и не играл важной роли в культурной жизни мусульман. Д. ДеВиз и П. Сартори, напротив, считают самих джадидов маргинальными, утверждая, что ислам не был вытеснен советскими преобразованиями в обществе и продолжил те же традиции, которые были характерны для досоветской эпохи<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> *DeWeese D.* It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia // *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 2016. Vol. 59. Pp. 37–92.

<sup>120</sup> *Шихалиев Ш.Ш., Наврузов А.Р.* Зарубежная историография о джадидизме // *Ориенталистика*. 2024. № 7(1). С. 9–26.

### 1.1.2. Изучение джадидизма в Дагестане

Первым, кто затронул тему джадидизма в Дагестане, был дагестанский философ и общественник М.А. Абдуллаев. Среди работ, специально посвященных Али Каяеву, которые М.А. Абдуллаев издал совместно с Ю.В. Меджидовым, следует отметить монографию, которая выдержала два издания<sup>121</sup>. Несмотря на советские идеологические штампы авторов, эти издания являются едва ли не самыми первыми работами, посвященными деятельности дагестанского мусульманского реформаторства.<sup>122</sup>

Очень важными, на наш взгляд, являются источники, введенные в научный оборот дагестанским тюркологом Г.М.-Р. Оразаевым. В четырех книгах автор собрал, переложил на кириллицу и издал, сопроводив научным комментарием, творческое наследие на кумыкском языке дагестанского ученого и просветителя Абусуфьяна Акаева<sup>123</sup>. В этих работах собраны как отдельные книги А. Акаева, изданные им в досоветский период в арабской графике в типографии М.-М. Мавраева, так и отдельные статьи, написанные А. Акаевым в арабскографических журналах.

Новый этап дагестанской историографии джадидизма начался в постсоветский период, когда джадидизм был охарактеризован как религиозное реформаторство и просветительство. К этой теме обратился ряд дагестанских исследователей. Одной из таких работ является небольшая по объему статья А.Г. Гаджиева «Джадидизм в Дагестане»<sup>124</sup>. В ней автор рассматривает джадидизм как

<sup>121</sup> *Абдуллаев М.А., Меджидов Ю.В.* Али Каяев. Жизненный путь, естеств.-научн. и обществ.-полит. воззрения. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1968. - 182 с.; *Абдуллаев М.А., Меджидов Ю.В.* Али Каяев. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1993. - 416 с.

<sup>122</sup> Более подробно об этом см.: *Бустанов А.К., Кемпер М.* Мирасизм в татарской среде // *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова / Сост. и отв. ред. М.Б. Пиотровский, А.К. Аликберов.* М.: Наука - Восточная литература, 2016. С. 729–745; *Кемпер М.* Ислам как общенациональное культурное наследие в послесталинском Дагестане: из иджитихада в просвещение // *История, археология и этнография Кавказа.* 2018. Т. 14. №2. С. 128–143.

<sup>123</sup> *Акаев Абусуфьян.* Пайхамарны ёлу булан («Тропую пророка») ... Кн. 1. Махачкала, 1992.; Кн. 2. Махачкала, 1997; Кн. 3. Махачкала, 2010; Кн. 4. Махачкала, 2021.

<sup>124</sup> *Гаджиев А.-Г.С.* Джадидизм в Дагестане // *Абусуфьян Акаев: эпоха, жизнь, деятельность / сост. и науч. ред. Г.М.-Р. Оразаев.* Махачкала: Дагестанское кн. изд-во, 2015.

просветительское движение, направленное на реформу системы мусульманского образования.

Статья А.-К.Ю. Абдуллатипова характеризует Абусуфьяна Акаева как «реформатора образования, основателя новометодного обучения в Дагестане и на Северном Кавказе», как «достойного продолжателя гуманистических и просветительских традиций Дагестана»<sup>125</sup>.

Статья исследователя К.М.-С. Алиева посвящена роли дагестанского ученого и просветителя А. Акаева в развитии идей джадидизма в Дагестане<sup>126</sup>. Так же, как и Д.М. Исхаков, автор также подходит к определению джадидизма как «общественному движению по пути формирования нации»<sup>127</sup>. Рассматривая реформаторство сквозь дихотомию «джадидизм» – «кадимизм», автор экстраполирует на дагестанский джадидизм те дискуссии, которые проходили в других регионах Российской империи, в частности, в Волго-Уральском регионе и в Центральной Азии, что, на наш взгляд, не совсем корректно<sup>128</sup>.

Вопросам, обсуждаемым мусульманскими реформаторами в джадидской газете «Джаридат Дагистан» (1913–1918), посвящено исследование А.Р. Наврузова<sup>129</sup>. Им также написан ряд других работ по данной теме<sup>130</sup>.

---

<sup>125</sup> *Абдуллатипов А.-К.Ю.* Акаев А. – крупнейший деятель просветительского движения 1-й трети XX в. (Историография изучения трудов, литературное и публицистическое творчество) // *Абусуфьян Акаев: Эпоха, жизнь, деятельность.* С. 26–42.

<sup>126</sup> *Алиев К.М.-С.* Идейное наследие А. Акаева и современность // *Абусуфьян Акаев: Эпоха, жизнь, деятельность.* С. 9–15.

<sup>127</sup> *Исхаков Д.М.* Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань: Издательство «Иман», 1997. – 80 с.

<sup>128</sup> *Алиев К.М.-С.* Идейное наследие А. Акаева и современность // *Абусуфьян Акаев: Эпоха, жизнь, деятельность.* С. 9–15.

<sup>129</sup> *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» – арабоязычная газета кавказских джадидов. М.: Марджани, 2012. – 240 с.

<sup>130</sup> *Наврузов А.Р.* Мухаммад Абдо о запрете изображений человека а исламе (по материалам арабоязычного журнала «Байан ал-хака'ик») // *Исламоведение*, 2010. №2 (4). С. 21–26; *Наврузов А.Р.* «Байан ал-хакик» – журнал ученых-арабистов Дагестана первой трети XX века // *Исламоведение*. 2011. №3 (9). С. 82–93; *Наврузов А.Р.* Мусульманские просветители Дагестана первой трети XX века и «женский вопрос» (по материалам газеты «Джаридат Дагистан» (1913–1918)) // *История, археология и этнография Кавказа*. 2022. №18 (2). С. 371–387; *Наврузов А.Р.* Критика «лжешейхства» в работах дагестанских реформаторов-просветителей первой трети XX в. (по материалам арабоязычного журнала «Байан ал-хака'ик» (1925–1928)) // *Исламоведение*. 2022. Т. 13. №3 (53). С. 98–109; *Наврузов А.Р.* Северокавказские реформаторы-просветители первой трети XX века и некоторые вопросы религиозного культа // *Проблемы востоковедения*.

Стоит отметить статью С.Б. Манышева, посвященную джадидизму в Дагестане<sup>131</sup>.

Говоря о работах, посвященных исламскому образованию в Дагестане в советский и постсоветский периоды, необходимо отметить совместную работу В.О. Бобровникова, А.Р. Наврузова и Ш.Ш. Шихалиева<sup>132</sup>.

Работа А.А. Ярлыкапова знакомит с методами обучения и пропагандой идей джадидизма в северокавказских медресе в деятельности А. Акаева в Дагестане в начале XX в.<sup>133</sup>. Другая его статья посвящена истории мусульманского образования на Кавказе<sup>134</sup>. А.А. Ярлыкапов отмечает, что новометодные школы не получили на Кавказе такого широкого распространения, как в других регионах России.

Работа, посвященная проблеме мусульманского образования, опубликована М.А. Мусаевым, в ней автор рассматривает систему традиционного

2022. №4(98). С. 84–91; *Наврузов А.Р.* Исламские культурно-просветительские общества, типографии, национальная пресса и мусульманское просветительство на Северном Кавказе первой трети XX в. // *История, археология и этнография Кавказа*. 2023. Т. 19. № 1. С. 67–83; *Наврузов А.Р.* *Тавассул, истигаса и рабита* как элементы суфийской ритуальной практики в контексте критики дагестанскими реформаторами-просветителями первой трети XX века // *Исламоведение*. 2023. Т. 14. №1 (55). С. 5–16; *Наврузов А.Р.* Реформаторская пресса Северного Кавказа первой трети XX в. (по материалам газеты «Джаридат Дагистан») // *Вестник Академии наук Чеченской Республики*. 2023. №4(63). С. 50–55; *Наврузов А.Р.* Гасан эфенди Алкадари как предтеча дагестанских реформаторов-просветителей // *История, археология и этнография Кавказа*. 2023. Т. 19. № 3. С. 691–702; *Шихалиев Ш.Ш., Наврузов А.Р.* Исследование джадидизма в советской и российской историографии // *Ислам в современном мире*. 2023. № 4. С. 121–140; *Шихалиев Ш.Ш., Наврузов А.Р.* Зарубежная историография о джадидизме // *Ориенталистика*. 2024. №7(1). С. 9–26; *Наврузов А.Р., Шихалиев Ш.Ш.* Историография и источниковедение джадидизма в Дагестане // *История, археология и этнография Кавказа*. 2024. Т. 20. №2. С. 228–242; *Наврузов А.Р.* Дагестанское мусульманское реформаторство первой трети XX в. // *Ориенталистика*. 2024:7 (4-5):743-757; *Наврузов А.Р.* *Иджтихад и таклид* в деятельности дагестанских реформаторов первой трети XX в. – мнения "за" и "против" // *Исламоведение*. 2024. Т. 15. №3 (61). С. 48–57 и др.

<sup>131</sup> *Манышев С.Б.* Новометодное движение есть проявление здорового культурного подъема русских мусульман // *Материалы Международного молодежного научного форума «Ломоносов-2012»* / Отв. ред. А.И. Андреев и др. [Электронный ресурс] М., 2012.

<sup>132</sup> *Bobrovnikov V.O., Nauruzov A.R., Shikhaliev Sh.Sh.* Islamic Education in Soviet and post-Soviet Daghestan // *Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States* / Edited by Michael Kemper, Raoul Motika and Stefan Reichmuth. Routledge: London and New York, 2010. Pp. 107–167.

<sup>133</sup> *Ярлыкапов А.А.* Методы обучения и пропаганде идей джадидизма в северокавказских медресе в деятельности А. Акаева (нач. XX в.) // *Абусуфьян Акаев. Эпоха, жизнь, деятельность*. С. 59–63.

<sup>134</sup> *Ярлыкапов А.А.* Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и настоящем // *Вестник Евразии*. 2003. № 2 (21). С. 17.

мусульманского образования, перечень дисциплин, изучаемых в этих медресе, а также критику старой системы обучения со стороны дагестанских джадидов<sup>135</sup>.

Мусульманской духовной элите в системе государственно-конфессиональных отношений в советский период посвящена работа И.Х. Сулаева<sup>136</sup>. В целом, она довольно подробно отражает политику советского правительства в отношении ислама, но не раскрывает суть того, как сами мусульмане воспринимали эту власть, какие дискуссии шли в среде мусульманских интеллектуалов и как они адаптировались в новых социальных условиях<sup>137</sup>.

Оригинальностью угла зрения отличается работа З.М. Абдулагатова, посвященная сравнительному анализу джадидизма с ваххабизмом<sup>138</sup>. Тонко проследив отрицание последователями этих двух течений следования мазхабам (*таклид*), автор точно подметил, что в обоих этих течениях можно усмотреть фундаменталистские идеи. Тем не менее, на наш взгляд, автору не удастся полностью отойти от устоявшихся идеологических клише советских историков, которые обозначали джадидизм как «прогрессивное» движение, направленное на модернизацию ислама и его приспособление к европейским системам ценностей.

Деятельности египетских и дагестанских реформаторов в контексте развития ваххабизма посвящена диссертация А.А. Мантаева<sup>139</sup>. Автор в работе

<sup>135</sup> Мусаев М.А. Традиционная система мусульманского образования в Дагестане и её критика джадидами // Алмазова Л.И., Хайрутдинов А.Г. (ред.). Шигабутдин Марджани: Наследие и современность. Сборник статей. Казань, 2008. С. 240–252.

<sup>136</sup> Сулаев И.Х. Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: история взаимоотношений (1917–1991). Махачкала, 2009. – 385 с.

<sup>137</sup> См. также: Сенюткина О.Н. Отношение российских мусульманских богословов к власти в начале XX в. // В сборнике: Духовное наследие мусульманских богословов в контексте проблем XXI века. Материалы II Международной научно-образовательной конференции. Махачкала, 2021. С. 246-249; Сенюткина О.Н. Российская имперская власть и мусульмане на рубеже XIX-XX вв. // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2019. № 1. С. 164-175; Сенюткина О.Н. Архивные документы по истории взаимоотношений государственной власти и мусульманского сообщества на примере 25-летнего юбилея служения муфтия М.М. Султанова (1911 г.). Отечественные архивы. 2022. № 6. С. 50-58.

<sup>138</sup> Абдулагатов З.М. Ваххабизм и джадидизм в дагестанском исламском сознании: параллели и противоречия // Центральная Азия и Кавказ. 2006. №6(48). С. 108–120.

<sup>139</sup> Мантаев А.А. «Ваххабизм» и политическая ситуация в Дагестане. Дисс... на соис. уч. степ. канд. полит. наук. М., 2002. – 233 с.

неправомерно причислил к ваххабитам египетских реформаторов – Джамалуддина ал-Афгани, Мухаммада Абдо, Рашида Рида, равно как и дагестанского сторонника египетской модели реформаторства – Али Каяева. Вместе с тем, он ввел в научный оборот оригинальные арабоязычные источники, показывающие, что исламский дискурс в среде мусульманской элиты не прекращался весь советский период.

Среди работ В.Б. Бобровникова так же есть энциклопедическая статья, посвященная биографии А. Каяева<sup>140</sup>. В ней исследователь кратко, насколько это позволял формат словаря, обозначил биографию и основные труды Али Каяева. Специальную статью ученому-богослову и джадиду А. Каяеву посвятил московский исследователь М. Роцин<sup>141</sup>. В своей работе автор обобщил из разных источников некоторые сведения, касающиеся взглядов и идей А. Каяева, при этом несколько повторяя шаблонные суждения авторов, писавших в советский период.

Отдельные работы, посвященные национальной кумыкской литературе (в рамках которой развивалась, в том числе, и джадитская публицистика), были написаны М.А. Гусейновым<sup>142</sup> и А.Т. Акамовым<sup>143</sup>. В своих работах они рассмотрели деятельность досоветских и ранних советских кумыкских просветителей. Любопытно, что в художественной литературной традиции Дагестана можно встретить общие черты с национальной литературой народов Поволжья, что отмечал в своей работе С.Х. Акбиев<sup>144</sup>.

В работах по Дагестану, до последнего времени, фактически никто не

<sup>140</sup> Бобровников В.О. Каяев, Али // Ислам на территории бывшей российской Империи / под ред. С.М. Прозорова. М., 1999. С. 70–72.

<sup>141</sup> Роцин М.Ю. Али Каяев – мусульманский просветитель и реформатор Дагестана // Расы и народы. М., 2006. Вып. 31. С. 163–169.

<sup>142</sup> Гусейнов М.А. Проза кумыков в художественно-стилевом освещении (1920–1940-е гг.). Махачкала, 2006; Гусейнов М.А. Национальная литература кумыков 1920-1930-х годов: (поэзия, драматургия, критика). Махачкала, 2009; Гусейнов М.А. Национальная литература кумыков (вторая половина XIX – начало XX века). Махачкала, 2012.

<sup>143</sup> Акамов А.Т. Духовная литература кумыков (XVII – начало XX). Махачкала: ДНЦ РАН, 2008. – 322 с.

<sup>144</sup> Акбиев С.Х. Дагестанско-татарские литературные связи XIX – начала XX века (проблема сравнительно-исторического изучения). Автореф. дисс... д-ра филолог, наук. Алма-Ата, 1989.



обращался к мусульманским источникам, написанным представителями мусульманской элиты, равно как не ставил перед собой цель изучить историю реформаторства в этом регионе. Исключением в этом плане являются работы Ш.Ш. Шихалиева: «К вопросу о дагестанском реформаторстве в первой четверти XX в.»<sup>145</sup>, а также его статьи, написанные в соавторстве с европейскими исследователями М. Кемпером<sup>146</sup> и Ребекой Гулд<sup>147</sup>.

В статье Ш.Ш. Шихалиева дан анализ дискуссий о суфизме между представителями различных течений в Дагестане – суфийскими шейхами, с одной стороны, и лидерами исламских реформаторов, с другой. 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 не признавала легитимность суфизма вообще<sup>148</sup>.

Ш.Ш. Шихалиев ввел в научный оборот некоторые новые арабоязычные источники»<sup>149</sup>.

---

<sup>145</sup> Шихалиев Ш.Ш. К вопросу о дагестанском реформаторстве в первой четверти XX в. // МавраевЪ.2015. №1(16). С. 27–31. Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. №3. С. 134–169. *Shamil Shikhaliev. Taqlīd and Ijtihād over the Centuries: The Debates on Islamic Legal Theory in Daghestan, 1700s-1920s. Published online by Cambridge University Press // Paolo Sartori, Danielle Ross (eds), Shari‘a in the Russian Empire. The Reach and Limits of Islamic Law in Central Eurasia, 1550–1917. Edinburg University Press, 2020. Pp. 239–280.*

<sup>146</sup> Кемпер М., Шихалиев Ш.Ш. Дагестанское мусульманское реформаторство первой трети XX в. как разновидность джадидизма // Абусуфйан Акаев. Эпоха, жизнь, деятельность. С. 52–58. *Kemper M., Shikhaliev Sh. Qadimism and Jadidism in Twentieth-Century Daghestan // Asiatische Studien – Études Asiatiques. 2015. 69(3). Pp. 593–624; Кемпер М., Шихалиев Ш. Кадимитская и джадидитская системы образования в Дагестане: взгляд на систему преподавания арабского языка и ислама в XX в. // Восток (Oriens). 2018. №6. С. 105–123.*

<sup>147</sup> *Shikhaliev Sh., Gould R. Beyond the Taqlīd / Ijtihād Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule // Islamic Law and Society. 2017. № 24 (1–2). Pp. 142–169.*

<sup>148</sup> Шихалиев Ш.Ш. Дискуссии о суфизме в Дагестане в исторической ретроспективе // История, археология и этнография Кавказа. 2022. №18(2). С. 323–345.

<sup>149</sup> Шихалиев Ш.Ш. Правовые заключения Хасана ал-Кадари в его сочинении «Джираб ал-Мамнун» (пер. с араб. и коммент. Ш.Ш. Шихалиева // Мусульманское право и обычай в российском Дагестане: источники и исследования: хрестоматия / В.О. Бобровников, М.Г. Шехмагомедов, Ш.Ш. Шихалиев. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2017. С. 167–185. Шихалиев Ш.Ш. Polemika между Назиром ад-Дургили и Йусуфом ал-Джунгути // Мусульманское право и обычай в российском Дагестане: источники и исследования:

Работы Ш.Ш. Шихалиева отличаются глубиной анализа источников по теме исследования и теоретической разработкой многих вопросов мусульманского реформаторства в регионе. Однако он исключительное внимание уделяет только арабским источникам, меньше внимания уделяя русскоязычным.

М.Г. Шехмагомедов в своей статье<sup>150</sup> раскрывает содержание внутрисуфийской полемики, происходившей в Дагестане между представителями различных суфийских братств. В другой статье «Идеологическое противостояние дагестанских богословов в первой трети XX в.» он исследует роль и влияние идей мусульманского реформаторства на общественно-политическую жизнь первой трети XX в.<sup>151</sup>

История мусульманского реформаторства в Дагестане остается недостаточно изученной. Имеется небольшое количество исследований, посвященных этому вопросу. Среди них можно отметить статьи, связанные с деятельностью реформаторов: об истории развития системы образования в Дагестане, открытии типографии<sup>152</sup>, роли дагестанской мусульманской элиты в конкретных исторических процессах, а также отдельным их представителям – ученым-богословам, мударрисам, шейхам. Однако биографии этих ученых

---

хрестоматия. С.186–226. Шихалиев Ш.Ш. «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах» ‘Абд ал-Хафиза Охлинского // Дагестан и мусульманский Восток / Отв. ред. и сост.: А.К. Аликберов и В.О. Боборовников. М.: «Издательский дом Марджани», 2010. С. 324–340.

<sup>150</sup> Шехмагомедов М.Г. Критика лжешейхства в Дагестане в конце XIX – начале XX в. (на примере сочинения Хасана Хильми «ад-Дурра ал-байда’ фи радд ал-бида’ ва-л-ахва’») // История, археология и этнография Кавказа. 2021. Т. 17. № 3. С. 558–567.

<sup>151</sup> Шехмагомедов М.Г. Идеологическое противостояние дагестанских богословов в первой трети XX в. // Успехи современной науки. 2016. Т.10. №12. С.114–118.

<sup>152</sup> Шихсаидов А.Р. (сост. и отв. ред.). Историко-литературное наследие Хасана Алкадари. Махачкала, 1988; Шихсаидов А.Р. (сост. и отв. ред.). Гасан Алкадари. Ученый, поэт, просветитель. Сборник научных трудов. Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2006. – 220 с.; Шихсаидов А.Р. ал-Кудуки // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. М., 1999. С. 51–52; Шихсаидов А.Р. Ал-Алкадари // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. М., 1999. С. 8–9; Шихсаидов А.Р. Письменные памятники Дагестана XIX в. (жанр биографий) // Письменные памятники Дагестана XVII–XIX вв. Махачкала, 1989. С. 5–14; Шихсаидов А.Р., Кемпер М., Бустанов А.К. (пер. с араб., коммент., указ. и библиогр.) Назир ад-Дургили. Усилада умов в биографиях дагестанских ученых. М.: Марджани, 2012. – 208 с.; Мусаев М.А. Мусульманское духовенство и восстание 1877 г. в Дагестане. Махачкала: Изд-во Дагестанского науч. центра РАН, 2005. – 153 с.; Исаев А.А. Магомедмирза Мавраев – первопечатник и просветитель Дагестана. Махачкала, 2003.

рассматривались изолированно или в общем контексте развития определенных жанров дагестанской литературы, но не в контексте реформаторского движения на Кавказе<sup>153</sup>. Комплексной и обобщающей работы, посвященной истории мусульманского реформаторства в Дагестане, к настоящему времени еще нет.

Работы, посвященные истории джадидизма и мусульманского реформаторства в Дагестане, в целом не отличаются разнообразием методологических подходов. Некоторые из них повторяют теории развития джадидизма историографии XX в. Другим свойственна ущербная источниковая база, узость взгляда, отсутствие сравнительного анализа и иные недочеты.

Для выявления объективной картины распространения идей мусульманского реформаторства в среде дагестанской мусульманской элиты первой трети XX в. необходимо взглянуть с точки зрения современных подходов. Необходимо взглянуть на проблему изнутри, сквозь призму собственно мусульманских теорий и концепций, опираясь на то, что говорили и писали сами реформаторы. Для решения этой задачи в работе вводится в научный оборот и исследуется огромный массив местных оригинальных источников на арабском языке.

В работах дагестанских философов и обществоведов, несмотря на большой объем некоторых из них, многие сложные вопросы религиозного характера изложены бегло и отчасти поверхностно, с большим количеством фактологических ошибок. Именно обилие фактологических ошибок, отсутствие анализа первоисточников, написанных самими джадидами и их оппонентами, игнорирование автохтонных источников описываемых событий, употребление одних и тех же оценок применительно к более чем двухсотлетнему периоду развития мусульманской литературы и науки и идеологические штампы не позволяют нам сколько-нибудь серьезно относиться к такого рода работам. Тем

---

<sup>153</sup> *Мухаммад Саид б. Джамалуддин*. Тарих ал-адаб ал-арабийя фи Дагистан. Нушира фи маджаллат куллийат ал-адаб. ал-адад 6, сана 1963. - 14 с.; *Акаев Абусупиян*. Пайхамарны ёлу булан («Тропою пророка») / Сост. кн., автор предисл., транслит. с аджама на кириллицу и коммент. Гасан Оразаев. Кн. 1. Махачкала, 1992; *Акаев Абусупиян*. Пайхамарны ёлу булан («Тропою пророка») ... Кн. 2. Махачкала, 1997; *Акаев Абусупиян*. Пайхамарны ёлу булан («Тропою пророка») ... Кн. 3. Махачкала, 2010; *Акаев Абусупиян*. Кн. 4. Махачкала, 2021; *Мусаев М.А.* Материалы к биографии Мухаммада, сына Мусы ал-Кудуки (часть первая) // Вестник Института ИАЭ. 2014. С. №3. С. 61–70 и др.

не менее, эти работы также внесли свой вклад в историографию этого вопроса, пусть даже они были большей частью написаны по единому шаблону и являются в некоторой степени отражением взглядов авторов этих работ, нежели богословов, о которых они писали. Они являются вехой развития исследований об исламе в советский и постсоветский период и интересны сами по себе как источники.

В исследовании мусульманского реформаторства и джадидизма можно выделить следующие основные концепции:

1. Мусульманское реформаторство есть совокупность идей, охватывающих такие вопросы, как реформа фикха, догматики, реформы в политической и социальных сферах, то есть фактически все сферы деятельности. При этом сам джадидизм – это движение за реформу мусульманского образования и является составной частью более широкого понятия мусульманского реформаторства<sup>154</sup>.

2. Джадидизм – это общественное движение в сфере культуры, направленное на реформу образования, которое в дальнейшем развилось в национальное самосознание и политическую активность мусульман, при этом мусульманское реформаторство в сфере догматики и фикха предшествовало идеям джадидизма. Иными словами, принципиально важно учитывать разграничение понятий «религиозное реформаторство» и «джадидизм», который начал развиваться на основах первого. То есть, что мусульманское реформаторство есть форма изменения и переосмысления некоторых вопросов, касающихся сферы мусульманской догматики и права, и оно не может быть отождествлено с джадидизмом, хотя последний развивался в том числе и на его основе<sup>155</sup>.

3. Джадидизм включает в себя весь комплекс вопросов, касающихся реформы системы мусульманского права и догматики; реформы системы

<sup>154</sup> Rahman, F. *Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives* // *International Journal of Middle East Studies*. 1970. Vol. 1(04). Pp. 317–333.

<sup>155</sup> Kemper M. *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Schwarz, 1998; Christian N. *Muslimischer Nationalismus im russischen Reich: Nationsbildung und Nationalbewegung bei Tataren und Baschkiren: 1861–1917*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000; Юзеев А.Н. *Философская мысль татарского народа*. С. 131. Юзеев А.Н. *Татарская религиозно-реформаторская мысль*. Казань, 2012.

мусульманского образования; «нациестроительства» или национальной идентичности; реформы в культурной и социальной жизни мусульманского населения; приобщения к «европейской системе ценностей»; либерализма; политической деятельности мусульман<sup>156</sup> .

4. Джадидизм – это татарская форма модернизма, несколько секулярная в своей основе, которая направлена на развитие экономических, культурных, этнополитических отношений, при этом мусульманское реформаторство также нацелено на секуляризацию общества и тесно переплетено с джадидизмом<sup>157</sup> .

5. Джадидизм – это формирование новой интеллектуальной элиты с новым культурным капиталом, деятельность которой была направлена на реформы в сфере культуры и политики, но не в вопросах мусульманской догматики и фикха<sup>158</sup> .

6. Некоторые исследователи (Дж. Иден, П. Сартори и Д. ДеВиз) поднимают проблему терминологии и подвергают критике устоявшиеся нарративы в отношении джадидизма и исламского реформизма. Они утверждают, что джадидизм не был новым явлением, а отражал ряд интеллектуальных и культурных практик, тесно связанных с исламским дискурсом. Они также ставят под сомнение интерпретационную ценность преобладающей терминологии джадидских исследований, включая «исламский модернизм», альтернативу «традиционализму» и даже сам «джадидизм»<sup>159</sup> .

Таким образом, мы видим разные определения терминов «джадидизм» и

---

<sup>156</sup> Исхаков Д.М. Феномен татарского джадидизма...; Хабудинов А.Ю. Формирование нации...; Kanlidere, Ahmet. Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars (1809–1917). İstanbul: Eren, 1998; Lazzarini, Edward. «Gadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within» // Cahiers du Monde russe et soviétique. 1975. Vol. 16 (2). Pp. 245–277.

<sup>157</sup> Более подробно об этом см.: Алмазова Л.И. К вопросу о релевантности термина «джадидизм» в отношении татарской религиозно-философской мысли начала XX века // Шигабудинов Марджани: наследие и современность. Казань: Алма-Лит, 2008. С. 268–278.

<sup>158</sup> Khalid, Adeeb. The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia. Berkeley: University of California Press, 1998. Критику взглядов А. Халида см.: Бабаджанов Б.М. Журнал «Haqīqat» как зеркало религиозного аспекта в идеологии джадидов.

<sup>159</sup> DeWeese D. It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 2016. Vol. 59. Pp. 37–92.

«мусульманское реформаторство». Столь разная концептуализация этих понятий связана, как мы говорили выше, с различными подходами и репрезентативностью источников. Кроме того, в определении этих понятий наблюдается некая попытка экстраполяции или проекции на процессы, происходящие в мусульманском обществе явлений, понятий, символов или терминов, не свойственных мусульманской системе оценок и объяснений. Большинству исследователей, которые рассматривают джадидизм с точки зрения религиозного реформаторства, свойственно пытаться объяснить феномен джадидизма и мусульманские дискуссии с точки зрения терминологии и понятийного аппарата европейской, в данном случае, российской науки. Например, неоправданное использование таких терминов как «светские» и «религиозные» науки, или определений «религиозные и рациональные науки» («улум ан-наклийя<sup>160</sup> ва-л-‘аклийя<sup>161</sup>»), которые в мусульманском значении имеют совершенно иное значение. Отсюда и неправильные оценки в деятельности некоторых реформаторов, попытка объяснить их деятельность как некую форму адаптации к европейской культуре, к европейской системе ценностей и как процесс секуляризации общества. Несомненно, в некоторых регионах деятельность ряда джадидов предполагала такую форму секуляризма и привела к ней. Однако, это было свойственно не джадидизму в целом, а конкретному проявлению этого движения в отдельно взятом регионе отдельными его представителями.

Выработать единое определение, единое понятие джадидизма или мусульманского реформаторства невозможно. В каждом регионе, в разный исторический промежуток времени реформаторство имело свои корни, свои условия развития, своих интеллектуалов с разным культурным и мировоззренческим капиталом. Все это и обусловило разное проявление сути

---

<sup>160</sup> «Ал-‘улум наклийя» или «наклийят» или «ал-‘улум аш-шар‘ийя» – традиционные или религиозные (шариатские) науки, связанные с изучением Корана, тафсира, Сунны, фикха, догматики.

<sup>161</sup> «Ал-‘улум аклийя» или «аклийят» – рационалистические (рациональные) науки, помогающие понять Коран и Сунну. К ним относятся естественные науки, грамматика арабского языка, логика, риторика, стилистика и др. Перечень этих наук, согласно шариату, может расширяться по мере развития научного знания.

религиозного реформаторства. Кроме того, на наш взгляд, еще одной ошибкой ряда исследователей является неправомерное и неоправданно широкое использование термина «джадидизм» для обозначения всего комплекса процессов, происходивших в мусульманском обществе России в XVIII–XX вв.<sup>162</sup>

Обзор историографии развития джадидизма и мусульманского реформаторства в Поволжье, Центральной Азии, Закавказье и изучение арабографических источников Северо-Восточного Кавказа позволил нам согласиться с выводом ряда западных ученых, которые говорили не о джадидизме в Российской империи, а о разных его формах. Хотя в дагестанских источниках упоминается термин «усул-и-джадид», равно как и то, что египетских реформаторов и их дагестанских последователей в местных источниках называют «джадидами», все же содержание этого термина применительно к Дагестану имеет свои особенности, которые следует оговорить специально. Здесь мы можем говорить о сосуществовании в дагестанском реформаторстве одновременно элементов мусульманского реформаторства и джадидизма. Обсуждение разных вопросов реформаторами в Дагестане шло исключительно в рамках мусульманской богословской традиции, со свойственной исламу дискуссии системой определений, символов, образов и понятий. Они апеллировали к чистоте первых трех веков ислама, когда мусульманское общество было на пике своего развития. Вопреки тому, что пишет о дагестанских реформаторах советская и современная историография, они не были сторонниками секуляризации общества, не призывали к адаптации и восприятию европейской культуры. В этой части мы наблюдаем элементы мусульманского реформаторства. Но поскольку становление и развитие дагестанского реформаторства происходило в индустриальный период и особенно, когда реформаторы дискутировали по вопросам формы государственного устройства и управления в Дагестане; становления и развития национальной истории, языков, культурных традиций и литератур – здесь мы в полной мере видим в идеях

---

<sup>162</sup> Наврузов А.Р., Шихалиев Ш.Ш. Историография и источниковедение джадидизма в Дагестане // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. №2. С. 228–242.

дагестанских реформаторов элементы джадидизма. Как писал М. Кемпер некоторые элементы исламского дискурса XVIII–XIX вв. были восприняты новым джадидским дискурсом<sup>163</sup>, что мы и наблюдаем среди дагестанских реформаторов, которые, как и джадиды, в своей деятельности в целом были ориентированы в будущее. Мы считаем мусульманское реформаторство Дагестана первой трети XX в. одной из форм или разновидностей джадидизма XX в.

Сравнивая движение мусульманских реформаторов Дагестана и джадидов Поволжья<sup>164</sup>, можно отметить ряд сходств в идеях дагестанцев ал-Кудуки, ал-Гумуки и татар ал-Курсави, ал-Марджани, которые выступали со схожими идеями иджитхада. Вместе с тем, несмотря на некоторые контакты дагестанских реформаторов и джадидов Поволжья начала XX в. и некоторые сходства идей в вопросах реформы образования, все же реформаторство в Дагестане и джадидизм в Поволжье начала XX в. были разными.

## I.2. Мусульманское просветительство как содержание идеологии дагестанского реформаторства первой трети XX века

Относительно термина «просветительство» в истории общественной мысли народов Востока нет единой точки зрения. Многие востоковеды пользуются термином «просветительство», другие одинаково употребляют «просвещение» и «просветительство». Н.И. Конрад под термином «просветительство» (в отличие

---

<sup>163</sup> Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский университет, 2008. С. 28. См. также: Бабаджанов Б.М. Журнал «*Haqīqat*» как зеркало религиозного аспекта в идеологии джадидов. С. 12.

<sup>164</sup> Под «джадидизмом» в Поволжье мы понимаем комплекс вопросов национального, общественно-экономического и политического характера, имеющий в своей основе европейский элемент и европейскую направленность; движение, направленное на адаптацию под европейское общество с заимствованием европейских систем и институтов. Не игнорируя целый пласт исследований этого движения, мы в данном случае исходим из того, какую семантическую нагрузку несет этот термин в научной литературе.



от Просвещения в Европе в XVIII в.) обозначает явление «европеизации»<sup>165</sup>.

Некоторые исследователи вовсе отрицают существование просветительства на Востоке. Так, например, В. Семанов писал, что некоторые исследователи аргументировали это тем, что «поскольку в странах Востока не было точного слежка с тех условий, в которых развивалось Просвещение в странах Западной Европы, Просвещения на Востоке быть не могло»<sup>166</sup>. Однако многие исследования доказывают, что такое определение не совсем корректно.

Известный исследователь общественной мысли на Востоке З.И. Левин пишет: «как правило, просветительство воспринимается как сущностно целостное явление в общественной мысли и литературе, имеющее антифеодалную направленность, когда бы оно ни возникало. Большинство ученых относит восточное просветительство ко второй половине XIX в. Как общественное явление оно выступало антагонистом абсолютного подчинения человеческого разума религиозной вере и воли человека предписаниям религиозных институтов. Оно могло появиться только тогда, когда потребности общественного развития уже predeterminedили будущее верховенство научного рационализма, свободы личности и индивидуального творчества, но когда все еще господствовали религиозная схоластика в ее застойном виде и религиозные институты. Такое положение было характерно для эпохи разложения феодализма в Европе, для стадии перехода общества к капитализму»<sup>167</sup>. Деятельность мусульманских реформаторов-просветителей Дагестана первой трети XX в. происходила в сложный период эпохи, в период перестройки сознания мусульман Северного Кавказа, когда регион вошел в состав Российской империи.

Известный востоковед А.А. Долинина считает, что «таково же положение было и на Арабском Востоке, где единой опорой феодализма были ортодоксальные мусульманские юридические толки, которые сложились в

---

<sup>165</sup> Конрад Н.И. Очерки японской литературы: статьи и исследования / вступ. статья Б. Сучкова. М.: Худож. лит., 1973. С. 329.

<sup>166</sup> Семанов В. Проблема восточного Просвещения // Вопросы литературы. 1972. №2. С. 214.

<sup>167</sup> Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. XIX–XX вв. М.: Наука, Восточная литература, 1993. С. 64.

средние века и не соответствовали запросам и устремлениям XIX века. Освещенные религией средневековые философские, естественнонаучные и социологические воззрения, вопросы о политическом строе, о правах человека, о семейном укладе – все необходимо было пересмотреть. Поэтому возникла настоятельная потребность приспособить религию к задачам нового времени, осветив ею новые идеи века. Так родился модернизм в исламе, который оказал большое влияние на арабское просветительство»<sup>168</sup>.

З.И. Левин считает, что «национальные историографии редко называют просветительскими идейные движения просветительской направленности XIX – начала XX в. В Турции движение называют реформаторским и конституционным, в арабских странах говорят о Нахде – культурном подъеме, в Корею это кэхва ундон – движение за реформы; в Индии, где просветительство развивалось преимущественно в рамках социальной и религиозной реформ – Индийский ренессанс; в Шри-Ланке используется понятие «религиозное просветительство», «индуистское и мусульманское возрождение». И этот факт знаменателен и закономерен по ряду причин. Главная причина состоит в том, что процессы обуржуазивания восточного общества происходили крайне быстро, в чрезвычайно сжатые исторические сроки. Несколько десятилетий развития общественной мысли на Востоке (вторая половина XIX – начало XX в.) сопоставимы с четырехсотлетней историей западноевропейской либеральной мысли»<sup>169</sup>.

Согласно мнению З.И. Левина, тема позднего восточного просветительства, каким является первая треть XX в., совсем не разработана и требует специального изучения<sup>170</sup>.

Одним из лидеров мусульманского просветительского движения первой

---

<sup>168</sup> Долинина А.А. Очерки истории арабской литературы нового времени. Египет и Сирия: Публицистика 1870-1914 гг. М: Наука, 1968. С. 7–8.

<sup>169</sup> Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. С. 87–88.

<sup>170</sup> Там же. С. 86.

трети XX в. на Северном Кавказе по праву считается Али Каяев (1878–1943)<sup>171</sup>. «В 1905 году он преподавал в одном из медресе при университете «Ал-Азхар», где близко сошелся с Рашидом Рида, который привлек Али Каяева к сотрудничеству в журнале «ал-Манар». В 1908 г. после возвращения в Дагестан Али Каяев начинает активно распространять идеи мусульманского реформаторства»<sup>172</sup>.

«На формирование взглядов Али Каяева существенное влияние оказали идеи египетских реформаторов Джамал ад-Дина ал-Афгани<sup>173</sup>, Мухаммада Абдо<sup>174</sup> и Мухаммада Рашида Рида<sup>175</sup>. Их работы были популярны в Дагестане и часто

<sup>171</sup> Бобровников В.О. Каяев, Али // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 2006. С. 192.

<sup>172</sup> Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. №3. С. 144.

<sup>173</sup> Мухаммад ибн Сафдар, известен как Джамал ад-дин ал-Афгани (1839–1897) – мусульманский реформатор, идеолог панисламизма. ал-Афгани был преимущественно политическим деятелем. Его общественно-политические взгляды можно суммировать в двух пунктах: все территории, населенные мусульманами, должны быть освобождены от колониального господства, причем мусульманам следует объединиться, чтобы противостоять европейской экспансии, и в мусульманских странах должен быть конституционный образ правления. Цит. по: Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть? Опыт системного и социокультурного исследования. М.: Институт востоковедения РАН, Крафт+, 2005. С. 55.

<sup>174</sup> Мухаммад Абдо (1849–1905) – богослов и общественный деятель Египта. Ученик и соратник Джамал ад-Дина ал-Афгани. С 1899 г. муфтий Египта, провел реформу системы образования в ал-Азхаре. Отвергал следование (*таклид*) поздним религиозным авторитетам и противопоставлял ему *иджтихад* в самом широком толковании. Так, по его мнению, для каждого исторического периода необходима самостоятельная трактовка Корана, отвечающая условиям времени. См. также: Сенюткина О.Н. Джамаль ад-дин ал-Афгани: исторический процесс в оптике мусульманского богослова // В сборнике: Богословское наследие мусульман России. Сборник научных докладов III Международного форума. Болгар, 2022. С. 381-386.

<sup>175</sup> Рашид Рида (1865–1935) – духовный наследник Ибн Теймийи. Один из наиболее авторитетных идеологов реформаторства, особенно в арабском мире, после смерти Мухаммада Абдо. Подобно Абдо, был идеологом умеренного крыла мусульманского реформаторства, приверженцем «срединного пути» (ислам признается его последователями религией среднего пути). Он исходил из убеждения, что нужно вернуться к нормам раннего ислама, которые в полной мере отвечают современным представлениям о гуманизме и рационализме. Рашид Рида – богослов и политический мыслитель. Ученик и биограф Мухаммада Абдо он, однако, расходился во взглядах со своим учителем. Он, в известной мере, признавал *таклид*, сильно расширив круг источников мусульманского права. Он включал сюда многие *хадисы* и не только *иджму* Пророка, но и авторитетов эпохи правления четырех праведных халифов. Он подчеркивал необходимость учета интересов *уммы* (принцип *маслаха*), что, по его мнению, открывает возможность для более полного понимания священных текстов. Убеденный сторонник идеи возрождения *иджтихада*, который позволяет проложить мост, соединяющий высокие моральные принципы Корана и требования современного мира. Вместе с тем ему был ближе, нежели Абдо, пуританизм Ибн Теймийи. Последователи Рашида Рида – салафиты-

цитировались в рукописях. В отличие от азербайджанских реформаторов, которые большей частью ориентировались на Турцию, Дагестан имел более тесные контакты с вышеуказанными египетскими реформаторами. Вероятно, это объясняется как историческими связями Дагестана со странами арабского мира, так и господством в Дагестане арабоязычной письменной традиции, которая сохраняла популярность вплоть до раннего советского периода»<sup>176</sup>.

Другим лидером мусульманского просветительского движения на Северном Кавказе, стоявшим у его истоков, был выдающийся реформатор-просветитель, ученый-богослов и поэт Абусуфьян Акаев (1872–1931). «Интерес к идеям реформы системы мусульманского образования в Российской Империи и к новометодной системе обучения в медресе Исмаила Гаспринского привел его в 1898–99 гг. в Бахчисарай, затем он посещает Оренбург и Казань, где знакомится с принципами и методикой обучения в новометодных медресе, которые начали широко распространяться тогда среди мусульман Поволжья. После возвращения в Дагестан в 1902 г. он открывает в своем родном селе первую на Кавказе школу с принципиально новой системой обучения. В том же году для изучения издательского дела он посещает г. Бахчисарай в Крыму. С 1904 вплоть до раннего советского периода издает в типографии в Темир-Хан-Шуре в Дагестане десятки книг и учебников для медресе на арабском и на своем родном кумыкском языках. В 1905 году Абусуфьян Акаев уезжает в Стамбул, а затем в Каир, где знакомится с египетским реформатором Рашидом Рида»<sup>177</sup>.

«Несмотря на то, что восточное просветительство «в чистом виде» было кратковременным явлением в разных странах и в разное время, оно выполняло чрезвычайно важную для формирования общественно-политической мысли на Востоке миссию, перенося на восточную почву многие идеи западноевропейских просветителей, подготавливая умы к усвоению представлений о прогрессе, понятий свободы, социальной справедливости, к борьбе за национальную

---

охранители нередко превосходят своего учителя в охранительном радикализме. Цит. по: *Левин З.И.* Реформа в исламе ... С. 127.

<sup>176</sup> *Шихалиев Ш.Ш.* Мусульманское реформаторство в Дагестане... С. 136.

<sup>177</sup> Там же. С.143

независимость, свободу и прогрессивное развитие. Просветительство было несущей волной реформаторской мысли, перестройки религиозного сознания, национально-освободительной идеологией всю первую половину XX столетия»<sup>178</sup>. Реформаторские идеи проникали на Северный Кавказ как с Арабского Востока, так и с внутренних регионов России. В вопросах образования реформаторов Дагестана условно можно разделить на сторонников египетской и татарской моделей, которые функционировали параллельно и независимо друг от друга.

Сторонниками египетской модели образования были Али ал-Гумуки (Каяев) и его ученики – Мухаммад Абуррашид ал-Харакани (1900–1927), Масъуд ал-Мухухи (1893–1941), Мухаммад Умари ал-Ухли (ум. в начале 1940 г.) и др. «Они не имели никаких контактов с реформаторами из внутренних районов Российской империи. Идеи египетских реформаторов в области образования лежали сугубо в исламской плоскости. Они апеллировали к мусульманским источникам и аргументировали все свои взгляды именно с точки зрения образов, символов и практик мусульманской традиции»<sup>179</sup>. Имя Али Каяева дагестанская традиция связывает с распространением идей египетских реформаторов в Дагестане<sup>180</sup>.

«Сторонники татарской модели образования основными условиями развития общества считали необходимость широкого развития науки и просвещения по европейской (в данном случае российской) модели. Эти подходы в подавляющем большинстве были заимствованы дагестанскими интеллектуалами в среде татар Крыма и Волго-Уральского региона»<sup>181</sup>. Их деятельность связывают с такими именами, как Джамалуддин ал-Гарабудаги ад-Дагистани (1858–1947), Мухаммад-

<sup>178</sup> Левин З.И. Развитие общественной мысли... С. 87.

<sup>179</sup> Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство... С. 136, 141; *Он же*. К вопросу о дагестанском реформаторстве в первой четверти XX в. // МавраевЪ. 2015. №1(16). С. 27–31.

<sup>180</sup> Шихалиев Ш.Ш. «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах» ‘Абд ал-Хафиза Охлинского. сб. ст. / сост. и отв. ред. А.К. Аликберов, В. О. Бобровников. М.: Марджани, 2010. С. 333.

<sup>181</sup> Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство... С. 136, 141.

кади Дибиров (1875–1929)<sup>182</sup>, Сайфулла-кади Башларов (1852–1919)<sup>183</sup>, Назир ад-Дургели (1891–1935), Абусуфйан ал-Газаниши (Акаев) и др<sup>184</sup>.

Мусульманское реформаторство Дагестана первой трети XX в. имело просветительский характер<sup>185</sup>: просветительство стало содержанием деятельности дагестанских реформаторов. Их идеология реформы (*ислах*) была нацелена на прорыв в современность. Они готовили дагестанского мусульманина именно как мусульманина к жизни в индустриальную эпоху. Дагестанские реформаторы, исходя из своего понимания национальных интересов, разработали и поэтапно претворяли в жизнь концепцию нового восприятия и развития ислама. Она включала следующие направления: реформа исламского образования – реформа методов обучения, обучение на родных языках в начальной школе с последующим обучением на арабском языке в старших классах, задачи по изучению естественных и гуманитарных наук в новометодных школах и их практическому применению: астрономии, медицины, истории, *хадисов*, географии, литературы; «женский вопрос»; критика изживших себя адатов и профилактическая работа по их искоренению; вопросы *таклида* и *итждихада*; правовые и богословские аспекты мусульманского просветительства – разъяснение вопросов по различным аспектам *фикха* (мусульманского права): правильное использование *вакфов*; уплата *заката* с бумажных денег, об определении размера *махра* и борьба с практикой его завышения, о запрете изображения человека в исламе, вопрос троекратного развода (*талак*), о повторении полуденной молитвы после пятничной, об особенностях чтения *хутбы* в Дагестане, о посте (*саум*) в исламском культе; вопросы суфизма в риторике мусульманских реформаторов – о *шейхстве* и *муридизме* в шариате, о лжешейхстве в *тарикате*, критика суфийских ритуальных практик *тавассул*<sup>186</sup>,

<sup>182</sup> Доного Хаджи Мурад. Дахдуев Дахдугаджи. Мухаммад-Кади Дибиров. На изломе веков: Историческое исследование. Махачкала: ИД «Эпоха», 2015. -504с.

<sup>183</sup> Шихалиев Ш.Ш. Сайпула-кади // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 4. М., 2004. С. 72–73.

<sup>184</sup> Шихалиев Ш.Ш. К вопросу о дагестанском реформаторстве... С. 27–31.

<sup>185</sup> Левин З.И. Реформа в исламе... С. 115–116.

<sup>186</sup> Тавассул – обращение с мольбой к Аллаху посредством пророка, святых или шейхов.

*истигаса*<sup>187</sup> и *рабита*<sup>188</sup>; празднование *мавида*, вопрос культа святых: посещение могил святых и праведников, строительство мечетей и проведение празднеств на могилах святых; критика ваххабизма; вопросы участия в общественно-политической жизни, например, обсуждение принципов формирования органов власти и управления в послереволюционном Дагестане, о разделении религиозной и светской власти и др. (все эти вопросы мы подробно рассмотрим ниже в соответствующих главах исследования). Согласно новой концепции дагестанских реформаторов-просветителей, дагестанские ученые должны были усилить внимание религиозному воспитанию учеников, чтобы они с детства воспитывались в шариатской нравственности.

*Выводы по параграфу 1.2.* Мусульманское реформаторство в Дагестане в первой трети XX в. имело просветительский характер: просветительство стало содержанием деятельности дагестанских реформаторов. Их идеология реформы (*ислах*) была нацелена на прорыв в современность, а её социальное значение объективно состояло в том, что они готовили дагестанского мусульманина именно как мусульманина к жизни в индустриальную эпоху.

Дагестанские мусульманские реформаторы первой трети XX в., исходя из своего понимания национальных интересов, разработали концепцию нового восприятия и развития ислама и поэтапно внедряли её в жизнь.

### 1.2.1. Предпосылки возникновения

#### и распространения мусульманского реформаторства Дагестане

Как отмечает М.А. Абдуллаев, начало XX в. стало новым этапом в истории развития общественно-политической, в том числе просветительской, мысли народов Дагестана. В этот период в дагестанском просветительстве наметилось два течения: «Первое было связано с мусульманской реформацией, которое в России (и в Дагестане) было известно, в основном, как джадидизм (араб.: «новый

<sup>187</sup> *Истигаса* – взывание о помощи.

<sup>188</sup> *Рабита* - духовная связь с наставником посредством воссоздания в сердце его образа.

метод»). Второе исходило из европейско-русской культуры»<sup>189</sup>.

По мнению З.И. Левина, «модернизаторское просветительство, как самостоятельное явление особенно активно проявляло себя в точках наиболее тесного соприкосновения Востока и Запада»<sup>190</sup>. Такими в Дагестане были: Темир-Хан-Шура – столица Дагестанской области, Нижнее Казанище, Дербент, Нижний Дженгутай, именно отсюда вышло большинство мусульманских реформаторов-просветителей.

Построенная как форт в 1830-х гг. Темир-Хан-Шура была имперским русским, а не дагестанским или исламским городом. С 1866 г. Темир-Хан-Шура получила статус города и стала административным центром Дагестанской области. В конце XIX в. в городе было чуть более девяти тысяч жителей (вместе с гарнизоном около двух с половиной тысячи человек), здесь жили православные, евреи, мусульмане, армяне, католики, протестанты и старообрядцы. Было 4 церкви (2 православных, католическая и армянская), 2 мечети, 2 синагоги<sup>191</sup>.

В отличие от внутренних районов Дагестана, где традиционное образование и традиционные мусульманские элиты (в основном суфийские шейхи) имели сильные корни и влияние, Темир-Хан-Шура была местом для дагестанских реформаторов, где они могли реализовывать свои планы, не встречая прямой критики и противодействия со стороны сторонников традиционной системы образования. Концентрация реформаторов в Темир-Хан-Шуре была также обусловлена наличием типографий и издательств, которые они создали сами или с которыми сотрудничали. Дагестанский исследователь А.А. Исаев считает, что «уже с 1870-х годов в Дагестане было создано несколько частных полиграфических предприятий. В 1873 году Белявский открыл типографию в г. Дербенте. В конце 1876 года коллежский секретарь А.М. Михайлов купил у купца З. Самойлова типографию в г. Порт-Петровске. В 1897 году А.М.

<sup>189</sup> *Абдуллаев М.А.* Общественно-политическая мысль в Дагестане в начале XX в. М., 1987. С. 122.

<sup>190</sup> *Левин З.И.* Развитие общественной мысли... С. 79.

<sup>191</sup> Темир-Хан-Шура // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1890–1907. Т. 64. С. 834–835.



Михайлов основал вторую типографию в г. Темир-Хан-Шуре, а в 1881 году он же открыл типографию в г. Порт-Петровске. Отставной писарь Н. Иванов в 1889 году открыл литографию в Порт-Петровске, мещанин В.М. Сорокин в 1893 году – в г. Темир-Хан-Шуре, А. Мельников в 1895 году – в г. Дербенте, Я.П. Шкрот и С. Брун в 1900 году открыли типолитографии в г. Порт-Петровске<sup>192</sup>.

«Развитие типографской техники сделало мусульманскую литературу, а также мусульманскую прессу Каира, Стамбула, Бахчисарая, Уфы и Оренбурга более доступной для дагестанцев. Идеи египетских реформаторов Джамал ад-дина ал-Афгани, Мухаммада Абдо и Рашида Рида, а также работы татарских авторов Абд ан-Насира ал-Курсави и Шихаб ад-Дина ал-Марджани стали широко известными в Дагестане. Все это дало толчок развитию новых дискурсов»<sup>193</sup>.

В 1903 г. Мухаммадмирза Мавраев, просветитель и талантливый предприниматель, открыл паровую «Исламскую типолитографию» (*ал-Мамба‘а ал-исламиййа*) в г. Темир-Хан-Шуре и приступил к изданию книг на языках народов Дагестана, а также на арабском и русском языках. Создание типолитографии Мухаммадмирзы Мавраева в Темир-Хан-Шуре положило начало массовому изданию печатной продукции просветительской направленности. До 1917 г. в этой типографии было издано более 300 наименований работ на арабском и дагестанских языках с использованием арабской графики<sup>194</sup>. Типолитография Мухаммадмирзы Мавраева не только способствовала распространению просветительских идей, она стала центром сотрудничества реформаторов. Она возглавлялась А. Акаевым и в ней было опубликовано много

---

<sup>192</sup> *Исаев А.А.* Магомедмирза Мавраев – первопечатник и просветитель Дагестана. Махачкала, 2003. С. 14; *Османова М.Н.* Каталог печатных книг на арабском языке, выпущенных дагестанскими издателями в России и за рубежом в начале XX века. Махачкала, 2008. – 205 с.

<sup>193</sup> *Шихалиев Ш.Ш., Шехмагомедов М.Г.* Фикх в исламском дискурсе дагестанских улемов // Мусульманское право и обычай в российском Дагестане: источники и исследования: хрестоматия. С. 34; *Сейранян Б.Г.* Мухаммед Абдо: Творец мыслящего Египта // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2011. Вып. №2. С. 33–44; *Фахрутдинов Р.Р.* Татарское просветительство и религиозное реформаторство в XIX в. // Интеграция образования. 2007. № 3–4 (48–49) С. 44–46.

<sup>194</sup> *Исаев А.А.* Магомедмирза Мавраев... С. 32.

работ дагестанских просветителей<sup>195</sup>.

Необходимо отметить также роль в издании и оформлении литографированной книги дагестанских мастеров книжного искусства – *катибов* (переписчиков) в типолитографии М. Мавраева. «М. Мавраев привлекал к этой нелегкой работе лучших переписчиков Дагестана»<sup>196</sup>. Как пишет исследователь М.Н. Османова, книги, изданные в типографии М. Мавраева, были не менее популярны, чем рукописи, и распространялись среди населения Дагестана, Северного Кавказа и других регионов<sup>197</sup>.

Именно в столичных городах с середины XIX в. появлялись культурно-просветительские общества. Устав «Общества просвещения туземцев-мусульман Дагестанской области» был утвержден 10 октября 1905 года. А 21 октября в Темирханшуринском общественном собрании было созвано первое общее собрание, на котором председателем общества и правления был избран уроженец села Ахты Самурского округа Дагестанской области Пир-Али Эмиров (1860–1920) – генерал-майор Русской императорской армии, помощник начальника канцелярии военного губернатора Дагестанской области, коллежский асессор,

---

<sup>195</sup> Из материалов археографических экспедиций 2013–2020гг.: Каталог книг, изданных в типографии М. Мавраева до 1914 г. на арабском, персидском и турецком языках и языках народов Дагестана (аджаме): аварском, лакском (газикумухском), даргинском (цудахарском), чеченском, кумыкском (тюркском) по различной тематике: *фикх* четырех *мазхабов*, жизнеописание пророка Мухаммада (*сир*) и биографии выдающихся мусульманских деятелей (*манакиб*), история, арифметика, геометрия, медицина, география, астрономия, логика, этика, единобожие и догматика, хадисы, суфизм, книги молитв и вирдов, диваны (стихи), метрика и стихосложение, грамматика арабского языка, науки арабского языка (морфология, синтаксис, стилистика, поэтика, риторика, ораторское искусство), словари арабского языка и по др. наукам. Также переизданные Кораны и *тафсиры* (комментарии к Корану), книги по правилам чтения Корана (*таджвид*), привезенные из Египта и Турции. Избранные труды Абусуфьяна Акаева.

<sup>196</sup> *Исаев А.А.* Магомедмирза Мавраев... С. 24–26; *Алибекова П.М.* Библиотека дагестанского ученого и просветителя Исмаилдибира из Шулани (1863–1912) // История, археология и этнография Кавказа. 2019. Т. 15. №4. С. 602–628; *Маламагомедов Д.М.* Библиографический справочник изданий на основе арабской и латинской графики на аварском языке (1900–1930-е гг.). Махачкала, 2021. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 975. С. 23.

<sup>197</sup> *Османова М.Н.* Дагестанские катибы // Дагестанские святыни. Кн. 2. Махачкала: «Эпоха», 2008. С. 253–286.

начальник столичного Темирханшуринского округа (1908–1913)<sup>198</sup>. С 1913 по 1917 гг. председателем «Общества» был Бадави Саидов, начальник канцелярии военного губернатора Дагестанской области. С января 1915 г., после отказа финансирования областной администрацией издания газеты «Джаридат Дагистан»<sup>199</sup>, газета выпускалась за счет личных средств Бадави Саидова и «Общества»<sup>200</sup>.

В обращении «Общества» к населению Дагестанской области говорилось, что «все слои дагестанского населения, а также и другие лица, которым дороги интересы народного образования, без различия национальности и исповедания, отзовутся на этот призыв к делу, не только доброму, но и имеющему глубочайшее значение для массы всего дагестанского населения, только в просвещении могущего найти выход из своего нынешнего положения. Давно уже пора дать ему возможность войти в общение с общечеловеческой культурой и усвоением ее результатов занять достойное место в ряду других народностей нашего отечества...»<sup>201</sup>.

В отчете «Общества » за 1907 г. её задачи были сформулированы так: «Помочь многотысячному населению Дагестана приобщиться к европейской культуре, с сохранением коренных основ его жизни и быта, как религиозных, так и общественно-нравственных, и тем облегчить его сближение с великим [русским – А.Н.] народом, с которым его тесно связала судьба»<sup>202</sup>.

Деятельность по сбору средств для успешного функционирования «Общества» была разнообразной и состояла преимущественно в устройстве спектаклей, концертов, лекций, вечеров. «Общество просвещения туземцев-мусульман Дагестанской области» просуществовало до 1917 года. Оно стояло во главе мусульманского реформаторства в вопросах просвещения мусульман

<sup>198</sup> Отчет о деятельности «Общества просвещения туземцев Дагестанской области» за время открытия общества с 21 октября 1905 года по 1 января 1907 г. Темир-Хан-Шура, 1907 г. С. 12. // ЦГА РД.Ф.2.Оп.2. Д.148.

<sup>199</sup> О газете «Джаридат Дагистан» ниже.

<sup>200</sup> *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» – арабоязычная газета кавказских джаидов. М.: Марджани, 2012. С. 17.

<sup>201</sup> Отчет о деятельности «Общества». С. 12.

<sup>202</sup> Отчет о деятельности «Общества». С. 19.

Дагестана<sup>203</sup>.

Кадий<sup>204</sup> Дербента Абдулмаджид-эфенди Халимбеков ал-Хураки<sup>205</sup> считал, что «дагестанцам следует проявлять инициативу в создании благотворительных обществ из средств *заката*, завещаний, *вакфов*, денег джамаатов и *садака* (пожертвований) для того, чтобы обучать в них религиозным наукам и наукам арабского языка на правильных, легких и полезных началах, а также строить школы, где изучают математические науки и различные языки». Благотворительное общество, по его мнению, «величайшее средство для искоренения разлагающих варварских адатов, противоречащих шариату и разуму»<sup>206</sup>.

На страницах «Джаридат Дагистан» дагестанец Саадулла Чупанов ал-Хунзахи (из Хунзаха) призывал «к единению и сотрудничеству представителей всех *мазхабов* и сект в исламе посредством создания научных и благотворительных обществ во имя прогресса и развития промышленности, сельского хозяйства, образования, воспитания и процветания исламской общины и государства, как того предписывает Коран и к чему призывал пророк Мухаммад»<sup>207</sup>.

В создании «Благотворительного общества в Нижнем Казанище» много сил и труда приложил кадий села Нижнее Казанище Мустафа, сын Исмаила. В газете «Джаридат Дагистан» были опубликованы имена пожертвовавших на создания благотворительного общества<sup>208</sup>.

«Общество ученых» (*Джам'иййат ал-'улама'*) было создано 20 июля 1917 г. Мухаммадмирза Мавраев был избран руководителем общества, Мухаммад-кади

<sup>203</sup> Доного З.М. Роль «Общества просвещения туземцев мусульман» в развитии светского образования в Дагестане // Казанский педагогический журнал. 2015. №6. С. 428–429.

<sup>204</sup> Кадий – шариатский судья.

<sup>205</sup> Ал-Хураки – из сел. Урахи в Сергокалинском районе Республики Дагестан.

<sup>206</sup> Абдулмаджид Эфенди ал-Хураки. ал-Макатиб или ал-'идара // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №19. С. 3.

<sup>207</sup> Саадулла Чупанов ал-Хунзахи. ал-Макатиб ва ал-макалат // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №32. С. 3–4.

<sup>208</sup> Абусуфьян ал-Газанищи. ал-Джам'иййа ал-хайриййа фи ал-Газанищ ал-кубра // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №5. С. 4.

Дибиров – его помощником, Курди Закуев и Хаджияв ал-Чухи (из аула Чох) – писарями (*катибами*)<sup>209</sup>.

Вот как определялись задачи «Общества ученых» на страницах газеты «Джаридат Дагистан»: «Перед «Обществом ученых» стоят две задачи: первая – определение обязанностей ученых и вторая – быть готовым заблаговременно требовать права ученых. Ведь сейчас – время пробуждения, знаний и проявления инициативы в делах»<sup>210</sup>. Согласно решениям учредительной конференции «Общества ученых», его средства предназначались на расходование во имя Аллаха (фи сабил-ил-Лахи) на цели создания мактабов и мадраса и другие общественные потребности. На учредительной конференции членами общества было решено построить высшее религиозное мадраса в Темир-Хан-Шуре для всего Дагестана и определено количество программ для него. Затем предполагалось поэтапно построить мадраса и в каждом из девяти округов<sup>211</sup>. На своих заседаниях члены «Общества ученых» обсуждали вопрос языка обучения в мактабах и мадраса Дагестана, а также вопросы введения норм шариата вместо адатов и текущих (светских) законов в судах Дагестана. Было вынесено решение об учреждении шариатского журнала, который предназначался только для освещения вопросов шариата в суде<sup>212</sup>.

В селении Гели (кум. Гъелли) Темирханшуринского округа (ныне Карабудахкентский район Республики Дагестан) силами ученых и студентов было основано научное общество под названием «Шариатское общество» (*ал-Джам'иййа аш-шар'иййа*). Кадий Абдулмуталиб был избран его главой, учитель Абусаид – казначеем, учитель Халид – писарем (*катибом*). Задачи «Шариатского общества» были следующие: 1. Создание арабского религиозного *мадраса* с обеспечением прожиточного минимума студентам и учителям. 2. Контроль за вакфами, завещаниями и закатом села Гели и расходованием их согласно

<sup>209</sup> Джамиййат ал-улама' фи Темир-Хан-Шура // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №27. С. 3.

<sup>210</sup> ал-Хуррийат ва вазийфат ал-улама' // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №15. С. 4.

<sup>211</sup> Мукаррарат надват ал-улама' // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №28. С.3.

<sup>212</sup> ал-'Улама' фи Темир-Хан-Шура // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №28. С.3.

шариату. 3. Контроль за судопроизводством по шариату шариатского судьи (*кадийа*) селения Гели. 4. Выборы религиозного учителя в начальную школу (*мактаб*). После создания общества следующей задачей ставилось создание вышеуказанного *мадраса* на основе новых принципов под названием «Шариатское мадраса» с преимущественным изучением шариатских дисциплин.

Жители села по собственному усмотрению жертвовали на это дело. Информация об этом с указанием имен пожертвовавших и сумм пожертвований также была опубликована на страницах «Джаридат Дагистан». Подробный список имен, пожертвовавших в количестве примерно 50 человек также был опубликован в газете «Мусават» на кумыкском языке<sup>213</sup>.

Просветительские общества стали центрами пропаганды реформаторских идей в Дагестане. Неоценимое значение для распространения просветительских идей и формирования общественного мнения имела пресса на арабском и национальных языках. Платформой для сотрудничества реформаторов-просветителей стали издаваемые ими газеты и журналы, наиболее значимой из которых была газета «Джаридат Дагистан», основанная в 1913 г.

«Джаридат Дагистан» (араб. «Газета Дагестан»; с 19 января 1918 г. – «Дагестан»), общественно-политическая, литературная и научно-популярная еженедельная газета в Российской империи, Российской республике, Горской республике. Издавалась на арабском языке в Темир-Хан-Шура (ныне Буйнакск) в 1913–1918 гг. Газета выходила сначала по понедельникам, с № 22 1913 г. – по субботам. Распространялась по подписке в Дагестане, Чечне, Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Притеречье, на Ставрополье, Кубани, в Азербайджане и Туркестане. Инициатором создания газеты выступил военный губернатор Дагестанской области С.В. Вольский, который планировал превратить её в официальный орган российской администрации, где должны были перепечатываться материалы из «Дагестанских областных ведомостей»<sup>214</sup>.

<sup>213</sup> Абдуджалил ал-Хили. ал-Джам‘ийят ал-хайриййа фи ал-Хили // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №38. С.4.

<sup>214</sup> Тарджамат ал-Джарида // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1918. №1. С. 1.

Газета была рассчитана на местную мусульманскую интеллигенцию, для которой языком науки и культуры был литературный арабский, и должна была служить приобщению мусульман области к передовой российской и шире – европейской культуре. Первый номер газеты вышел 7(20) января 1913 г.<sup>215</sup> В 1913 – начале 1914 гг. газета издавалась на средства администрации Дагестанской области, в 1914 – конце 1918 гг. – на средства Бадави Саидова, начальника канцелярии военного губернатора и председателя «Общества просвещения туземцев-мусульман Дагестанской области», а также М. Мавраева, который оказывал всемерную финансовую и организационную поддержку в издании газеты. Все номера «Джаридат Дагистан» были напечатаны литографским способом в «Исламской типографии» М. Мавраева. Редакторами газеты были Б. Саидов (1913 г. – январь 1918 г.), А. Каяев (январь 1918 г. – март 1918 г.)<sup>216</sup>. Бадави Саидов был формальным редактором газеты, всю работу по подготовке и изданию газеты выполнял Али Каяев.

Другим изданием стал печатный орган ученых-арабистов Дагестана «Байан ал-хака'ик (1925–1928)». (араб. «Разъяснение [шариатских] истин») – советский общественно-политический, научно-популярный, религиозный журнал. Издавался на арабском языке с сентября 1925 г. по август 1928 г. в Буйнакске Дагестанской АССР (планировался как ежемесячный, но фактически выходил раз в три-четыре месяца)<sup>217</sup>. Тираж: 1000–1050 экземпляров. Ответственным редактором был Абусуфьян Акаев<sup>218</sup> из Нижнего Казанища, члены редколлегии – Йусуф-кади из Нижнего Дженгутая, Хаджи-кади из Нижнего Казанища, Билал-Хаджи из Нижнего Дженгутая, Мустафа-кади из Нижнего Казанища и Хизри из

<sup>215</sup> В год выходило до 52 номеров. В газете было четыре полосы (страницы.) Далее при цитировании статей из газеты в тексте для удобства мы будем придерживаться такого порядка: автор (при наличии), год издания и номер.

<sup>216</sup> *Бобровников В.О.* Каяев, Али // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 2006. С. 192–194; *Наврузов А.Р.* Али Каяев – последний энциклопедист Дагестана // Дагестанские святыни. Т. 1. / Сост. и отв. ред. А.Р. Шихсаидов. Махачкала, 2007. С. 165–182.

<sup>217</sup> Вышло всего 11 полных номеров и 12-й – не законченный. Далее при цитировании статей из журнала в тексте мы будем указывать автора (при наличии), год издания и номер.

<sup>218</sup> Абусуфьян Акаев. Эпоха, жизнь, деятельность... Махачкала, 2012. -328 с.

Нижнего Казанища. Печатался в типолитографии Даггосиздата имени Е.Г. Гоголева (бывшая типография М. Мавраева). Журнал отражал идеи дагестанских мусульманских реформаторов, способствовал распространению шариатских знаний, объяснял с точки зрения шариата культурные и социально-экономические преобразования, проводимые советским правительством<sup>219</sup>. Оба издания распространяли реформаторские просветительские идеи в Дагестане и на всем Северном Кавказе. Широкая читательская аудитория придаст этим изданиям значение, особенно после революции 1917 г.

После революции 1917 г. в Дагестане стал выходить ряд газет на национальных дагестанских языках. Так, в статьях «Джаридат Дагистан» за 2017 г. в №15 и №20 сообщалось об издании следующих газет: «Мусават (Равенство) на кумыкском языке, «Аваристан» на аварском языке<sup>220</sup>, «Заман» (Время) на кумыкском и аварском языках<sup>221</sup>. В этом же номере газеты «Джаридат Дагистан» был опубликован анонс издания в Темир-Хан-Шуре еженедельной газеты «Илчи» (Вестник) на газикумухском (лакском) языке с просьбой ко всем говорящим на этом языке подписаться на неё. Цель издания – «сообщать «правду об этой революции (1917 года. – прим. А.Н.) и нынешних изменениях внутри России, направленных против невежества и отсталости». Газета издавалась согласно программе, подготовленной «Советом учителей и учащихся» в Темир-Хан-Шуре<sup>222</sup>.

В опубликованной 27 января 1918 г. в газете «Мусават» статье «Обращение к народу» М. Мавраев писал: «После наступления свободы (т.е. после победы революции 1917 г. – прим. А.Н.)» каждый из нас по мере своих сил старался сделать что-либо своему народу. И я, по мере своих сил, старался принести пользу дагестанскому народу и в целях его просвещения организовал издание трех газет: «Аваристан» на аварском языке, «Мусават» (Равенство) на кумыкском

<sup>219</sup> *Наврузов А.Р.* «Байан ал-хакаик» (1925–1928) – духовный журнал ученых арабистов Дагестана // *Святыни Дагестана*. Махачкала, 2012. Т. 3. С. 147–174.

<sup>220</sup> И‘лан // «Джаридат Дагистан». 1917. №15. С. 4.

<sup>221</sup> ал-Джарида ал-исламиййа ал-джадида // «Джаридат Дагистан». 1917. №20. С. 4.

<sup>222</sup> ал-Джарида ал-джадида // «Джаридат Дагистан». 1917. №20. С. 4.



языке и «Чанна цІуку» (Утренняя звезда) на лакском языке». М.М. Мавраев был издателем и редактором этих газет<sup>223</sup>.

Как отмечал А.А. Исаев, «пресса способствовала осознанию необходимости борьбы против средневековой архаики, пробуждению национального самосознания, интереса к национальной культуре, воспитанию чувств патриотизма»<sup>224</sup>. Власти хорошо понимали роль прессы в организации оппозиционных сил и стремились контролировать её в своих интересах.

«Существенная черта просветительства как идейного движения состоит в том, что его объектом является общество, а его деятелями – группы единомышленников, а не отдельные незаурядные личности. До последней трети XIX в. на Востоке отсутствовало это непереносимое условие просветительства, потому что не было достаточно широкой аудитории, способной воспринять просветительские взгляды, без чего социальный и политический протест просветителей стал бы протестом одиночек, опередивший свое время»<sup>225</sup>. У истоков просветительского движения в Дагестане стояли преимущественно деятели, получившие европейское образование, например, были Бадави Саидов – военный из аула Чох Гунибского района Дагестанской области, получивший светское образование, Сайфулла-кади Башларов – известный общественно-политический деятель, врач, алим и суфийский шейх (имевший и светское, и религиозное образование)<sup>226</sup>.

«Ядро культурно-просветительских обществ в колониях составляли чиновники колониальной администрации, преимущественно низших рангов, из местного населения, выходцы из феодально-бюрократических кругов, обычно

<sup>223</sup> Исаев А.А. Магомедмирза Мавраев... С. 46–47.

<sup>224</sup> Левин З.И. Развитие общественной мысли... С. 82.

<sup>225</sup> Там же.

<sup>226</sup> Шихалиев Ш.Ш. Устаз трех тарикатов: Сайфулла-кади Башларов // Даг. святыни. Кн. Т. 1. / Сост. и отв. ред. А.Р. Шихсаидов. Махачкала, 2007. С. 149. Он же. Новые биографические сведения о жизни Сайфуллы-кади Башларова (по араб. письм. источникам) // Жизнь и духовное наследие выдающегося исламского учёного, суфийского шейха, известного обществ.-полит. деятеля Сайфуллы-кади Башларова. (Махачкала, 25–26 апреля 2008 г.). Ставрополь, 2009. С. 48–63; Он же. Сайпула-кади // Ислам на Северном Кавказе. Энцикл.словарь. Серия «Ислам в Российской Федерации». Вып. X. М.: ИД «Медина», 2023. С. 306–307.

прямо или косвенно связанные с торговлей и предпринимательством, местная интеллигенция»<sup>227</sup>. Таковыми в Дагестане были: Бадави Саидов – начальник канцелярии военного губернатора Дагестанской области и одновременно председатель культурно-просветительского «Общества просвещения туземцев-мусульман Дагестанской области»; Мухаммад Дибиров – педагог-новатор, член просветительского «Общества просвещения туземцев-мусульман Дагестанской области»; Мухаммадмирза Мавраев – владелец и основатель «Исламской типографии», талантливый предприниматель и промышленник; Абусуфьян Акаев – ученый, просветитель и общественный деятель и многие др.

З.И. Левин писал, что «главная цель просветителей состояла в пропаганде утилитарных (практических) знаний, ...в обличении религиозного фанатизма и суеверий, в пробуждении патриотических чувств и интересов к национальной истории и культуре в просвещенных кругах»<sup>228</sup>. Он считает, что «там, где деспотическое правление или чужеземное господство было иноверческим по отношению к основной части населения, там культурно-просветительское движение оппозиционных сил нередко начиналось с пропаганды традиционно-религиозного мировоззрения, с возрождения традиционной культуры»<sup>229</sup>. В Дагестане и на Северном Кавказе религиозно-просветительская деятельность была направлена на возрождение интереса народа к исламу и шариату. В том числе для этой цели была открыта в 1903 г. первая паровая «Исламская типолитография» М. Мавраева в г. Темир-Хан-Шуре. Издание арабоязычных изданий – газеты «Джаридат Дагистан» и журнала «Байан ал-хака'иак» также было подчинено этой идее. Возрождению традиционной культуры было посвящено издание газет на местных национальных языках.

Популярный религиозный деятель и просветитель Сайфулла Башларов ал-Ницубакри из Газикумуха писал о том, что «в нынешнее время мы не можем пользоваться и сотой долей тех свобод, которые предоставляет шариат. Нам

---

<sup>227</sup> Левин З.И. Развитие общественной мысли ... С. 79.

<sup>228</sup> Там же. С. 80.

<sup>229</sup> Там же. С. 89.

необходимо неустанно трудиться для внедрения шариатских норм и заповедей в наших судах»<sup>230</sup>.

Мухамадмирза Мавраев опубликовал ряд статей на страницах газеты «Мусават»: «Проблемы шариата» (№5 от 10 мая 1917 г.), «Решения Владикавказского съезда» (№6 от 17 мая 1917 г.), «Ввести шариат» (№7 от 24 мая 1917 г.) и другие. Вопросы о месте и роли шариата в жизни народов Кавказа дискутировались на первом общегорском съезде, проходившем с 1 по 14 мая 1917 г. во Владикавказе. М. Мавраев, как делегат от Дагестана, принял участие в работе этого съезда и высказал свое мнение по данной проблеме как убежденный сторонник шариата<sup>231</sup>.

*Выводы по параграфу I.2.1.* Таким образом в первой трети XX в. в Дагестане сложились предпосылки и условия для становления и развития мусульманского реформаторства на всем Северном Кавказе, главные из них: создание «Исламской типографии» Мухаммадмирзы Мавраева; возникновение культурно-просветительских обществ; издание на арабском языке газеты «Джаридат Дагистан» и журнала «Байан ал-хака'ик»; зарождение и становление национальной прессы: «Аваристан» на аварском языке, «Мусават» (Равенство) на кумыкском языке и «Чанна цлуку» (Утренняя звезда) на лакском языке; формирование группы единомышленников реформаторов-просветителей: Али Каяева, Абусуфьяна Акаева, Бадави Саидова, Мухаммадмирзы Мавраева, Сайфуллы Башларова, Мухаммад-Кади Дибирова и др. Религиозно-просветительская деятельность дагестанских реформаторов-просветителей была направлена на возрождение интереса народа к исламу и шариату.

<sup>230</sup> Сайфулла Башларов ан-Ницубакри ал-Газикумуки. ал-Мактуб // «Джаридат Дагистан». 1917. №19. С. 4.

<sup>231</sup> Исаев А.А. Магомедмирза Мавраев ... С. 79–80; Султанмуратов А.М. Вопросы религии, шариата и мусульманского права в публицистике А. Акаева советского периода // Абусуфьян Акаев. Эпоха, жизнь, деятельность ... С. 81–83.

## I.2.2. Гасан-эфенди Алкадари – как предтеча дагестанских мусульманских реформаторов

Гасан-эфенди Алкадари (1834–1910) – выдающийся ученый-просветитель, поэт и общественно-политический деятель Дагестана конца XIX – начала XX в. Он получил традиционное мусульманское образование: учился сначала в медресе у своего отца ал-хаджжи Абдаллаха-эфенди<sup>232</sup> в родном селении Алкадар (ныне Сулейман-Стальский район Республики Дагестан), затем у известного дагестанского ученого Мирзаали Ахтынского, совершенствовал свои знания в Азербайджане. Был государственным служащим на различных должностях в Кюринском округе, в период с 1866 по 1877 г. служил в звании поручика наибом Южного Табасарана (Южный Дагестан). За недонесение властям о подготовке восстания 1877 г. в Дагестане был отправлен в ссылку в 1879 г. в Тамбовскую губернию<sup>233</sup>. Вернувшись из ссылки после амнистии Александра III в 1883 г., он восстановил в селе Алкадар основанное его отцом медресе, где учащиеся получали навыки чтения, письма, арифметики, знания по истории Дагестана, России, географии, астрономии<sup>234</sup>.

Гасан-эфенди Алкадари владел арабским, турецким, русским, азербайджанским, лезгинским и аварским языками. Он писал свои труды на арабском и азербайджанском, изредка – на персидском языке. Гасан Алкадари оставил богатое письменное наследие. На сегодняшний день известны пять крупных работ ученого<sup>235</sup>. Научное и эпистолярное наследие Гасана Алкадари изучено

---

<sup>232</sup> Абдулла, сын Курбанали (1801–1862) – ученик знаменитого дагестанского ученого, устаза накшбандийского тариката, учителя имамов Газимухаммада и Шамиля – Мухаммада-эфенди ал-Йараги (1771–1838). Основал медресе в селении Алкадар, где преподавал в течение 26 лет. См.: *Шихсидов А.Р.* ал-Алкадари // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 2006. С. 30.

<sup>233</sup> *Шихсидов А.Р.* ал-Алкадари... С. 30. См. также: *Насыров И.Р.* Гасан Алкадари – мыслитель Дагестана // Ислам в современном мире. 2021. №3. С. 88.

<sup>234</sup> *Абдуллаев М.А.* Гасан Алкадари // Гасан Алкадари: ученый, поэт, просветитель: сборник материалов научной сессии, посвященной 170-летию со дня рождения Гасана Алкадари [Махачкала, 28 июня 2005 г.] /сост. и отв. ред. А. Р. Шихсаидов. Махачкала: ИИАЭ, 2006. С. 6.

<sup>235</sup> *Асари-Дагестан: (исторические сведения о Дагестане) / перевод и примечания Али Гасанова (Алкадари).* Махачкала: издание Дагестанского науч.-исслед. ин-та, 1929. - 184 с.; *Хасан-эфенди*

слабо. Все его труды были востребованы и изданы на языке оригинала: четыре на арабском и одна на азербайджанском языке. Из перечисленных выше работ на русский язык переведены только две: получившая высокую оценку специалистов «Асари Дагестан», русский перевод которой вышел в Махачкале в 1929 г., и «Диван ал-Мамнун»<sup>236</sup>, опубликованный в Москве в 2020 г. «историко-литературный памятник, в котором дана широкая панорама культурных событий и духовной жизни Дагестана второй половины XIX – начала XX в. В этом сочинении наиболее полно представлены философские, исторические и этические взгляды Гасана Алкадари, видного мыслителя, поэта и общественного деятеля Дагестана той эпохи»<sup>237</sup>.

Гасан Алкадари хорошо знал мусульманскую культуру и с уважением относился к европейско-русской культуре. Он пользовался большим уважением как среди дагестанских религиозных деятелей, так и среди высоких чинов царской администрации. Будучи наибо́м одного из округов Дагестанской области Российской империи, он понимал, что Дагестан вступил в новый этап своей истории и видел положительные стороны влияния российской культуры на регион. Он понимал, что в результате присоединения Дагестана к России создаются условия для приобщения народов Дагестана к передовой науке и культуре, открываются широкие возможности для торгово-экономических связей с народами Российской империи. Однако, при этом он не допускал и мысли о потере дагестанцами своей самобытной национальной идентичности<sup>238</sup>.

Ко времени возвращения Али Каяева из Египта в 1908 г. и начала его

*ал-Алкадари. Диван ал-Мамнун. Ат-табака ал-ула. Темир-Хан-Шура: Матбаат Мухаммад Мирза Маврайуф, 1913 (на араб.яз.); Хасан-эфенди ад-Дагистани ал-Алкадари. Джираб ал-Мамнун. Темир-Хан-Шура: Матбаа ал-ислабийя Мухаммад Мирза Маврайуф, 1912. (на араб. яз.); Хасан-эфенди ал-Алкадари. Тахмис. Стамбул, 1907. (на араб. яз.); Хасан-эфенди ал-Алкадари. Шарх ал-урда ал-махдийа. Темир-Хан-Шура, 1907 (на араб. яз.).*

<sup>236</sup> ал-Мамнун (араб. – облагодетельствованный [милостью Аллаха]) – литературный псевдоним Гасана Алкадари.

<sup>237</sup> *Гасан Алкадари. Диван ал-Мамнун / пер. с араб. и коммент. И.Р. Насырова; вступит. статья А.А. Гусейнова; предисл. А.К. Аликберова и И.Р. Насырова; отв. ред. А.К. Аликберов; Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука – Вост. лит., 2020. – 392с.*

<sup>238</sup> *Абдуллаев М.А. Гасан Алкадари... С. 16–17; Алкадари Г. «Джираб ал-Мамнун» / Перевод М. Гайдарбекова. 1964 г. 32 л. // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 110. С. 6.*

активной деятельности по распространению идей мусульманского реформаторства в Дагестане, Гасан Алкадари был уже в преклонном возрасте. Нет никаких исторических данных об их встречах или личном знакомстве. Однако, вне всякого сомнения, Али Каяев был знаком с изданным в 1912 г. в типографии М. Мавраева сочинением «*Джираб ал-Мамнун*» (Хурджин (сумка, мешок) ал-Мамнуна)<sup>239</sup>. Влияние идей и трудов Гасана Алкадари на последующее поколение дагестанцев, в том числе и на Али Каяева и других дагестанских реформаторов, было значительным.

В данном сочинении Гасан Алкадари выступает как последовательный сторонник шафиитской правовой традиции. Как пишет сам Гасан Алкадари, книгу он начал писать, когда некий мулла Гаджикерим ал-Ахти (из Ахты)<sup>240</sup> задал ему ряд вопросов по мусульманскому праву, на которые он дал ответы, основанные на книгах праведников (*кутуб ал-абрар*)<sup>241</sup>. Когда Алкадари понял, что эта переписка может принести пользу широкому кругу мусульман, он решил собрать все юридические заключения, которыми он поделился со своими корреспондентами. Он продолжал писать письма вплоть до своей смерти в 1910 г., это дата последнего письма в «*Джирабе*». Ниже, в соответствующих главах, на примере краткого анализа некоторых правовых вопросов из сочинения «*Джираб ал-Мамнун*», мы попытаемся показать, как творчество Гасана Алкадари, как последователя традиционной шафиитской правовой мысли (*мукаллид*), оказало влияние на вызревание и формирование мировоззрения дагестанских реформаторов.

Как мы писали выше, реформаторы Дагестана, исходя из своего понимания национальных интересов, разрабатывали и поэтапно внедряли в жизнь концепцию нового восприятия ислама, включавшего в качестве составных элементов, в том числе, и правовые, и богословские аспекты – вопросы *итждихада и таклида*; правильного использования *вакфов*; профилактику и

<sup>239</sup> *Гасан-эфенди ал-Алкадари. Джираб ал-Мамнун. Темир-Хан-Шура: ал-Матба'а ал-исламиййа ли Мухаммадмирза Маврайуф, 1912.-306с.*

<sup>240</sup> Ахты – село в Дагестане, административный центр Ахтынского район РД.

<sup>241</sup> *Гасан-эфенди ал-Алкадари. Джираб ал-Мамнун ... С. 2.*

решение вопросов по различным аспектам *фикха* (мусульманского права): уплата *заката* с бумажных денег, вопрос троекратного развода (*талак*), о повторении пятничной полуденной молитвы, посте (*саум*) и др. (подробнее о них – в соответствующих главах). Они обсуждали, практически, те же самые правовые вопросы, на которые давал ответы Гасан Алкадари в «*Джирабе ал-Мамнун*».

Согласно мусульманскому праву (*фикху*), чтобы найти правильное решение какого-либо правового вопроса, достаточно было найти решение по такому или аналогичному вопросу в работах четырех признанных правоведов (в реалиях Дагестана – в шафиитском мазхабе) и сослаться или процитировать его. Это значило следовать традиции (*таклид*). Гасан Алкадари в «*Джираб ал-Мамнун*» так всегда и поступает, он не ссылается ни на Коран, ни на Сунну(хадисы) или другие первоисточники.

Очень точную и удачную характеристику способностям Алкадари как приверженца старой традиционной правовой школы дают исследователи Р. Гоулд и Ш. Шихалиев: «Пожалуй, самым впечатляющим аспектом вклада Алкадари в исламскую правовую мысль является его способность синтезировать множество методологий и адаптировать их к требованиям своего окружения. Очевидно, что Алкадари был вдохновлен новыми интеллектуальными, социальными и политическими горизонтами, которые открылись после включения Дагестана в состав Российской империи. Он видел много хорошего в российском правлении, в частности, большой доступ к европейскому обучению. В то же время Алкадари стремился максимально использовать возможности исламского образования, чтобы сохранить прошлое живым перед лицом современных технологий, которые угрожали его уничтожить. Его приверженность таклиду не ограничивала его юридические рассуждения. Это также не заслонило от него потенциал *иджтихада* как метода юридического обоснования, даже если он сам не воспользовался этим методом в полной мере»<sup>242</sup>.

---

<sup>242</sup> Rebecca G. and Shikhaliev Sh. Beyond the Taqlīd / Ijtihād Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule // Islamic Law and Society. 2017. Vol. 24(1-2). Pp. 154–155.

*Выводы по параграфу I.2.2.* Гасан-эфенди Алкадари, как воспитанник старой школы, считал *таклид* наиболее подходящим методом реагирования на современные обстоятельства. Он находил адекватное времени и обстановке решение правовых вопросов, тем самым показывая гибкость и потенциальные возможности шафиитского *фикха* в ответе на вопросы, поставленные новым временем и исторической обстановкой, обусловленной контактами с российским правлением. Однако по содержанию большинства принимаемых правовых решений становится понятно, что Гасан Алкадари осторожно использовал элементы *иджтихада*. Что и сделало его предшественником дагестанских реформаторов<sup>243</sup>, заложившим основы дагестанского реформаторства.

### I.3. Дагестанские реформаторы и вопросы ваххабизма

З.И. Левин считает, что «религиозный фундаментализм, есть условное название течения в религиозной мысли, предусматривающее возврат к истокам веры – священным текстам или вероисповедным основам путем очищения ортодоксии от искажений и чуждых ей наслоений. Его появление в исламе было неизбежно, так как со временем предписанное Кораном строгое единобожие, недопустимость «придания сотоварищей» Аллаху, практически повсеместно сменилось многобожием. Мусульманское духовенство оправдывало культ святых, способных творить чудеса и ходатайствовать перед Аллахом за мусульманина, поклонение могилам святых, соответствующим образом толкуя отдельные места в Коране и хадисы, где говорится о шахидах (мучениках, павших на пути Аллаха), попадающих в рай»<sup>244</sup>.

Абдурахман ал-Кавакиби<sup>245</sup> в своей книге «Природа деспотизма и

<sup>243</sup> *Наврузов А.Р.* Гасан-эфенди Алкадари как предтеча дагестанских реформаторов-просветителей // История, археология и этнография Кавказа. Т. 19. № 3. 2023. С. 679–690.

<sup>244</sup> *Левин З.И.* Реформа в исламе ... С 103.

<sup>245</sup> Абд ар-Рахман ибн Ахмад ал-Кавакиби (1855 или 1849–1902) – сирийский исламский реформатор, писатель, издатель, журналист и общественный деятель, один из первых теоретиков панарабизма.



гибельность порабощения»<sup>246</sup> характеризует состояние ислама задолго до появления мусульманского реформаторства, что в мусульманскую религию привнесено «то, чего в ней вовсе нет», «ни один человек не в силах выполнить налагаемых ею (этой религией) требований, содержащихся во всех образовавшихся на ней наслоениях». Среди чуждых исламу заимствований ал-Кавакиби называет, в частности, иерархию богословов, институт монашества, культ святых, посещение могил, празднование дня рождений Пророка, запрет вникать в тексты Корана, суеверия, астрологию»<sup>247</sup>.

Дагестанский исследователь М.Г. Шехагомедов считает, что «идеи салафизма, проникавшие в лице сторонников религиозного реформаторства, встретили резкое неприятие дагестанских ученых-богословов, в основном, в лице суфийских шейхов, которые написали целый ряд сочинений на арабском языке с опровержением учения «салафитов»<sup>248</sup>. Так, например, Мухаммад ал-Асали в своем сочинении «ал-Ажвибату ал-бахийа фи исбат шафаат хайр ал-барийя», раскрывает сущность «ваххабизма» и дает историческую справку об основателях этого учения<sup>249</sup>: Ибн Таймийе, Мухаммаде б. Абд ал-Ваххабе<sup>250</sup>, Ибн ал-Каййиме

<sup>246</sup> *Абд ар-Рахман аль-Кавакиби*. Природа деспотизма и гибельность порабощения / Перевод с арабского и исследование З.И. Левина. М.: Наука, 1964. – 202 с.

<sup>247</sup> *Левин З.И.* Реформа в исламе ... С. 104.

<sup>248</sup> *Шехагомедов М.Г.* Апологетика суфизма в трудах дагестанских богословов конца XIX – начала XX вв.: краткий обзор источников // Письменные памятники Востока. Проблемы перевода и интерпретации. М., ИВ РАН, 2015. С. 36–37.

<sup>249</sup> *Абдулмажидов Р.С., Шехагомедов М.Ш.* Апологетика и критика суфизма в Дагестане в начале XX века // Вестник Московского университета. Сер. «Востоковедение». 2019. № 1. С. 28.

<sup>250</sup> Мухаммад ибн Абд ал-Ваххаб ал-Мушаррафи ат-Тамими (1703–1792) – арабский теолог и основатель ваххабитского движения, салафитский проповедник, вместе с Мухаммадом ибн Саудом сыграл одну из ключевых ролей в создании Саудовской Аравии и закреплении в новом государстве ваххабитского течения. Термин «ваххабизм» (от имени создателя и идеолога этого суннитского движения – Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба из Неджда) – название, данное этому движению его противниками. Абд ал-Ваххаб проповедовал строжайшее соблюдение принципа единобожия (*таухид*), отказ от поклонения святым (*вали*) и святым местам (*мазары и зийараты*), необходимость очищения ислама от нововведений (*бид'а*) и возврата к его первоначальной чистоте. Он был последователем идей ибн Ханбалы и правоведа XIII–XIV вв. Ибн Таймийи, выступавших против введения в ислам новшеств. Ранних ваххабитов отличали крайний фанатизм в вопросах веры и экстремизм со своими политическими противниками. Сегодня учению ваххабизма следуют миллионы верующих в странах Персидского Залива, Индии, Индонезии, Восточной и Северной Африки, подавляющее большинство которых далеки от радикализма и терроризма. Сами последователи этого течения именуют себя

ал-Джавзийя.

Р.С. Абдулмажидов относительно этого трактата писал, что «круг дискуссионных вопросов, затрагиваемых в сочинении, достаточно традиционен. Это и вопросы следования правовым школам (*мазхабам*), обвинения наделения кого-либо, кроме Аллаха, сверхъестественной силой, в неследовании Корану и Сунне, обвинение в многобожии (*ширк*), под которым подразумевается поклонение шейхам, вопросы, связанные с посредничеством (*тавассуль*) и заступничеством (*шафа'ат*), статусом Пророка в исламе»<sup>251</sup>.

З.И.Левин, характеризуя Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба писал, что «в своем трактате «Китаб ат-тавхид» Ибн Абд ал-Ваххаб заявляет о себе, как приверженце строгого единобожия. Он учил повиноваться одному только Аллаху, общаться с Богом без посредников, выступал против искажения ислама, возрождения языческих традиций, культа святых и праведников»<sup>252</sup>.

Ваххабиты считали самодостаточными источниками ислама Коран и Сунну, были против четырех канонических богословско-юридических школ, не признавали инноваций, к которым относили все, о чем не сказано ни в Коране, ни в Сунне. Ваххабиты считали инновацией даже *иджму*<sup>253</sup> богословских авторитетов. Они утверждали, что Писание надо понимать буквально.

Мухаммад ибн Абд ал-Ваххаб считал, что «каждый имеет право на *иджтихад*, если он совершенно готов постигнуть мудрость, заключенную в Коране и подлинной традиции. Закрытие врат *иджтихада* было несчастьем для мусульман. Они потеряли лицо, утратили способность понимать (Священный текст) и судить о нем. Они как бы застыли в *таклиде*». И далее: «Мы точно

«единобожниками» или просто мусульманами. Цит. по: *Ёвкочев Ш.* Исламский фактор в политической системе современного Египта. Ташкент, 2007. С. 64.

<sup>251</sup> *Абдулмажидов Р.С.* Критика «салафизма» в сочинении суфийского шейха Мухаммада ал-Асали «ал-Аджвиба ал-Асалийя фи радд шубах ал-ваххабийя» // Письменные памятники Востока. Проблемы перевода и интерпретации. М.: ИВ РАН. С. 1–2.

<sup>252</sup> *Левин З.И.* Реформа в исламе ... С. 107.

<sup>253</sup> '*Иджма*' (араб. – согласие, единодушное мнение) – третий источник мусульманского права, с помощью которого искались ответы на вопросы, не разрешенные Кораном и Сунной. Представляет собой согласованное заключение мусульманских юристов (*муджтахидов*), как знатоков ислама, об обязанностях правоверного, данное на основе толкования Корана и сунны.

знаем, что при сподвижниках Пророка не существовало *мазхабов*, люди обращались непосредственно к Корану и Сунне, опирались на *иджму* сподвижников или прибегали к методу *кийас*<sup>254</sup>, если не находили нужного решения, иными словами практиковали *иджстихад*». Основной закон Хиджаза, принятый в 1926 г. и поныне с некоторыми изменениями действующий в Саудовской Аравии, предусматривает необходимость соответствия всех судебных решений Корану, Сунне, решениям сподвижников Пророка Мухаммада и первого благочестивого поколения. Ваххабиты ограничивали сферу интеллекта возможностью *иджстихада* в пределах ханбалитского *мазхаба* – официальной правовой системы Саудовской Аравии»<sup>255</sup>.

З.И. Левин считает, что «борьба ваххабитов за очищение ислама от всего, что привнесено в него богословами и религиозной практикой, способствовала идейному созреванию мусульманского реформаторства. Но одновременно, будучи порождением условий аравийского феодально-кочевого общества, ваххабизм существенно отличался от идеологии мусульманского реформаторства, возникшего в индустриальную эпоху»<sup>256</sup>.

В Дагестане среди ученых было широко известно сочинение «*ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах*»<sup>257</sup>, написанное шейхом Абд ал-Хафизом ал-Ухли в 40-60 гг., в котором автор осуждает деятельность джадидов в лице дагестанских реформаторов Али Каяева, Мухаммада Абдурашида ал-Харакани, Мухаммада Умари ал-Ухли, Мас'уда из Могоха и «ваххабитов» в лице трех выдающихся реформаторов ислама Джамалуддина ал-Афгани, Мухаммада Абдо и Рашида Рида<sup>258</sup>, причем автор считал дагестанских джадидов более опасными по своему

<sup>254</sup> *Кийас* (араб. – измерение) – суждение по аналогии, один из источников (*усул*) фикха (мус. права), наряду с Кораном, Сунной и *иджма*; одна из категорий независимого суждения, ведущий принцип рационалистического исследования правовых вопросов.

<sup>255</sup> Левин З.И. Реформа в исламе ... С. 108.

<sup>256</sup> Левин З.И. Реформа в исламе ... С. 109–110.

<sup>257</sup> Шихалиев Ш.Ш. «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах» 'Абд ал-Хафиза Охлинского ... С. 324–340.

<sup>258</sup> В беседе, состоявшейся с Абд ал-Хафизом ал-Ухли уже в 2000-е годы на вопрос о том, почему он считал столь выдающихся арабских ученых-реформаторов ваххабитами, он не смог ничего пояснить, сказав только, что так считали все в Дагестане в тот период. Хотя затем он

влиянию на умы дагестанцев, чем египетские реформаторы<sup>259</sup>.

В Дагестане были и те, кто защищал исламских реформаторов от нападок в их адрес со стороны суфийских шейхов. Наиболее известен ответ на упомянутое выше сочинение Абд ал-Хафиза ал-Ухли со стороны Хариса б. ал-Хамама под названием «Ответ на клеветнические нападки». Послание составлено в жестком стиле, вплоть до обвинений в выходе из ислама в связи с инсинуациями в адрес позднейших ученых, таких как Ибн Таймийя и др.<sup>260</sup>

Абдр ар-Рахим ал-Аймаки также подверг критике шейха Абд ал-Хафиза ал-Ухли. В своем письме он порицает его нападки на ваххабитов (т.е., здесь дагестанских реформаторов. – прим. А.Н.), также обвинения в адрес египетских реформаторов ал-Афгани, Мухаммада Абдо и Рашида Рида, называя их философами ислама<sup>261</sup>.

Интересно, что в свои работы дагестанские суфийские шейхи советского периода также называли своих оппонентов из числа реформаторов «ваххабитами»<sup>262</sup>. Например, за то, что Али Каяев призывал более широко применять в правовой практике практику иджтихада в рамках правовых школ, консервативная часть духовенства совершенно необоснованно навесила на Али Каяева ярлык «ваххабита»<sup>263</sup>. Однако, никакого обоснования такой

---

снял свои обвинения с исламских реформаторов Джамалуддина ал-Афгани, Мухаммада Абдо и Рашида Рида, но не сделал этого в отношении дагестанских ученых.

<sup>259</sup> Шихалиев Ш.Ш. «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах» ‘Абд ал-Хафиза Охлинского ... С. 330.

<sup>260</sup> Мантаев А.А. Ваххабизм и политическая ситуация в Дагестане. Дисс. ... канд. полит. наук. М., 2002. С. 104. *Он же*. Суфизм и ваххабизм в Дагестане в конце XIX – начале XX века // Исламская цивилизация. Махачкала, 2005. № 1. С. 45.

<sup>261</sup> Там же.

<sup>262</sup> Шихалиев Ш.Ш. Дискуссии о суфизме в Дагестане в исторической ретроспективе // История, археология и этнография Кавказа. 2022. №18(2). С. 336; Шехмагомедов М.Г. Идеологическое противостояние дагестанских богословов в первой трети XX в. // Успехи современной науки. 2016. Т.10. №12. С. 116.

<sup>263</sup> См. также: Саид Афанди аль-Чиркави. Сокровищница благодатных знаний / Перевод с аварского книги досточтимого шейха Саида-афанди «Маджму‘ату-ль-фаваид / 3-е изд. Махачкала: Нуруль иршад, 2010. С. 126; Нурудинов Р. Ваххабизм – вирус в исламе // «Ассалам». № 20, 1998; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 162; Абдулагатов З.М. Исламское сознание в Дагестане: в поисках умеренности. Махачкала: Изд. дом «Дагестан», 2022. С. 69.; Шихалиев Ш.Ш., Наврузов А.Р. Из истории жизни и творчества Али Каяева и Сайфуллы-кади Башларова: документы и материалы. Махачкала, 2018. С. 65.

характеристике реформаторов они не давали, относя к нему в их деятельности все, что выходило за рамки традиционного для Дагестана шафиитского мазхаба<sup>264</sup>.

Отчасти это происходило из-за того, что ваххабиты выступали за *абсолютный иджтихад*. Однако, как мы видим, что *иджтихад* ваххабитов имеет ограниченный «в пределах только ханбалитского мазхаба характер». За *иджтихад* выступали также и реформаторы, но только в рамках четырех правовых школ. Только некоторые из них выступали за *абсолютный иджтихад*. К ним относились, в основном, некоторые ученики Али Каяева (об *иджтихаде* реформаторов более подробно в главе III).

Второй момент, за что дагестанских реформаторов неправомерно отождествляли с ваххабитами – это их критическое отношение к суфизму. «Ваххабиты, как приверженцы «священных текстов путем очищения ортодоксии от искажений и чуждых ей наслоений», резко отрицательно относились к суфизму, как чуждому явлению в исламе. Как будет указано в соответствующих главах диссертации, дагестанские реформаторы отвергали только некоторые местные суфийские ритуальные практики первой трети XX в., которые они считали неправомерными нововведениями, в целом положительно относясь к классическому суфизму. Они осуждали упование суфиев на посредничество суфийских шейхов и «святых», «зикр» – упоминание имени Аллаха в процессе суфийской ритуальной практики, *рабита*, *тавассул* и *истигаса* – они воспринимали все это как многобожие, *ширк*, придание Аллаху сотоварищей. Для них это было неприемлемо. Только некоторые из них отрицали суфизм, как течение в исламе.

«В исламе суннитского направления фундаментализм как идеология движений за возвращение к истокам веры принял вид салафизма»<sup>265</sup>, который

<sup>264</sup> Мантаев А.А. Ваххабизм и политическая ситуация в Дагестане... С. 104; Он же. Суфизм и ваххабизм... С. 43.

<sup>265</sup> От арабского *ас-салаф ас-салихин* – благочестивые раннеисламские авторитеты: сподвижники Пророка, их современники и те, кто застал в живых современников

«представлен с одной стороны мусульманскими возрожденцами, блюстителями Слова Божьего (в нашем случае, ваххабитами. – прим. А.Н.), с другой – реформаторами, хранителями Духа Корана, среди которых есть охранители и обновленцы. И те, и другие равно убеждены, что мусульмане отошли от истинной веры и религиозной практики, придерживаются чуждых истинному исламу местных обычаев и обрядов, что преклонение перед иным, кроме Аллаха, есть многобожие. Возрожденческая и реформаторско-охранительная идеология стала идейной основой суннитских религиозно-политических движений протеста. А фундаментализм обновленцев (в нашем случае, дагестанских реформаторов – прим. А.Н.) – это попытка доказать жизненность и прогрессивность ислама в индустриальную эпоху»<sup>266</sup>.

Как мы видим, ваххабиты и дагестанские реформаторы, несмотря на кажущееся сходство взглядов, находились, однако, как говорят, по разные стороны баррикады. Их деятельность имела прямо противоположный вектор развития и разные стратегии и тактики достижения целей, равно как и разные конечные цели. Деятельность дагестанских реформаторов была направлена в настоящее и будущее, ваххабиты же были ориентированы в прошлое. Дагестанские реформаторы по своим программным установкам вполне соответствуют устоявшемуся сегодня в литературе термину *салафитов* – реформаторов-обновленцев. «Обновленцы стремились примирить раннеисламский идеал с действительностью. Они ориентировались на модернизацию мусульманской общины при сохранении её своеобразия на фундаменте «чистого ислам» на достижение политической независимости и преодоление отсталости с помощью Запада, в то время как для ваххабитов идеалом была община раннего ислама, в которую они хотели вернуться и которую они хотели возродить, не признавая достижений материалистического Запада, считая его главным виновником в ослаблении исламского мира»<sup>267</sup>.

---

сподвижников. См.: *Ёвкочев Ш.* Исламский фактор в политической системе современного Египта. Ташкент, 2007. С. 10, 59–60.

<sup>266</sup> *Левин З.И.* Реформа в исламе ... С. 51–52.

<sup>267</sup> *Левин З.И.* Реформа в исламе ... С. 134

Дагестанские реформаторы, не будучи вестернизаторами, однако, считают необходимым адаптировать Коран к требованиям современного мира, эволюцию которого определяет евро-атлантическая доминанта. Они готовы на компромиссы. Существует удачное определение их девиза: «Вперед с Кораном»<sup>268</sup>.

В то время как ваххабиты уделяли внимание, главным образом, политической деятельности, для дагестанских реформаторов на первый план выступают проблемы научного знания, общественного развития, развития языка, истории и культуры. Для достижения своих политических целей ваххабиты используют методы террора, а дагестанские реформаторы склонны принимать и развивать прогрессивные явления общественной жизни. Приоритет исламских ценностей они признают исключительно в духовной сфере человека. Дагестанские реформаторы выступают за государство в духе ислама, а не на основе абсолютного господства шариата<sup>269</sup>.

«Говоря относительно принципа устройства и организации власти в халифате, ал-Кавакиби писал, что халиф – высший религиозный авторитет без права вмешательства в политико-административные дела»<sup>270</sup>.

«Взглядам охранителей, обновленец азхаритский шейх Али Абдурразик (1888–1966), автор книги «Ислам и основы правления», противопоставлял свою концепцию политического устройства мусульманского мира, доказывая, что ислам – это вероисповедание как таковое, религия в чистом виде, что религия и государство в исламе разделены, и форма правления шариатом не установлена. Он отверг распространенное мнение, что халиф – это наместник Бога на земле, так как у Бога не может быть сотоварищей. Абдурразик подчеркивает, что существование халифата не обосновано текстом Корана и Преданием, что Мухаммад был лишь духовным правителем уммы, а не светским правителем. А

<sup>268</sup> Левин З.И. Реформа в исламе ... С. 134.

<sup>269</sup> Левин З.И. Там же.

<sup>270</sup> Кириллина С.А., Сафронова А.Л., Орлов В.В. Халифатизм в панисламском идейном наследии: трансрегиональное измерение // Восток (Oriens). 2020. № 2. С. 88. См. также: Гусева Ю.Н. Дискурс отечественных спецслужб о "халифатском вопросе" 1920-х годов: Муса Бигиев, восточный отдел ОГПУ и политическое единство исламского мира // Minbar. Islamic Studies. 2019. Т. 12. № 2. С. 421-437.

раз так, то и вопрос о его преемнике – халифе – в качестве правителя не правомерен. Он приходит к заключению: «Мы не нуждаемся в халифате ни как в составной части нашей религиозной, ни в как в факторе нашей светской жизни»<sup>271</sup>.

Точки зрения дагестанских реформаторов совпадали с вышеуказанными взглядами сирийца Абд ар-Рахмана ал-Кавакиби и египетского обновленца Мухаммада Абдураззика о разделении светской и духовной власти в исламе. Так, например, Али Каяев, как и Абусуфьян Акаев, был против установления *имамата* в Дагестане в исследуемый период. Такой же точки зрения придерживались Мухамадмирза Мавраев, Мухаммадкади Дибиров и другие дагестанские реформаторы (о взглядах дагестанских реформаторов на форму государственного устройства более подробно в следующем параграфе).

Редколлегия «Байан ал-хака'ик», как видно из направленности статей журнала, ставила задачу борьбы с ваххабитским течением, которая совпадала и с политикой Советской власти в этом вопросе.

В журнале дается обзор событий, происходивших на Аравийском полуострове, таких, как выступления ваххабитов, отголоски действий которых в Хиджазе<sup>272</sup> дошли и до Дагестана и бурно обсуждались дагестанскими мусульманами в начале XX в. Вот как, например, в редакционной статье №1 журнала за 1925 г. под названием «Положение в Хиджазе и беда ваххабизма» описывается положение в Хиджазе в эти годы:

«Таково положение в Хиджазе сейчас. Эта религиозная община состоит из группы ханбалитов, которые живут на востоке арабов, рядом с Багдадом и называют их ваххабитами. ...Они последователи имама Ибн Таймийи. Но совершают чрезмерность (грех) в запрете мольбы (обращении с мольбой, просьбой) и ходатайства перед Аллахом Всевышним при посредничестве пророков и святых. И говорят такие фразы, в которых пренебрежение к ним, например: «Посох этот, что в моей руке, полезней мне, чем Мухаммад». Затем

<sup>271</sup> Левин З.И. Реформа в исламе ... С. 131-132.

<sup>272</sup> Хиджаз – государство на Аравийском полуострове.



запрещают посещать могилы святых и праведников, даже посещать «*равда*» (благословенный сад) <sup>273</sup> в Пресветлой Медине»<sup>274</sup>. Как видим, идейные установки ваххабитской группы того периода мало отличались от взглядов современных «ваххабитов» в Дагестане<sup>275</sup>.

В этой же статье журнала освещается положение в мире и международная обстановка, сложившаяся в связи с деятельностью англичан и их пособников, которых дагестанские реформаторы видели в лице ваххабитов. В редакционной статье рассказывается «о методах, используемых развитыми нациями, такими как Англия или Франция, для укрепления своего влияния: они сеют рознь и раздор между двумя сторонами противостоящего населения, затем облегчается их вмешательство в их дела, под предлогом, что они делают это с целью успокоения смуты. Или поддерживают одну из двух противоборствующих сторон с тем, чтобы потерпела поражение другая сторона и истощилась большая часть сил королевства, и затем подчинить её. Так, они были причиной отделения Греции, Румынии, Сербии и других государств от турецкого государства, которые целиком до этого были под господством Турции. Они не перестают сеять подобную смуту среди населения Хиджаза и Турции, говоря арабам: «Вы (арабы) больше имеете прав на халифство, чем турки».

Затем, когда Турция была занята войной с Англией, последняя, в своих наставлениях шерифу Мекки Хусайну<sup>276</sup>, убедила его, что надо разорвать отношения с Турцией. И подчинился Хусайн их словам и объявил о независимости, а самого себя провозгласил халифом при помощи Англии»<sup>277</sup>.

Дагестанские реформаторы, как это ясно из содержания статьи, выражали солидарность и свою активную поддержку Советской власти против колонизаторской политики развитых стран Запада в международных делах.

<sup>273</sup> Речь идет о могиле пророка Мухаммада.

<sup>274</sup> Ахвал ал-Хиджаз ва ал-га'илат ал-вахабийа // Байан ал-хака'ик. Буйнакск, 1925. №1. С. 2.

<sup>275</sup> См. также: *Мантаев А.А.* Суфизм и ваххабизм ... С. 45.

<sup>276</sup> Али ибн Хусейн – один из сыновей основателя хашимитской династии. После отречения в октябре 1924 г. его отца от власти он занял хиджазский трон и правил до декабря 1925 г. до своего низложения Ибн Саудом. Цитата по: История Востока. Восток в Новейшее время (1914–1945.). С. 135.

<sup>277</sup> Ахвал ал-Хиджаз ва ал-гаилат ал-вахабийа // Байан ал-хака'ик. Буйнакск, 1925. №1. С. 2.

Редакционная статья журнала «О поездке в хаджж» (№10 за 1927 г.) рассказывает о делегированной группе уполномоченных от России, в числе которых был ученый Абдурахман ал-Аштархани (из Астрахани), для разрешения противоречий в Благословенной Мекке после того, как ваххабиты заняли территорию Хиджаза. Редакционная статья добавляет, что достойный ученый Абдурахман ал-Аштарханский сообщил, что «ваххабиты» разрушили здания некоторых *зияратов* в Мекке и Медине. Но они не запрещают посещать могилы, «где шариат разрешает это без добавления того, чего не было в период праведных предшественников и того, что не считается приукрашиванием чистой веры»<sup>278</sup>.

Интересна редакционная статья на тему ваххабизма, опубликованная в журнале «Байан ал-хака'ик» под названием «Телеграмма о созыве конгресса в Мекке». В ней говорится о Всемиусульманском конгрессе в Мекке, проходившем с 7 июня по 5 июля 1926 г. Примечательно, что статья начинается с рассказа о Всеобщем исламском конгрессе, состоявшемся 13 по 22 мая 1926 г. в Каире под председательством ректора известного мусульманского университета «ал-Азхар». Важным моментом, обсуждаемым в статье о Мекканском конгрессе, был вопрос о членах советской делегации<sup>279</sup>. Состав делегации на Мекканский конгресс тщательно отбирался. Так, в отчетном документе ОГПУ говорилось, что «трудность задач, стоящих перед нашей делегацией, диктовала нам необходимость сугубо осторожного отношения к составу самой делегации. Кроме того, что делегация эта должна была состоять из лиц, высокоавторитетных не только внутри Советского Союза, но и вне его, нужна была полная уверенность в том, что наша делегация сумеет реализовать все поставленные цели»<sup>280</sup>.

Об этом же свидетельствует письмо от 3 апреля 1926 г. наркома

<sup>278</sup> Ал-идара. Фи хакк сафар ал-хаджж // Байан ал-хака'ик. Буйнакск, 1927. №10. С. 16.

<sup>279</sup> Ал-идара. ат-Тилиграмм би 'ин'кад ал-маджлис фи Макка ал-мукаррама // Байан ал-хака'ик. Буйнакск, 1926. №4. С. 4.

<sup>280</sup> №10. «О всемиусульманских съездах в Каире в Мекке» // Ислам и советское государство (по матер. Восточного отделения ОГПУ. 1926 г.). Вып. 1. / вступ. ст. и коммент. Д.Ю. Арапова и Г.Г. Косача. М.: Изд. Дом Марджани, 2010. С. 70.

иностранных дел Советского правительства Георгия Чичерина (1872–1936) Генеральному консулу СССР в Королевстве Хиджаз, Неджд и прилегающих территориях Кариму Хакимову: «для укрепления наших отношений с Ибн Саудом и противодействия британским планам в Аравии использование наших мусульман путем отправки делегации в Хиджаз имеет большое значение. Отправляя делегацию, мы преследуем две основные цели: 1) противодействие британским планам избрания халифа, отвечающего их интересам на всеисламском конгрессе; 2) обеспечение участия наших мусульман в тех международных мусульманских институтах, которые могут быть созданы для контроля «святых мест»<sup>281</sup>.

В составе делегации, возглавляемой муфтием Р. Фахретдиновым, не было представителя от Северного Кавказа. Возможно, это было вызвано задержкой отправки телеграммы. Но более вероятной причиной могло быть то, что в этот период Северный Кавказ все еще оставался беспокойным регионом, где продолжалась борьба с «реакционными шейхами»<sup>282</sup>.

Редакция «Байан ал-хака'ик» написала, что съезд был созван в двух местах, в Каире (Египет) и Священной Мекке. По мнению редакции журнала, съезд в Каире не принес пользы мусульманам, так как Египет находился под контролем англичан и их влиянием. Большинство членов съезда «продали» себя интересам англичанам и в их руках разрешение и принятие всех вопросов<sup>283</sup>. В сложившихся условиях редакция расценивала отправку на этот съезд представителей от Кавказа как издевательство и насмешку над собой.

Советский Союз также выступил против созыва Каирского конгресса. «В марте 1926 г. Центральное духовное управление мусульман опубликовало

<sup>281</sup> *Наумкин В.* Советские муфтии на Всеисламском конгрессе: работа над договором // Минбар. Исламские исследования. (2019. 12(2)). С. 351.

<sup>282</sup> №8. Наступление мусульманства и меры борьбы с ним // Ислам и советское государство. Вып. 1: (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / вступ. ст., сост. и коммент. Д.Ю. Арапова и Г.Г. Косача. — М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 58–59. *Шихалиев Ш.Ш.* Исламская пресса в раннесоветском Дагестане и журнал «Мусульмане Советского Востока» // *Islamology*. 2017. Т. 7. № 2. С. 79.

<sup>283</sup> Ал-идара. ат-Тилиграмм би 'иникад ал-маджлис фи Макка ал-мукаррама // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №4. С. 4.

протест против созыва конгресса в стране, находящейся под господством Англии, где нет гарантий для свободного выявления их истинного мнения»<sup>284</sup>.

Более того, председатель Центрального духовного управления мусульман Р. Фахретдинов в марте 1926 г. направил председателю ЦИК СССР М. Калинин телеграмму (опубликована в газете «Известия» от 18 марта 1926 г.), в которой отмечалось: «мусульманское население РСФСР полностью присоединяется к протесту индийских мусульман против созыва съезда Халифата в Каире. Съезд должен быть созван в стране, находящейся вне сферы влияния империалистических держав; этому условию не удовлетворяет состоящий под господством Англии Египет, где нет гарантий для свободного выявления мусульманами их истинного мнения. Созыв конгресса в Мекке, как священного места, вполне соответствовал бы задаче, лежащей пред конгрессом при условии ограждения этого [конгресса] от влияния происков империалистов»<sup>285</sup>.

Начальник Управления агитации и пропаганды Коммунистической партии В. Кнорин получил доклад «О всемусульманских съездах в Каире и Мекке» (подготовленный Восточным Отделом ОГПУ), в котором говорилось:

«После отмены халифата в Турции Великобритания активизировала свою деятельность, направленную на восстановление халифата, но такого, который будет находиться под их полным влиянием и контролем. Попытки англичан провозгласить халифом одного из своих ставленников в Аравии (ал-Хусайна ибн Али ал-Хашими), как известно, потерпели неудачу, что вынудило их перенести свою деятельность в Египет...

В марте 1926 г. Центральное духовное управление организовало акцию протеста против созыва конгресса в Египте в стране, находящейся под властью Англии, где нет гарантий для мусульман свободно выражать свое истинное мнение»<sup>286</sup>.

<sup>284</sup> №10. «О всемусульманских съездах в Каире в Мекке» ... С. 65–66.

<sup>285</sup> Романенко В.С. Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века. (к 80-летию со дня проведения Первого Всемирного мусульманского конгресса). Нижний Новгород: Махинур, 2005. С. 67.

<sup>286</sup> №10. «О всемусульманских съездах в Каире в Мекке» ... С. 64–66.

Во всех (трех) представленных выше документах высказывается мнение о том, что конгресс в Каире служит интересам Великобритании и, следовательно, вреден для мусульман. Позиция журнала «Байан ал-хака'ик» в этом вопросе совпала с точкой зрения официальных советских органов.

Дагестанские реформаторы были против идеи халифата, у них была своя точка зрения по вопросу организации власти и управления: они отвергали тезис о неделимости халифатской власти (или халифа). (об этом более подробно в параграфе 4 главы I).

Что касается Мекканского конгресса, то он проходил с 7 июня по 5 июля 1926 г. Подробный отчет о нем можно найти в отчете Восточного отделения ОГПУ «Об Общемусульманских съездах в Каире и Мекке», в частности, в нем сообщается, что «поскольку в повестку дня конгресса в Мекке вопрос о халифате не был совершенно включен, мусульмане Советского Союза в ответ на приглашение Ибн Сауда также изъявили свою готовность участвовать в работах Мекканского конгресса»<sup>287</sup>.

Не смотря на слухи, что Конгресс в Каире должен был избрать халифа, он избран не был. В повестку дня Мекканского конгресса вопрос о халифате не был включен совсем. Ибн Сауд предпочел сделать основной упор на обсуждение вопросов благоустройства и развития священных городов и проблем Хиджаза.

Такой исход обсуждения вопроса о халифате устраивал и руководство СССР и дагестанских реформаторов. Ваххабиты, как и суфии, обычно подвергались резкой критике реформаторами. Но политическая ситуация подтолкнула реформаторов смягчить свое отношение к ваххабитам. Похоже, тот факт, что вопрос о восстановлении халифата не был включен в повестку дня Мекканского конгресса, сделал его приемлемым для дагестанских реформаторов<sup>288</sup>.

Мнение реформаторов по этому вопросу, высказанное на страницах журнала «Байан ал-хака'ик», показывает способность адаптироваться к официальной

---

<sup>287</sup> Там же. С. 66.

<sup>288</sup> ал-Идара. ат-Тилиграмм би 'ин'икад ал-маджлис фи Макка ал-мукаррама // Байан ал-хака'ик. Буйнакск, 1926. №4. С. 4.

советской позиции: они умели идти на компромиссы с властью и оказывали ей поддержку, когда этого требовала ситуация, тем более, когда это совпадало с их интересами.

Для Советского Союза Мекканский конгресс был противовесом Каирскому и этапом антибританских действий. Выбирая между не ваххабитским Каирским конгрессом (проанглийским) и Мекканским конгрессом под руководством ваххабитов, дагестанские мусульманские реформаторы предпочли второй «как меньшее зло» для достижения своей цели.

Большевики в первые годы советской власти рассчитывали на помощь ислама в противостоянии враждебным Советскому Союзу зарубежным капиталистическим кругам и странам. Равным образом это относилось и к халифатистскому движению. В сентябре 1921 г. в Восточном отделе Исполкома Коминтерна (ИККИ) был подготовлен и направлен в ЦК РКП(Б) документ, в котором говорилось, что «... халифат, вообще, является фактором реакционным», «но он будет вдвойне и втройне реакционной силой, если идейное и организационное руководство заполучит Англия. И, наоборот, халифат, не находящийся в руках Англии, по одному этому направлен против Англии»<sup>289</sup>.

*Выводы по параграфу 1.3.* Многие дагестанские ученые, сравнивая ваххабизм и дагестанских реформаторов, не делали разницы между ними. В своих работах дагестанские суфийские шейхи советского периода называли своих оппонентов из числа реформаторов «ваххабитами», относя к ваххабизму все, что выходило за рамки традиционного для Дагестана шафиитского мазхаба.

Общим между ними было то, что и ваххабиты, и реформаторы выступали за *иджтихад*. Ваххабиты считали исламско-правовые школы не обязательными для мусульманина, для принятия решений, по их мнению, следовало опираться только на Коран и Сунну Пророка, т.е. они выступали за *абсолютный иджтихад*. Однако *иджтихад* ваххабитов был ограничен ханбалитским мазхабом.

---

<sup>289</sup> Арапов Д.Ю., Косач Г.Г. Ислам и советское государство (По материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г.) // Ислам и советское государство. Вып. 1: (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / вступ. ст., сост. и коммент. Д.Ю. Арапова и Г.Г. Косача. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 14-15.

Дагестанские реформаторы выступали за *иджстихад* в рамках четырех правовых школ. Только некоторые из них (несколько учеников Али Каяева, о которых более подробно в главе III) выступали за *абсолютный иджстихад*.

И первые, и вторые боролись за чистоту ислама, критиковали суфизм. Ваххабиты резко отрицательно относились к суфизму. Дагестанские реформаторы первой трети XX в. относились к суфизму в целом положительно. Они критиковали только конкретные его проявления и отдельных суфийских лжешейхов и их практики (об этом подробно в главе IV).

Ваххабиты и дагестанские реформаторы в своей деятельности по очищению ислама от всего того, что было привнесено в него многовековой религиозной практикой, апеллировали к мусульманской общине первых трех веков ислама. Ваххабиты начала XX в считали её идеалом общественного устройства и хотели её возродить.

Ваххабиты приверженцы буквалистского понимания ислама и выступают за создание исламского государства, прибегая для его возрождения к методам политической борьбы и даже вооруженного террора.

Дагестанские реформаторы выступали за создание государства в духе ислама, но на принципах разделения светской и духовной власти, были против установления *имамата* в Дагестане в исследуемый период (об этом подробно в параграфе 4 главы I).

В корне отличались реформаторы от ваххабитов и в отношении к научно-техническому прогрессу на Западе. Для них в качестве приоритетной цели был общественный прогресс, вопросы развития языка, науки и культуры (об этом подробно в главе II и III). Ваххабиты, напротив, видели в достижениях Запада прямую угрозу исламскому миру.

Дагестанские реформаторы первой трети XX в. выступали противниками ваххабизма. Их деятельность имела прямо противоположное направление развития и конечную цель относительно ваххабитов, равно как и разные стратегию и тактику её достижения. Если деятельность дагестанских реформаторов была направлена в настоящее и будущее, то современные им

ваххабиты были ориентированы на прошлое.

#### I.4. Взаимоотношения дагестанских реформаторов с официальной властью в имперский и ранний советский периоды

Дагестанские реформаторы, как обновленцы, считали общественный прогресс предписанным доктриной ислама. «Ориентируя верующего на рациональное познание мира и активное отношение к жизни, они хотели новое сделать доступным массовому сознанию»<sup>290</sup>.

В силу жесткого контроля царской администрации над краем, где недавно велась полномасштабная война (здесь было установлено военно-народное управление) дагестанские реформаторы не участвовали в политической жизни Дагестана в имперский период<sup>291</sup>. Сказывалось на их активности и социально-экономическое развитие региона. Например, численное превосходство депутатов-мусульман из числа татар в Государственной думе Российской империи объяснялось возросшим экономическим влиянием татарского торгового капитала. На Северном же Кавказе экономика только восстанавливалась после войн и восстаний XIX в.<sup>292</sup>.

Оживление политической деятельности дагестанских реформаторов мы наблюдаем только в ходе подготовки выборов в Учредительное Собрание Дагестана, особенно после победы Октябрьской революции 1917 г., когда Советской властью им были гарантированы религиозные свободы. К историческим событиям в регионе каждый из представителей этой группы подошел с серьезным опытом работы на государственной службе (Б. Саидов), участия в общественно-политических организациях (М. Дибиров), образовательной (А. Каяев, А. Акаев, С. Башларов) или коммерческой

---

<sup>290</sup> Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке ... С. 94–95.

<sup>291</sup> Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане ... С. 139.

<sup>292</sup> Насыров И.Р. Гасан Алкадари – мыслитель Дагестана ... С. 101–102.



деятельности (М. Мавраев)<sup>293</sup>.

Дагестанские реформаторы продвигали свои идеи, находясь в оппозиции с представителями традиционного ислама на Северном Кавказе, которые в количественном отношении значительно превосходили их. Круг и прослойка людей, кому могли быть доступны их идеи, методы аргументаций, к которым реформаторы могли апеллировать со своими идеями, был также достаточно ограничен. Реформаторам еще предстояло создавать свою аудиторию. Как верно подметил Б.М. Бабаджанов, «к тому же стиль большинства реформаторов с их исключительно рациональным подходом также не мог породить симпатий в среде традиционалистов, «давно уже воспринимающих рационализм реформаторов» (с критикой устаревших методов обучения в сфере образования и, особенно, критикой суфизма), «их настойчивые призывы к техническим и прочим заимствованиям у христиан, как признаки «отхода от религии»<sup>294</sup> .

Дагестанские реформаторы были прагматиками и реалистами. Для реализации своих целей они шли на компромиссы с имперской, а затем и Советской властью. Когда предоставилась возможность издания газеты «Джаридат Дагистан» в 1913 г., они не смогли не использовать её. Точкой соприкосновения их интересов с имперской властью стала критика идей суфизма. Для царизма выстраивание мирных отношений с мусульманским населением края было наиболее острым вопросом: суфии с их муридами рассматривались новой администрацией как скрытая и потенциальная угроза политике российского присутствия на Северном Кавказе. Традиционная «старая» мусульманская элита, представленная, в основном, богословами, кадиями и суфийскими шейхами, составлявшими подавляющее большинство духовного сословия, в основе своей настороженно, если не враждебно, была настроена к новой власти<sup>295</sup>. И, поэтому, для нейтрализации этой угрозы и борьбы с ними,

<sup>293</sup> Шихалиев Ш.Ш., Наврузов А.Р. Из истории жизни и творчества Али Каяева и Сайфуллы - кади Башларова: документы и материалы. Махачкала, 2018. С. 109–122.

<sup>294</sup> Бабаджанов Б.М. Журнал «Нақіқат» как зеркало религиозного аспекта в идеологии джадидов ... С. 50, 58.

<sup>295</sup> Шихалиев Ш.Ш. К вопросу о дагестанском реформаторстве ... С. 29.

руководство военной областной администрации, используя испытанный метод английских колонизаторов «разделяй и властвуй», решило поддержать реформаторов. Позже, уже в советский период, большевики, взяв на вооружение апробированную методику царских властей, согласно секретной записке ОГПУ, работали на «раздвигание щели между прогрессистами (в данном случае реформаторами. – прим. А.Н.) и консерваторами», разрешив издание арабоязычного журнала «Байан ал-хака'ик» и поддержав, таким образом, дагестанских реформаторов в противовес «реакционным шейхам» Северного Кавказа<sup>296</sup>.

В обоих случаях дагестанские реформаторы проявили мастерство компромисса, гибкость и показали умение сотрудничать с властями не в ущерб своим интересам. Для реформаторов эти компромиссы были жизненно важны: они получили, во-первых, существенную поддержку против представителей традиционного (суфийского) ислама, влияние которых на умы рядовых дагестанцев продолжало оставаться достаточным сильным, во-вторых, у них появились площадки для распространения своих идей на всем пространстве Северного Кавказа и которое длилось в течение более, чем девяти лет в имперский период и в первые годы Советской власти.

Газета «Джаридат Дагистан» издавалась вплоть до закрытия «Исламской типографии» весной 1918 г. Несмотря на сложную внутривластную обстановку в регионе, она стала одним из самых долго выпускаемых изданий (долгожителей) своего времени. Журнал реформаторов «Байан ал-хака'ик» способствовал распространению их идей, объясняя с точки зрения шариата культурные и социально-экономические преобразования, проводимые советским правительством.

Газета «Джаридат Дагистан» старалась объективно информировать читателей обо всех изменениях в общественно-политической жизни страны. В

---

<sup>296</sup> № 17. Записка Восточного отдела ОГПУ «О мерах борьбы с мусдуховенством». Октябрь 1926 г. // Ислам и советское государство. Вып. 1: (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / вступ. ст., сост. и коммент. Д.Ю. Арапова и Г.Г. Косача. – М.: Изд. дом Марджани, 2010. 91–92.

частности, газета в официальном разделе приветствовала победу Февральской буржуазно-демократической революции 1917 г. и свержение царя<sup>297</sup>, на ее страницах публиковались многочисленные материалы о действующих в этот период общественно-политических силах, партиях и движениях<sup>298</sup>, о провозглашении Дагестанского Временного и Постоянного Исполнительного комитетов<sup>299</sup>. Как видно из материалов газеты, она была ориентирована и выражала в основном интересы трудовых масс, к побуждению которых к активной общественно-политической жизни она стремилась<sup>300</sup>. Вопросы ликвидации частной собственности и превращения ее в общественную, ликвидации аренды, наследования земли, передачи ее в руки тех, кто ее обрабатывает, – вот основные темы, которые часто обсуждались на страницах газеты и решение которых дагестанцы возлагали на Учредительное Собрание<sup>301</sup>: об исламском союзе, форме правления: республиканском, конституционном и др.

В одной из статей газеты №14 за 1917 г. редакция информировала, что «Временное Учредительное собрание в Темир-Хан-Шуре разослало своих уполномоченных в различные регионы Дагестана для проведения на местах собраний с разъяснением сложившейся ситуации и избрания постоянных делегатов в Учредительное собрание Дагестана»<sup>302</sup>.

Также здесь было опубликовано воззвание Дагестанского Временного Исполнительного Комитета (см. полный текст воззвания в Приложении к диссертации)<sup>303</sup>, которое было подписано его членами, среди них были: Ахмед Бадави Саидов, Али Каяев (из Кумуха), Мухаммад-Мирза Мавраев, Мухаммад-Кади Дибиров (из Караха), Сайфулла Башларов и др.

В №16 от 1917 г. газеты «Джаридат Дагистан» были опубликованы решения Кавказкой исламской конференции в Баку от 15 апреля 1917 г., на которой

<sup>297</sup> Ал-инкилаб ал-ахзим ва тагйир усул идарат ад-давля // Джаридат Дагистан. 1917. №11. С. 1; Кайф кунна ила ал -ана ва кайф накун мин ба'диха // Джаридат Дагистан. 1917. №14. С. 1–2.

<sup>298</sup> Ал-кисм ар-расми // Джаридат Дагистан. 1917. №24, 25, 28. С. 1.

<sup>299</sup> Ал-кисм ар-расми // Джаридат Дагистан. 1914. №12, 30. С. 1.

<sup>300</sup> Ал-кисм ар-расми // Джаридат Дагистан. 1914. №20 S. 1–2.

<sup>301</sup> Ал-кисм ар-расми // Джаридат Дагистан. 1917. №24, 26, 29. С. 1–2.

<sup>302</sup> Кайф кунна ила алан ва кайф накун мин ба'диха // Джаридат Дагистан. 1917. №14. С. 1–2.

<sup>303</sup> Али ал-Гумуки // Джаридат Дагистан. 1917. №12. С. 2.

собрались представители мусульман сел и городов из всех регионов Кавказа. Среди них были турки, курды, грузины, чеченцы, ингуши, многочисленные народы Дагестана, которые обсуждали общие для них вопросы: вопрос исламского союза и противоречий в этом вопросе; определение политического курса на текущий день; определение основ управления власти, предпочтительных на данный момент (в текущей ситуации) для мусульман – республиканское управление во всех его видах или конституционное, или третье (помимо них); вопрос популяризации знаний и наук среди всех слоев общества: высших и низших; вопрос создания школ – религиозных и национальных в каждом городе и селе; вопрос межнационального языка общения; вопрос языка обучения в начальной и следующих уровнях обучения: арабский – язык Корана или тюркский – язык всех мусульман Кавказа или русский – официальный государственный язык; вопрос реформирования Духовных управлений и Управлений вакфов и др.<sup>304</sup>. Как мы писали выше, для дагестанских реформаторов на первом месте стояли вопросы общественного развития, науки, языка, культуры.

Важное место на страницах своих изданий реформаторы отводили вопросам государственного устройства и форме правления. В официальном разделе №17 от 4 мая 1917 г. редактором газеты Али Каяевым был опубликован краткий исторический очерк под названием «Исламский союз. Правление республиканское или конституционное?» Статья интересна тем, что выводит на тему о форме организации власти и управления в послереволюционном Дагестане, который особенно волновал и реформаторов. Она начинается с краткой предыстории противоречий, возникших по основам вероучения ислама и её ветвям, которые необходимо было решать мусульманам сразу же после смерти Пророка Мухаммада. По мнению Али Каяева, именно тогда началось разделение мусульман на многочисленные группировки и партии, такие как хариджиты, мурджииты, му‘тазилиты, аш‘ариты и др., и усилилась борьба между ними, что привело, в конечном итоге, к усилению непримиримых противоречий и вражде

<sup>304</sup> Ан-надва ал-кавказийа // Джаридат Дагистан. 1917. №16. С. 2.

между ними на долгие годы. Вопрос формы власти – халифата и имамата – был источником противоречий и противоборства. Однако, как считал Али Каяев, этот вопрос был политическим, а не религиозным. Он привел к усилению противоречий между суннитами и шиитами, который, в основе своей, не имел отношения к сути и основам ислама, а касался второстепенных вопросов. Далее Али Каяев писал, что конференция, созванная в Баку, постановила, что не будет не суннитской и не шиитской, а будет служить только интересам ислама. Согласно постановлению съезда, было решено создать два духовных управления на Кавказе: первым будет руководить специализированный совет, членов которого мусульмане выберут из ученых обеих групп (шиитов и суннитов), избранный совет выберет себе председателя. Второе духовное управление может состоять из других ученых по выбору. В статье также говорилось, что созданные по религиозному принципу в период царизма два духовных управления – одно суннитское во главе с муфтием (резиденция Омара) Тифлисе, а другое – шиитское во главе с шейх-ул-исламом (резиденция Али), служившие напоминанием борьбы за власть Омара и Али, не служили делу ислама, а только разобщали его сторонников. В статье Али Каяев также пишет, что конференция решила отказаться и от прежнего устройства власти и предпочла республиканскую форму организации власти и управления перед конституционной, такую как федеративная республика<sup>305</sup>. Как видно из содержания статьи, у дагестанских реформаторов было свое представление о принципах формирования органов власти и управления, они мыслили своими образами и понятиями, вытекавшими из истории развития политической истории ислама.

После Февральской революции 1917 г. на страницах печати и различных съездах в Дагестане развернулись острые дискуссии по вопросам шариата и его применения в судах и других областях жизни дагестанцев, в которых активное участие приняли реформаторы.

---

<sup>305</sup> Мукаррарат ан-надва ал-исламийа фи Баку. Ал-иттихад ал-ислами. Ал-джумхурийа ад-дустурийа // Джаридат Дагистан. 1917. №17. С. 1–2.

Мухаммадмирза Мавраев в статье в №18 «Джаридат Дагистан» за 1917 г. сетует на время и на то, что многие знатоки и ученые мужи ислама предостерегают сейчас от применения и следования заповедям исламского шариата, объясняя это тем, что, якобы, нормы и заповеди шариата были созданы в прошлом, а сейчас время иное, и что они не служат народам современности, не говоря уже о том, что можно их использовать в будущем. Автор опровергает это своими размышлениями об активном внедрении в жизнь дагестанцами шариатских норм<sup>306</sup>.

Сайфулла Башларов ал-Ницубакри из Газикумуха в своем письме в газету в номере №19 за 1917 г. также высказывался о внедрения шариатских норм и заповедей в горских судах. В частности, когда противники введения шариатских норм в судах Дагестана начали распространять слухи о том, что он, якобы, на стороне тех, кто высказывается против казни того, кто убил человека, он ответил им, что это явная ложь и клевета. Когда он встретился с членами Совета, рассматривающих подобные вопросы, которые вообще не хотели рассматривать вопрос казни, Сайфулла Башларов, по мере своих сил, начал прилагать усилия, чтобы вынести по данному вопросу, по возможности, решение по шариату. Он сказал членам Совета, что, учитывая их отказ, необходимо вынести наказание по шариату, как это определено в шариатских книгах по убийству человека. При этом он считал, что также в этом вопросе нужно руководствоваться и правовыми законами советского государства<sup>307</sup>.

Мухаммад Кади Алхасов ал-Харахи в №27 за 1917 г. писал, что нормы и заповеди шариата изменяются с течением времени. В свете этого рассматривается вопрос наказания за преступление, повлекшее за собой смерть, по нормам шариата. В ответной статье М.М. Мавраев высказывает убеждение, что надо руководствоваться шариатом во всех вопросах, в разрешении которых помогает государство, и это есть долг каждого мусульманина<sup>308</sup>.

<sup>306</sup> Мухаммадмирза Маврауиф. Ила айи заман сирна // Джаридат Дагистан. 1917. №18. С. 3–4.

<sup>307</sup> Сайфулла Башларуф ал-Ницубакри ал-Газикумуки. Джаридат Дагистан. 1917. №19. С. 4.

<sup>308</sup> Мухаммадкади Алхасуф ал-Хураки. Масалат ал-'амал би-аш-шари'ат ва ал-иттикаду алайха // Джаридат Дагистан. 1917. №27. С. 3–4.

Статьи в №№28 и 30 от 1917 г. о решениях конференции ученых, постановивших разрешить расходовать пожертвования (*фи сабили-л-Лахи* – долю, предназначенную для Аллаха и др.) на общественные нужды, как школы и т.д. Решение 3-й сессии гласит о введении шариата в судах Дагестана вместо адатов и действующих законов. 4-я сессия этой конференции вынесла решение о выборе языка обучения в школах Дагестана<sup>309</sup>.

Али Каяев в №7 за 1918 г. пишет, что шариат и его заповеди изменяются с течением времени. Что было правильным и возможным для применения в одну эпоху не является таковым для другого времени. Ученым надо учитывать этот принцип, и тогда люди не будут отвращаться от шариата и обращаться к адатам и светским законам<sup>310</sup>.

Произошла Октябрьская революция, и начавшее свою работу 18 января 1918 г. первое и единственное в истории страны Всероссийское Учредительное собрание решением ВЦИК было разогнано, сделав тщетными усилия и ожидания, возлагаемые, в том числе и реформаторами, по внедрению в повседневную жизнь шариатских норм.

Свержение монархии и установление Советской власти реформаторы приняли с радостью и надеждой на будущие преобразования. Как пишет З.М. Абдулагатов «Абусуфьян Акаев восторженно встретил Октябрьскую революцию 1917г., связывал с ней большие надежды на демократизацию общественно-политической жизни и развитие национальной культуры. С одобрением он отнесся и к Октябрьской революции»<sup>311</sup>. В архивах республики сохранились документы, подтверждающие совместную деятельность А. Акаева с известными революционерами-социалистами Дагестана. В одной из своих статей в защиту социалистов он писал: «Социалисты – это те, кто хочет справедливости в общественных отношениях ... они не те, кто как суфии, будет укреплять религию, но и не те, кто будут её разрушать... между социалистами и бедными вражды не

<sup>309</sup> Карарат ан-надва ал-исламийа // Джаридат Дагистан. 1917. №28, 30. С. 3.

<sup>310</sup> Али -ал-Гумуки. Аш-шари'ат ва 'уламауна // Джаридат Дагистан. 1918. №7. С. 3–4.

<sup>311</sup> Абдулагатов З.М. Ваххабизм и джадидизм ... С.116-117.

будет»<sup>312</sup>.

Проблемы свободы, справедливости и политической реформы были актуальными и в деятельности Али Каяева, который, как и А. Акаев, восторженно встретил Февральскую революцию. В связи с её победой он писал в официальном разделе редактируемой им «Джаридат Дагистан» в №11 за 1917 г.: «...до сих пор народы России, находящиеся под властью царя и его заместников, терпели гнет тиранов, не заботящихся о благе народа. Лучшие люди России стали требовать свободу»<sup>313</sup>.

В другой статье передовицы «Джаридат Дагистан» в №14 за 1917 г. Али Каяев писал: «Теперь это самодержавное государство пало, мы освободились от его гнета и произвола. Мы стали равными со всеми народами России в правах и обязанностях. И к нам перешло право назначения учителей в наших школах. Мы не боимся теперь за нашу религию, знания, веру: каждый из нас может исповедовать религию Аллаха Всевышнего как он хочет и взять от религиозных и светских наук то, что он пожелает. Каждому из нас предоставлена свобода слова, суждений и собраний. Мы стали свободными. И это великая милость, дарованная нам Аллахом Всевышним»<sup>314</sup>. Эти слова говорят о том, что реформаторы Дагестана и Северного Кавказа приняли свержение царизма и установление Советской власти с оптимизмом и верой в будущее.

Али Каяев, освещая внутривластную обстановку в России и Дагестане, публикует материалы и о деятельности большевиков. Среди них переводы статей, опубликованных в газете «Правда», в №22 1917 г. выходят в свет некоторые материалы Апрельской партийной конференции большевиков («Апрельские тезисы») под названием «Надват хизб ал-булшивик (Съезд партии большевиков)», что представляло определенный риск для него, как редактора газеты. Статья разоблачала Временное правительство, которое обманывало народ, что война ведется не за территории и сферы влияния, а во имя защиты

---

<sup>312</sup> Там же.

<sup>313</sup> ал-Кисм ал-расми // Джаридат Дагистан. Теми-Хан-Шура. 1917. №11. S.1-2.

<sup>314</sup> Каяев Али. Кайф кунна ила алан ва кайф накун мин ба'диха // Джаридат Дагистан. 1917. №14. С. 1–2.



славян от насилия Германии. Али Каяев пишет в статье, что Временное правительство не опубликовало тайные договоры с союзниками о вопросе разделения территорий Турции, Ирана и Австрии. В этой связи разъясняются требования большевиков к воюющим странам: прекратить войну и заключить справедливый мир путем переговоров. В статье подчеркивается, что Временное правительство продолжает политику царского самодержавия и внутри страны. Али Каяев приводит призыв большевиков не доверять Временному правительству и не подписываться на «Заем Свободы», выпускаемый им<sup>315</sup>.

В советский период деятельность реформаторов проходила в сложной обстановке. В ходе революционной борьбы произошла поляризация социально-политических сил. Образовались два враждебных блока. В один входили буржуазно-националистические круги, которым противостояли местные социалисты в союзе с большевиками, революционными демократами и просветителями. В программных установках и мировоззрении второго блока имелись большие расхождения, но их всех объединяло то, что они были заинтересованы в социальном прогрессе. Борьба просветителей и демократов против отсталости и невежества, отстаивание ими демократических идеалов объективно способствовали укреплению позиций большевиков. То же можно сказать и о прогрессивных представителях духовного сословия и мусульманской интеллигенции, среди которых значимое место занимал реформатор Али Каяев. Роль мусульманской интеллигенции в тех исторических условиях была особенно важной в силу общей отсталости и религиозности народных масс. В борьбе за их умы звучала религиозная риторика, оба блока использовали ислам в качестве идейного знамени и идеологического обоснования своих программных задач. Большевикам и социалистам, составлявшим основную революционную силу и костяк левого блока, в религиозном вопросе помогали Али Каяев, Абусуфьян Акаев, Алигаджи Акушинский и другие знатоки ислама и арабо-мусульманской культуры, пользующиеся большим влиянием и авторитетом среди горцев. Они выступали не только консультантами по вопросам, связанным с религией, но и

---

<sup>315</sup> Надват хизб ал-булшивик // Джаридат Дагистан. 1917. №22. С. 1–2.

активными борцами против феодально-клерикальных и контрреволюционных сил. Так, например, Ю.А. Меджидов и М.А. Абдуллаев в своей книге об Али Каяева упоминают эпизод обращения Махача Дахадаева к нему по вопросу претензий Наджмутдина Гоцинского на имамскую власть в Дагестане в тот период. Али Каяев ответил, что может аргументированно обосновать отсутствие объективных условий для этого<sup>316</sup>.

Необходимо отметить, что среди сторонников шариата также не было единства и отчетливо выделялись два направления. В одно из них входили М. Мавраев, М. Дибиров и А. Акаев и другие мусульманские реформаторы. «Они выступали за разумное сочетание законоположений шариата и законов Российского государства, «за мирное сосуществование» в одном государстве власти светской и духовной на демократической основе, соблюдая нормы шариата, соответствующие новым условиям социально-экономического, политического и культурного развития Дагестана в XX в. Они выступали против имамата в Дагестане»<sup>317</sup>. Сторонниками второго направления были представители традиционного ислама в Дагестане.

В газете «Джаридат Дагистан» публиковались материалы о приходе к власти большевиков, о формировании правительства во главе с Лениным<sup>318</sup>, о подписании условий<sup>319</sup> и утверждении Всероссийским Съездом Советов мирного договора с Германией<sup>320</sup>.

В Советский период мы наблюдаем активизацию участия реформаторов в общественно-политической жизни страны. На страницах газеты «Джаридат Дагистан» реформаторы активно обсуждали и такой важный вопрос, как выбор языка обучения в исламской школе. Это было связано с политикой раннего советского государства по развитию национальных языков, культур, изучению

<sup>316</sup> Меджидов Ю.А., Абдуллаев М.А. Али Каяев ... С. 298.

<sup>317</sup> Исаев А.А. Магомедмирза Мавраев ... С. 82.

<sup>318</sup> Халат ад-давла ар-русийа ва хукуматиха ал'ана // Джаридат Дагистан. 1917. №38. С. 1–2.

<sup>319</sup> Иида ас-сулх // Джаридат Дагистан. 1918. №4. С. 2.

<sup>320</sup> Ал-кисм ар-расми // Джаридат Дагистан. 1918. №6. С. 2.

национальных историй в автономных и союзных республиках СССР<sup>321</sup>, решению женского вопроса, который мы подробно рассмотрим в главе II нашего исследования.

В конце 20-х годов политика Советского государства по отношению к духовному сословию резко меняется. Антирелигиозная кампания большевиков коснулась и реформаторов, в чьей поддержке они более не нуждались. Многие из них были расстреляны в годы репрессий или сосланы в лагеря, где и скончались<sup>322</sup>.

Разочарования, постигшего А. Акаева в связи с реальным ходом событий начала XX в., не избежал и Али Каяев. Свобода в его представлении означала, что хозяином стал народ. В реальности, кроме смены имен начальников ничего не изменилось: «как работал раньше начальник, теперь работает комиссар»<sup>323</sup>. Как пишет Б. Бабаджанов «априори, апелляция джадидов к возрождению «великого прошлого» могла быть ближе к местной религиозной аудитории. Но для создания условий положительного и, главное, массового восприятия таких апелляций, срок, отведенный джадидам историей, был недостаточен. Их опыт и эксперимент фактически только начинались и имели известные успехи, но, в большей степени, в среде интеллигенции. Значительно больше шансов оказалось у большевиков, которые достаточно эффективно воспользовались удобными для себя критическими идеями и пропагандистскими клише джадидов относительно состояния религии и религиозного сознания общества. И нет смысла отрицать, что джадиды (по крайней мере, основная их часть) вольно или невольно подготовили почву для следующего грандиозного по своим масштабам исторического эксперимента большевиков по тотальной и насильственной секуляризации, которая тоже критически апеллировала к состоянию мусульман, но как «мрачному феодально-империалистическому наследию», не имеющему светлых страниц, и потому не достойному подражания, не говоря уж о

---

<sup>321</sup> Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство ... С. 145.

<sup>322</sup> Шихалиев Ш.Ш. К вопросу о мусульманском реформаторстве ... С. 30

<sup>323</sup> Абдулагатов З.М. Ваххабизм и джадидизм ... С. 116–117.

возрождении»<sup>324</sup>.

В литературе существует мнение, что «мусульманский модернизм в России оставался преимущественно в рамках просветительства», и что российские богословы фундаменталистского толка, якобы, и вовсе не были реформаторами, т.к. их парадигма не соответствует парадигме салафитов-реформаторов. Якобы они признавали необходимость *иджтихада*, но ограничивали его применение вопросами, на которые священные тексты не дают ответа. «Не были религиозными реформаторами и джаиды. Их цель состояла в реформе образования в современном духе и богословские проблемы их занимали мало. Мусульманские просвещенцы хотели изменить жизнь народа с помощью нововометодных школ, распространения научного знания, развития промышленности. Во имя этой цели они призывали к современному толкованию шариата, но практически с их стороны было очень мало конкретных попыток новой богословской трактовки его положений»<sup>325</sup>.

Приведенное выше мнение З.И. Левина, на наш взгляд, не совсем корректно и требует некоторой поправки. Дагестанские реформаторы были, как мы показали выше, реформаторами-салафитами обновленческой ориентации (обновленцы). Ими было сделано очень много в развитии салафитской теории, в том числе и по богословской проблематике.

Дагестанские реформаторы первой трети XX в., как салафиты-обновленцы, внесли в исламскую историю Дагестана идею умеренного ислама, родоначальником которой мы по праву можем считать Гасана Алкадари (1834–1910), равно как и историка Мурада Рамзи (1855–1934)<sup>326</sup>, и педагога Халила Рахимова (1863–1927) из Урало-Поволжья за их вклад в обновление интеллектуальной мысли мусульманского сообщества России конца XIX – начала XX столетия. Они вошли в историю как представители течения под

<sup>324</sup> Исключение составляют вопросы всеобщего образования (в упрощенных формах). Цит. по: Бабаджанов Б.М. Журнал «Нақіқат» как зеркало религиозного аспекта в идеологии джаидов ... С. 57.

<sup>325</sup> Левин З.И. Реформа в исламе ... С. 193–195.

<sup>326</sup> Усманова Д.М. Мурад Рамзи (1853-1934): биография исламского ученого в свете новых свидетельств // Эхо веков. 2019. № 2. С. 93-114.

условным названием «исламский умеренный реформизм» конца XIX – начала XX в. и оказали содействие в деле освоения массовым сознанием мусульман новых прогрессивных идей<sup>327</sup>.

Очень удачное, на наш взгляд, определение умеренного ислама дает исследователь Абдулагатов З.М. в своей монографии: «Умеренный ислам – это не только ислам, который не приемлет насильственные методы в реализации своих религиозно-мировоззренческих, нормативных установок – это необходимая, но не достаточная характеристика умеренности. Главный вопрос умеренности религиозного сознания, во-первых, связан с её способностью бесконфликтно вписаться в развивающийся, изменяющийся общественный процесс через новые интерпретации сакральных текстов. Умеренный ислам, во-вторых, – это ислам, активно развивающийся в направлении исламской ассимиляции прогрессивных общественных явлений. Это активный диалог с миром, создание своего нового исламского мира, соответствующего времени. Вписаться в мир, не будучи "переваренным" временем, с сохранением и развитием основных позиций в системе исламских ценностей, – главная проблема исламской умеренности. Исламская умеренность есть успешное решение этой проблемы. В разной степени выраженности эта проблема имеет место для всех направлений исламской мысли. В частности, она актуальна для условий Дагестана как в отношении салафитов, так и в отношении традиционного ислама, каковым в Дагестане считают суфизм»<sup>328</sup>.

Содержание умеренного ислама проистекает из мировоззренческой раздвоенности джадидизма, при последовательном проведении которого он позволяет его носителю отойти от идей строгого теоцентризма и прийти к переоценке ценностей в пользу ценностей общечеловеческих, гуманистически ориентированных. Эта черта джадидизма особенно хорошо заметна в его развитых формах, что особенно наглядно проявляется на примере современного

<sup>327</sup> См.: *Насыров И.Р.* Место и роль традиции в обновлении // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2022. Т. 18. № 2. С. 98.

<sup>328</sup> *Абдулагатов З.М.* Исламское сознание в Дагестане. С. 111.

Татарстана, когда во взаимоотношениях нации и ислама лидеры татарского национального движения приоритетными определяют нацию. Они считают, что религия должна служить нации, а не наоборот. Конечно, такой степени эволюции дагестанские реформаторы первой трети XX в. не достигли. Но в их деятельности достаточно сильно обозначенными были проявления мирной исламской адаптации к современности<sup>329</sup>.

Дагестанскими реформаторами было написано немало реформаторских, салафитских по содержанию работ, посвященных шариату, разъяснению его положений и внедрению его норм среди населения, особенно после Октябрьской революции 1917 г. Достаточно указать сочинения и статьи этого периода А. Каяева, А. Акаева, С. Башларова, М. Мавраева, Назира ад-Дургели, Мас'уда из Могоха, М. Дибирова и др. реформаторов, упомянутые в данном исследовании, издание и деятельность салафитских периодических изданий: в имперский период на протяжении более шести лет реформаторской газеты «Джаридат Дагистан» (1913–1918) и на протяжении более трех лет способствовавшего распространению и разъяснению шариатских знаний в советский период духовного журнала «Байан ал-хака'ик» (1925–1928).

Что касается тезиса о том, что реформаторство в Дагестане не вышло за рамки просветительского этапа, то он, на наш взгляд, соответствует действительности. У дагестанских реформаторов была недостаточно налажена связь с простым населением. Их читательская аудитория была все-таки ограничена местной мусульманской интеллигенцией, а до представителей простого народа их идеи доходили слабо, что было свойственно всем просветителям. Другой немаловажной и основной причиной недостаточного распространения и углубления реформаторских идей в Дагестане и на Северном Кавказе явилось то, что им для этого был отмерен слишком маленький в историческом масштабе промежуток времени: всего чуть более трех десятков лет.

---

<sup>329</sup> Там же. С. 132–133.

*Выводы по параграфу I.4.* Дагестанские реформаторы были прагматиками и реалистами. Они занимали активную жизненную позицию. Для реализации своих программных установок они шли на компромиссы с имперской, а затем и советской властью: с разрешения властей они наладили выпуск своих периодических изданий. Эти издания выступали в качестве площадок для распространения идей мусульманского реформаторства в регионе.

Дагестанские реформаторы хорошо знали политическую историю ислама и мыслили её категориями, понятиями и образами. Они считали пророка Мухаммада духовным лидером, а халифат – неудачным опытом формы организации политической власти, от которого надлежит отказаться.

Дагестанские реформаторы (Али Каяев, Абусуфьян Акаев, Мухамадмирза Мавраев, Мухаммад-кади Дибиров) были противниками провозглашения имамата в Дагестане. Они поддерживали принцип разделения светской и духовной власти в исламе: выступали за «мирное сосуществование» в одном государстве власти светской и духовной на демократической основе, с соблюдением норм шариата. В качестве формы государственного устройства в Дагестане они предпочитали федеративную республику в составе Российского государства.

Дагестанские реформаторы первой трети XX в. привнесли в исламскую историю Дагестана идею умеренного ислама, родоначальником которой по праву был ученый и просветитель Гасана-эфенди Алкадари. Он внес большой вклад в обновление интеллектуальной мысли мусульманского сообщества России в конце XIX – начале XX столетия. Его труды, особенно, сочинение «Джираб ал-Мамнун», оказали содействие в восприятии мусульманами новых прогрессивных идей в сложный переходный период эпохи.

Реформаторство в Дагестане не вышло за рамки просветительского этапа.

**ГЛАВА II.**  
**ВОПРОСЫ РЕФОРМЫ ОБРАЗОВАНИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ**  
**ШКОЛЫ, ЖЕНСКОЙ ЭМАНСИПАЦИИ И КРИТИКА АДАТОВ КАК**  
**ВАЖНЫЕ СОСТАВЛЯЮЩИЕ МУСУЛЬМАНСКОГО**  
**ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВА В ДАГЕСТАНЕ**  
**(НАЧАЛО – ПЕРВАЯ ТРЕТЬ XX В.)**

II.1. Образование и просвещение:

II.1.1. Реформа методов обучения в *мактабах* и *мадраса*

«Просветительство как фактор и явление эпохи национального пробуждения зародилось в условиях, бурно развивающихся финансово-экономической и культурной экспансии Запада, вовлечения Востока в сферу мирового рынка. Это привело к появлению современных классов и групп, осознанию необходимости борьбы со средневековой архаикой – к становлению новых национальных литератур, зарождению идейных течений, отражавших процессы превращения феодального восточного общества в современное»<sup>330</sup>. «Просветительское движение, которое выходило бы за рамки культурно-просветительских программ, появляется на Востоке только в XIX в. Источником и содержанием просветительской мысли была борьба прогрессивных сил, пытавшихся вывести общество из застоя, избавить его от политического деспотизма, изменить нормы

---

<sup>330</sup> Левин З.И. Развитие общественной мысли ... С. 87.



общественного сознания, скованного традицией, обращенного в прошлое, внедрить в него новые понятия, ориентированную в будущее идею прогресса»<sup>331</sup>.

Начало XX в. стало новым этапом в истории развития общественно-политической, в том числе просветительской, мысли народов Дагестана. В отличие от Крыма, Волго-Уральского региона, Центральной Азии и Азербайджана мусульманское реформаторство в регионе распространилось гораздо позже. Это было связано прежде всего с экономическими и социальными причинами в дагестанском обществе после присоединения Кавказа к России, установлением здесь военной администрации, препятствующей проникновению инакомыслия в регион.

В начале XX в. мусульманское просветительство получило большой размах, расширилась его проблематика, выросла теоретико-идеологическая функция. В пропаганде мусульманских просветительских идей на Северном Кавказе значительную роль сыграла арабоязычная пресса: газета «Джаридат Дагистан» (1913–1918)<sup>332</sup> и журнал «Байан ал-хака'ик» (1925–1928). Эти издания предоставляли свои страницы исламским модернистам, выступавшим с реформаторских позиций против религиозного консерватизма, общей и культурной отсталости.

Одной из основных причин застоя, отсталости народов Северного Кавказа в этот период были устаревшие методы обучения в мусульманских учебных заведениях. Эта мысль проходит красной нитью в многих работах северокавказских мусульманских реформаторов-просветителей. Они остро переживали создавшееся положение и предлагали пути выхода из него путем реформы старых и создания новых методов обучения в *мактабах и мадрасах*<sup>333</sup>.

«На рубеже XIX–XX вв. возникло движение джадидизм, связанное с новым звуковым методом преподавания азбуки (от араб. «усул джадид» – новый метод), вводимым в систему мусульманского образования народов России. Его

<sup>331</sup> Там же. С. 70–71.

<sup>332</sup> Абдуллаев М.А. Общественно-политическая мысль в Дагестане в начале XX в. М., 1987. С. 125.

<sup>333</sup> Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 43.

основателем был Исмаил Гаспринский (1851–1914 гг.) – общественно-политический деятель мусульманских народов России, который пропагандировал новые идеи на языке «тюрки»<sup>334</sup> со страниц основанной им газеты «Терджиман», издаваемой им с 1883 года в течение двадцати с лишним лет. Новый звуковой метод обучения создал альтернативу бездумной зубрежке в школе, но он, опираясь на светские науки, опыт преподавания родного и русского языков, с трудом завоевал себе сторонников в споре со старым, традиционным образованием – кадимизмом (от араб. «кадим» – старый)<sup>335</sup>.

«Джадидизм – это общественное движение за реформу образования, уже переставшего, по мнению джадидов, соответствовать духу нового времени, поскольку оно покоилось на схоластическом образовании. Необходимо было внедрение в обучение современных наук и соответствующих знаний новой индустриальной эпохи. Джадидов занимали вопросы воспитания и просвещения молодежи в современном духе на исламской религиозной и морально-этической базе»<sup>336</sup>.

В Дагестане, по сравнению с другими мусульманскими регионами Российской империи, идеи реформы системы образования имели свою специфику. Связанно это было как с многонациональностью региона, а также, (как упоминалось выше) с господством здесь арабоязычной традиции<sup>337</sup>.

Старометодная система подвергалась критике со стороны приверженцев реформы образования, так как она была рассчитана на длительный период обучения. В ней преобладали заучивание текстов наизусть, схоластика. Обучающийся не понимал изучаемый материал, так как обучение велось на арабском языке.

<sup>334</sup> Тюрки – разработанный И. Гаспринским особый стиль языка, универсальный для всех тюркских народов России.

<sup>335</sup> *Кассиев Э.Ю.* Дагестанская литература на пути к социалистическому реализму (от просветительства к реализму нового типа). Махачкала, 1982. С. 29–30; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 43–44.

<sup>336</sup> *Юзеев А.* Место джадидизма в татарской общественной мысли конца XIX – нач. XX в. // Эхо веков. 1999. № 1/2. С. 164–165.

<sup>337</sup> *Шихалиев Ш.Ш.* Мусульманское реформаторство ... С. 146–147.

В вопросе выбора языка обучения (см. подробнее о выборе языка обучения в следующем параграфе), несмотря на критику реформаторами старой системы образования, противостояния между реформаторами и кадимитами в Дагестане не было. В отличие от Татарстана, где была очень острая полемика между джадидами и кадимитами относительно преподавания русского языка в *мактабах* и *мадраса*, к обучению которого многие жители относились неодобрительно, опасаясь ассимиляции<sup>338</sup>, в Дагестане мы не встречаем ни одной работы, где была какая-нибудь дискуссия по этому вопросу. Это объяснялось повсеместным распространением арабского языка в Дагестане, альтернативы которому как языку обучения для них не существовало. Дагестанские ученые, как реформаторы, так и их противники, критиковали только русские школы, которые были открыты после окончания Кавказской войны в 1859 г.<sup>339</sup>.

Необходимо отметить, что и суфийские шейхи не были противниками новометодных мадраса. Ярким свидетельством этого служит деятельность дагестанского суфийского шейха Сайфуллы-кади ан-Ницубкри (Башларова), который, будучи сторонником татарской модели реформы мусульманского образования, преподавал в одном из обновленческих мадраса Уфы (Поволжье) с 1905–1909 гг.<sup>340</sup>. Здесь можно отметить схожесть взглядов Башларова и татарских

---

<sup>338</sup> Матушанская Ю.Г. Реформы в татарском образовании конце XIX – начале XX в. // Казанский педагогический журнал. 1918. №3. С. 160; См. также: *Dudoignon, Stephane. A Djadidisme, mirasisme, islamisme // Cahiers du Monde Russe. 1996. Vol. XXXVI (1–2). Pp. 13–40; Kanat Bazarbayev, Gumadullayeva Assel, Rustambekova Muhabbat. Jadidism Phenomenon in Central Asia // In 2nd Cyprus International Conference on Educational Research. Elsevier Social and Behavioral Sciences, 2013. Pp. 876–881; Khalid, Adeeb. The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia. Berkeley: University of California Press, 1998.*

<sup>339</sup> Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство ... С. 148–149; Шуайб Идрис ал-Багини ад-Дагистани. Табакат ал-Хваджикан ан-Накшбандиййа ... С. 374; Омаров А. Воспоминания муталима ... С. 45; Каймаразов Г.Ш. Просвещение в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1989. С. 69–71, 89–72; Али ал-Гумуки. Сийасатани мухталифатани // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №23. С. 2–3. Али ал-Гумуки. Бакийату ма фи ан-нумра 23 фи мас'алат лугат атта'лим // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №24. С. 3–4.

<sup>340</sup> Шихалиев Ш.Ш. Устаз трех тарикатов: Сайфулла-кади Башларов // Дагестанские святыни. Т. 1. Махачкала, 2007. С. 146–164; Он же. Сайпула-кади // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред.: С.М. Прозоров. Вып. 4. М.: Восточная литература, 2003. С. 72–73.

суфиев Зайнуллы Расулева и Галимджана Баруди на реформу системы исламского образования <sup>341</sup>.

Полная сравнительная характеристика кадимитской и новометодной системы обучения в Дагестане достаточно подробно рассмотрена в современной историографии в работе М. Кемпера и Ш. Шихалиева (см. главу I.1.2. С.69. настоящей работы), поэтому здесь мы только кратко отметим, что авторы, сравнивая кадимитскую и джадидскую системы образования в Дагестане в начале XX в., правильно отмечают, что джадидская система образования в Дагестане развивалась в тесном взаимодействии с традиционной образовательной системой, а не являлась его антиподом.

Это сосуществование двух систем привело к смешанному методу преподавания арабского языка и исламских дисциплин в новых исламских учебных заведениях, открывшихся в постсоветский период. Данная статья рассматривает особенности дагестанского варианта новометодной системы образования, которая несколько отличается от движения джадидизма в Волго-Уральском регионе. Исследование опровергает широко распространенное в научной литературе мнение о том, что джадидская система обучения была более успешной, чем старометодная, и что кадимизм, как метод исламского образования, должен был исчезнуть после установления советской власти и, тем более, после распада СССР<sup>342</sup>.

Ниже мы более подробно остановимся на рассмотрении вопроса реформы образования в работах реформаторов и на страницах мусульманской просветительской периодической печати Дагестана, где по этому вопросу порой разгорались острые дискуссии, которые, помимо всего прочего, объединяло еще одно важное качество – глубокая озабоченность дагестанских и северокавказских

<sup>341</sup> Юсупов М. Галимджан Баруди. Казань, 2003; «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872–1917): Власть и суфизм в пореформенной Башкирии: сборник документов / сост. Н.М. Фархшатов. Уфа, 2009. – 356 с.

<sup>342</sup> См.: Kemper M., Shikhaliev Sh. Qadimism and Jadidism in Twentieth-Century Daghestan // *Asiatische Studien – Études Asiatiques*. 2015. 69(3). Pp. 593–624; Кемпер М., Шихалиев Ш. Кадимитская и джадидитская системы образования в Дагестане: взгляд на систему преподавания арабского языка и ислама в XX в. // *Восток (Oriens)*. 2018. №6. С. 105–123; Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство ... С. 146–149.

просветителей состоянием образования подрастающего поколения в *мактабах* и *мадраса* и желание его обновить.

Так, в №13 за 1913 г. газеты «Джаридат Дагистан» Али б. Абдулхамид ал-Гумуки (Али Каяев) критиковал распространенную методику обучения арабскому языку, считая, что она отвергает важнейшие принципы изучения языка и не формирует навыки понимания и говорения на нем<sup>343</sup>.

Билал б. Алибек ал-Газанищи (из Нижнего Казанища) в статье №9 за 1916 г., написанной в ответ на статью Али Каяева в № 5 за 1916 г. о причинах вырождения науки, считал, что причина этого в расстройстве в методах обучения и трудностях процесса обучения в Дагестане. Так, он пишет, что в Дагестане принято, чтобы *мута'аллим* (ученик) изучал половину книги у десяти алимов<sup>344</sup> или 10 книг по одной науке с использованием запутанных комментариев и субкомментариев с тем, что сказал этот и тот, и потерей всей жизни на то, в чем нет пользы. Затем последующие 15 и более лет он изучает следующие науки: шариатские науки – год или два, читает *тафсир* (комментарий к Корану) от начала и до конца за один месяц и ограничивается этим. Обучающийся тратит всю свою жизнь для чтения сочинения по логике «Джихат ал-вахда» (т.е. Малла Угли)<sup>345</sup> многократно в течение года или более. И при этом избегает изучения

<sup>343</sup> Али б. Абдулхамид ал-Гумуки. Авдат ила ал-калам ала турук та'лимина ва фасадиха // Джаридат Дагистан. 1913. №13. С. 3–4.

<sup>344</sup> Согласно распространённой практике индивидуального обучения в Дагестане, каждый *алим* специализировался в какой-то определённой области знания. Чтобы пройти полный курс обучения *мута'аллим* должен был в течение всего срока обучения последовательно переходить от одного *алима* к другому и заниматься с ними по необходимому ему лично дисциплинам или книгам, что значительно удлиняло (иногда на десятки лет) и затрудняло процесс обучения. См.: *Alī b. 'Abd al-Ḥamīd al-Ġumūqī*, [Tarājim 'ulama' Dağistān], 1 – 150 // Автограф хранится в библиотеке внука А. Каяева Ильяса Каяева.; *al-Durgilī, Nadīr*. Die Islamgelehrten Daghestans und ihre arabischen Werke. Nadīrad-Durgilīs (st. 1935) Nuzhat al-adhānfitarāğim 'ulamā'Dāğistān. German transl., ed. *comm.* by M. Kemper and A.R. Šixsaidov // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 4: Die Islamgelehrten Daghestans und ihre Arabischen Werke. Klaus Schwarz Verlag. Berlin. 2004; *Назир ад-Дургели*. Услада умов в биографиях дагестанских ученых / пер. и коммент. А.Р. Шихсаидов, М. Кемпер, А.К. Бустанов. М., 2012; *Назир из Дургели*. Услада умов в библиографиях дагестанских ученых (Нузхат ал-азхан фи тараджам улама Дагистан). Дагестанские ученые X–XX вв. и их сочинения / пер. с араб., коммент., факсим. изд., указ. и библиогр. подгот. А.Р. Шихсаидовым, М. Кемпером, А.К. Бустановым М., 2012.

<sup>345</sup> Полное название – «Рисалат Джихат ал-вахда ва ал-мабхас». См.: *Шихсаидов А.Р., Оразаев Г.М.-Р., Наврузов А.Р., Закарияев З.Ш., Шехмагомедов М.Г., Маламагомедов Д.М., Ханмурзаев*

*хадисов и основ фикха* (мусульманского права). Хотя *фикх* является основой религии: отраслевые знания только тогда понятны, когда есть понимание основ, считает автор.

Там же Билал, сын Алибека из Казанища, критиковал принципы обучения, в частности то, что дагестанские ученые начинают изучение книг по морфологии арабского языка вопросами и ответами, что он считает методически неверным. Он считает, что здесь игнорируется принцип последовательности и постепенности в обучении, который предполагает, что начинать обучение надлежит двигаясь от простого к сложному. Согласно мнению автора статьи, неараба следует обучать арабскому языку, начиная с книг по основам обучения и устных уроков. Игнорируя методические принципы обучения, перед обучающимся ставятся две задачи одновременно. Как результат, не решается ни одна из них. Обучающийся вначале нуждается в осмыслении и усвоении языковых понятий и фраз, а затем заучивания правил. Такие недостатки затрудняют процесс обучения. Билал, сын Алибека из Казанища, соглашается с Али Каяевым в том, что причина вырождения науки в *мактабах и мадраса* заключается, в том числе, и в нарушении методов преподавания<sup>346</sup>.

Другой подписчик газеты, некий Газимухаммад ал-Авари (из Авари) в №39 за 1913 г. писал, что дагестанцы из-за старых методов обучения стали останавливаться в развитии. Автор считает, что дагестанец изучает арабский язык 20 или 30 лет, а разговаривает по-арабски, как тот, кто изучал арабский язык в течение 2-х или 3-х лет по новым методам<sup>347</sup>.

Ахмед Курди Закуев в №15 за 1913 г. предлагает «реформировать порочные методы нашего обучения и образования». Он предлагает использовать новые

---

*И.И.* Археографические исследования в Дагестане 2015 г. // Вестник Института ИАЭ. 2016. № 2. С. 107–126; *Османова М.Н.* Каталог печатных книг на арабском языке ... С. 91.

<sup>346</sup> *Билал б.Алибек ал-Газанищи.* Ламма кара'на // Джаридат Дагистан. 1916. №9. С. 4.

<sup>347</sup> *Газимухаммад ал-Авари.* Ислах зат ал-байн // Джаридат Дагистан. 1913. №39. С. 3; *Наврзоев А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 44.

книги, сочиненные «на основе новых принципов, легких и полезных, ведущих студентов к поставленным целям в кратчайшие сроки»<sup>348</sup>.

«Из всех важнейших дел, к чему относятся небрежно жители Дагестана и совсем отстраняются от них, – это два величайших дела, в которых стержень добра наций и их прогресса. Одно из них – воспитание детей смолоду и второе – реформа метода обучения» – так начинает свою статью Али Каяев в №1 за 1914 г. Он приводит пример положения студентов в Дагестане, где один из тысячи овладевает знаниями, а большинство студентов не умеет ни говорить, ни писать по-арабски. А между тем, пишет он, студенты в русских школах в Дагестане изучают этот язык, наряду с другими науками, в короткие сроки и разговаривают на нем, как будто они арабы и готовят их в школах, в которых готовят философов, инженеров или медиков<sup>349</sup>.

Кадий (шариатский судья) Мухаммад б. ал-Кадий Мухаммад Альбури Алхасув ал-Урахи (из с. Урахи)<sup>350</sup> в письме в редакцию пишет, что книги по морфологии и синтаксису, которые имеют хождение среди дагестанцев, не является ни синтаксисом, ни морфологией, ни другой наукой. Он считает, что дагестанцам необходимо очистить эти книги от всего этого, чтобы студент получал пользу в короткие сроки, и у него оставалось время на постижение таких шариатских наук, как Коран, *тафсир*, Сунна, фикх, догматика (*ул-‘улум ан-наклиййа или наклиййат*) и рационалистических (или рациональных) – естественные науки, грамматика арабского языка, логика, риторика, стилистика и др. (*ул-‘улум ан-аклиййа или аклиййат*), как это имеет место в русских и других школах<sup>351</sup>.

Критика методов обучения занимала немалое место на страницах «Джаридат Дагистан». Кадий Аскер ал-Джунгути (из Дженгутая) в №24 за 1913 г. -пишет, что

<sup>348</sup> *Ахмад ал-Курди ал-Гумуки. Ас-са’йу ва ал-’амал // Джаридат Дагистан. 1913. №15. С. 4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 44–45.*

<sup>349</sup> *Али ал-Гумуки. Ат-та’лим ва ат-тарбиййа // Джаридат Дагистан. 1914. №1. С. 3; Наврузов А.Р. Джаридат Дагистан ... С. 45–46.*

<sup>350</sup> Урахи – ныне село в Сергокалинском районе Республики Дагестан.

<sup>351</sup> *Мухаммад б. Мухаммад Албури Алхасов // Джаридат Дагистан. 1913. №21. С. 4; Наврузов А.Р. Джаридат Дагистан ... С. 46–47.*

обучающийся в соответствии со старыми методами подобен ослу на мельнице – крутится, а остается на месте<sup>352</sup>.

Читатель газеты Мухаммадил Карим ал-Кунбути ал-Мелелти (из Мехельты)<sup>353</sup> в №37 за 1913 г. писал, что «этими нашими науками, которые изучают студенты на протяжении многих лет, они не овладевают, как рассказчик овладевает словом». Причину этого автор статьи видит в убеждении дагестанцев, что принципы обучения исходят от религии, и поэтому людям не следует изменять их. А если же кто-либо, добавляет он, просит реформировать этот не продуктивный метод, то против него ополчаются те, кто претендует на науку и делает из нее ширму для прикрытия своего невежества от имени религии. А если кто побуждает отказаться от традиционных форм обучения и побуждает к изучению математических и естественных наук, которые являются индивидуальной обязанностью (*фард*<sup>354</sup> *ал-айн*)<sup>355</sup> и на которых зиждется нация, то они обвиняют его в безбожии (*куфр*) и отрекают его от религии<sup>356</sup>.

Как пишет Хаджи Фийсан ал-Кафазджи ал-Чаркаси (из Черкесии) в №28 за 1913 г., стало традицией среди учащихся Черкесии, когда всякий стремящийся овладеть знаниями учится в школе десятки лет и, окончив ее, выходит испорченным нравственно и ослабленным физически. Далее он пишет, что есть выпускники школ, которые ничего не знают из религиозных наук – не понимают, что означают религия и шариат, ничего не знают ни о сути Корана, ни о сути

<sup>352</sup> *Аскер ал-Джункути*. Фи хакк усул та'лимина // Джаридат Дагистан. 1913. №21. С. 3; *Наврузов А.Р.* Джаридат Дагистан ... С. 46.

<sup>353</sup> Мехельта – ныне селение Гумбетовского района Республики Дагестан.

<sup>354</sup> Фард (здесь, в шариате) – поступки и нормы поведения, включая нормы благочестия и ритуальные действия, которые предписано выполнять и соблюдать как религиозные заповеди.

<sup>355</sup> Индивидуальная обязанность – *фард ал-айн* – поступки, безусловно, обязательные для всех мусульман, как, например, омовение, ежедневная пятикратная молитва, посещение мечети. См. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1966. С. 145.

<sup>356</sup> *Мухаммад ал-Карими ал-Кунбути ал-Мелелти*. Улумуна ва та'лимуна // Джаридат Дагистан. 1913. №37. С. 3; *Наврузов А.Р.* Джаридат Дагистан ... С. 46–47.



естественных, математических и других наук, кроме названий некоторых из них. Из-за чего ученики испытывают отвращение к учебе<sup>357</sup>.

Известный дагестанский ученый-просветитель, педагог-новатор Мухаммад Дибиров ал-Карахи (из общества Карах), в №23 за 1913 г. замечает, что в газетах часто рассуждают об основах обучения, побуждая учителей, чтобы эти основы были наиболее легкими и полезными для обучающихся, а также к отказу от старых методов. В обучении, как он считает, надо начинать с самого наилегчайшего, затем идти к более трудному, чтобы первый этап был так же сладок и приятен, как и последующие. По его мнению, необходимо учитывать полезный опыт западных методов обучения. Европейцы обучают вначале нескольким предметам на своем языке, затем составляют предложения, сообщая о соответствующих возрасту юноши новостях, связанных с литературой, религией, о диковинках, смешных историях, животных, растениях, полезных ископаемых, минералах. Юные умы хорошо воспринимают это. Так же, продолжает Мухаммад Дибиров, они изучают правила синтаксиса и морфологии самым легким и доступным для них способом. Что касается учителей арабского языка и особенно учителей Дагестана, сокрушается автор, то они побуждают юношей к наиболее сложному и трудному, заставляя заучивать то, что изучают на уроках, даже если они ничего не понимают из этого. Из-за чего у них появляется неприязнь к обучению и восприятию знаний<sup>358</sup>.

Ахмед Рида ал-Бакуги в №51 за 1913 г. писал, что черкесские студенты не жалуются на методы обучения, которые лишают их здравой мысли; что не порицают потери ценнейших годов жизни на бесполезные комментарии и субкомментарии; что довольствуются только морфологией и синтаксисом и пренебрегают другими науками. Разве не является страшной бедой то, пишет

---

<sup>357</sup> *Хаджжи Фийсан ал-Кафазджи ал-Чаркаси*. ал-Йад ал-уляа хайр мин ал-йад ас-суфла // Джаридат Дагистан. 1913. №28. С. 3; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 47.

<sup>358</sup> *Мухаммад ал-Карахи*. Усул та'лимина // Джаридат Дагистан. 1913. №23. С. 3–4.; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 47–48.

Ахмед Рида, что студент не научился ни писать, ни говорить на арабском языке, на изучение которого потратил 20 и более лет?<sup>359</sup>.

Али Каяев в №13 за 1913 г, говоря о непригодности методов обучения дагестанцев, пишет, что приверженцы старых методов пытаются доказать правильность своей аргументации приведением сокращенных высказываний ат-Тафтазани<sup>360</sup>, ал-Джурджани<sup>361</sup>) и др. и «не приемлют ничего, кроме того, что переписано, и не признают никакие аргументы и доводы, даже если бы все было очевидно, как солнце в ясный день». Али Каяев в своей полемике нередко опирается на мнения многих выдающихся арабских авторов, в частности, на высказывания великого мусульманского социолога и философа Средневековья Ибн Халдуна<sup>362</sup>, который в своей книге «ал-Мукаддама» («Введение в историю») писал, что обилие сокращений вредно и пагубно для обучения. Али Каяев считает, что по Ибн Халдуну, такие науки, как арабский язык, логика и им подобные, должны рассматриваться как инструмент, средство для изучения других наук. А если учащиеся тратят жизнь на усвоение способов изучения арабского языка, то, когда же они будут изучать другие науки? Далее он добавляет, что учителям арабского языка, логики необходимо обращать внимание на цели обучения и обращаться при этом к Ибн Халдуну.

По мнению Али Каяева, среди студентов, изучающих арабский язык, морфологию и синтаксис, только единицы достигают поставленных целей. И поэтому большинство из них бросают изучение арабского языка, не знают его, а те, которые знают, не застрахованы от ошибок во флексии. Вместе с тем, замечает Али Каяев, студенты русских школ, например, изучают в них русский,

<sup>359</sup> *Ахмад Рида ал-Бакуги*. Ал-гафла мин джавасис ал-джахл // Джаридат Дагистан. 1913. №51. С. 3-4; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 48–52.

<sup>360</sup> Са‘ад ад-Дин Мас‘уд ибн ‘Умар ат-Тафтазани (1322–1390) – арабо-мусульманский философ, видный представитель позднего *калама*. Его сочинения по логике, юриспруденции, поэтике, грамматике, математике, риторике и коранической экзегетике пользовались популярностью в качестве учебных пособий.

<sup>361</sup> Абу Бакр Абд ал-Кахир ал-Джурджани (1009–1078) – персидский учёный, арабский грамматист и богослов шафиитского мазхаба. Автор сочинения по синтаксису арабского языка «ал-‘Авамил ал ми’ат» или «Ми’ат ‘амил».

<sup>362</sup> Ибн Халдун (1332–1406) – арабский историк и философ, зачинатель и пионер науки философии истории и социологии, основы которой заложил в своей книге «Мукаддима».

западноевропейские и другие языки, изучают письмо, синтаксис и морфологию в короткие промежутки времени. Несомненно, делает вывод Али Каяев, что причина такого большого различия между изучающими арабский язык и его грамматику и изучающими другие языки в том, что первые отклоняются от прямого пути обучения. Если бы они следовали ему, то достигали бы поставленных целей в самые короткие сроки<sup>363</sup>.

Отличительной особенностью старометодной системы обучения в Дагестане являлось то, что грамматика арабского языка изучалась в одном ряду с другими дисциплинами такими, как *фикх* (мусульманское право), *тафсир* (комментарий к Корану), *акида* (догматика), *хадисы* и др. По мнению же реформаторов, арабский язык должен быть средством, инструментом для изучения других наук. Поэтому реформаторы ввели в процесс обучения в новометодных школах арабский язык в качестве отдельного предмета, как вспомогательную дисциплину для изучения Корана, *фикха*, *хадисов*, *логики*, математики и других наук<sup>364</sup>.

В №8 за 1913 г. Али Каяев<sup>365</sup> утверждает, что дагестанские ученые должны обучать в школах шариатским и рационалистическим наукам – таким, как *тафсир*, *хадис* и его основы, арифметика, история, география с выбором самых лучших книг, обеспечивающих самый короткий путь к достижению поставленных задач обучения.

Отвечая приверженцам старых методов обучения, считая их бесполезными, Али Каяев кратко показывает то, чему обучают в школах Дагестана, чтобы читатель сам сделал окончательные выводы<sup>366</sup>. Так, после науки логики обучающийся переходит к богословию и тратит оставшуюся часть своей жизни на исследования теорий древних философов *му'тазилитов* и написание ответов на них. И в конце учебы, оглянувшись на свой возраст, замечает Али Каяев, ученик видит, что, оказывается, жизнь ушла и не осталось времени на расширение знаний

<sup>363</sup> Али б.Абдулхамид ал-Гумуки. Авдат ила ал-калам ала турук та'лимина ва фасадиха // Джаридат Дагистан. 1913. №13. С. 3–4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 49–50.

<sup>364</sup> Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство ... С. 149.

<sup>365</sup> Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 50–52.

<sup>366</sup> См.: Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 51.

по *фикху* и *тафсиру*. И он вынужден, пишет Али Каяев, отказаться от них обоих, оставив их насовсем или изучив в самом кратком виде, по кратким справочникам. А что касается хадисов, то большинство обучающихся совсем не работают над ними. Так же, согласно Али Каяеву, учащиеся совсем не приобретают знания по шариатским наукам<sup>367</sup>.

Ахмад ал-Курди ал-Гумуки (из Кумуха) в №9 за 1913 г. считает, что дагестанцам необходимо реформировать методы образования и обучения и возводить *мактабы* для детей и *мадраса* для взрослых, «прося помощи у государства в том, в чем мы нуждаемся». «Приобретать новые и старые книги по Корану и Сунне, рационалистическим наукам, таким как *тафсир*, *хадис* и его основы, *сира* (биография), история, математическая и естественная философия». Дагестанцам, по его мнению, следует возводить дома чтения в селениях и городах, где будут собираться простые люди независимо от социальной принадлежности.<sup>368</sup>

В №№3, 4, 5 за 1914 г. была опубликована статья египетского ученого Джавхара ат-Тантави с критикой обучения студентов в аль-Азхаре. Их учеба, по мнению автора статьи, заключается в написании отчетов и комментариев, а также восхвалением тех, кто сочинил их. По мнению редакции, реформа обучения необходима не только в аль-Азхаре, но и в *мактабах* и *мадраса* Дагестана, так как такая порочная практика имеет место быть и здесь<sup>369</sup>.

Статья египетского реформатора Мухаммада Абдо, опубликованная в №7 за 1914 г., выражает его отношение к этому вопросу, он пишет, что дело усложняется выбором метода начального обучения для изучения грамматики, когда студент не знает никаких научных терминов, ни степень своей подготовленности к пониманию науки. Мухаммад Абдо рассказывает, что в

<sup>367</sup> Али б. Абдулхамид ал-Гумуки. Ма ал-лази йлзамуна // Джаридат Дагистан. 1913. №8. С. 3; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 50–52.

<sup>368</sup> Ахмад ал-Курди ал-Гумуки. Ма хува ат-таракки ва ат-тамаддун // Джаридат Дагистан. 1913. №9. С. 4.

<sup>369</sup> Джавхар ат-Тантави ал-Мисри. Ат-та'лим фи ал-джами' ал-азхар ва фасадуху // Джаридат Дагистан. 1914. №№3, 4, 5, 6. С. 4; Джавхар ат-Тантави ал-Мисри. Макала фи ат-та'лим ва фасадихи фи ал-джами' ал-азхар ли ба'ди ал-фудала' ал-мисрийийин // Джаридат Дагистан. 1914. №7. С. 4.

течение полутора лет в процессе учебы он сам ничего не понимал из комментария ал-Кафрави на «Аджрумийя»<sup>370</sup>. Из-за этого его охватило отчаяние, и он захотел бежать от учебы, но благодаря отцу он не сделал этого. Это сподвигло его найти наилучшие пути обучения, и он смог вкусить сладость науки и вернуться к ней. М. Абдо пишет, что учитель должен чувствовать уровень подготовленности студента и степень его готовности воспринимать то, что ему говорят. Учитель должен снизойти до уровня подготовленности студента и затем постепенно подниматься вместе с ним все выше и выше, пока студент не дойдет до уровня понимания глубины смысла — и это искусство, искусство понимания ступеней ума и их использования. Это специальное искусство, которое необходимо изучать шестнадцать лет, в то время как подробный комментарий следует читать восемь лет<sup>371</sup>.

Дагестанские реформаторы имели тесные контакты, как с египетскими реформаторами, так и с реформаторами из других мусульманских регионов Российской империи. Амин Хафсуев из Черкесии представил в своей статье Программу высшего религиозного (духовного) *мадраса* в г. Уфе, которую Али Каяев также опубликовал в №№43 и 44 газеты за 1916 г. Здесь же представлены краткая Программа высшего религиозного (духовного) *мадраса* для первого, второго и третьего класса подготовительного отделения<sup>372</sup>.

В следующем №44 за 1916 г. были опубликовано продолжение Программы высшего религиозного *мадраса* для первого и второго классов. Есть приписка от редактора газеты, что Программа 3-го года обучения высшего *мадраса* не представлена: или по забывчивости автора или по какой-то другой причине. Редактор газеты пишет, что есть отклики и замечания к данной Программе,

<sup>370</sup> «ал-Мукаддима ал-Аджрумийя» – краткий очерк арабской грамматики Абу Абдаллаха Мухаммада ас-Санхаджи ибн Аджуррума (ум. в 723/1323). На него было написано множество комментариев и глосс. См.: Шихсаидов А.Р., Тагирова Н.А., Гаджиева Д. Х. Арабская рукописная книга в Дагестане. Махачкала: ГУП «Даг. кн. изд-во», 2001. С. 152–152.

<sup>371</sup> Макала ухра фийхи айдан ли аш-Шайх Мухаммад Абдо // Джаридат Дагистан. 1914. №7. С. 4.

<sup>372</sup> Амин Хафсуев ал-Чаркаси. Бруграм ал-мадраса ад-дийнийя би Уфа // Джаридат Дагистан. 1916. №43. С. 3–4.

которые будут опубликованы в последующих номерах газеты. Также редактор обещает дать критическую оценку Программы<sup>373</sup>.

Мухаммад Дибиров ад-Дагистани ал-Карахи (из общества Карах, с Гочоб)<sup>374</sup>, как учитель «Общества просвещения туземцев-мусульман Дагестанской области» откликнулся на это письмо и дал оценку Программе высшей религиозной (духовной) школы в г. Уфе. Он указывает на следующие недостатки: он считает, что в программе нужно уделять большое внимание синтаксису и морфологии арабского языка – изучать не только на 1-ом, но и на последующих курсах, а только затем, после достаточного усвоения грамматики, давать знания по риторике. Он советует указать на каком языке будет вестись обучение. Если на арабском, то это будет очень трудно для детей. В конце статьи есть примечание Али Каяева, что он не видел среди программ мусульманских духовных школ России программу более широкую и более насыщенную по предметам. Также он увидел в ней некоторые упущения. По одному из них он согласен с мнением уважаемого эфенди Мухаммада ал-Карахи, который указал на недостаточное внимание в программе на изучение арабского языка, так как арабский язык – это ключ к постижению всех религиозных наук<sup>375</sup>.

В №49 за 1916 г. Амирали из Индии сообщает о своем выступлении на Исламской конференции по образованию и воспитанию в Калькутте и рассказывает о состоянии исламских школ в городах Индии. Он говорит о необходимости и целесообразности использования «западных» наук, ибо «*свет идет сегодня с Запада*»<sup>376</sup>.

Мулла Мустафа б. Абдулхамид ал-Илису (из села Илису)<sup>377</sup> в №40 за 1913 г. посвящает свою статью критике метода преподавания в арабских школах исламских государств, а также в арабских школах Дагестана, в которых трудность

<sup>373</sup> *Амин Хафсуев ал-Чаркаси*. Окончание // Джаридат Дагестан. №44. С. 4.

<sup>374</sup> Гочоб – ныне село (аул) в Чародинском районе Республики Дагестан.

<sup>375</sup> *Мухаммад Дибируф ад-Дагистаний ал-Карахи*. Интикад бруграмм ал-мадраса ад-дийниййа ал-алиййа // Джаридат Дагестан. 1916. №45. С. 4.

<sup>376</sup> *Амиралли ал-Хинди*. Ал-хитаб ва наса'их // Джаридат Дагестан. 1916. №49. С. 4.

<sup>377</sup> Илису – ныне селение в Гахском районе Азербайджана. Являлось центром Илисуйского султаната, позднее входило в состав Закатальского округа. Село основали цахуры.

изучения Корана, Сунны и рационалистических наук автор статьи видит в следующем. Во-первых, это порочная практика, когда количество уроков равно количеству студентов. Уроки перегружены, у учителя нет времени давать материал, подкреплять его примерами. В результате учащиеся получают только смысл языковых понятий из арабских оборотов и не изучают как следует морфологию и синтаксис арабского языка. И только единицы из них затем могут посвятить себя изучению Корана, Сунны, рационалистических наук и не иначе, как только после пустой потери своего драгоценного времени и годов жизни, претерпев большие трудности и испытания голодом и холодом. Большинство из них, кто обучался синтаксису и морфологии арабского языка по старым методам, *не могут говорить на литературном арабском языке*. Даже, если бы они были весьма знающими в синтаксисе и морфологии и весьма известными учеными в этих науках. Между тем, студенты русских и других школ, замечает автор статьи, осваивают морфологию изучаемых ими языков в течение 2-х или 3-х лет и могут говорить и писать на этих языках. Это ясный аргумент, считает Малла Мустафа, в пользу непригодности старых методов обучения и необходимости замены их новыми с участием студентов на уроках, увеличением наглядных примеров, упражнений студентов в правилах, как это имеет место в новых (новометодных) исламских школах. Во-вторых, среди порочных традиций старых школ, считает Малла Мустафа, это отсутствие распределения времени обучения, как в новых школах. Это мешает разъяснению и усвоению, так как, если время обучения не регламентировано, студент занимается тем, что желает его душа. В-третьих, считает Малла Мустафа, это отсутствие в старых школах экзаменов по изучаемым предметам. Если большинство студентов будет знать, что у них нет экзамена, и что у них не будет ни о чем спрошено, то они будут проявлять нерадивость в обучении. И четвертое, пишет Малла Мустафа, а может, это и первое, то, что дагестанское студенчество занимается науками, но не знает их основ, из-за чего не достигают целей и бесполезно тратят на этом пути свои годы<sup>378</sup>.

---

<sup>378</sup> Мустафа б. Абдулхамид ал-Илисуви // Джаридат Дагистан. 1913. №40. С. 3–4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 52–54.

По убеждению кадия Абдулмаджида-эфенди Халимбекова ал-Хураки (из Урахи), методы обучения как для учителей, так и обучающихся на Кавказе в целом, и в Дагестане в частности, трудны и непригодны. Они не развивают и не стимулируют ни умы, ни души студентов ни теоретически, ни практически (ни словом ни делом). Студенты большую часть времени проводят безо всякой пользы: так они трижды изучают «Шарх ал-Кафийа» Абдурахмана ал-Джами<sup>379</sup>, затем – противоречия факихов и их методы и гордятся этим, считая, что совершают благие дела. И не изучают ни хадисы, ни *тафсир*, ни историю<sup>380</sup>.

Изменения в новометодных исламских школах касались и самого процесса обучения. В частности, был установлен учебный год, занятия проводились с перерывами между уроками, одновременно изучалось несколько дисциплин, а также проводились проверочные экзамены.

Существовавшая в старометодной школе система предполагала последовательную структуру изучения дисциплин: освоение основного текста учебника (*матн*), затем его комментария (*шарх*) и далее – субкомментария (*хашия*). Это затягивало процесс обучения на долгие годы. Дагестанские реформаторы предлагали отказаться от такой методики и создавать упрощенные учебники по-каждой из изучаемых дисциплин.

Первоначально новометодные школы в Дагестане не имели своих учебников по арабскому языку или упрощенной грамматике. Критикуя традиционную литературу, изучаемую в старых школах за их сложность, в начале они широко использовали те учебники, которые уже были в джадидских школах Волго-Уральского региона. Это касается прежде всего учебников по арабскому языку, разработанных татарским просветителем Ахмедом хади Максуди (1868–1941)<sup>381</sup>, «Муаллим ал-аввал'», «Му'аллим ас-сани», «Мабда ал-кира'а», «Дурус аш-

<sup>379</sup> Абдурахман Джамии (1414–1492) написал комментарий под названием «ал-Фаваид ад-Дийа'ийя» на краткий учебный трактат по синтаксису арабского языка египетского ученого Ибн ал-Хаджиба (1174–1249) «ал-Кафийа».

<sup>380</sup> *Абдулмаджид-эфенди Халимбеков ал-Хураки* // Джаридат Дагистан. 1913. №19. С. 3.

<sup>381</sup> *Lazzarini, Edward*. «Gadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within» // *Cahiers du Monde Russe et soviétique*. 1975. Vol. 16. Pp. 245–277.



шифа'хиййа», «Дурус ан-нахвиййа»<sup>382</sup> и Сангатуллой Бекбулатом (1886–1955) «Мабда' ал-Кира'а»<sup>383</sup>, получившие популярность во многих дагестанских мадраса досоветского и раннесоветского периодов. О популярности этих учебников свидетельствует их наличие во многих частных и примечетских библиотеках Дагестана<sup>384</sup>.

В дальнейшем дагестанские просветители начали сами издавать учебники для новометодных школ на родных языках. Так, за период с 1902 по 1917 гг. Абусуфьяном ал-Газанищи (Акаевым) в типографиях Бахчисарая и Темир-Хан-Шуры были изданы десятки книг на кумыкском языке, в числе которых учебники по основам ислама, *фикху*, математике, географии, естествознанию, этике и т.д., а также словари и переводы на кумыкский язык образцов арабской, турецкой или персидской художественной литературы<sup>385</sup>. В автобиографии А. Акаева, переведенной Г.М.-Р.Оразаевым с тюркского и А.Р. Шихсаидовым с арабского, упоминается более 36 наименований книг и брошюр на кумыкском языке, написанных самим А. Акаевым<sup>386</sup>. Как пишет М.Н. Османова, немалое место в ««Фихрист ал-кутуб» за 1908 М.М. Мавраева отведено книгам на национальных языках – кумыкском, аварском, «акушинском», «цудахарийском» (диалекты даргинского языка), «гази-кумукском» (т.е. лакском)<sup>387</sup>.

Али Каяев также издавал учебную литературу на лакском языке. В 1934 г. им была закончена рукопись грамматики лакского языка, написанная на лакском

<sup>382</sup> *Ахмад Кади ал-Максуди*. Му'аллим ас-сани. Казань, без года издания; *Он же*. Мабда' ал-кира'а, Казань, 1909; *Он же*. Дурус аш-шифа'иййа. Казань, 1913; *Он же*. Дурус ан-нахвиййа. Казань, 1911.

<sup>383</sup> *Сангатулла Бекбулат*. Мабда ал-кира'ат. Учебник арабского языка. Казань, 1909.

<sup>384</sup> По материалам археографических экспедиций в Дагестане в 1997–2012 гг.

<sup>385</sup> См. сноску 185 настоящей работы.

<sup>386</sup> Об учебниках, изданных Абусуфьяном Акаевым на кумыкском языке см.: Литературное и научное наследие А. Акаева. Сб. ст. и материалов / отв. ред. А.Р. Шихсаидов, Г.М.-Р. Оразаев; сост. Г.М.-Р. Оразаев. Махачкала, 1992. С. 131–133.

<sup>387</sup> *Османова М.Н.* Арабская печатная книга в Дагестане в конце XIX – начале XX века: монография. Махачкала: «Наука плюс», 2006. С. 142.

языке. Порядок букв лакского языка в ней соответствует порядку букв арабского языка. Рукопись издана в 2009 г. под редакцией Р.Г. Эльдаровой<sup>388</sup>.

Педагогом и просветителем М. Дибировым был составлен букварь на кумыкском языке под названием «Къумукъ алифба» (Кумыкский алфавит) (1914 г.); А. Акаевым были составлены учебники и учебные пособия на кумыкском языке: «Жагърафия» (География) (1903, 1908 гг.), «Ильму гьисаб» (Арифметика (1905 г.)), «Уллу таджвид» (Полные правила чтения Корана (1912)), «Къылык китаб» (Книга по этике) (1913), «Иршад ас-сибйан» (Наставление ученикам) (1909 г.) и многие др.<sup>389</sup>. Подобная литература издавалась и на других языках, включая аварский, даргинский и чеченский<sup>390</sup>. Так, например, ученик А. Каяева М.-С. Саидов издавал: «Букварь для школ грамоты»<sup>391</sup>, учебник для аварского языка для начальной школы (грамматика и правописание). 1-й и 2-й годы обучения,<sup>392</sup> учебник для средней школы «Грамматика. Часть первая. Морфология»<sup>393</sup> и др.

Просветительская деятельность дагестанских реформаторов по изданию учебной литературы на национальных языках дала мощный толчок развитию дагестанских национальных литератур. Мы можем отметить исследования М.А. Гусейнова<sup>394</sup> «Проза кумыков в художественно-стилевом освещении (1920–1940-е гг.)», «Национальная литература кумыков 1920–1930-х годов: (поэзия, драматургия, критика)», «Национальная литература кумыков (вторая половина XIX – начало XX века)» и А.Т. Акамова<sup>395</sup> «Духовная литература кумыков (XVII – нач. XX)». В них рассмотрена деятельность досоветских и ранних советских кумыкских просветителей и их роль в развитии собственно национальной

<sup>388</sup> Каяев А. Грамматика лакского языка / Под ред. Р.Г.Эльдаровой. Махачкала: ООО «ДИНЭМ», 2009. – 402 с.

<sup>389</sup> Исаев А.А. Магомедмирза Мавраев ... С. 36.

<sup>390</sup> Исаев А.А. Каталог печатных книг и публикаций на языках народов Дагестана: дореволюционный период. Махачкала, 1989. – 208 с.

<sup>391</sup> Саидов М. Букварь для школ грамоты. Махач Кала: Даггиз, 1934. – 95 с.

<sup>392</sup> Саидов М. Учебник для начальной школы. 1-й и 2-й годы обучения. Махач Кала: Даггосиздат, 1934. - 60 с.

<sup>393</sup> Саидов М. Грамматика. Ч. I. Морфология. Учебник для средней школы. Пятый класс. Махач Кала: Даггосиздат, 1934. – 78 с.

<sup>394</sup> Гусейнов М.А. Проза кумыков; Он же. Национальная литература кумыков; Он же. Национальная литература кумыков (вторая пол. XIX – начало XX века). Махачкала, 2012.

<sup>395</sup> Акамов А.Т. Духовная литература кумыков (XVII – нач. XX). 2008. – 322 с.

кумыкской литературы Анализ этих работ убедительно демонстрирует, что развитие национальной кумыкской литературы являлось прямым следствием деятельности мусульманских реформаторов в области развития языка и просвещения. Любопытно, что в художественной литературной традиции Дагестана можно встретить и общие черты с национальной литературой народов Поволжья, что отмечал в своей докторской диссертации «Дагестанско-татарские литературные связи XIX – начала XX века» С.Х. Акбиев<sup>396</sup>.

В начальной школе, где обучение было на родных языках, были разработаны учебники на национальных языках с использованием арабского письма. В старших классах постепенно переходили на арабский язык<sup>397</sup>.

В новометодных исламских школах как обязательные вводились естественные и общественные науки. Они изучались раньше и в старометодной школе, но обучение по ним велось только в индивидуальном порядке. Теперь же они изучались в рамках общеобразовательного процесса<sup>398</sup>.

На страницах газеты «Джаридат Дагистан» публиковались статьи, посвященные новометодным исламским школам. Так, автор Абдулхалим ал-Джункути (из Дженгутая) в №№ 35, 37, 38, 39 за 1913 г. посвятил четыре статьи анализу и принципам обучения в мадраса сел. Дженгутай<sup>399</sup>. Статья Али Каяева предлагает новые методы обучения, практически реализованные им на практике в Газикумухе<sup>400</sup>.

---

<sup>396</sup> Акбиев С.Х. Дагестанско-татарские литературные связи XIX – начала XX века: (Проблема сравнит.-ист. изучения): автореферат дис. ... доктора филологических наук: 10.01.03. Алма-Ата, 1989. - 48 с.

<sup>397</sup> Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство ... С. 148.

<sup>398</sup> Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство ... С. 147–148.

<sup>399</sup> См.: Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 53–56; Абдулхалим. Ар-расаил ила ал-идара. Джунгутай // Джаридат Дагистан. 1913. №35. С. 3–4; Абдулхалим. Мукдадий ал-хал // Джаридат Дагистан. 1913. №37. С. 4; Абдулхалим. Мукдадий ал-хал // Джаридат Дагистан. 1913. №38. С. 3; Абдулхалим. Мукдадий ал-хал // Джаридат Дагистан. 1913. №39. С. 3–4.

<sup>400</sup> Али ал-Гумуки. Фасад тарикати та'лимина ва байан вуджух ислахиха // Джаридат Дагистан. 1913. №18. С. 2; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 51–56.

Дагестанские и северокавказские<sup>401</sup> реформаторы предлагали новые методы обучения в исламских школах после практической их апробации и реализации в своих *мактабах и мадрасах*, как, например, Али Каяев в Кази-Кумухе и Кунделене (ныне с. Кёнделен, Кабардино-Балкария), Абусуфьян Акаев в Нижнем Казанище, Мухамад Дибиров в Буйнакске, Алкадарский Абдулкадыр и Алескендеров Абдукерим в школе им. Бабаева в Порт-Петровске, Манай Алибеков в с. Аксай, Рзаев в г. Дербенте, Изиев Магомедбек в с. Доргели, Акаев Юсупбек, Абдулгалим, Наилав в с. Нижний Дженгутай, сыновья шейха Ильяса, приехавшие из Казани в с. Параул, Иса Абдуллаев, Мурза Темирханов в с. Нижнее Казанище, Абдуллатип Салимханов в с. Костек, Саид Омаров в с. Урахи, Мута Рамазанов в с. Цудахар и др. Среди пропагандистов новометодных школ были и учительницы-горянки – Фатима Табасаранская, Иглима Гайдарова-Алиева, Патимат Маликова, Умурашидат Алхазова, Шахрузат Султанова и др. В распространении новометодных исламских школ большую роль сыграли также Магомедкерим Саадуллаев из Нижнего Казанища, Абдурагим Моллаев из с. Муцалаул и другие дагестанцы, получившие образование в Турции<sup>402</sup>.

Исследователь Г.И. Какагасанов в своей статье «Религиозные примечетские школы в Дагестане» определяет общее количество религиозных школ накануне Октябрьской революции 1917 г. в Дагестане равным более 700 с 7,5 тыс. учащихся<sup>403</sup>. В общей массе религиозных школ новометодные *мактабы и мадраса* до революции занимали относительно небольшой процент. Г.Ш. Каймаразов в статье «Мусульманская система образования в Дагестане» определяет, что их было 10%<sup>404</sup> от общего числа обучавшихся в религиозных школах.

---

<sup>401</sup> Под северокавказскими реформаторами здесь мы имеем ввиду чеченцев, ингушей, осетин, балкарцев, карачаевцев, адыгов, черкесов, которые писали статьи, особенно по теме реформы образования, адатам, суфизму и активно обсуждали их на страницах газеты «Джаридат Дагистан» и журнала «Байан ал-хака'ик».

<sup>402</sup> Гаджиев А.-Г.С. Джадидизм в Дагестане ... С. 64–65.

<sup>403</sup> Какагасанов Г.И. Религиозные примечетские школы в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 132

<sup>404</sup> Каймаразов Г.Ш. Мусульманская система образования в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 125.

Свой взгляд на реформу системы мусульманского образования имел А. Акаев. Он считал, что система образования в Дагестане должна строиться на двухступенчатой системе – общее образование (*мактаб*) и специальное (*дар ал-фунун, мадраса*). При первой системе учеба должна длиться 8 лет, первые три года из которых все предметы должны изучаться только на родном языке обучающихся. Следующие пять лет ученики должны осваивать (на арабском) остальные науки гуманитарного и естественного профиля, включая *фикх, хадисы*, логику, риторику, геометрию, физику и т.д. Система, предлагаемая А. Акаевым, предусматривала всеобщее обучение. В качестве подтверждения необходимости этого, он приводит пример Германии, где «тех, кто не умеет читать и писать насильно этому обучают»<sup>405</sup>. В целом, программа реформы системы мусульманского образования, предложенная А. Акаевым, не сильно отличается от проекта реформе образования татарского ученого и просветителя Х. Фаизханова<sup>406</sup>, что говорит о взаимопроникновении идей внутри разных регионов Российской империи<sup>407</sup>.

Идеи А. Акаева о двухступенчатой системе обучения в некоторой степени совпали в дальнейшем с политикой советского правительства по всеобщему образованию, а также с функционированием раннесоветской двухступенчатой, а затем и трехступенчатой системы образования: школа – средние специальные учебные заведения – институты и университеты<sup>408</sup>.

*Выводы по параграфу II.1.1.* Для дагестанских реформаторов вопрос реформы образования в *мактабах и мадрасах*, а также воспитания и просвещения

---

<sup>405</sup> Проблема языка / перев. с кумык. яз. – Б. Узунаев, предисл. Г. Оразаева // Абусуфьян Акаев ... С. 229.

<sup>406</sup> Фаизханов Хусаин. Реформа медресе (Ислах мадарис) / пер. И.Ф. Гимадеева // Реформа образования: татары Нижегородчины и мусульманский мир России: сборник работ и статей по исламскому образованию / Сост. и отв. ред. Д.В. Мухетдинов. Нижний Новгород: Медина, 2008. С. 5–19.

<sup>407</sup> Шихалиев Ш., Каяев И. «Научные и религиозные контакты мусульман Дагестана и Волго-Уральского региона во второй половине XIX – первой трети XX вв. (по материалам арабографичных источников)». (Письменные памятники Дагестана. Том VII). Махачкала, 2024. с.40.

<sup>408</sup> Каймаразов Г.Ш. Формирование социалистической интеллигенции на Северном Кавказе. М.: Наука, 1988. – 441 с.

молодежи на исламских религиозных и морально-этических принципах был одним из первых и самых важных пунктов по обновлению общества (*уммы*) в новых исторических условиях переходного периода.

Суть её заключалась во введении звукового метода обучения в *мактабах* и *мадрасах*, реализации принципа последовательности и постепенности в обучении, согласно которому начинать обучение следовало от простого, двигаясь к сложному, сокращении сроков обучения до 2–3 лет вместо 20–30 лет. По мнению реформаторов, арабский язык должен быть средством, инструментом для изучения других наук. Поэтому реформаторы ввели в процесс обучения в новометодных школах арабский язык в качестве отдельного предмета, как вспомогательную дисциплину для изучения Корана, *фикха*, *хадисов*, логики, математики и других наук. Изменения в новометодных школах касались и самого процесса обучения. В частности, был установлен учебный год, занятия проводились с перерывами между уроками, одновременно изучалось несколько дисциплин, а также проводились проверочные экзамены. Новометодная система образования в Дагестане развивалась в тесном взаимодействии с традиционной образовательной системой, а не являлась его антиподом.

В новометодных школах начальное обучение велось на родных языках, для чего были разработаны учебники на национальных языках с использованием арабской графики. В старших классах постепенно переходили на арабский язык. В рамках общеобразовательного процесса вводились естественные и общественные науки.

Деятельность дагестанских реформаторов по изданию учебной литературы и преподаванию на национальных языках – аварском, кумыкском, лакском, даргинском, чеченском и других – способствовала просвещению народов Дагестана, способствовала повышению уровня их образованности и одновременно дала мощный толчок развитию национальных языков, литератур и культурных традиций.

Идеи и практические наработки дагестанских реформаторов первой трети XX в. совпали в дальнейшем с политикой советского государства по всеобщему образованию и легли в основу функционирования раннесоветской школы.

### II.1.2. Выбор языка обучения в исламской школе

Особенно важным моментом в реформе исламского образования для дагестанских реформаторов был язык обучения в *мактабах* и *мадраса*. Острые дискуссии по этому вопросу происходили на страницах «Джаридат Дагистан», в которых принимали участие реформаторы и подписчики со всего Северного Кавказа.

Эта проблема возникла, как следует из статьи Али Каяева в №21 от 1917 г., когда дагестанцы достоверно убедились, что языки, на которых они разговаривают, не годятся для обучения, и потому необходим другой язык, научный – такой, как арабский, тюркский или русский. Однако, считает Али Каяев, дагестанцы расхордились в выборе одного из этих трех языков<sup>409</sup>. Необходимо отметить, что в развернувшейся острой полемике по этому вопросу сторонники каждого языка – арабского<sup>410</sup>, тюркского<sup>411</sup> и русского<sup>412</sup> – выдвигали свои аргументы.

Кадий народного суда Гунибского округа Кебед Мухаммад ал-Бежти (из Бежты)<sup>413</sup> в статье газеты №25 от 1917 г. писал, что в Дагестане, особенно в

<sup>409</sup> *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 57–67.

<sup>410</sup> *Муртадали ал-Кудали.* Мас'алат луга ат-та'лим // Джаридат Дагистан. 1917. №29. С. 4; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 60.

<sup>411</sup> *Али ал-Гумуки.* Фи мас'алат луга ат-та'лим // Джаридат Дагистан. 1917. №21. С. 3–4; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 57–60; *Курди Заку-задэ.* ат- Та'лим би ал-'арабиййа ав би ат-туркиййа // Джаридат Дагистан. 1917. №30. С. 4.

<sup>412</sup> *Айн. Айн.* Мас'алат луга ат-та'лим // Джаридат Дагистан. 1917. №31. С. 3–4; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 62–63; *Габиев Саид.* ар-Рисала ила му'авин назир ма'ариф Кавказ // Джаридат Дагистан. 1917. №25. С. 4; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 63–64; *Али ал-Гумуки.* Нахну ва худдамуна ва ал-хуруф ал-услариййа // Джаридат Дагистан. 1917. №28. С. 4; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 64–65.

<sup>413</sup> Бежта – ныне село в Цунтинском районе республики Дагестан.

Среднем и Верхнем Дагестане, на арабском языке читали, писали, обучали со времени распространения здесь ислама, а также, что арабский язык важен, как язык религии и священного Корана. Поэтому введение тюркского языка в школах будет большой бедой для народов Дагестана и приведет к гибели науки. Он считал, что, конечно, важно изучение тюркского, русского и других языков, но вначале, в качестве основного, надо обучать в школах на арабском языке, а затем, как продолжение, изучать другие языки<sup>414</sup>.

Группа авторов – Махач Дахадаев. Мухаммад-Мирза Хизроев, Джалаладдин Коркмасов, Усман Усманов написали письмо против введения обучения в школе «Дом учителей» в Темир-Хан-Шуре обучения на тюркском языке. Они выступили против решения «Шуры Дагестана» (Совет Дагестана)-предоставить право выбора языка обучения самим народам Дагестана. Авторы письма также считали, что кроме тюркского, обучение должно быть и на арабском языке<sup>415</sup>. Хотя указанные выше авторы не имели отношения к исламской школе, но мы процитировали их, чтобы показать неоднозначность ситуации по данному вопросу.

О «так называемых реформаторах, называющих себя слугами нации и религии, своими высказываниями и лозунгами сеющих раздор среди мусульман, имея целью ликвидацию обучения арабскому языку и литературе» писал Шамсуддин ал-Алмакли ал-Куби (из Кубы)<sup>416</sup>. «Они призывают довольствоваться переводом Корана на тюркском языке и пониманию его смысла и книг по фикху, единобожию посредством тюркского языка», – считал он<sup>417</sup>.

Исмаил б. Хасанбек ал-Карачай (из Карачая) считал, что карачаевцы относятся к тюркским народам и что большинство разумных людей склоняется сегодня к тому, чтобы сделать тюркский язык официальным языком и языком науки, так как в этом польза и выгода для мусульман. И это потому, что все европейские науки сейчас на тюркском языке, а также и то, что большинство

<sup>414</sup> Кебед Мухаммад ал-Бежсти. Хитаб ила муслимий Кавказ // Джаридат Дагистан. 1917. №25. С. 3.

<sup>415</sup> Махач Дахадаев, Мухаммадмирза Хизроев, Джамалуддин Коркмасов, Усман Усманов. ал-Мактуб или ал-Идара // Джаридат Дагистан. 1917. №30. С. 3.

<sup>416</sup> Куба – ныне село в Лакском районе Республики Дагестан.

<sup>417</sup> Шамсуддин ал-Алмакли ал-Куби // Джаридат Дагистан. 1917. №21. С. 3.



народов Кавказа и других народов, таких как, народы Казани, Крыма и Туркестана и другие разговаривают на тюркском языке<sup>418</sup>.

Ученый Ахмад Рида ал-Бакуги ал-Чаркаси (из Черкесии) в своем письме, опубликованном в №25 от 1917 г. пишет о споре, произошедшем между учеными и выпускниками школ в Кабарде о том, какими должны быть буквы для обучения национальным языкам – первые склонны иметь буквы арабского письма, вторые – буквы европейского письма<sup>419</sup>.

Мухаммадмирза Мавраев считал, что обучать детей надо на их родном языке: «на чужом языке человек не сможет в совершенстве овладеть наукой и знаниями, а если и овладеет, то только после приложения больших усилий. То, что можно усвоить на чужом языке в течение трех-четырёхлетней учебы, на своем родном языке этот же объем знаний можно усвоить в течение одного года»<sup>420</sup>.

М. Мавраев отмечал, что наука бывает двух видов: одна из них о вероучении, другая – о светской жизни. По его мнению, науку о вероучении ислама надо изучать только на арабском языке. Что же касается светской науки, то её надо изучать на тюркском языке, потому что проживающие в Российском государстве около 30 миллионов мусульман говорят на тюркском языке. Критикуя националистическую языковую политику царского правительства в области просвещения, М. Мавраев писал: «Что касается свергнутого российского самодержавного правительства, то оно всегда было против просвещения людей, и если бы руководители Дагестанской области увидели бы организацию изучения светских наук в Дагестане на тюркском языке, то, возможно, они бы умерли от разрыва сердца. Они не хотели, чтобы мы организовали обучение детей на тюркском языке и, тем самым, быстрыми темпами достигли прогресса в нашем развитии, и все мусульмане Российского государства сплотились бы между собой». При этом М. Мавраев высоко ценил роль русского языка, как

<sup>418</sup> *Исмаил б. Хасанбек ал-Карачай // Джаридат Дагистан. 1917. №№17, 18. С. 4.*

<sup>419</sup> *Ахмад Рида ал-Бакуги ал-Чаркаси // Джаридат Дагистан. 1917. №25. С. 3–4.*

<sup>420</sup> *Исаев А.А. Магомедмирза Мавраев ... С. 68.*

государственного языка Российского государства в жизни и деятельности горцев и придавал важное значение его изучению в дагестанских школах<sup>421</sup>.

В официальном разделе газеты «Джаридат Дагистан» в №14 от 1917 г. дается характеристика политики царизма в области образования. В редакционной статье говорилось, что до сего дня дело «нашей веры и образования, прогресса на поприще культуры и цивилизации целиком было в руках деспотического государства, девизом которого было предпочтение всему русскому и русификация всего и вся в языке, религии и т.д. до тех пор, пока народы России окончательно не обрусуют и не будут все говорить по-русски. Для этого даже было создано специальное ведомство, которое строго следило за этим, и только в редких случаях нарушалось это правило. Царское правительство открывало начальные школы в мусульманских аулах (селах) исключительно для распространения в них русского языка, привития любви ко всему русскому и создания возможностей для взращивания русских ростков в открытых сердцах мусульманских детей». По мнению автора редакционной статьи, это ведомство назначало для преподавания в этих школах учителей исламской веры, чтобы у людей создавалась иллюзия, что религиозные и светские предметы преподаются вместе. Однако оно привлекало для этих целей, в большинстве случаев, только наиболее невежественных из них по вере и далеким от основ обучения, образования и политики государства. И наряду с этим, оно разрешало им преподавать только час или два в день, не выплачивая причитающейся им платы (если только считать это платой). В то время как зарплата учителей русского языка была огромной. Вместе с тем, оно притворно показывало людям, что оно открывает эти школы только для пользы народа и расширения области преподавания и делает им одолжение, когда расходует эти огромные средства для открытия школ во имя их блага. Вместе с тем, оно (ведомство) не разрешало за счет своих средств открывать новые школы, где изучались бы современные науки на арабском и тюркском языках. А если и разрешало, то не иначе, как после приложения огромных усилий и стараний, или,

---

<sup>421</sup> *Исаев А.А.* Магомедмирза Мавраев ... С. 68.

порой, совсем запрещало их открытие. Оно контролировало открытые школы, чтобы в них не обучались тому, что развивает умы обучающихся, и закрывало их или увольняло учителей, если возникало малейшее подозрение на это. Поэтому дагестанцы все время пребывают в сильном страхе за свою религию, языки, культуру, обычаи и традиции, что было свойственно и другим народам. Так, например, Мухетдинов Д.В., говоря о религиозной реформе у татар, пишет, что страх ассимиляции «препятствует как культурному развитию, так и религиозному самосовершенствованию»<sup>422</sup>.

Автор редакционной статьи пишет, что «некоторые из нас «обрусели» полностью и вышли из сообщества мусульман – не молятся, не постятся, не уплачивают *закят*. Некоторые из нас разговаривают друг с другом, даже дома с членами семьи только на русском языке, наши дети не знают другого языка, кроме русского и считают говорить на родном языке позором и бесчестьем. А нахождение рядом со своими соплеменниками и ведение беседы с ними на родном языке – преступлением против прогресса и цивилизации. «Теперь это самодержавное государство пало, мы освободились от его гнета и произвола. Мы стали равными со всеми народами России в правах и обязанностях. И к нам перешло право назначения учителей в наших школах. Мы не боимся теперь за нашу религию, знания, веру; каждый из нас может исповедовать религию Аллаха Всевышнего как он хочет и взять от религиозных и светских наук то, что он пожелает. Каждому из нас предоставлена свобода слова, суждений и собраний. Мы стали свободными. И это великая милость, дарованная нам Аллахом Всевышним»<sup>423</sup>. Эти слова главного редактора Али Каяева говорят о том, что реформаторы Дагестана приняли свержение царизма и установление Советской власти в 1917 г. с воодушевлением и возлагали в тот период большие надежды на новую власть.

---

<sup>422</sup> См.: Мухетдинов Д.В. Теологическая легитимация педагогического проекта Хусаина Фаизханова // Ислам в современном мире. 2023. № 3. С. 37.

<sup>423</sup> Каяев Али. Кайф кунна ила ал'ана ва накун мин ба'диха // Джаридат Дагистан. 1917. №14. С. 1–2.

В №29 за 1917 г. Али Каяев делал вывод: «И были буквы Услара, которые он создал для каждой нации – аварской, даргинской, газикумухской, лезгинской – для разделения одних от других и от многих других братьев-мусульман, не чем иным, кроме как одним из многих способов христианизации и русификации...»<sup>424</sup>.

Он же в №23 от 1917 г. в этой связи писал, что до Октябрьской революции в дагестанцев внедрялись две похожие политики, так что мы даже не чувствовали их: одна из них – это политика русификации, другая – политика отуречивания...». Как же быть, спрашивает А. Каяев, «если мы отбросим русский, чтобы не обрусеть, и тюркский, чтобы не отуречиться? Какой же язык выбрать в качестве языка обучения, если нет у дагестанцев других языков, кроме русского, тюркского и арабского? А если дагестанцы боятся русификации, отуречивания, почему им не бояться в той же мере арабизации, если арабский язык будет введен в начальных школах в качестве языка обучения?». Далее он сам же отвечает, что у него нет цели в отталкивании от одного языка и призывать к какому-либо другому. «Моя цель – уделение внимания каждой нации, каждая из которых призывает к своему языку, чтобы дагестанцы не были подобны животным, которых ведут люди, а они не знают, куда их ведут». В первую очередь, считает А. Каяев, надо, чтобы начальное обучение было на дагестанских (родных) языках, чтобы дагестанские (родные) языки утвердились в молодых сердцах, чтобы они знали, кто они, а кто другие. Когда родной язык утвердится, то пройдет страх перед обрусением, отуречиванием или арабизацией. А затем их можно обучать и арабскому, и тюркскому, и русскому, и всем западноевропейским языкам<sup>425</sup>.

Таких же взглядов придерживался и другой реформатор А. Акаев. Он критиковал политику царского правительства, которое разрешало изучение необходимых мусульманам наук, таких как география, история только на русском языке, пытаясь тем самым провести русификацию дагестанцев. Однако, пишет он, очевидно, что русский язык в качестве языка образования в Дагестане не выберут.

<sup>424</sup> Али ал-Гумуки. ал-Ислам ва даса'ис ал-хукума ар-русийа ва нахвуха // Джаридат Дагистан. 1917. №29. С. 3–4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 65.

<sup>425</sup> Али ал-Гумуки. Сийасатани мухталифатани // Джаридат Дагистан. 1917. №23. С. 4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 67.

Оппонируя сторонникам тюркского языка в образовании, Абусуфьян Акаев отмечает, что несмотря на сходство, все же татарский, кумыкский, турецкий и азербайджанский — это разные языки. И в мусульманских школах ученикам легче всего будет осваивать науки именно на своем родном языке. Что касается других языков (арабского, турецкого, русского), то Акаев пишет, что их можно изучить в дальнейшем, на следующей стадии обучения<sup>426</sup>.

Так же, как и Абусуфьян Акаев<sup>427</sup>, Али Каяев, Мухаммадмирза Мавраев, Мухаммад Дибиров и другие реформаторы были сторонниками обучения в начальной школе на родных языках. Были разработаны учебники на национальных языках с использованием арабского письма. Выступая против введения других языков, помимо родных, они боялись потери дагестанцами своей культурной и национальной идентичности. В старших же классах предполагался постепенный переход на арабский язык, который они считали языком науки и религии. Арабский язык не вызывал в этом плане никакой опаски ни у реформаторов, ни у их противников<sup>428</sup>.

В первоначальных решениях исламской Кавказской конференции (проходила в мае 1917 г.) в Баку и опубликованных в газете «Джаридат Дагистан» от 11 мая 1917 г. говорилось: 1. Начальное обучение на Кавказе целиком будет всеобщим обязательным на тюркском языке. 2. Дело контроля и управления будущих (мусульманских. – прим. А.Р.) школ и всех их прав должно быть полностью в руках мусульман. 3. Срок обучения в начальной школе должен быть три года. 4. Ни в каких классах начальной ступени ни один предмет не должен изучаться на русском языке ... 8. Обучение различным наукам и предметам в первом классе школы для совершеннолетних будет на тюркском языке. 9. Обучение русскому языку начинается в первом классе совершеннолетней школы как отдельный предмет и этот предмет будет обязательным<sup>429</sup>. Как видим, это было

<sup>426</sup> Абусуфьян Акаев. Проблема языка // Г.М.-Р.Оразаев (сост.). Абусуфьян Акаев: эпоха, жизнь, деятельность. Махачкала, 2012. С.225.

<sup>427</sup> Абусуфьян Акаев. Проблема языка. С. 228.

<sup>428</sup> См.: также Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство ... С. 148.

<sup>429</sup> Мукарат ан-надва ал-исламийа // Джаридат Дагистан. 1917. №18. С. 2.

промужточное решение, где предпочтение в начальной школе было отдано тюркскому языку и вводилось обучение рускому языку в качестве обязательного отдельного предмета в первом классе.

В этом же номере газеты «Джаридат Дагистан» от 11 мая 1917 г. по вопросу языка обучения в исламских школах Дагестана были опубликованы взгляды делегатов Кавказской исламской конференции в Баку. В ходе конференции их мнения сначала было разделились, но затем они пришли к окончательному решению: 1. Обучение в дагестанских начальных школах будет на таком языке, какой дагестанцы выберут сами- 2. Начальное обучение в округах Гуниб, Анди и Авар будет на языках своих народов. И будут обучаться в этих округах также на кумыкском языке (равнинном или плоскостном) на втором году обучения, но он не обязателен для них для изучения. 3. Начальное обучение в округе Казикумух будет на их родном языке. Они также будут обучаться на кумыкском языке на втором году обучения, но он тоже не обязателен для них для изучения. 4. Начальное обучение в округах Курах, Самур и Табасаран будет на их тюркском языке. 5. Начальное обучение в начальных школах Черкесии, Чечни, Самура и Кабарды будет на их родных языках, а также в них будет изучаться тюркский язык<sup>430</sup>.

Как видим, в окончательных решениях Кавказской исламской конференции в Баку предпочтение отдается родному языку и тому, какой народы Дагестане выберут сами, наряду с тюркским.

*Выводы по параграфу II.1.2.* В многонациональном Дагестане идея «общетюркской мусульманской нации» как один из элементов определения многими исследователями понятия «джадидизма», была не характерна. Дагестанские реформаторы в большинстве своем выступали против общетюркской мусульманской идентичности и активно выступали с идеями развития национальных языков.

---

<sup>430</sup> Мас'алат ал-лугат ал-лати йакун биха ат-та'лим фи Дагистан // Джаридат Дагистан. 1917. №18. С. 2.

Точка зрения Али Каяева, Абусуфйана Акаева, Мухаммадмирзы Мавраева, Мухаммада Дибирова и многих других мусульманских реформаторов – сторонников обучения в начальной школе на родных языках позже была реализована на практике в решениях Июльского пленума Дагестанского обкома партии 1930 г. о введении родных языков в школах I ступени<sup>431</sup>.

Многие идеи реформаторов в этот период, в том числе и реформа системы образования, совпали с представлениями большевиков в этом вопросе, чем они и воспользовались в полной мере. Дагестанские реформаторы, ранее преподававшие в новометодных школах, после их закрытия советским государством, были включены в новую советскую образовательную систему. Все это завершилось в 1930-е гг., когда советская власть уже имела достаточно собственных научных кадров, и реформаторы, с их прошлым религиозным образованием, стали уже не нужны<sup>432</sup>.

### II.1.3. Прикладной характер изучения наук в исламской школе

Дагестанские реформаторы отдавали предпочтение развитию научного знания<sup>433</sup>. Они сравнивали уровень развития науки и научных знаний на Западе и у мусульманских народов Востока, в частности народов Дагестана. Так в журнале «Байан ал-хака'ик» в №5 за 1926 г. дагестанский реформатор Мас'уд б. Мухаммад ал-Мухухи (из Могоха)<sup>434</sup> писал: «Если обратить взор на Европу, то увидим её процветающей, благоустроенной, важно шествующей в одеяниях знаний и науки, гордящейся перед другими нациями, какого благополучия и культуры она достигла. Люди Запада в мире науки и цивилизации пребывают, а мы в невежестве барахтаемся. Они пользуются плодами своего труда, а мы ведем пустые беседы в клубах. Они летают по воздуху на летательных аппаратах, а мы в

<sup>431</sup> Магидов Ш.Г. Проблемы языка обучения и письменности народов Дагестана в культурной революции. Махачкала, 1971. С. 52; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 57–67.

<sup>432</sup> Шихалиев Ш.Ш. К вопросу о мусульманском реформаторстве ... С. 30.

<sup>433</sup> Левин З.И. Реформа в исламе ... С. 133, 138.

<sup>434</sup> Могох – ныне село в Гергебильском районе Республики Дагестан.

варварстве прозябаем. Они стремятся к чему-то, а мы стоим на месте. И становимся иждивенцами во всех отношениях: одеваемся, используем в наших домах только то, что сделано руками иностранцев. И это великий позор для нас, мы же не глупее и не слабее их по уму и подготовке, а двери современных наук, ремесел не закрыты перед нами»<sup>435</sup>.

В №2 «Джаридат Дагистан за 1914 г. Али Каяев писал, что одним из признаков угасания наук и овладения духом невежества и беспечности является то, что сегодня в Дагестане есть люди, которые причисляют рационалистические науки – арифметику, геометрию, географию, медицину и др. – к наукам безбожников, науками же мусульман они считают *фикх* четырех *мазхабов*, *тафсир* и *хадис* и их составляющие<sup>436</sup>.

Дагестанский ученый Муса ас-Сунбати (из Сумбатля)<sup>437</sup> отмечал в №5 за 1917 г., что «люди нуждаются сверх всякой меры в науках и ученых в наш век, век знаний и науки, таких, как арифметика, геометрия, география, новая философия, новая химия, новая астрономия, здравоохранение, история, Коран, хадисы и их составляющие, этика, жизнеописание (*сира*) Посланника Аллаха и его праведных халифов и др.». По мнению Мусы из Сумбатля, в Дагестане таких наук и ученых такого сорта самое малое количество – оно не превышает числа пальцев на руках<sup>438</sup>.

В №49 за 1913 г. Али Каяев критикует ученых Дагестана, обвиняя их в том, что они занимаются не научными исследованиями по актуальным проблемам, а подменяют это «корпением» над текстами, написанием непонятных комментариев в надежде получить за это вознаграждения Аллаха. Они считают себя «крупными учеными», но пренебрежительно относятся к заповедям «Амр би ал-ма‘руф» («Повеление делать добро»), «Нахйу ан ал-мункар» («Запрещение порицаемого»),

<sup>435</sup> Мас‘уд б. Мухаммад ал-Мухухи. Нахну ва ‘улумуна ал-асриййа // Байан ал-хака‘ик. Буйнакс. 1926. №5. С. 2–3.

<sup>436</sup> Али ал-Гумуки. Инкирад ал-‘илм ва ал-‘улама // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №2. С. 4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 39–40.

<sup>437</sup> Сумбатль – ныне село в Кулинском районе Республики Дагестан.

<sup>438</sup> Муса ас-Сунбати. ‘Улама’уна ва шикайатухум // Джаридат Дагистан. 1917. №5. С. 4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 41–42.



обучению невежды предписаниям религии и Сунны, удерживанию запутавшегося от ошибок и заблуждений и направлению его к тому, что является для него пользой в его религиозной и светской жизни. Все указанное они считают обязанностями ученых низшего звена – имамов мечетей и деревень. В результате мы видим этих «крупных ученых», пишет Али Каяев, в мире комментариев, субкомментариев, докладов, диспутов и «затыкания ртов противникам». А простой народ пребывает в невежестве, темноте и беспечности, ереси, совершении мерзостей и преступлений. Али Каяев пишет, что если посмотреть на их субкомментарии, от которых нет никакой пользы, то видно, какое драгоценное время они потратили на собирание и упорядочение их, и сокрушается, что если бы они потратили одну сотую этого времени на улучшение дел простых людей, на разрешение их проблем, то у них было бы положение иное, чем сейчас.

«В противоположность им, другие люди находятся в мире наук, искусств, ремесел и заняты широкой торговлей: они живут в мире телефона и телеграфа, железных дорог, автомашин и самолетов, подводных и надводных лодок. Пришло время для ученых Дагестана узнать, что те, которые изобретают эти самолеты и пароходы, железные дороги, телефоны и др., – мужи, подобные нам, нет между ними и учеными Дагестана никакой разницы. Только они трудятся ради прогресса и входят в дом со стороны дверей и достигают того, что желают. А ученые Дагестана стоят, идут назад, не входят домой со стороны дверей и лишены всего лучшего и передового», – заключает Али Каяев<sup>439</sup>.

Ученый Мас‘уд ал-Чачани (из Чечни) в №20 от 1913 г., писал, что иной раз некоторые ученые, а вслед за ними и простые люди, сходят с истинного пути, утверждая, что нельзя заниматься рационалистическими науками и получать знания в школах христиан. Кто, мол, подробно изучает их, тот сходит с истинного пути и проявляет неверие по отношению к Всевышнему. Автор статьи считает это утверждение ложным. Он знает многих мужей Дагестана по именам, которые досконально изучают эти науки, даже постигают их конечные глубины, но вместе

---

<sup>439</sup> *Али ал-Гумуки*. ад-Дагистанийун ва ‘улама’ухум // Джаридат Дагистан. 1913. №49. С. 3–4; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 42–43.

с тем остаются наиболее соблюдающими религию, по сравнению с теми, кто эти науки не знает и никакой из них не занимался. Он знает также и других из них, которые занимаются науками, но не соблюдают пост, совсем не уплачивают *закат*, не молятся и т.д. Это критерий, считает Мас'уд из Чечни, ложности утверждений тех, кто отвергает занятия рационалистическими науками, которые являются величайшим средством просвещения умов и воспитания нравов, к тому же когда-то заимствованными у народов ислама и переложенными из их книг (имеется ввиду Средневековье – Золотой век ислама (750–1258))<sup>440</sup>.

Кадий Дербента Абдулмаджид-эфенди в №30 за 1913 г. объясняет причины общей отсталости дагестанцев от своих современников тем, что они рассматривают исторические науки и географию, как выдуманные истории, а также пренебрежение ими точных наук<sup>441</sup>.

Ученый из Черкесии Яхйа аш-Шафари ал-Чаркаси из Инжич-Чукуна<sup>442</sup> в №38 за 1913 г. подчеркивает важность изучения рационалистических наук, способных пробудить черкесов от сна и беспечности и вывести их в число промышленно развитых и цивилизованных наций<sup>443</sup>.

Дагестанский ученый и реформатор Мас'уд из Могоха в вышеупомянутой статье в №5 за 1926 г. журнала «Байан ал-хака'ик» развивает свою мысль, подчеркивая, что это сами мусульмане, в том числе и дагестанцы, отстранились от изучения —математики, геометрии, современной химии, астрономии, строения небесных тел, естествознания, географии, медицины, различных ремесел и их разновидностей. Они не развиты на Востоке и процветают и развиваются на Западе, заключает он. Объясняя причины невежества, инертности и отстраненности мусульманам от этих наук, автор прямо указывает, что они заложены в старых традициях и адатах. Мас'уд из Могоха убежден, что никакой

<sup>440</sup> Мас'уд ал-Чачани. Батлан да'ват ал-'улама' // Джаридат Дагистан. 1913. №20. С. 2–3; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 40–41.

<sup>441</sup> Абдумаджид-эфенди (кадий Дербента). Лимаза та'аххарна // Джаридат Дагистан. 1913. №30. С. 3.

<sup>442</sup> Инжич-Чукун (абаз. Йинджыгыг-ЧкIвын) – ныне аул в Карачаево-Черкесской Республике.

<sup>443</sup> Яхйа аш-Шафари ал-Чаркаси. Сабакана ахл ал-'аза'им ва нахну фи бихар ал-гафла сабихуна. // Джаридат Дагистан. 1913. №38. С. 3.

современный ученый не отрицает эти науки, пользу и потребность в них. Более того, большинство ученых считают, что для мусульман необходимо прочное их усвоение, «правильное изучение Корана и Сунны, которые являются двумя великими побудителями к этим наукам и ко многим другим источникам прогресса и цивилизации». Мас‘уд из Могоха делает вывод, что мусульмане изучали эти науки на заре ислама, а затем отказались от них, ограничившись *фикхом*<sup>444</sup>. Таким образом, по мнению автора статьи, отставание мусульман от Запада во всем материальном и культурном и стагнация исламского общества есть прямое следствие их отказа от изучения вышеуказанных наук.

Египетский реформатор Рашид Рида в своей статье «Воспитание общества» объясняет «отсталость Египта в том, что в стране не поставлено должным образом религиозное воспитание»<sup>445</sup>. Эту мысль подчеркивает и дагестанский ученый Ахмед Курди Закуев из Кумуха в №9 за 1913 г. Он считает, что дагестанцам следует стимулировать своих детей к приобретению знаний даже в русских школах, не обвинять в заблуждении и в неверии (*куфре*) тех, кто обучается в этих школах, а также воспитывать их с детства в шариатской нравственности (культуре), проявлять заботу об исполнении ими шариатских обязанностей – молитвы, поста и др. «... если теряют что-то, занимают у другого. Нам же надо заимствовать знания и науку у европейцев, как русские и другие нации. Как заимствовали в свое время европейцы знания и науки в мусульманских школах Андалусии, таких как Кордова, Севилья, Гренада и др.»<sup>446</sup>.

Абусуфйан Акаев, перечисляя дисциплины<sup>447</sup> изучаемые в государственных школах<sup>448</sup>, отмечал, что они нисколько не противоречат шариату.

<sup>444</sup> Масуд б. Мухаммад ал-Мухухи. Нахну ва ал-‘улум ас-рийа // Байан ал-хака’ик. Буйнакск. 1926. №5. С. 2–3.

<sup>445</sup> Левин З.И. Реформа в исламе ... С. 80.

<sup>446</sup> Ахмад Курди ал-Гумуки. Ма хувва ат-тараккии ва ат-тамаддун // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №9. С. 4.

<sup>447</sup> Это философия, астрономия, история, география, медицина, арифметика и геометрия, животноводство, растениеводство.

<sup>448</sup> Имеются в виду школы светского, нерелигиозного направления

Похожее мнение мы находим в работе татарского исследователя Дамира Мухетдинова, когда он, рассуждая о религиозном аспекте образовательной реформы Х. Фаизханова, пишет, что «согласие российских мусульман ради сохранения религии оставаться в невежестве вызвано предрассудками, необоснованным приравниваем неведения к вере, мнением, что изучение тех или иных светских наук и русского языка противоречит религии»<sup>449</sup>.

А. Акаев также приводит мысль, что в Средние века страны Запада заимствовали науки у арабов, которые являются «нашим унаследованным капиталом». И мусульманам сегодня (в том числе и дагестанцам), не стыдясь следует «взять их у европейцев и развивать для своей пользы и развития».

Мы разделяем мнение Ш.Ш. Шихалиева, что «призыв и египетских, и дагестанских реформаторов заимствовать европейские науки не являлся своего рода некой формой секуляризации системы образования»<sup>450</sup>. Дагестанские реформаторы даже не рассматривали это. Призыв вернуться к периоду раннего ислама в риторике реформаторов, помимо прочего, подразумевал возврат к тому периоду ислама, когда мусульмане широко развивали естественные науки<sup>451</sup>. И египетские, и дагестанские реформаторы не считали эти науки ни светскими, ни, собственно, европейскими. В их понимании все науки были мусульманскими, а шариат они считали самодостаточной основой для формирования и развития отношений между людьми. Поэтому, говоря о заимствовании «западных» наук для развития современного дагестанского общества, дагестанские реформаторы

<sup>449</sup> Мухетдинов Д. В. Теологическая легитимация педагогического проекта Хусаина Фаизханова // Ислам в современном мире. 2023. № 3. С. 37.

<sup>450</sup> Шихалиев Ш.Ш. Мусульманское реформаторство ... С. 145–146.

<sup>451</sup> Идеи египетских реформаторов в вопросах науки, образования, их взгляды на западную модель общества и т.д. широко освещены в западной литературе. См.: *Kedourie, Elie*. Islam in the Modern World and other studies. London: Mansell, 1980; *Sayyid-Marsot, Afaf Lutfi*. Egypt in the Reign of Muhammad Ali. New York: Cambridge University Press, 1984; *Ibrahim Abu-Lughod*. Arab rediscovery of Europe. A Study in Cultural Encounters. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1963; *Charles C. Adams*. Islam and Modernism in Egypt. A study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh. New York: Russell, 1963; *Nikki R. Keddie*. An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din “al-Afgani”. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1968; *Nasr Abu Zayd*. Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006; *Hourani, Albert*. Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939. Cambridge University Press, 1983 и т.д.

хотели выделить национальную самобытность Дагестана в рамках мусульманского мира и не рассматривали западный мир в качестве своего конкурента.

После установления советской власти Абусуфйан Акаев призывал дагестанцев отправлять своих детей в государственные школы, чтобы они изучали рационалистические науки. Во времена царского правительства преподавание в государственных школах велось только на русском языке, что осложняло задачу для не знающих его. Теперь же Советское правительство дало возможность изучать их на местных, национальных языках<sup>452</sup>. Это было одним из важных и весомых аспектов, почему реформаторы приняли и поверили новой (Советской) власти.

О необходимости изучения астрономии и философии в мусульманских школах Дагестана и ошибках, допускаемых в этом вопросе со стороны дагестанских алимов, запрещающих это, писал Абусуфйан Акаев в №2 за 1925 г. журнала «Байан ал-хака'ик»<sup>453</sup>. В подтверждение своих слов он цитирует исламских ученых, например, шейха Абд ал-Кадира Наджа ал-Абйари<sup>454</sup>, который писал, что «изучение астрономии является общественной обязанностью (*фард*<sup>455</sup> *ал-кифайа*)<sup>456</sup>, хотя говорят, что она является индивидуальной (*фард ал-'айн*)<sup>457</sup>, так как при помощи её определяется время молитвы». Мнение шейха А. Акаев подкрепляет множеством аятов из Корана и хадисами. Также он приводит слова ученого Сачакли-заде, который в книге «Тартиб ал-'улум» писал: «А что касается

<sup>452</sup> Абусуфйан-эфенди. аш-Шарий'а ва макатиб ал-хукума // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1925. №2. С. 6–7.

<sup>453</sup> Абусуфйан-эфенди. Ма хукм ал-иштигал би 'илм ал-хай'ат ва ал-хикма // Байан ал-хака'ик. 1925. №2. С. 4–11.

<sup>454</sup> Шейх Абд ал-Кадир Наджа ал-Абйари (1236–1305) – египетский писатель и литератор.

<sup>455</sup> *Фард* (здесь, в *шариате*) – поступки и нормы поведения, включая нормы благочестия и ритуальные действия, которые предписано выполнять и соблюдать как религиозные заповеди.

<sup>456</sup> Науки, при условии изучения которых частью мусульман, остальные освобождаются от необходимости их изучения (*фард ал-кифайа*). К ним, относятся: *тафсир*, *хадисы*, *фикх*, основы мусульманского права, догматика, наука правил чтения Корана (*таджвид*), равно как и медицина, астрономия, математика, грамматика, логика, риторика, каллиграфия. См.: *Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система*. М.: Наука-Восточная литература, 2016. Т. 2. С. 88.

<sup>457</sup> *Фард ал-айн* – поступки, безусловно, обязательные для всех мусульман, как, например, омовение, ежедневная пятикратная молитва, посещение мечети. См.: *Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках (курс лекций)*. С. 145.

астрономии, той, которую запретили философы, то это наука, изучающая строение небесных и земных тел»<sup>458</sup>. Абусуфйан цитирует ученого Саййида аш-Шарифа<sup>459</sup> по книге «Шарх ал-Мавакиф». Он также ссылается на известного египетского богослова Ибн Хаджара, который писал, что полностью понять философию можно, только в совершенстве овладев положениями догматического богословия, базирующегося на философии и теологии. Резюме, которое делает Абусуфйан Акаев – будущее за тем, кто изучает естественные науки.

Дагестанские реформаторы были убеждены, что шариат далек от косности и застоя и изменяется в соответствии с изменениями времени и потребностями эпохи. Ученый Абдураззак б. ал-Бури-кади ал-Хураки (из Урахи) в №4 журнала за 1926 г. писал, что некоторые ученые и их последователи думают, что шариат представляет собой одно раз и навсегда данное явление (застывшее), которое не изменяется совсем и не следует за своим народом с течением времени. Это не так, считает он, у шариата во все времена и эпохи есть свои заповеди и установки, постоянно меняющиеся как в прошлом, так и в будущем. В доказательство этого он приводит цитаты из различных шариатских книг: «Шариатские заповеди меняются по мере изменения населения эпохи»; «Ищи знания, даже в Китае» (т.е. если даже для этого тебе придется отправиться в Китай); «О, Аллах, увеличь мои знания»; «Разве равны те, кто знает и те, кто не знает»; «Аллах возвышает на ступени тех из вас, кто уверовал и тех, кто познал науку»; «Кто был слеп в этом мире, тот будет слеп и в будущем мире: он сбился с правильного пути» и др. Автор статьи заключает, что, когда мы увидели необходимость проявления заботы и внимания к тому, что приносит пользу нам и вредит нашим интересам в делах управления, а невежество вовсе не нужно нам (нужно нам как насечка на

---

<sup>458</sup> Мухаммад Абу Бакр Сачакли заде ал-Мар'аши (ум. в 1732 г.) – ханафитский факих из Сирии. Автор 30 сочинений по логике, искусству диспута, рецитации Корана (*таджвиду*), суфизму. Среди них сочинение «Тартиб ал-улум» (Классификация наук).

<sup>459</sup> Зайн ад-Дин Абу ал-Хасан 'Али б. Мухаммад ал-Джурджани (1340–1413) – персидский математик, астроном, богослов и грамматик, представитель позднего калама. Известен как ас-Саййид аш-Шариф. Автор комментария на сочинение по теологии «ал-Мавакиф» шафиитского законоведа Аду ад-дина ал-Иджи (г. Иджи в Иране) (ум. В 1355 г.).

дирхеме), мы решили открыть турецкие школы<sup>460</sup> для целей искоренения невежества у нас<sup>461</sup>.

Важность обучения техническим знаниям на национальных языках в турецких школах Дагестана, распространенных в первой трети XX в., подчеркивал кадий в Темир-Хан-Шуре Бадави, о чем он писал в №4 журнала за 1926 г. По его мнению, все, что связано с ремеслами, производством и бытовыми жизненными потребностями человека, находится в сфере внимания шариата. В подтверждение этого он приводит цитаты из работ шафи'итских факихов (правоведов). Например, из «ал-Минхадж» ан-Навави<sup>462</sup>: «Среди общественных обязанностей – это ремесла, мелкие производства, т.е. то, что дает средства пропитания или то, что составляет суть религии и земного мира, как купля, продажа, земледелие». Кадий Бадави сетует, что, когда жители села заняты земледелием и не находится среди них того, кто может починить им необходимый инвентарь для их ремесла, они вынуждены для ремонта, сломанного во время работы инструмента, ехать в другое село, бросив ремесло и отложив работу. И, действительно, считает он, это «очевидное бедствие, посягающее на честь исламской нации, которое погрязло в невежестве, не зная практического применения изучаемым предметам, особенно, когда представился удобный случай исправить это, когда открываются эти богатые турецкие школы в селах Дагестана». А что касается дня сегодняшнего<sup>463</sup>, подводит итог кадий Бадави, то дело школ находится в надлежащем состоянии: «И, действительно, тот, кто обучается на языке своей нации, прогрессирует ступенями семимильными, особенно на первоначальной ступени. И, если для обучающегося нет ничего

---

<sup>460</sup> Открытие турецких школ на национальных языках в селах Дагестана обеспечивало доступ дагестанским ученикам к получению технических знаний, чего они были лишены в *мактабах* (где эти дисциплины не изучали) и государственных школах (преподавание в них было на русском языке, который они не знали).

<sup>461</sup> *Абдураззак б. ал-Бури-кади ал-Хураки. ал-Макатиб ат-туркийя ва ар-русийя // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №4. С. 13–14.*

<sup>462</sup> Абу Закарийа Йахйя б. Шараф Мухйи ад-дин ан-Навави (1233–1278) – арабский правовед, хадисовед и биограф. Автор сочинения по мусульманскому праву «Минхадж ат-талибин».

<sup>463</sup> Имеется ввиду после установления Советской власти. Здесь автор статьи кадий Бадави солидарен с политикой Советской власти в области образования и открыто выражает ей свою поддержку.

важнее, кроме как усвоение научных правил и составление технических основ, будучи свободным от ответственности обучения иностранной культуры для сохранения национальной чести – это есть предел желаний для каждой нации и источник ее счастья»<sup>464</sup>. Говоря о необходимости овладения техническими знаниями в турецких школах, кадий Бадави добавляет, что, «если жители сел Дагестана для улучшения своих религиозных дел нуждаются в примерно трех шариатских ученых, то, вне всякого сомнения, они, непременно, нуждаются, в примерно, девяти специалистах в необходимых технических науках для исправления своих бытовых дел. Разве не по злему року судьбы мы обращаемся к иностранным инженерам для ремонта наших зданий, а также дорог, переправ и другого такого, где мастерство обязательно базируется на инженерном деле. Разве не по злему року судьбы половину наших болезней лечим у врача-иностранца, который ничего не понимает из наших жалоб, не иначе, как только с помощью переводчика. И он, если лечит один раз, то ошибается во второй, из-за наличия дистанции между врачом и больным, разделяющей их обоих. Разве не по злему року судьбы мы показываем наших больных женщинам мужчинам врачам-иностранцам»<sup>465</sup>. Обращаясь к тем, кто заостенел в своих мыслях, автор статьи выражает надежду, что чувства таких и им подобным пробудятся от сна невежества, и они перестанут отрицать знание.

Дагестанские реформаторы придавали первостепенное значение практической реализации полученных технических знаний, в какой области бы это ни было: ремесленном производстве, сельском хозяйстве, животноводстве. Мухаммадмирза Мавраев в № 4 газеты «Мусават» за 1917 г. критиковал дагестанских мастеров, которые, например, «знают методы и приемы художественной обработки серебра и разных изделий, но об этом не только не пишут, но и не говорят даже своим друзьям». Обращаясь к дагестанским мастерам, он писал: «Чтобы ваши братья и друзья ознакомились с известными

<sup>464</sup> *Бадави-кади фи Шура* [Темир-Хан-Шура]. Карамат ал-инсан ва исти‘дадуху ли ал-‘ирфан // Байан ал-хака’ик. 1926. №4. С. 5.

<sup>465</sup> *Бадави-кади фи Шура* [Темир-Хан-Шура] ... // Байан ал-хака’ик. С. 6.



вам вещами и вашим мастерством, вам надо на ваших языках писать книги об этих знаниях, издавать их и распространять среди населения». В этой же статье М. Мавраев пишет, что религия ислам разрешает изучать технические науки на русском языке. Он говорит о том, что на русском, тюркском и арабском языках есть много книг по всем отраслям человеческих знаний, и в них очень хорошо сказано о методах изготовления мыла, масла, есть книги о садоводстве, пчеловодстве, скотоводстве, земледелии, о методах изготовления разных лекарств, о лечении людей помощью этих лекарств, а также книги об изготовлении разных красок, золотых и серебряных изделий, о работе каменщиков, плотников, об изготовлении спичек, методах изготовления сафьяна из кожи. Он настойчиво призывал дагестанцев, знающих русский, арабский и тюркские языки переводить такие книги на дагестанские языки и обещал их издавать за свой счет в типографии<sup>466</sup>.

В № 10 газеты «Мусават» от 15 июня 1917 г. Мухаммадмирза Мавраев излагает целую программу для ускоренного обновления и возрождения сельского хозяйства Дагестана. Он призывает обрабатывать все пригодные для посевов поля, не оставляя свободным ни одного клочка земли, на пригодных для садов землях он предлагает организовать садоводство. В деле развития полеводства и садоводства М. Мавраев придавал большое значение орошению: в местах, где нет воды, он предлагал создать оросительную систему, используя для этого технику. В других случаях он предлагал выкапывать большие котлованы и наполнять их водой, чтобы затем использовать эту воду для полива полей и садов. Наряду с орошением, важнейшим условием для развития полеводства М. Мавраев считал организацию правильной обработки земли. Одна десятина хорошо обработанного участка земли даст больше урожая, чем плохо обработанные три десятины, считал он. Животноводство, по мнению М. Мавраева, также было важнейшей отраслью сельского хозяйства Дагестана. В целях развития скотоводства и барановодства он рекомендовал соотечественникам приобретать племенных быков, коров, дающих много шерсти и мяса баранов, быстроходных скакунов. При этом он

---

<sup>466</sup> *Исаев А.А.* Мухаммадмирза Мавраев ... С. 72–73.

информировал читателей, что надлежит пользоваться услугами специалистов животноводов для приобретения племенного скота и привоза их из других регионов. В целях оказания помощи дагестанским землевладельцам, садоводам и животноводам М. Мавраев обещал организовать перевод на местные языки и издание соответствующих книг в своей типографии<sup>467</sup>.

Мусульманские реформаторы считали, что человеку принадлежит выдающаяся роль в преобразовании природы и общества. Человек – кузнец своего счастья и отвечает за свои действия. «Мусульмане, – говорил ал-Афгани: должны стать частью современного мира. А современный мир основывается на двух важнейших опорах: разуме и гражданской активности, которые, будучи ориентированными на прогрессивное развитие, отвечают сути ислама, подчеркивающего верховенство Разума»<sup>468</sup>.

На страницах газеты «Джаридат Дагистан» публиковались статьи, посвященные климату<sup>469</sup> и развитию сельского хозяйства в Дагестане. Областной агроном Вартанянц, в частности, писал, что, в условиях общей нехватки воды в определенные сезоны для населения Дагестана затруднено использование и речных вод. У людей нет знаний, умений и средств, пишет он, чтобы перебросить воды этих рек в высокогорные районы–или сохранить ее, чтобы использовать в засушливый сезон. Выкорчевывание рощ во многих областях Дагестана привело к слабой связанности почвы, обвалам, сползанию ее с высоких мест на низкие, к засушливости климата<sup>470</sup>.

Вопросу использования дагестанцами земель посвящает агроном Вартанянц статью в №45 от 1913 г. Он пишет, что земли, занятые населением Дагестана под

---

<sup>467</sup> Там же. С. 75-76.

<sup>468</sup> Левин З.И. Развитие общественной мысли ... С. 100.

<sup>469</sup> Али ал-Гумуки. Вукуф ал-китар аз-зира‘ий фи Дагистан // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №48. С. 3; Наврузов А.Р. Джаридат Дагистан. С. 102–103.

<sup>470</sup> Вартанянц. Умур аз-зира‘ат фи Дагистан // Джаридат Дагистан. 1913. №44. С. 3–4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 103–104.

сады, огороды, орошаемые земли, пастбища, рощи, луга, виноградники, табак, чай не измерены точно, не знает этого и население Дагестана<sup>471</sup>.

В №48 от 1913 г. Али Каяев рассказывает о выступлении с лекцией в г. Дербенте агронома Вартанянца о путях развития сельского хозяйства в Дагестане, где он делает вывод, что дагестанцы ограничиваются только культивированием земель и используют минимум из того, что в их силах. В доказательство этого он приводит такие цифры: в Дагестане выращивают на одной десяatine 50–60 пудов зерновых, между тем в Европе – 200–250 пудов; вес дойной коровы у них 25–30 пудов и надаивают с нее 200–300 ведер молока в год, а в Дагестане, соответственно, одна корова весит только 8–10 пудов и дает она только 50 ведер молока в год. Необходимы, считает он, земельная реформа, реформа в животноводстве, работа по основам агрономии с проведением правильных экспериментов<sup>472</sup>.

В №46 от 1913 г. Вартанянец высказывает серьезную озабоченность усилением засушливости климата Дагестана и последствиями этого процесса для будущих поколений дагестанцев. Он считает, что половину земельной площади в Дагестане составляют сухие, бесплодные пески и горы, на которых ничего не растет и не образуется почва, что, в свою очередь, уменьшает влажность климата. В летние месяцы воздух становится горячим, из-за чего уменьшается выпадение осадков во всех частях Дагестана. Если они и выпадают, то слишком много за один раз, и идут сели, вымывающие плодородный слой почвы, пригодный для возделывания сельхозкультур. В Дагестане нет достаточного количества деревьев, которые боролись бы с воздействием скал и песков, сохраняя тем самым влажность воздуха. Ведь именно деревья определяют количество выпадающих осадков. Другая, важная причина (роста засушливости климата) – вырубка лесов и роц самими жителями. Это ведет к тому, что происходит исчезновение ценных

---

<sup>471</sup> Бакиййат ма катабаху агрунум вилайат Дагистан Вартанянс фи № 44 // Джаридат Дагистан. 1913. №45. С. 3; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 105–106.

<sup>472</sup> *Али ал-Гумуки.* Вукуф ал-китар аз-зира'ий фи Дагистан // Джаридат Дагистан. 1913. №48. С. 3; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 106.

пород деревьев, характерных для влажного климата, и увеличение пород деревьев, соответствующих сухому климату.

Следующая причина, непосредственно связанная с вырубкой лесов, о которой упоминает автор статьи, – это уменьшение количества родников и высыхание их вообще, ибо деревья с их корневой системой способствовали удержанию воды у поверхности земли. Теперь же родники ушли глубоко в землю или высохли совсем. Не менее важная по своей значимости и проблема облысения гор – оползни, обвалы в горах, ибо отсутствие мощной корневой системы деревьев отрицательно сказывается на закреплении земли и образовании почвенного слоя<sup>473</sup>.

Как видим указанные выше проблемы, такие, как развитие сельского хозяйства в Дагестане, повышение его продуктивности, а также рубка лесов, ведущая к высыханию родников, облысению гор, оползням и, как следствие, к засушливости климата Дагестана – все эти вопросы глубоко волновали дагестанских реформаторов в начале XX в. Они очень важны и сохраняют свою актуальность и на современном этапе. Они как будто написаны для сегодняшнего дня.

«Традиционному фатализму реформаторы противопоставляли идею инициативной личности, человека-работника, проповедь деловой активности. «Бог создал человека знающим работником, а, указывая ему путь, облегчает ему возможность действовать в своих интересах. Цивилизация – дело рук человеческих», учил ал-Афгани<sup>474</sup>.

Публикацию материалов по данной тематике на страницах периодической печати и проведение соответствующей разъяснительной работы среди населения с целью восстановления того естественного баланса между природой и человеком, который существовал в старину и который был нарушен в результате неправильной хозяйственной деятельности человека в последующие годы,

---

<sup>473</sup> *Вартанянс*. Ахбар Дагистан. Бакиййат ма катабаху агрунум вилайат Дагистан Вартанянс фи № 45 // Джаридат Дагистан. 1913. №46. С. 3; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 106–107.

<sup>474</sup> *Левин З.И.* Реформа в исламе ... С. 78.

дагестанские реформаторы считали своим общественным долгом и обязанностью перед будущими поколениями.

*Выводы по параграфу II.1.3.* Для дагестанских реформаторов на первый план выступал общественный прогресс и вопросы развития научного знания. Согласно мнению Али Каяева и других реформаторов Дагестана, многие дагестанские ученые отклонились от выполнения своих непосредственных обязанностей и не занимаются научными исследованиями по актуальным проблемам.

Дагестанские реформаторы считали ошибочным неправомерное деление на науки безбожников и науки мусульман, причисление к первым рационалистические науки – арифметику, геометрию, географию, медицину и др.; а к наукам мусульман – Коран, *фикх* четырех *масхабов*, *тафсир* и *хадис* и их составляющие. Они считали, что люди нуждаются сверх всякой меры в науках и ученых в современный век; таких, как арифметика, геометрия, география, новая философия, новая химия, новая астрономия, здравоохранение, история, Коран, *хадисы* и их составляющие, этика, жизнеописание (*сир*) Посланника Аллаха и его праведных халифов. По их мнению, мусульмане, в том числе и дагестанцы, сами отстранились от изучения этих наук.

Дагестанские реформаторы придавали важное значение популяризации, профилактике и овладению утилитарными (прикладными) знаниями,–в сельском хозяйстве (земледелии, садоводстве, полеводстве, животноводстве) для повышения его продуктивности.

Призывая заимствовать «европейские науки», дагестанские реформаторы ни в коей мере не подразумевали под этим секуляризацию системы образования и не призывали к адаптации и восприятию европейской культуры. С их точки зрения все науки были мусульманскими, а шариат является самодостаточной основой для формирования и развития отношений между людьми. Отставание мусульман от Запада во всем материальном и культурном и стагнацию мусульманского общества они считали прямым следствием отказа мусульман от изучения вышеуказанных наук. Их взгляды лежали сугубо в исламской плоскости, обсуждение разных вопросов в Дагестане шло исключительно в рамках

мусульманской богословской традиции, со свойственной исламскому дискурсу системой определений, символов, образов и понятий. Мы определяем их деятельность как мусульманское реформаторство, как одну из форм джадидизма в России первой трети XX в.<sup>475</sup>

### II.1.3.1. Взгляды дагестанских реформаторов на астрономию

На третьей и четвертой полосе газеты «Джаридат Дагистан» имелась рубрика «Научный раздел», материалы которой готовил сам Али Каяев. Они представляли собой информацию для учеников *мадраса*, которая предназначалась для использования в качестве учебных пособий, где излагались основы географии, истории, философии, логики, истории Дагестана, медицины, астрономии<sup>476</sup>.

Необходимо отметить, что естественные науки изучались в мусульманских *мадраса* в период Средневековья. В Дагестана в местных *мадраса* в течение практически всего XVIII в. изучались в качестве отдельных дисциплин практическая астрономия, математика, химия, естествознание. Али ал-Гумуки отмечал, что некоторые дагестанские ученые XVIII – начала XIX вв. проводили химические опыты, изготавливали и использовали такие астрономические приборы, как астрольбия и квадрант<sup>477</sup>. В целом, естественные науки –

<sup>475</sup> См., например, *Khalid, Adeeb*. The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia. Berkeley: University of California Press, 1998. P. 93.

<sup>476</sup> *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 88–93. Мусульманские ученые все науки и знания подразделяют на шесть разновидностей. Среди них есть запретные науки («ал-харам»), которые не разрешено изучать мусульманам. К ним относятся, например, такие науки и знания как философия, музыка, магия, показывание фокусов (*илм аш-ша'база*) и астрология. Астрология в понимании мусульманских ученых – это изучение движения орбит небесных светил с целью предсказывать будущую судьбу человека. Именно эта дисциплина считается запретной. Это не относится к изучению небесных светил для практического применения этих знаний, не противоречащих нормам шариата – изучение фаз смены луны с целью определения начала и конца поста в месяц рамадан; определение координат для правильного определения направления киблы, равно как и определения географических координат для путешественников, торговцев и т.д. В этом случае, астрономия относится к разряду «фард ал-кифайа», то есть, обязательным, для кого-либо из общины, знаниям.

<sup>477</sup> *Абд ал-Хамид ал-Гумуки* [Тараджим 'улама' Дагистан] (на арабском языке). Рукопись хранится в личном архиве И.А. Каяева. Лл. 47, 48, 49, 61, 67, 68, 69, 79, 141, 143.

астрономия, математика, медицина и т.д. были популярны в дагестанских *мадраса* в XVIII – начале XIX вв.<sup>478</sup>.

Немаловажное значение дагестанские реформаторы первой трети XX в. придавали получению утилитарных (практических) знаний, например, по астрономии, в *мактабах* и *мадраса*.

В 1913 г. Али Каяев издает в типографии М. Мавраева в г. Темир-Хан-Шуре учебное пособие по астрономии под названием «Рисала фи хай'а ал-джадида»<sup>479</sup> на казикумухском (лакском) языке, в котором в обобщенном виде даны сведения о достижениях мировой науки (вплоть до середины XIX в.) в области астрономии, а также некоторые сведения о макро- и микромирах<sup>480</sup>.

В связи с практической необходимостью мусульман в определении начала месяца рамадан, 9-го месяца мусульманского лунного календаря<sup>481</sup> и связанного с ним поста, у дагестанцев возникало много вопросов по этой теме, на которые они хотели получить ответ или разъяснения на страницах «Джаридат Дагистан»<sup>482</sup>.

Али Каяев публикует на страницах газеты серию статей дагестанского астронома Муртаза Алибековича Гасанова (1873–1937)<sup>483</sup> (Муртада'али (Муртада) из Кудади)<sup>484</sup>.

<sup>478</sup> Мусаев М.А. Традиции изучения и преподавания астрономии в Дагестане // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2011. № 3. С. 56–65.

<sup>479</sup> Исаев А.А. Магомедмирза Мавраев ... С. 36.

<sup>480</sup> Меджидов Ю.В., Абдуллаев М.А. Али Каяев. Махачкала: «Дагкнигоиздат», 1993. С. 85, 354–356.

<sup>481</sup> Резван Е.А. Рамадан // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 197–198.

<sup>482</sup> Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 88–93; Али ал-Гумуки. Фи хакк ихтилаф а'айад ва ру'йат ал-ахиллат // Джаридат Дагистан. Теми-Хан-Шура. 1913. №28. С. 4; Он же. аш-Шахр ал-камари ва ру'йат ал-хилал // Джаридат Дагистан. Теми-Хан-Шура. 1916. №38. С. 4; Он же. Йавм савмикум йавм нахрикум // Джаридат Дагистан. Теми-Хан-Шура. 1914. №40. С. 4. Он же. Ихтилаф ал-матали' // Джаридат Дагистан. Теми-Хан-Шура. 1914. №41. С. 4. Он же. ал-Азйадж ал-кадима ва и'тимаду алайха ва адамуха // Джаридат Дагистан. Теми-Хан-Шура. 1917. №23. С. 4.

<sup>483</sup> Гасанов М.А. был последним, кто продолжал заниматься астрономией в Дагестане. Муртаза получил образование в лучших медресе Дагестана, обучался у популярного астронома, медика и астролога Рафи Хаджжи из Шангода, астронома Гамзатгаджи Дациева из Чиркея. Он изучал труд Зайда ал-Куркли по астрономии «Матлау су'уд» и «Таблицы движения планет» Жозефа Лаланда. Согласно традиции, он подготовил себе преемников, обучив их в том числе и «Зиджи Улугбека». Среди учеников Муртазы Гасанова были А. Каяев, М. Дибиров и др.

Перу Муртазы принадлежит «Кита' мин Рисала фи 'илм ал-фалак», где он с большой точностью составил таблицу восхода и захода Солнца, определил долготы дня и ночи для

В №28 за 1914 г. ученик Муртада‘али Мухаммад Дибиров ал-Карахи из Темир-Хан-Шуры также пишет о лунном месяце. Он указывает, что лунный месяц есть один оборот луны вокруг солнца, начиная расхождением с солнцем и заканчиваясь соединением с ним в одном градусе. Мухаммад Дибиров констатирует, что положение луны во время соединения ее с солнцем точно установлено, и это положение не изменяется ни с изменением горизонта, ни с изменениями времени года. А что касается видения луны, ее появления в градусах видимости, то это точно не установлено (учеными), но различается с изменением горизонта, места выхода луны, сезона и года. Мухаммад Дибиров пишет, что ученые (*факихи*) расходятся во мнении относительно обоснования заповедей в отношении полумесяца. Одни говорят о его наличии в равной степени, находится он в градусе видимости или нет. Другие принимают во внимание только его появление в градусах видимости, не принимая в расчет его наличие. Автор считает правильной первую точку зрения, ибо ее наличие (т.е. луны) – дело установленное, так как тем самым совпадает во всех местах день поста, световой день и др. Автор уверен, что это лучше, чем пост для жителя равнины в один день, а для жителя гор – в другой, хотя и те, и эти принадлежат к одной религии. Первая точка зрения, по мнению автора, верна еще и потому, что она соответствует истине и разуму<sup>485</sup>.

---

селения Кудали. По его заказу местный мастер Магомед Далгатов изготовил деревянную модель небесной сферы, секстант, астролябию. В сентябре 1937 г. Муртаза Гасанов был арестован органами НКВД и без суда и следствия казнен в махачкалинской тюрьме как «антинародный реакционный ученый». *Мусаев М.А.* Традиции изучения и преподавания астрономии в Дагестане // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2011. № 3. С. 56–65.

<sup>484</sup> *Муртадаали ал-Кудали.* Фи хакк ру‘йат ал-хилал // Джаридат Дагистан. 1913. №28. С. 3; *Он же.* Фи хакк ру‘йат ал-хилал фи аш-шаввал // Джаридат Дагистан. 1913. №28. С. 3; *Он же.* Фи хакк ру‘йат ал-хилал фи зи-л-хиджжа // Джаридат Дагистан. 1913. №40. С. 4; *Он же.* Ру‘йат ал-хилал рамадан // Джаридат Дагистан. 1914. №26. С. 3; *Он же.* Хисаб ал-фалаки Муртадаали ал-Кудали // Джаридат Дагистан. 1914. №39. С. 4. *Он же.* Ру‘йат ал-хилал рамадан // Джаридат Дагистан. 1915. №24. С. 4; *Он же.* Хилал шаввал // Джаридат Дагистан. 1915. №29. С. 3; *Он же.* Хилал зи-л-хиджжа // Джаридат Дагистан. 1915. №37. С. 3; *Он же.* Хилал ‘ала хисаб ал-фалаки Муртадаали ал-Кудали // Джаридат Дагистан. 1917. №32. С. 3.

<sup>485</sup> *Мухаммад ал-Карахи (Дибиров)* // Джаридат Дагистан. 1914. №28. С. 3–4.



Али Каяев в №24 за 1916 г. писал, что редакция газеты получает много писем от имамов деревень, где они спрашивают, когда же точно считать начало месяца рамадан в этом (т.е. 1916) г. На это Али Каяев отвечает, что в редакции сейчас нет под рукой книг для окончательного исчисления начала месяцев, чтобы ответить спрашивающим, но есть книги для расчета месяцев и их начал согласно двум астрономическим календарям. Первый – календарь шейха Хусейн Заида, египетского астронома под названием «ал-Матла‘ ас-са‘ид», составленного на основе календаря Лалинда, известного европейского астронома. Второй – самаркандский календарь Улугбека, внука Тимурленга, известного «татарского» завоевателя, составленный на основе данных, полученных им в своей обсерватории, построенной в 833 г.х., т.е. 500 лет тому назад. Однако, считает Али Каяев, эти календари нельзя использовать для определения начала месяца. По мнению астрономов Стамбула, в календаре «ал-Матла‘ ас-са‘ид» много ошибок и погрешностей. Календарь же Улугбека нельзя использовать из-за того, что он устарел. Али Каяев считает, что если будет вычислена разница между расчетами из этих и других календарей, по солнечным и лунным затмениям, и исправлено отставание, получившееся от накопления излишков, не бравшихся в расчет в течение долгих веков, то можно будет использовать эти календари <sup>486</sup>.

В ответном письме Али Каяеву Муртада из Кудали в №25 за 1916 г. соглашается с ним, что нельзя использовать календари по указанным выше причинам. Он объясняет, что ученые отбрасывали излишки, не брали их в расчет для облегчения работы и из-за их незначительности. Однако они дают о себе знать по прошествии длительного времени на протяжении веков от начала мусульманского летосчисления до настоящего времени. Муртада из Кудали считает, что следует взять эти календари и внести в них эти накопившиеся излишки. Или же, убежден он, нам надо самим вести новые астрономические наблюдения, что делают народы Европы, знающие это, обновляющие свои

---

<sup>486</sup> Али ал-Гумуки. Хилал рамадан // Джаридат Дагистан. 1916. №24. С. 3; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 91-92.

наблюдения из года в год, из месяца в месяц и исправляющие их по мере своих сил<sup>487</sup>.

В редакционной статье в №29 за 1916 г. Али Каяев выражает сожаление, что мусульмане Дагестана издавна придерживаются различных мнений в определении дня начала поста, разговения и других религиозных праздников, когда, например, население одного села держит пост сегодня, другого – завтра, третьего – послезавтра. Он предлагает два выхода из этого положения. Первый – опираться на новые подсчеты, взятые из новых наблюдений, как, например, подсчеты тифлисского астрономического календаря, составленного в обсерватории Тифлиса. Второй – забрать у имамов деревень и их кадиев вопрос определения начала поста, разговения, других праздников и передать их в ведение единого органа, как это имеет место в Закавказье и Татарии, где все эти вопросы решают Духовные управления Тифлиса, Уфы, Крыма, и у них нет противоречий в определении этих дат<sup>488</sup>.

В №23 за 1917 г. приводятся мнения различных исламских ученых ал-Газали, Таки ад-Дина б. Таймийа, Ибн Хаджара ал-Хайсами о лунном и солнечном затмениях с цитированием их трудов<sup>489</sup>.

Следует отметить, что эта проблема сохраняется в Дагестане и по настоящее время. Несмотря на то, что Духовное управление Дагестана определяет каждый год единое время начала и окончания поста Рамадан для верующих республики, случаи различий в дне начала поста и праздновании дня разговения наблюдаются даже в граничащих друг с другом селениях<sup>490</sup>.

*Выводы по параграфу II.1.3.1.* Естественные науки, такие как астрономия, математика, медицина и т.д. были популярны в дагестанских *мадраса* образца XVII – нач. XIX вв. Астрономия имела прикладное значение в повседневной жизни дагестанцев. Дагестанские ученые-просветители Муратада‘али ал-Кудали,

<sup>487</sup> Муртада‘али ал-Кудали. Хилал рамадан // Джаридат Дагистан. 1916. №25. С. 3; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан ...». С. 92.

<sup>488</sup> Али ал-Гумуки. А‘йадуна ва ихтилафатуна // Джаридат Дагистан. 1916. №29. С. 3; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 92-93.

<sup>489</sup> ‘Ара‘ улама’ ал-ислам фи ал-кусуфайн // Джаридат Дагистан. 1914. №30. С. 4.

<sup>490</sup> Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 93.

Али Каяев, Мухаммад Дибиров и др., будучи продолжателями — традиций астрономической науки в Дагестан, ставили задачу повышения общего кругозора рядовых дагестанских мусульман в вопросах астрономии, информировали и консультировали их на страницах реформаторской газеты «Джаридат Дагистан», давали практические рекомендации по определению ориентации на *киблу*, определению начала и окончания месяца поста в месяц рамадан, времени совершения молитв и др. насущным практическим вопросам. Тем самым, они приближали решение одной из важнейших практических задач по обновлению и реформе исламского образования в *мактабах* и *мадраса* Дагестана первой трети XX в.

### II.1.3.2. Реформаторы и изучение медицины и других естественных наук

Как мы отмечали в предыдущем параграфе, естественные науки в целом и медицина, в частности, также были популярны в дагестанских мадраса XVII — начала XIX в. Дагестанские реформаторы первой трети XX в. придавали важное значение вопросам медицины и профилактики здорового образа жизни, которые должен соблюдать каждый человек для сохранения своего здоровья. Они публиковали эти материалы в научном разделе «Джаридат Дагистан»<sup>491</sup>. В большинстве этих статей Али Каяев Али Каяев цитировал книги «Сокровища науки языка» и «Ислам и цивилизация». Он писал, что ислам опередил все

---

<sup>491</sup> Мы подробно их изложили в нашей монографии: *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 97–101; *Мухаммад Сидки.* Макалат ат-табиб Сидки фи байан хикмат ал-калби ва ал-хукми фи наджасатихи // Джаридат Дагистан. 1915. №13. С. 4; *Али ал-Гумуки.* Мимма йахдусу ат-та'ун // Джаридат Дагистан. 1914. №19. С. 3–4; *Он же.* Сиххат ал-акл фи сиххат ал-джисм // Джаридат Дагистан. 1915. №45. С. 4; *Он же.* ал-'Акл ас-салим фи ал-джисм ас-салим // Джаридат Дагистан. 1913. №43. С. 4; *Он же.* Фава'ид тиббиййа // Джаридат Дагистан. 1913. №№42, 44, 45. С. 4; *Он же.* ал-Ашриба ар-рухиййа // Джаридат Дагистан. 1913. №46 С. 4; *Амин Абу Хатир.* ал-Кухул ва ас-суккар // Джаридат Дагистан. 1913. №47. С. 4; *Али ал-Гумуки.* ат-Танаффус // Джаридат Дагистан. 1913. №48. С. 3–4; *Он же.* ан-Навм // Джаридат Дагистан. 1913. №49. С. 4; *Он же.* ал-'Акл // Джаридат Дагистан. 1913. №50. С. 4; *Он же.* ат-Табаг // Джаридат Дагистан. 1913. №51. С. 4; *Он же.* ал-Мускират ва ат-табаг // Джаридат Дагистан. 1914. №8. С. 4. *Он же.* Фи байан адрар ат-табаг // Джаридат Дагистан. 1914. №9. С. 4. *Он же.* Бакиййат ма фи №9 // Джаридат Дагистан. 1914. №10. С. 4; *Он же.* Бакиййат ма фи №№ 10 ва 11 // Джаридат Дагистан. 1914. №11,12. С. 3–4; *Он же.* ал-Микрубат // Джаридат Дагистан. 1914. №27. С. 4.

человечество в определении подлинных принципов относительно здоровья человека, которое строится на взаимосвязи ума и здоровья тела, и установил его одним из основ веры. Эти статьи также были предназначены реформаторами для использования в качестве учебных пособий в *мактабах* и *мадрасах*.

Мы писали выше, что авторы статей в газете выражали свою озабоченность недоступностью медицинских услуг населению в связи с нехваткой врачей из числа дагестанцев, из-за-чего местные жители вынуждены были обращаться к врачам-иностранцам<sup>492</sup>. Языковой барьер и что хуже – нарушение (в случае обращения женщины-мусульманки к врачу-мужчине) этикетных и религиозных норм заставляли задуматься о необходимости формирования собственных медицинских кадров. Интересно эту проблему в исламской школе предлагал решить татарский мыслитель и теолог Хусаин Фаизханов (1823–1866). В своей работе «Высшее медресе», вводя в программу мусульманского медресе для *шакирдов* изучение медицины в той мере, чтобы достигнуть уровня фельдшера. Он считал, что мусульмане больше верят *улемам* и относятся к ним лучше, чем к самым лучшим лекарям и приходят к ним лечить и свои болезни<sup>493</sup>. Как считает исследователь Д. Мухетдинов, эти и другие идеи Х.Фаизханов выдвигал еще за 20 лет до И. Гаспринского, который затем смог воплотить их в жизнь<sup>494</sup>.

Дагестанские реформаторы писали в научном разделе газеты «Джаридат Дагистан» о современных достижениях в области естественных наук<sup>495</sup>. В статье в

<sup>492</sup> *Бадави-кади фи Шура* [Темир-Хан-Шура]. Карамат ал-инсан ва исти'дадуху ли ал-'ирфан // Джаридат Дагистан. 1926. №4. С. 5–6.

<sup>493</sup> *Хусаин Фаизханов*. Высшее медресе / под. общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2023. С. 133.

<sup>494</sup> *Мухетдинов Д. В.* Теологическая легитимация педагогического проекта Хусаина Фаизханова // Ислам в современном мире. 2023. № 3. С. 47.

<sup>495</sup> *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 97–101; *Мухаммад Сидки*. Макалат ат-табиб Сидки фи байан хикмат ал-калби ва ал-хукми фи наджасатихи // Джаридат Дагистан. 1915. №13. С. 4; *Али ал-Гумуки*. Мимма йахдусу ат-та'ун // Джаридат Дагистан. 1914. №19. С. 3–4; *Он же*. Сиххат ал-'акл фи сиххат ал-джисм // Джаридат Дагистан. 1913. №44. С. 4; *Он же*. Сиххат ал-'акл фи сиххат ал-джисм // Джаридат Дагистан. 1913. №45. С. 4; *Сиххат ал-'акл фи сиххат ал-джисм* // Джаридат Дагистан. 1915. №45. С. 4; *Он же*. ал-'Акл ас-салим фи ал-джисм ас-салим // Джаридат Дагистан. 1913. №43. С. 4; *Он же*. Фава'ид тиббийя // Джаридат Дагистан. 1913. №42, 44, 45. С. 4; *Он же*. ал-Ашриба ар-рухийя // Джаридат Дагистан. 1913. №46. С. 4; *Амин Абу Хатир*. ал-Кухул ва ас-суккар // Джаридат Дагистан. 1913. №47. С. 4; *Али ал-Гумуки*. ат-Танаффус // Джаридат Дагистан. 1913. №49. С. 4; *Он же*. ан-Навм // Джаридат Дагистан.

№30 за 1916 г. Али Каяев объясняет, что в крови человека плавают красные шарики, придавая крови красный цвет, которые разносятся по всему организму. Число их не поддается учету, например, в одной капле несколько миллионов, и видеть их можно только под микроскопом<sup>496</sup>. Али Каяев в №47 за 1914 г. публикует отрывок из статьи ученого-дарвиниста в журнале «ал-Муктатаф», доказывающего, опираясь на астрологию, происхождение человека из животного мира, а точнее, от одного из подвидов обезьян<sup>497</sup>. Также мы находим здесь статьи Али Каяева просветительского плана по естественно-научной тематике: в №26 за 1915 г. статья о саламандре («о животном, не горящем в огне»)<sup>498</sup>, в №30 за 1916 г. объяснение с точки зрения науки явления, когда небо кажется зеленым<sup>499</sup>, в №26 за 1915 г. объяснение почему бумага становится прозрачной, если смазать ее жиром<sup>500</sup>, в №27 за 1915 г. статья о том, из чего делается бумага,<sup>501</sup> в №28 за 1915 г. – разъяснение с точки зрения физики что такое гром, первом громоотводе, электричестве и его генерации, и разрядке<sup>502</sup>. В этих статьях Али Каяев предстает перед читателями как ученый-просветитель, популяризатор медицинских и естественнонаучных знаний.

Редакция журнала «Байан ал-хака'ик» также первостепенным делом считала информирование своих читателей относительно последних достижений наук. Главный редактор А. Акаев в статье №1 за 1925 г. публикует статью о материалистическом строении Вселенной. Он считает, что, если слова ученых о строении Вселенной сегодня подтверждаются техническими открытиями, так нет

---

1913. №49. С. 4; *Он же.* ал-‘Акл // Джаридат Дагистан. 1913. №50. С. 4; *Он же.* ат-Табаг // Джаридат Дагистан. 1913. №51. С. 4. *Он же.* ал-Мускират ва ат-табаг // Джаридат Дагистан. 1914. №8. С. 4; *Он же.* Фи байан адрап ат-табаг // Джаридат Дагистан. 1914. №9. С. 4; *Он же.* Бакиййат ма фи №9 // Джаридат Дагистан. 1914. №10. С. 4; *Он же.* Бакиййат ма фи №№ 10 ва 11 // Джаридат Дагистан. 1914. №11, 12. С. 4; 3–4.

<sup>496</sup> Али ал-Гумуки. Лимаза ад-дамм ахмар // Там же. 1916. №30. С. 4.

<sup>497</sup> Он же. Мас’алат иштикак ал-инсан мин ал-кирд // Там же. 1914. №47. С. 4.

<sup>498</sup> Он же. ал-Самандал // Там же. 1915. №26. С. 4.

<sup>499</sup> Он же. Лимаза йура ас-сама’ // Там же. 1916. №30. С. 4.

<sup>500</sup> Он же. Лимаза йасиру ал-варак шафафан иза духина // Там же. 1915. №26. С. 4.

<sup>501</sup> Он же. Масну’ат кагаз Masnu’at кагаз // Там же. 1915. №27. С. 4.

<sup>502</sup> Он же. Мимма тахдусу ас-са’ика. Мин маджаллат ал-Муктатаф // Там же. 1915. №28. С. 4. *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 97–101.

места для их отрицания<sup>503</sup>. Не опровергая научные открытия и факты, Абусуфйан Акаев, как и все реформаторы-просветители, оставался глубоко религиозным человеком. Так, он в 1924 г. написал работу «ал-Бурхан ал-кати‘ фи исбат ас-Сани‘» («Убедительные доводы в существовании Создателя»)<sup>504</sup>, где подверг критике материалистические взгляды социалистов (большевиков). С другой стороны, издание журнала и работа в качестве главного редактора была определенным компромиссом Абусуфйана Акаева и реформаторов с Советской властью, которая в тот короткий момент проявляла определенную терпимость по отношению к ним.

В 1926 г. Али Каяев написал философский трактат «*Ас-Сахм ас-аиб ли сахиб аз-за‘м ал-казиб*» («Стрела, пронзающая утверждения лжеца»), где им рассматривались вопросы бытия и человеческого познания. Работа состоит из семи *меджлисов* (бесед). Дискуссия завершается победой идеалиста. Материалист и его сторонники не сумели отстоять свои позиции и, хотя, и не признали убедительными аргументы идеалиста, все же были вынуждены согласиться в своей некомпетентности как в философских вопросах естествознания, так и в вопросах исламского богословия<sup>505</sup>. Сохранившаяся копия этого сочинения на 108 рукописных страницах ярко характеризует Али Каяева как мыслителя, глубоко компетентного в философских и естественно-научных достижениях конца XIX и начала XX в., как искусного полемиста<sup>506</sup>. Как мы видим, в это период своей жизни Али Каяев придерживался идеалистических воззрений в философских вопросах естествознания и исламского богословия.

«В отличие от западноевропейских просветителей, которые признавали разум мерилom всего и преследовали совершенно светские цели, салафиты-обновленцы (в нашем случае – дагестанские реформаторы. – прим. А.Н.) и

<sup>503</sup> Абусуфйан. Хай‘ат ал-алам // Байан ал-хака‘ик. Буйнакск. 1925. №1. С. 13–14.

<sup>504</sup> *Абусуфйан ал-Газаници*. ал-Бурхан ал-кати‘ фи исбат ас-Сани‘. 1924. (из материалов археографической экспедиции 2016 года) // Фонд восточных рукописей ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. № 90. Л. 190–199об.; *Шихсаидов А.Р., Омаров Х.А.* Каталог арабских рукописей (коллекция М.-С. Саидова). Махачкала, 2005. С. 47–48.

<sup>505</sup> *Али б Абд ал-Хамид ал-Гумуки*. ас-Сахм ас-саиб ли сахиб аз-за‘м ал-казиб // Фонд восточных рукописей ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. № 90. Л. 133–193 об.

<sup>506</sup> *Меджидов Ю.В., Абдуллаев М.А.* Али Каяев. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1993. С. 314–340.

охранители в равной степени ограничивали возможности разума суверенной волей Аллаха»<sup>507</sup>. Дагестанские реформаторы, как обновленцы, «были сторонниками сближения между религией и наукой», «пытаясь найти возможность жить в современном мире в соответствии с исламскими установлениями»<sup>508</sup>. Их «отличает фактически "приземленное" отношение к религии – они отдают предпочтение жизненным проблемам мусульманской общины перед чисто богословскими, они добиваются переосмысления традиционного шариата, социальных аспектов исламской доктрины в духе современности»<sup>509</sup>.

*Выводы по параграфу II.1.3.2.* Дагестанские реформаторы придавали важное значение вопросам медицины и профилактики здорового образа жизни. Этой теме уделялось много внимания на страницах периодической печати: в научном разделе газеты «Джаридат Дагистан» и журнале «Байан ал-хака'ик».

Дагестанские реформаторы признавая, что «естественные науки – это мощный рычаг преобразования природы и орудие прогресса, тем не менее считали важнее всего знания науку о божественном. Ибо настоящая опора ислама – не разум, а Откровение. Только Коран позволяет отличить истинное от ложного»<sup>510</sup>. Превознося силу разума, но усматривая рациональное в иррациональном, т.е. в религиозной вере, Али Каяев, Абусуфьян Акаев и другие дагестанские реформаторы вступали в противоречие с самими собой, так как ограничивали возможности разума

### II.1.3.3. Хадисы как важный источник пополнения знаний об исламе

Али Каяев, как ученый, реформатор-просветитель и педагог, придавал важное значение и изучению хадисов, считая их важным источником знаний об исламе. Публикуя их на страницах научного раздела редактируемой им газеты

<sup>507</sup> Левин З.И. Реформа в исламе ... С. 133, 135.

<sup>508</sup> Левин З.И. Там же.

<sup>509</sup> Левин З.И. Там же. С. 80–81.

<sup>510</sup> Левин З.И. Реформа в исламе. С.67.

«Джаридат Дагистан», которые предназначались для использования в учебном процессе в *мактабах* и *мадраса*, он сетовал, что большинство обучающихся совсем не изучают их<sup>511</sup>.

Так, в одной из статей газеты в №19 за 1913 г. Али Каяев приводит шесть хадисов: о борьбе Мухаммада с Абу Джахлем; о заходе луны в карман Мухаммада и выходе из рукава; о могиле Адама и Евы; о живой воде и др. Ссылаясь на известных ученых-хадисоведов, он считает их вымышленными. Целью распространения этих ложных хадисов, по мнению автора, является попытка «безбожников из христиан сделать предметом насмешки и издевательств пророка Мухаммада и его последователей»<sup>512</sup>. В статье в №20 за 1913 г. Али Каяев приводит еще два вымышленных хадиса: первый – эта Земля переживает последние семь дней и хадис о горе Каф. К ним также приводятся свидетельства известных хадисоведов<sup>513</sup>. В №22 за 1913 г. приводятся следующие три вымышленных хадиса (с упоминанием имен известных хадисоведов, считающих их неправдоподобными, слабыми). Рассказ о том, как Хасан ал-Басри (один из последователей Мухаммада, не имел себе равных в знании шариата, проповеди и хадисов) надел одеяние суфия из рук имама Али ал-Муртади; хадис о том, как Абу Махзура ал-Ансари пел перед Пророком; как встретились в юности аш-Шафии' и Ахмад Ибн Ханбал. Приводятся стихи из касыды шейха Мухаммада ал-Мукаддиси ад-Давуди, написанные им по поводу этих трех вымышленных хадисов<sup>514</sup>. В №24 за 1913 г. в статье «ал-Ахбар ал-казиба ва ал-ахадис ал-мавду'а» ( Ложные известия и вымышленные хадисы») Али Каяев приводит четыре хадиса, которые, согласно Ибн Теймийи и др., являются вымышленными: «Не вместили меня ни мое небо, ни мои горы, а вместило меня сердце моего верующего раба»; «Ты был сокровищем, которого я не знал, я захотел познать

<sup>511</sup> Али б.Абдулхамид ал-Гумуки. Ма ал-лази йлзамуна // Джаридат Дагистан. 1913. №8. С. 3; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 50–52.

<sup>512</sup> Али ал-Гумуки. ал-Ахбар ал-казиба ва ал-ахадис ал-мавду'а // Джаридат Дагистан. 1913. №19. С. 2–3.

<sup>513</sup> Али ал-Гумуки. ал-Ахбар ал-казиба ва ал-ахадис ал-мавду'а // Джаридат Дагистан. 1913. №20. С. 4.

<sup>514</sup> Али ал-Гумуки. ал-Ахбар ал-казиба ва ал-ахадис ал-мавду'а // Джаридат Дагистан. 1913. №22. С. 4.



(тебя) и создал творение (человека), затем я познакомил их с собой, и они узнали меня (якобы, слова Пророка); «Кто познал себя, тот познал своего Господа»; «Когда Аллах создал ум, сказал ему (человеку): "Прими". Затем сказал ему: "Уходи". И он ушел». Аллах сказал: «Я не создал ничего благородней, чем ты: я взыскиваю с тебя и тебе воздаю (должное)»<sup>515</sup>. Али Каяев в №26 за 1913 г. в статье «Ложные известия и вымышленные хадисы» приводит два хадиса: хадис о молитве желаний и хадис о молитве в полночь в месяц ша‘бан. Приводятся имена известных хадисоведов, доказывающих, что оба хадиса вымышленные<sup>516</sup>. Опираясь на высказывание известных хадисоведов, Али Каяев в №30 за 1913 г. доказывает, что нижеперечисленные хадисы являются вымышленными, как-то: «День вашего поста – есть день вашего начала»; «Бедность – моя гордость»; «Бедность является чуть ли не безбожием»; «Нельзя жениться, кроме как на родственниках»; «Всякое спиртное – запрещено» и хадис «Разногласие среди членов моей общины – милость»<sup>517</sup>.

Кадий Аскер, сын Будаичи из Дженгутая, отвечает в №32 за 1913 г. на статью Али Каяева в № 22 за 1913 г., где А. Каяев рассматривает хадис о том, что Земля стоит на быке, бык на ките и т.д. Затем дается ответ редакции на возражение автора<sup>518</sup>. В №35 за 1913 г. была опубликована критика Гасана Гузунова возражений Аскера из Дженгутая, оправдывающих расположение Земли на быке и ките, с цитированием Аскером из Дженгутая многочисленных книг предшественников. Гасан Гузунов говорит, что ничего такого нет ни в Коране, ни в Сунне Пророка. Приводятся выдержки из *тафсира* Фахр ад-Дина ар-Рази, Мухьи ал-Дина Ибн Араби в поддержку сотворённости Земли только Аллахом Всевышним<sup>519</sup>. Разъяснения Ибн Кутайбы в №29 за 1914г. причин возникновения

<sup>515</sup> Али ал-Гумуки. ал-Ахбар ал-казиба ва ал-ахадис ал-мавду‘а // Джаридат Дагистан. 1913. №24. С. 4.

<sup>516</sup> Али ал-Гумуки. ал-Ахбар ал-казиба ва ал-ахадис ал-мавду‘а // Джаридат Дагистан. 1913. №26. С. 4.

<sup>517</sup> Али ал-Гумуки. ал-Ахбар ал-казиба ва ал-ахадис ал-мавду‘а // Джаридат Дагистан. 1913. №30. С. 4.

<sup>518</sup> Кади Аскер б Будаичи ал-Джункути. Ал-и‘тирад // Джаридат Дагистан. 1913. №32. С. 4

<sup>519</sup> Хасан ал-Гузуни ал-Гумуки. И‘тирад ал-кади Аскер ал-Джункути // Джаридат Дагистан. 1913. №35. С. 4.

обмана и пороков в наших хадисах следующие: еретики и безбожники, которые совершают обман по отношению к исламу; рассказчики хадисов; древние сообщения людей периода джахилии, которые люди считают похожими на хадисы<sup>520</sup>. Интересна статья Али Каяева в №49 за 1915 г. «Жив ал-Хидр или мертв». Он пишет, что большинство мусульманских ученых (ан-Навави, Абу Амру ибн Салаха, Ибн Хаджара ал-Аскалани) склоняются к тому, что он жив. Но есть и те, кто которые говорят о его смерти (Сахиб ал- Ибриз, шейх Ахмад Фаруки ас-Сирханди ан-Накшбанди). Али Каяев считал, что пророк Хидр мертв, его как ученого и реформатора-просветителя отличает трезвый рационализм, рационалистическое восприятие явления в целом<sup>521</sup>.

*Выводы по параграфу II.1.3.4.* Али Каяев понимал, что хадисы являются важным источником знаний об исламе. Он считал, что большинство обучающихся в *мактабах* и *мадраса* совершенно не работают над хадисами, а те немногие, кто изучает их, делают это только для испрашивания благословения выражениями хадисов, чтобы увидеть доброе предзнаменование в чтении их, но никак не для работы над какой-либо их частью из-за их святости.

#### II.1.3.4. Изучение истории в *мактабах* и *мадраса*

Дагестанские реформаторы придавали важное значение расширению кругозора рядового дагестанца и в области истории. Для реализации этой задачи в рубрике «ал-Кисм ар-расми» (Научный раздел) излагались основы истории и истории ислама, истории Дагестана, истории философии. Эти материалы использовались в качестве учебных пособий в дагестанских *мактабах* и *мадраса*.

Али Каяев в №2 за 1913г. писал, что история – одна из самых достойных наук у всех наций и народов, которую изучают во всех учебных заведениях. Автор статьи дает представление о предмете изучения науки истории, ее

<sup>520</sup> *Ибн Кутайба*. Мин айна вака'ат ал-аказиб ва ал-хуруфат фи кутубина // Джаридат Дагистан. 1914. №29. С. 4.

<sup>521</sup> *Али ал-Гумуки*. Хал ал-Хидр хайй ав маййит // Джаридат Дагистан. 1915. №49. С. 3–4.

принципах. Упоминает о том, что многие ученые-историки, предшественники и позднейшего периода, составили многие тома по общей истории, о народах и поколениях, об известных выдающихся ученых; по истории главных городов ислама; жизнеописания Пророка, четырех праведных халифов, четырех имамов, а также по истории Мекки и Медины, Иерусалима, Багдада, Египта, Сирии; труды о разрядах *халифов*, комментаторов (Корана), *хадисоведов*, *факихов*, *кадиев*; разрядах *ханафитов*, *шафиитов*, *маликитов*, *ханбалитов*, *богословов*, *аш‘аритов*, *му‘атазилитов*, святых, языковедов, грамматистов, стилистов, писателей; труды историков – Ибн Халдуна, Ибн Халликана (1211–1282), ал-Макризи, Абу-л-Фида’ (1273–1331) на арабском языке, неоднократно переведенные на многие иностранные языки<sup>522</sup>. Несмотря на это, высказывает свое сожаление Али Каяев, это наиболее пренебрегаемая людьми наука. Они, считает автор, не воздают должное ей, не считают ее полезной, и мало найдется среди них тех, кто знал бы события прошлого, пусть даже самые важные и значительные из них, которые являлись бы поучительным уроком и назиданием. Мы даем подробный обзор содержания этих статей в монографии, изданной в 2012 г.<sup>523</sup>.

Кадий Дербента Абдулмаджид-эфенди в статье газеты №30 за 1913 г. объясняет причины общей отсталости дагестанцев от своих современников тем, что они считали исторические науки и географию выдуманными историями и не

<sup>522</sup> *Али ал-Гумуки*. ат-Тарих // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №2. С. 4.

<sup>523</sup> *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 108–121; *Али ал-Гумуки*. Набзат мин ат-тарих муктабиса мин китаб «Джавахир ал-адаб» // Джаридат Дагистан. 1913. №37. С. 3–4; *Он же*. Бакиййат ма фи № 37 // Джаридат Дагистан. 1913. №38. С. 4; *Он же*. Бакиййат ма фи №38; ал-Улум ва ал-ма‘ариф фи ибтида’ зухур ал-ислам // Джаридат Дагистан. 1913. №39. С. 4; *Он же*. Бакиййат ма фи 39. Ан-нузум фи ахд ад-давла ал-‘Аббасиййа // Джаридат Дагистан. 1913. №40. С. 4; *Он же*. Бакиййат ма фи 40. Набзат мин тарих ал-хатт // Джаридат Дагистан. 1913. №41. С. 4; *Он же*. Бакиййат ма фи 40. Набзат мин тарих ал-фалсафа наклан ан китаб «Канз ал-улум ва ал-луга» // Джаридат Дагистан. 1914. №43. С. 4; *Он же*. Бакиййат ма фи 43 // Джаридат Дагистан. 1914. №44. С. 4; *Он же*. Тарих ал-фалсафа наклан ан китаб «ар-Радд ала ад-дахриййин» // Джаридат Дагистан. 1914. №46. С. 3–4; *Он же*. Тарих миср // Джаридат Дагистан. 1914. №№48, 49. С. 4; *Он же*. Мухтри ат-таййара // Джаридат Дагистан. 1915. №33. С. 4; *Он же*. ал-Ихтифал би ру‘ус ас-сана // Джаридат Дагистан. 1916. №42. С. 4; *Он же*. Набзат мин ал-вакаи‘ ат-тарихиййа ал-машхура кабла ал-хиджра ва ба‘диха // Джаридат Дагистан. 1913. №34. С. 4; *Он же*. Насийха йасира // Джаридат Дагистан. 1914. №44. С. 4; *Димитри Пазниев*. Ад-Давлат ал-Усманиййа ва идтираб ‘умуруха // Джаридат Дагистан. 1914. №2. С. 3; *Джанхут-эфенди*. Рисалат адиб ал-Чаркаси Мухаммад Камал мин Миср // Джаридат Дагистан. 1914. №33. С. 3–4.

считали нужным изучать их<sup>524</sup>. Абдулмаджид-эфенди Халимбеков ал-Хураки (из Урахи) писал в статье газеты №19 за 1913 г, что обучающиеся на Кавказе в целом, и в Дагестане, в частности, не изучают ни *историю*, ни *тафси́р*, ни *хадисы*<sup>525</sup>.

Отдавая должное науке истории, Али Каяев, как лидер дагестанских реформаторов-просветителей, редактор и автор большинства статей по данной теме в газете «Джаридат Дагистан», призывал к вдумчивому отношению к событиям прошлого, пробуждал умы дагестанцев, учил сопоставлять, делать выводы из прошлого, чтобы лучше разбираться в событиях современной действительности<sup>526</sup>.

Газета «Джаридат Дагистан» являлась распространителем и популяризатором исторических знаний: по общей истории, истории ислама, истории философии, истории арабского языка и литературы и др.<sup>527</sup>. В этих статьях мы уже наблюдаем отход Али Каяева от простого описательного и компилятивного описания исторических фактов в русле традиционной мусульманской историографии, а видим критическое отношения к исламской истории, стремлении переосмыслить её и извлечь уроки для современных дагестанцев. Так, например, он проводит аналогии между нахождением Мухаммада и его сторонников в окружении язычников Мекки и дагестанцев под

<sup>524</sup> Абдулмаджид-эфенди. Лимаза тааххарна // Джаридат Дагистан. 1913. №30. С. 3.

<sup>525</sup> Абдулмаджид-эфенди Халимбеков ал-Хураки // Джаридат Дагистан. 1913. №19. С. 3.

<sup>526</sup> Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 108–121.

<sup>527</sup> Али ал-Гумуки. Масафат 75 варсан // Джаридат Дагистан. 1915. №46. С. 3–4; *Он же*. Гулувв ахл аш-шарк наклан мин маджаллат «ал-Муктабис» // Джаридат Дагистан. 1915. №14. С. 4; *Он же*. Садд Зи-ал-Карнайн // Джаридат Дагистан. 1915. №47. С. 4; *Он же*. Зу-л-Карнайн ва Йаджудж ва Маджудж // Джаридат Дагистан. 1915. №48. С. 4; *Он же*. Хал йахуллу лана амвал ар-рус ва ал-йахуд ва нахваха би ас-сиркат // Джаридат Дагистан. 1913. №23. С. 4; *Он же*. Фи Дагистан ва ат-Тирик // Джаридат Дагистан. 1918. №4. С. 4; *Он же*. Ман ад-дагистанийюн // Джаридат Дагистан. 1915. №34. С. 3–4; *Он же*. Ма ал-хукумату ал-мутлака ва ад-дустуриййа ва ал-джумхуриййа // Джаридат Дагистан. 1917. №12. С. 4; *Он же*. Ас-сасиалист ва ал-ислам // Джаридат Дагистан. 1917. №34. С. 3–4; *Он же*. Мухтари ат-таййара. Умр ал-инсан ала ваджх ал-ард. Мин китаб «Канз улум ва ал-луга» // Джаридат Дагистан. 1914. №20. С. 4; *Он же*. Набзат мин тагйир ал-алам // Джаридат Дагистан. 1913. №52. С. 4; *Он же*. Аклат ал-башар // Джаридат Дагистан. 1914. №21. С. 3; *Он же*. Тарих Дагистан ва мустакбалуха // Джаридат Дагистан. 1918. №4. С. 3–4; *Он же*. Фи Дагистан: алана ва мин каблу // Джаридат Дагистан. 1918. №4. С. 3–4; *Кадии Умар Бадави б.Бадави ал-Мукахи*. Усул асбаб ал-мафасид ва уммахатиха фи дийарина // Джаридат Дагистан. 1913. №19. С. 3; *Он же*. Нахну ва иййахум // Джаридат Дагистан. 1916. №16. С. 4; *Абусуфйан*. ал-Джамиййа ал-хайриййа фи Газанищ ал-Кубра // Джаридат Дагистан. 1917. №5. С. 4.

покровительством Российской империи, «отличающейся своей неисчислимой мощью и силой, новейшими видами вооружений и военным искусством». Дагестанцы, как и кавказцы, считает Али Каяев, малочисленны, лишены всех этих средств войны, чтобы противостоять им». А положение дагестанцев, считает он, такое же, каково было положение мусульман Мекки на заре ислама, с той лишь разницей, что «русские не запрещают дагестанцам исповедовать свою религию и не ставят преград этому, как это делали язычники Мекки в отношении мусульман, отбирая их имущество и изгоняя их из своей страны». Али Каяев замечает, что некоторые дагестанцы хотят воевать с русскими. Мы же, заключает он, знаем достоверно, что многие дагестанцы умнее этого, несмотря на различия наций и характеров, любят русских и честны в своем повиновении Российскому государству. Более того, они готовы отдать жизни и имущество во имя защиты Российского государства<sup>528</sup>.

Другой пример критического переосмысления Али Каяевым и дагестанскими реформаторами исторической ситуации на российском Кавказе в этот период можно заметить в редакционной статье №17 от 4 мая 1917 г. об итогах исламской конференции в Баку, где говорится о форме организации власти и управления в послереволюционном Дагестане, который особенно волновал и реформаторов<sup>529</sup>. Али Каяев пишет, что участники конференции решили отказаться от прежнего устройства власти и предпочли республиканскую форму организации власти и управления перед конституционной, такую, как федеративная республика. По содержанию статьи видно, что дагестанские реформаторы согласны с таким решением, у них сложилось свое представление о принципах формирования органов власти и управления. Они мыслили своими образами и понятиями, сложившимися из критического осмысления ими политической истории ислама<sup>530</sup>. «В очерках по истории и культуре из газеты «Джаридат Дагистан» Али

<sup>528</sup> *Али ал-Гумуки*. Насиха йасира // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №44. С. 3–4; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 113.

<sup>529</sup> Более подробно в параграфе №4 данной работы.

<sup>530</sup> Мукаррарат ан-надва ал-исламийа фи Баку. Ал-иттихад ал-ислами. Ал-джумхурийа ад-дустурийа // Джаридат Дагистан. 1917. №17. С. 1–2.

Каяев все чаще видит основным актором истории на современном Северном Кавказе дагестанскую нацию»<sup>531</sup>.

Как пишут авторы статьи «Из мусульманских хроник в национальную историографию? (к постановке проблемы)» Бобровников В.О., Васильев А.Д., Ахмадуллин С.З., Шихалиев Ш.Ш., Али Каяев «серьезными изысканиями по истории мусульманских народов Дагестана, исламизации Кавказа, истории обычного и исламского права в регионе, также заказанной ему советским правительством «Истории Гражданской войны», начал заниматься только с начала 1920-х гг.»<sup>532</sup>.

Мы согласны с мнением российского исследователя В.О. Бобровникова, который считает, что «в работах 1920–1930-х гг. окончательно сложился новаторский подход Каяева к истории. Он отходит от традиционного для мусульманских хронистов еще в конце XIX в. военно-политического нарратива, в котором она представляла перечнем войн, стихийных бедствий, дат правления, рождений, смертей выдающихся политиков и ученых, написания тех или иных сочинений, сделав основным предметом и действующим лицом истории мусульманские народы Кавказа. История предстает у него как биография отдельных народов, их борьба за власть в регионе»<sup>533</sup>.

В соответствии с новым взглядом на историю и историю Дагестана дагестанские реформаторы писали и издавали и свои учебники по истории народов Дагестана для изучения в дагестанских *мактабах* и *мадраса*.

Али Каяев в 1910 г. написал учебник по истории мусульманских народов Дагестана «ал-Хикайа ал-мадийа би лисан Гази-кумук»<sup>534</sup> («Рассказы о прошлом на лакском языке») для использования в учебном процессе в *мактабах* и *мадраса*.

<sup>531</sup> Бобровников В.О., Каяев М.И. Али ал-Гумуки (Каяев) как историк мусульманских народов Кавказа // Ислам в современном мире. 2020. №3. С. 134.

<sup>532</sup> Бобровников В.О., Васильев А.Д., Ахмадуллин С.З., Шихалиев Ш.Ш. Из мусульманских хроник в национальную историографию? (к постановке проблемы) // Ориенталистика. 2023. №6(3–4). С. 555–556.

<sup>533</sup> Бобровников В.О., Каяев М.И. Али ал-Гумуки ... С. 134.

<sup>534</sup> Али б. 'Абд ал-Хамид ал-Гумуки ад-Дагустани. ал-Хикайат ал-мадийа би-лисан Гази-Гумук. Темир-Хан-Шура: ал-Матба'а ал-исламия ли-Мухаммад-Мирза Мавраев, 1328/1910. 111 с.

Данная работа представляет собой упорядоченное, обобщенное изложение исторических событий в Дагестане.

Дагестанским ученым Г. Оразаевым издано в 2012 г. в Турции сочинение Али Каяева «Тараджим ‘улама’ Дагистан» («Биографии дагестанских ученых XI–XX веков») <sup>535</sup>. Сочинение представляет собой черновик работы, которую Али Каяев начал писать, но не успел довести до конца. Сохранились три версии рукописи сочинения: на арабском, тюркском (азербайджанском) и лакском языках <sup>536</sup>.

В 2006 г. под редакцией Н.С. Джидалаева издан подготовленный Али Каяевым авторский черновик-набросок задуманного ученым в 1920-е годы широкоформатного энциклопедического словаря. Словарь содержит статьи-очерки по различным вопросам истории, этнографии, о государственных, общественно-политических деятелях, ученых <sup>537</sup>.

Кроме указанных работ у Али Каяева имеется ряд неизданных работ по истории Дагестана, хранящихся в библиотеке его внука Ильяса Каяева и еще не введенных в научный оборот. Готовится к публикации описание частной коллекции А. Каяева, выполненное дагестанским исследователем Шамилем Шихалиевым, который любезно предоставил его нам для ознакомления. Даже беглое ознакомление с библиотекой А. Каяева поражает обилием его историографических работ по Дагестану. Среди них: автографы «*Тараджим ‘улама’ Дагистан ва ахвал вака‘и 1877*» («Биографии дагестанских ученых и события восстания 1877 г. в Дагестане») <sup>538</sup>, «*Рисалат фи харб би Дагистан фи сана 1920*» – история Гражданской войны в Дагестане, написанная Али Каяевым

<sup>535</sup> *Ali Kayaev. Terācim-i ulemā-yi Dagistan (Dagistan Bilginleri Biyograifileri). Hazirlayanlar: Dr. Hasan Orzaev. Dr. Tuba Isinsi Durmus. Ankara, 2012.*

<sup>536</sup> Автографы хранятся в библиотеке внука А. Каяева Ильяса Каяева.

<sup>537</sup> *Каяев А. Лакский язык и история. (Абли Къаяев. Лакку маз ва тарих): энциклопедический словарь: на лакском языке / А.Каяев: под редакцией Н.С. Джидалаева; Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Цадасы Даг.НЦ РАН. М.: Наука, 2006. – 550 с.*

<sup>538</sup> *Каяев А. Тараджим ‘улама’ Дагистан ва ахвал вака‘и 1877 (Биографии дагестанских ученых и события восстания 1877 г. в Дагестане). Автограф / Шихалиев Ш.Ш. Каталог арабографических рукописей, писем и документов (Коллекция Али Каяева, 1878–1943). Ч. 1. Плановая работа за 2022 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп.1. Ед. хр. 977. С. 192–193. №327. Шифр. 194.*

по воспоминаниям очевидцев<sup>539</sup> и др. Также в коллекции много работ по истории, подготовленных его учениками. В этих и других своих работах *Али Каяев* и его ученики «историю народов пишут через судьбы ярких личностей, из биографий которых рисуется коллективный портрет кавказских горцев и его изменение от начала исламизации Северного Кавказа при Аббасидах до Кавказских войн XIX в.»<sup>540</sup>.

Один из самых видных учеников Али Каяева – востоковед М.-С.Д. Саидов (1902–1985) написал работу «*О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане*». Он считает, что «версия об Абумуслиме – сплошная выдумка незадачливых компиляторов и безответственных переписчиков». Также М.-С.Д. Саидов делает вывод, «что к разработке истории Дагестана необходимо подходить более критически и что нужно очистить историю от всяких вымыслов и извращений»<sup>541</sup>. В качестве другого примера можно привести и его предисловие к статье Б. Малачиханова «*К вопросу о хазарском Семендере в Дагестане*»<sup>542</sup> и др.

Последователь и единомышленник Али Каяева в вопросах критического подхода к изучению истории, реформатор Джамалутдин-хаджи Мамаев-Алтунчачев (1858–1947) ал-Карабудаги (из Карабудахкента)<sup>543</sup> написал сочинение, условно названное исследователями «*История Кавказа и селения Карабудахкент*» (Точное время создания пока не выяснено: сочинение было создано где-то между 1917–1926 гг.). История его изучения прослеживается в фундаментальном труде дагестанского тюрколога Г.М.-Р. Оразаева. Он впервые систематизировал все списки (как арабские, так и кумыкские) исторического сочинения Джамалутдина Карабудахкентского и осуществил комментированный

<sup>539</sup> *Каяев А.* Рисалат фи харб би Дагистан фи сана 1920. Автограф. (История Гражданской войны в Дагестане) / Шихалиев Ш.Ш. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп.1. Ед. хр. 977. С. 184. №308. Шифр. 49.

<sup>540</sup> *Бобровников В.О., Каяев М.И.* Али ал-Гумуки ... С. 126.

<sup>541</sup> *Саидов М.-С.* О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане // Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы. Махачкала, 1957. Т. II. С. 50–51.

<sup>542</sup> *Саидов М.-С.* К вопросу о хазарском Семендере в Дагестане (Материалы по истории нагорного Дагестана // Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы. Махачкала, 1964 (на обложке 1965). Т. XIV.) Серия историческая. С. 175–176.

<sup>543</sup> Карабудахкент – ныне село в Дагестане, административный центр Карабудахкентского района.



перевод одного из кумыкских списков на русский язык<sup>544</sup>. Если известные до сих пор списки носили фрагментарный характер – от 14 до 50 страниц и не давали полного представления о выдающемся историческом памятнике, то найденная дагестанскими востоковедами в ходе археографической экспедиции 2013 г. рукопись на арабском языке (220 страниц) представляет собой полный авторский экземпляр (автограф), который дает возможность изучить в полном объеме текст исторической хроники, освещающей исторические события от IV до XIX в. на Восточном Кавказе. Перед нами – исторический труд, в котором в хронологической последовательности дана непрерывная более чем 1200-летняя история Восточного Кавказа. Джамалутдин Карабудахкентский здесь выступает как один из высокообразованных представителей духовной интеллигенции, возродивший жанр региональной историографии крупных форм. Этот труд представляет собой важнейший источник как по истории Дагестана, так и по истории духовной культуры региона в целом.

Другой ученик А. Каяева, реформатор Мухаммад ‘Умари ал-Ухли, также писал работы по истории, например, сочинение «*Байан ал-вакаи’и’ вака’ат фи Дагистан ба’д хабас ал-имам Шамиль*» – историческое сочинение о событиях в Дагестане после пленения имама Шамиля<sup>545</sup>.

В конце 20 – начале 30-х годов XX в. дагестанский реформатор Назир ад-Дургели написал сочинение на арабском языке по истории развития исламского знания в Дагестане «*Нузхат ал-азхан фи тараджим улама’ Дагистан*», где собрал около 230 биографий ученых X–XX в. со времен прихода ислама на Кавказ до начала советских преобразований. Книга рассказывает об их судьбах и

---

<sup>544</sup> Оразаев Г.М.-Р. История Кавказа и селения Карабудахкент Джамалутдина-Хаджи Карабудахкентского (Публикация текста и комментарии с приложениями). Махачкала: Дагестанский научный центр РАН, 2001. – 287 с.

<sup>545</sup> Мухаммад Умари ад-Ухли. Байан ал-вакаи’и’ вака’ат фи Дагистан ба’д хабас ал-имам Шамиль» (Историческое сочинение о событиях в Дагестане после пленения имама Шамиля). Автограф / Шихалиев Ш.Ш. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп.1. Ед. хр. 977. С. 182. №303. Шифр. 219.

сочинениях по широкому кругу дисциплин от исламского права и богословия, суфийской этики до астрономии, медицины, арабской грамматики и поэзии<sup>546</sup>.

В работах дагестанских реформаторов все наглядней проявляется «тенденция к созданию национальной истории своих народов, просветительское стремление к развитию их исторического самосознания»<sup>547</sup>.

Мы поддерживаем мнение В. О. Бобровникова о том, что научные изыскания Али Каяева и его учеников, особенно М.-С. Саидова, способствовали становлению дагестанской школы академического востоковедения<sup>548</sup>.

*Выводы по параграфу II.1.3.3.* В работах 1920–1930-х гг. окончательно сложился новаторский подход дагестанских реформаторов во главе с Али Каяевым и его учениками и последователями к истории. В отличие от кадимитов, которые были сторонниками исламской традиции и не сильно интересовались историей, в работах Али Каяева и его последователей прослеживается «отход от методологии традиционной мусульманской историографии и мусульманских хроник, где история представляла как перечень войн, стихийных бедствий, дат правления, рождений, смертей выдающихся политиков и ученых, написания тех или иных сочинений». Опыт написания критической истории мусульманских народов дагестанскими реформаторами во главе с Али Каяевым приводят к формированию национальной мусульманской историографии, национальной концепции истории народов Кавказа, где главными действующими лицами истории выступают сами мусульманские народы, в частности, народы Дагестана.

Научные изыскания Али Каяева и его учеников, особенно М.М.-С. Саидова, способствовали становлению дагестанской школы академического востоковедения.

---

<sup>546</sup> Назир из Дургели. Услада умов в библиографиях дагестанских ученых (Нузхат ал-азхан фи тараджам улама Дагистан). Дагестанские ученые X–XX вв. и их сочинения / пер. с араб., коммент., факсим. изд., указ. и библиогр. подгот. А.Р. Шихсаидовым, М. Кемпером, А.К. Бустановым М., 2012.

<sup>547</sup> Ахмадуллин С.З. Критический метод историописания тюркско-мусульманских народов России в сочинении Мурада Рамзи «Talfiq al-akhbar» // Ориенталистика. 2023. 6(3–4). С. 414.

<sup>548</sup> Бобровников В.О., Каяев М.И. Али ал-Гумуки ... С. 138.

Дагестанские реформаторы писали и издавали свои учебники по истории народов Дагестана для их изучения в дагестанских *мактабах* и *мадраса*.

### II.1.3.5. Изучение географии

Изучению и популяризации географических знаний дагестанские реформаторы отводили важное место в обновлении программы исламской школы, так как они считали ее важным предметом для повышения кругозора и общего развития учащихся. Статьи по географии предназначались в качестве учебных пособий для обучения в начальных классах.

В 1910–1920-е гг. в типографии Мухаммадамирзы Мавраева в Темир-Хан-Шуре. был литографирован на аджаме (в арабской графике) учебник «*ал-Джуграфийа ат-таби'ийа би-лисан Гази-Гумук*» («Физическая география на лакском языке»).<sup>549</sup>

Этой теме посвящено большое количество статей, опубликованных в «Джаридат Дагистан», автором более 30 из них был сам Али Каяев<sup>550</sup>. Первая статья<sup>551</sup> в №17 за 1913 г. является вступительной, в ней дается определение науки географии и составляющих ее поднаук: физическая, политическая, экономическая, математическая и историческая, какую пользу извлекает человек от их изучения.

Две статьи в №№18, 19 за 1913 г. посвящены географическим терминам, где даются краткие определения более 30 географическим терминам по-арабски, таким как государство – республиканское, монархическое и конституционное, народ, нация, колония, остров, полуостров, мыс, пик, море, озеро, залив, пролив, устье, гора, вулкан, порт, архипелаг, континент и т.д.<sup>552</sup>.

<sup>549</sup> Бобровников В.О., Каяев М.И. Али ал-Гумуки ... С. 126.

<sup>550</sup> Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 94–96.

<sup>551</sup> Али ал-Гумуки. ал-Джуграфийа // Джаридат Дагистан. 1913. №17. С. 3–4.

<sup>552</sup> Али ал-Гумуки. ал-Истилахат ал-джуграфийа // Джаридат Дагистан. 1913. №№18, 19. С. 2–3, 4; Али ал-Гумуки. Мимма тахдус ал-залзала // Джаридат Дагистан. 1915. №3. С. 3–4. Али ал-Гумуки. Маса'ил ал-джуграфийа // Джаридат Дагистан. 1913. №№ 20, 21. С. 3–4,4; ал-Джуграфийа // Джаридат Дагистан. 1913. №22. С. 2–3. Али ал-Гумуки. ал-Джуграфийа //

Более 20 статей Али Каяев посвящает экономико-географическому, политико-историческому и этнографическому обзору ряда стран Европы, Азии и Африки по следующей схеме: географическое положение страны, полезные ископаемые, население – численность, нации и народности, проживающие в стране, официальный язык, вероисповедание, традиции, обычаи, ремесла, форма управления, уровень образования и просвещения, степень развития промышленности и финансов, вооруженные силы, внутренняя и внешняя политика, краткая история страны со времени образования и до наших дней (до 1913 г.). Это такие страны: Австрия (№25 за 1914 г.)<sup>553</sup>, Германская империя (№26 за 1914 г.)<sup>554</sup>, Великая Российская империя (№27 за 1914 г.)<sup>555</sup>, Франция (№28 за 1914 г.)<sup>556</sup>, Люксембург, Бельгия, Голландия, Дания (№31 за 1914 г.)<sup>557</sup>, Швеция и Норвегия, Швейцария, Италия (№№32, 33, 34 за 1914 г.)<sup>558</sup>, Испания, Португалия (№№35, 36 за 1914 г.)<sup>559</sup>, Греция (№41 за 1914 г.)<sup>560</sup>, Румыния (№47 за 1914 г.)<sup>561</sup>, Египет (№№48, 49 за 1914 г.)<sup>562</sup>, Иран (№4 за 1915 г.)<sup>563</sup>, Афганистан (№5 за 1915 г.)<sup>564</sup>, Китай (№6 за 1915 г.)<sup>565</sup>, Япония (№№22, 23 за 1915 г.)<sup>566</sup>, Индия (№29 за 1915 г.)<sup>567</sup>.

---

Джаридат Дагистан. 1913. №24. С. 4; *Али ал-Гумуки. ал-Джуграфиййа // Джаридат Дагистан. 1913. №26. С. 3. Али ал-Гумуки. Ифрикиййа // Джаридат Дагистан. 1914. № 31. С. 4.*

<sup>553</sup> *Али ал-Гумуки. Австрийя // Джаридат Дагистан. 1914. №25. С. 1–2.*

<sup>554</sup> *Али ал-Гумуки. ал-Имбиратуриййа ал-Алманиййа // Джаридат Дагистан. 1914. №26. С. 1–2.*

<sup>555</sup> *Али ал-Гумуки. ал-Имбиратуриййа ар-русиййа // Джаридат Дагистан. 1914. №27. С. 1–2.*

<sup>556</sup> *Али ал-Гумуки. Фаранса // Джаридат Дагистан. 1914. №28. С. 1–2.*

<sup>557</sup> *Али ал-Гумуки. Имарат Люксинбург. Билгийя, Гуландийя, Данийя // Джаридат Дагистан. 1914. №31. С. 4.*

<sup>558</sup> *Али ал-Гумуки. Давлат Исвидж ва Нурвидж ва йукал лаха Швиция ва Нурвигийя. Джумхуриййа Швейцария ва йукал лаха Свайсра ва Швейцарийя. Италийя // Джаридат Дагистан. 1914. №№32, 33, 34. С. 4.*

<sup>559</sup> *Али ал-Гумуки. Исабийя. Буртугалийя // Джаридат Дагистан. 1914. №№35, 36. С. 4.*

<sup>560</sup> *Али ал-Гумуки. ад-Давлат ал-Йунаниййа // Джаридат Дагистан. 1913. №41. С. 4.*

<sup>561</sup> *Али ал-Гумуки. Руманийя // Джаридат Дагистан. 1914. №47. С. 4.*

<sup>562</sup> *Али ал-Гумуки. Тарих миср // Джаридат Дагистан. 1914. №№48, 49. С. 4.*

<sup>563</sup> *Али ал-Гумуки. ад-Давлат ал-ираниййа // Джаридат Дагистан. 1915. № 4. С. 3–4.*

<sup>564</sup> *Али ал-Гумуки. ад-Давлат ал-афганиййа // Джаридат Дагистан. 1915. № 5. С. 3–4.*

<sup>565</sup> *Али ал-Гумуки. ад-Давлат ас-синиййа ва йукал лаха Китай айдан // Джаридат Дагистан. 1915. № 6. С.3–4.*

<sup>566</sup> *Али ал-Гумуки. ад-Давлат ал-йабаниййа // Джаридат Дагистан. 1915. № № 22, 23. С.4, 4.*

<sup>567</sup> *Али ал-Гумуки. Джумхуриййат ал-Хинд // Джаридат Дагистан. 1915. № 29. С. 4.*

Али Каяев в статье №30 за 1916 г. дает описание Нью-Йорка – одного из величайших городов мира: население города, его национальный состав; количество фабрик и заводов в городе; бюджет города, его задолженность, расходы и доходы. В этой же статье он пишет о транспорте, театрах, частных и общественных библиотеках Вашингтона, библиотеке Американского конгресса, библиотеке геологии, библиотеке военной медицины<sup>568</sup>.

Али Каяев в №11 за 1917 г. газеты дает краткую историю города Багдада, столицы Аббасидского халифата со времени его основания Абу Джафаром Мансуром, вторым халифом из династии Аббасидов и до завоевания Багдада Османами (турками) во времена правления Мурада IV<sup>569</sup>.

*Выводы по параграфу II.1.3.5.* Дагестанские реформаторы первой трети XXв. придавали важное значение изучению и распространению географических знаний в исламской школе, так как они расширяли кругозор и способствовали формированию мировоззрения обучающихся. Они печатали статьи по географии в научном разделе газеты «Джаридат Дагистан», которые затем предназначались для использования в *мактабах* и *мадраса* в качестве учебных пособий<sup>570</sup>.

### II.1.3.6. Литература как средство формирования этических качеств мусульманина

Дагестанские реформаторы придавали большое значение повышению знаний по литературе, публикуя на страницах своих арабоязычных периодических изданий газеты «Джаридат Дагистан (1913–1918)» и журнала «Байан ал-хака'ик (1925–1928)» статьи литературоведческого характера, стихи (*касыды*, *газели*) как дагестанских, так и арабских авторов: Аббаса б. Али ал-Макки ал-Йамани (№2 за 1925 г.)<sup>571</sup>, Ибн ал-Мукри ал-Йамани (№6 за 1927 г.)<sup>572</sup> и др., а также материалы о

<sup>568</sup> Али ал-Гумуки. Нью-Йорк.Вашингтон // Джаридат Дагистан. 1916. № 30. С. 4.

<sup>569</sup> Али ал-Гумуки. Багдад // Джаридат Дагистан. 1917. № 11. С. 4.

<sup>570</sup> Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 94–96.

<sup>571</sup> Аббас б. Али ал-Макки ал-Йамани. Газалун хасанун // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1925. №2. С. 14–15.

выдающихся мусульманских деятелях, внесших вклад в историю исламской культуры. Так, например, главный редактор «Байан ал-хака'ик» Абусуфьян Акаев публикует в №4 за 1926 г. журнала очерк о жизненном пути выдающегося исламского философа Абу ал-'Ала ал-Ма'арри<sup>573</sup>.

В газете (№№37, 38 за 1913г.) публиковались обзоры по истории арабской литературы и ее периодизация от Аббасидов до настоящего времени<sup>574</sup>, о состоянии арабского языка и литературы в этот период, развитии прозы (№ 39 за 1913 г.)<sup>575</sup> и поэзии (№ 40 за 1913 г.)<sup>576</sup> в эпоху Аббасидов.

В газете выходит серия статей на нравственную тематику Абу Мухаммада Ибн Хазма (994–1064) – андалусского теолога, поэта и историка. В № 23 за 1913 г. газеты автор пишет, что человек должен думать о жизни, событиях, которые происходят с ним. После смерти остаются только его деяния, и было бы хорошо, если бы говорили о нем только хорошее<sup>577</sup>. В № 19 за 1913 г. опубликован Трактат о нравственных качествах, а также пословицы и поговорки на тему науки и морали<sup>578</sup>. В №20 за 1913 г. – стихи о лжи, являющейся порождением несправедливости, малодушия и невежества, о трех типах людей<sup>579</sup>. В №22 за 1913 г. были опубликованы пословицы и поговорки о рассудительности, молчании, горе и т.д. Автор жалуется, что люди непостоянны в своих желаниях – они совершают грехи, неблагоприятные поступки<sup>580</sup>. В № 23, 24 за 1913 г. были опубликованы пословицы и поговорки о аскетизме, загробном мире и т.д. из его

<sup>572</sup> *Ибн ал-Мукри ал-Йамани*. Хай'ат ал-'алам // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №6. С. 20–21.

<sup>573</sup> *Абусуфьян*. ал-Файлусуф ал-ислами Абу ал-'Ала ал-Ма'арри // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №4. С. 14–16.

<sup>574</sup> *Али ал-Гумуки*. Набзат мин ат-тарих муктабиса мин китаб «Джавахир ал-адаб» // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №№ 37, 38. С. 3–4, 4.

<sup>575</sup> *Али ал-Гумуки*. Халат ал-луга ал-'арабиййа фи 'аср ад-давлат ал-'Аббасиййа ва ба'духа. ал-Асар фи 'ахд ад-давлат ал-'Аббасиййа // Джаридат Дагистан. 1913. № 39. С. 4.

<sup>576</sup> *Али ал-Гумуки*. Нузум фи 'ахд ад-давлат ал-'Аббасиййа // Джаридат Дагистан. 1913. № 40. С. 4.

<sup>577</sup> *Ибн Хазм*. Мин рисалат ал-ахалак ва ас-сайр // Джаридат Дагистан. 1913. № 23. С. 4.

<sup>578</sup> *Ибн Хазм*. Мин рисалат ал-ахалак ва ас-сайр // Джаридат Дагистан. 1913. № 19. С. 2.

<sup>579</sup> *Абу Мухаммад Ибн Хазм*. Мин рисалат ал-ахалак ва ас-сайр // Джаридат Дагистан. 1913. №20. С. 3.

<sup>580</sup> *Абу Мухаммад Ибн Хазм*. Мин рисалат ал-ахалак ва ас-сайр // Джаридат Дагистан. 1913. №22. С. 3.

«Трактата о нравственных качествах»<sup>581</sup>, а также о храбрости, добродетели, справедливости, благородстве и произволе в №25 за 1913 г.<sup>582</sup>.

В литературном разделе встречаются стихи арабских авторов, например, стихи о любви к Родине и привязанности к ней (без автора) (№17 за 1913 г.)<sup>583</sup>; бейты о шейхах тариката и их последователях из книги «Сады прекрасных сердец» – стихи на суфийскую тематику шейха Хасана Ридвана ал-Хусайни, суфия из Египта в №№17, 19, 20 за 1914г.<sup>584</sup>; о суфиях современности в №3 за 1916 г.<sup>585</sup>; стихи Абу Бакра ал-Йамани в №18 за 1913 г. о хитроумных уловках, к которым прибегают люди в правовых вопросах, о ростовщичестве, о том, как Аллах Всевышний запрещал давать деньги в рост <sup>586</sup> и др. Публиковались пословицы, поговорки, например, турецкие пословицы в №8 за 1913 г.<sup>587</sup> в №23 за 1913 г.; турецкие пословицы о женщинах в №3 за 1913г.<sup>588</sup>; стихи о бедности и богатстве в №16 за 1913 г.<sup>589</sup>; стихи Абу ал-Касима ар-Рахави из Туниса на философскую тематику – размышления о жизни в №20 за 1913 г.<sup>590</sup>.

Неизвестный автор в №23 за 1913 г. пишет, что человек должен быть выше обстоятельств, которые происходят с ним в жизни. После смерти остаются только его деяния, и было бы хорошо, если говорили бы о нем тогда только хорошее<sup>591</sup>. Стихи неизвестного автора в №24 за 1913 г., где он ругает другого человека, что он тратит свою жизнь на изучение грамматики и составление комментариев к книгам. «Повернись к жизни – призывает он его, твоя жизнь не вечна. Ты уже

<sup>581</sup> Абу Мухаммад Ибн Хазм. Мин рисалат ал-ахалак ва ас-сайр // Джаридат Дагистан. 1913. №23. С. 4. Абу Мухаммад Ибн Хазм. Мин рисалат ал-ахалак ва ас-сайр // Джаридат Дагистан. 1913. №24. С. 3–4.

<sup>582</sup> Абу Мухаммад Ибн Хазм. Мин рисалат ал-ахалак ва ас-сайр // Джаридат Дагистан. 1913. №25. С. 2–3.

<sup>583</sup> ал-Адабийат // Джаридат Дагистан. 1913. №17. С. 4.

<sup>584</sup> Хасан Ридван ал-Хусайн. Абйан фи хакк ал-мутушаййихин ва атиббаухум мин китаб «Ридван ал-кулуб ал-мустатаб» // Джаридат Дагистан. 1914. №№17, 19, 20. С. 4.

<sup>585</sup> Хасан б. Ридван. Айат фи хакк мутасаввифу ал-‘аср // Джаридат Дагистан. 1916. №3. С. 4.

<sup>586</sup> Абу Бакр ал-Йамани. Фи хакк ал-хийал ал-шайтанийя // Джаридат Дагистан. 1913. №18. С. 3.

<sup>587</sup> Амсал ат-турк // Джаридат Дагистан. 1913. № 8. С. 3.

<sup>588</sup> Амсал ат-турк фи хакк ан-ниса’ // Джаридат Дагистан. 1913. № 3. С. 4.

<sup>589</sup> Ал-адабийат // Джаридат Дагистан. 1913. № 16. С. 3.

<sup>590</sup> Абу Касим ар-Рахави ат-Туниси // Джаридат Дагистан. 1913. № 20. С. 3.

<sup>591</sup> ал-Аш‘ар // Джаридат Дагистан. 1913. № 23. С. 4.

потратил свою молодость на это!»<sup>592</sup>. Неизвестный автор в №25 за 1913 г. приводит сатирическое стихотворение на тему лицемерия: он пишет, что религия – не для показухи. Он гневно пишет, что человек открывает магазин для продажи вещей, а не продажи религии<sup>593</sup>. В статье в №26 за 1913 г. приводятся отрывки из выдержки из стихов и поговорок выдающихся мусульманских ученых, таких как: Джаруллах аз-Замахшари, Абд ал-Му’мин б. Хаббатулах ал-Магриби ал-Исфахани, Абу Умар б. Абу ал-Бирр ал-Куртуби и Хусейн б. Али б. Хусейн б. Али<sup>594</sup>; отрывки из дивана ал-Ма’ари о Мухаммаде в №42 за 1913 г.<sup>595</sup>; четверостишие неизвестного автора о глупости, невежестве, лжи, совести в №48 за 1913 г.<sup>596</sup>; стихи неизвестного автора о противоречивых хадисах в №49 за 1913 г.<sup>597</sup>. В №52 за 1913 г. опубликованы стихи неизвестного автора о человеческих слабостях и достоинствах<sup>598</sup>; в №1 за 1913 г. – стихи неизвестного автора о мужестве и разуме<sup>599</sup>; изречения персидского шаха Ануширвана, Александра Македонского, Али (племянника Пророка) на разнообразную тематику в №18 за 1913г.<sup>600</sup>; бейты из касыды неизвестного автора, где собраны отрицательные шариатские поступки в №42 за 1914 г.<sup>601</sup>; стихи неизвестного автора о тех, кто занимается медициной в №35 за 1915 г.<sup>602</sup>. В №23 за 1915 г. была опубликована статья Ибн Халдуна о том, что для усвоения и понимания арабской литературы, стихов и прозы необходимо ознакомиться с четырьмя авторами: Ибн Кутайба – его книга «Адаб ал-Камиль», ал-Мубрад – «ал-Китаб ал-камиль», Джахиз – его книги «Китаб ал-байан» и ат-Табийин, Абу ал-Али ал-Кали – «Китаб ал-навадир»<sup>603</sup>. В №2 за 1916 г. были опубликованы стихи Абу ал-Хасана Али б. Абд

<sup>592</sup> ал-Аш‘ар // Джаридат Дагистан. 1913. № 24. С. 4.

<sup>593</sup> ал-Аш‘ар // Джаридат Дагистан. 1913. № 25. С. 3.

<sup>594</sup> *Джаруллах аз-Замахшари*. ал-Адабийат // Джаридат Дагистан. 1913. № 26. С. 3–4.

<sup>595</sup> *Абу ал-‘Ала ал-Ма‘арри*. ал-Адабийат // Джаридат Дагистан. 1913. № 42. С. 4.

<sup>596</sup> ал-Аш‘ар // Джаридат Дагистан. 1913. № 48. С. 4.

<sup>597</sup> ал-Аш‘ар // Джаридат Дагистан. 1913. № 49. С. 4.

<sup>598</sup> ал-Аш‘ар // Джаридат Дагистан. 1913. № 52. С. 4.

<sup>599</sup> ал-Аш‘ар // Джаридат Дагистан. 1913. № 18. С. 4.

<sup>600</sup> *al-Musul’* // Джаридат Дагистан. 1913. № 18. С. 4.

<sup>601</sup> *Абйат мин касида* // Джаридат Дагистан. 1914. № 42. С. 4.

<sup>602</sup> ал-Адабийат // Джаридат Дагистан. 1915. № 35. С. 3–4.

<sup>603</sup> *Ибн Халдун*. ‘Илм ал-Адаб // Джаридат Дагистан. 1915. № 35. С. 4.



ал-‘Азиза ал-Джуржани о самолюбии<sup>604</sup>; стихи дагестанского автора Абдаллаха ас-Сугури (из Согратля) в №33 за 1913г. о разрешенности и необходимости следовать Корану и Сунне Пророка, о том, что Коран и Сунна доступны пониманию и не грех следовать их заповедям<sup>605</sup>.

Статьи и материалы по литературе и поэзии были представлены также на страницах журнала «Байан ал-хака’ик». В нем регулярно публиковались пословицы и поговорки: «Наилучшая фраза та, которая кратка и лаконична», «Тот, кто не прислушивается к совету, попадает в беду» в №4 за 1925 г.<sup>606</sup>, стихи Юсуфа Ибн Хусейна под названием «Ответ Малла Насреддину<sup>607</sup>» в №4 за 1926 г.<sup>608</sup>, Касида «Зайнубийя», стихи с некоторыми комментариями от редакции в №3 за 1926 г.<sup>609</sup>, «Опасения, страхи» (Стихи) в №6 за 1927 г.<sup>610</sup>; стихи Изи ад-Дин Хаджи-заде ад-Дайлами, посвященные Ибн ал-Мукри ал-Йамани в №6 за 1927 г.<sup>611</sup>; без автора касида о хадисах в №7 за 1927 г.<sup>612</sup>; автор не указан – один из выдающихся деятелей Востока; стихи в №8 за 1927г. под названием «Зафир ал-факир (Стенания бедняка)» с комментарием некоторых слов и фраз, сделанные ответственным редактором Абусуфьяном Акаевым<sup>613</sup>.

*Выводы по параграфу II.1.3.6.* Статьи литературного раздела: обзоры истории арабской литературы, статьи о развитии прозы и поэзии, статьи на нравственную тематику, арабские и турецкие пословицы и поговорки и другие материалы, опубликованные на страницах арабоязычных периодических изданий – газеты «Джаридат Дагистан» и журнала «Байан ал-хака’ик» – были направлены на

<sup>604</sup> *Абу ал-Хасан б. Абд ал-Азиз ал-Джурджани.* ал-Адабийат // Джаридат Дагистан. 1916. № 2. С. 4.

<sup>605</sup> *Абдуллах ас-Сугури* // Джаридат Дагистан. 1913. № 33. С. 4.

<sup>606</sup> Мусул // Байан ал-хака’ик. Буйнакск. 1925. №4. С. 13.

<sup>607</sup> По правилам грамматики арабского языка следует писать Насруддин, но мы будем следовать установившейся практике употребления и писать Насреддин.

<sup>608</sup> Джаридат Дагистан. ал-Джаваб ли малла Насриддин // Джаридат Дагистан. 1926. №3. С. 8–10.

<sup>609</sup> Касида Зайнубийя // Джаридат Дагистан. 1926. №3. С. 14–16.

<sup>610</sup> Ахтар // Джаридат Дагистан. 1926. №5. С. 9; *Изуддин Хаджи-заде ад-Дайлами* // Джаридат Дагистан. 1927. №6. С. 20–22.

<sup>611</sup> *Изуддин Хаджи-заде ад-Дайлами* // Джаридат Дагистан. 1927. №6. С. 20–22.

<sup>612</sup> Касида фи ‘илм ал-хадис // Джаридат Дагистан. 1927. №7. С. 5–6.

<sup>613</sup> *Автор не указан.* Зафир факир // Джаридат Дагистан. 1927. №8. С. 4–10.

формирование кругозора и высоких нравственных качеств мусульманина, способствовали повышению его мировоззрения и общего культурного уровня. Эти материалы также предназначались дагестанскими реформаторами для использования в качестве учебных пособий в процессе преподавания в *мактабах* и *мадрасах*.

## II.2. Дагестанские реформаторы и «женский вопрос»

Первая треть XX в. – это время глубоких перемен: это и Первая русская революция 1905–1907 гг., Первая мировая война 1914–1917 гг., Великая российская революция 1917 г., Гражданская война 1917–1922 гг., распад Османской империи в 1924 г. и другие события эпохального характера, которые обусловили исторические потрясения и преобразования цивилизационного характера, способствовавшие диалогу культур традиционного Востока и техногенного Запада. В этот период среди мусульманских реформаторов Дагестана наблюдается оживление интереса к «женскому вопросу» – вопросу женского равноправия, воспитания и образования, положения женщины в семье и обществе, трудоустройстве и другие вопросы женской эмансипации.

Мы попытаемся проследить как освящался «женский вопрос» изнутри самими представителями передовой и высокообразованной мусульманской интеллектуальной элиты региона. А также рассмотрим эволюцию их взглядов в первой трети XX в. – в этот очень сложный, насыщенный важными историческими событиями период в статьях «Джаридат Дагистан».

Положение женщины в дореволюционном Дагестане уже исследовалось в работах российских ученых<sup>614</sup>. В работах советских ученых при оценке положения женщины в дореволюционном Дагестане в основном превалирует односторонний подход: тезис о бесправности женщины в исламе воспринимается

---

<sup>614</sup> *Каймаразов Г.Ш.* Просвещение в дореволюционном Дагестане. Махачкала: Дагучпедгиз, 1989. С. 135; *Гасанова А.И.* Раскрепощение женщины-горянки в Дагестане (1920–1940). Махачкала, 1963. С.10–13; *Гаджиева С.Ш. Мелешко А.Г.* Женщины советского Дагестана. Махачкала: Даг. книж. издательство, 1960. С. 9–10.

как аксиома, хотя он далек от истины и проистекает от искаженного восприятия мусульманских традиций и ценностей. При этом забывается, что и в западных цивилизациях женщины до недавнего времени были поставлены в подчиненное положение в отношении мужчин.

В последнее время появились работы, которые опровергают тезис о недостаточно полном внимании и учете интересов женщины со стороны шариата в начале XX в. Как, пишет В.О. Бобровников «права женщин были и остаются защищены шариатом лучше, чем сто лет тому назад, в XIX и начале XX столетия, права женщин в Европе и США, а также в центральной России, не знавших многоженства и затворничества женщины»<sup>615</sup>.

Шариат несколько иначе определяет положение женщины в обществе и семье и вопрос равноправия супругов. Согласно мнению египетского реформатора Джамал, ад-Дина ал-Афгани (1838 – 1897), который придерживался традиционной мусульманской точки зрения, о том, что «мужчина и женщина созданы разными при сотворении мира, а посему всякий, кто добивается равенства между ними, идет против воли Аллаха»<sup>616</sup>.

Али Каяев подтверждает эту точку зрения в №2 за 1918 г., где пишет, что ученые естественных наук опытным путем установили, что большая часть крови, которая идет к мозгу, поступает к специальным центрам управления, восприятия и воображения в мозге мужчины, и к специальным центрам, связанным с функциями чувств, эмоций, поведения – в мозге женщин. По мнению ученых, в этом заключается причина того, что мужчина сильнее женщины сообразительностью, пониманием, воображением. А женщина сильнее его в ощущениях, эмоциональностью, в поступках, чувствительностью на внешние и внутренние раздражители. Али Каяев указывает, что ученые не говорят, что это различие между мужчиной и женщиной по разуму, пониманию и т.д. следствие обучения, воспитания и культуры, к которым мужчина имеет доступ и активно

---

<sup>615</sup> Бобровников В.О. Женщина в шариате и горских 'адатах // Женщина и ислам: сб. ст. / под ред. А.К. Бустанова. М.: Дизарт Тим, 2017. С. 10.

<sup>616</sup> ал-Махзуми Мухаммад. Хатират Джамал ад-Дин ал-Афгани ал-Хусайни. Байрут, 1931. С. 112, 428.

пользуется ими, а женщина лишена всего этого уже на протяжении многих веков. Это различие между мужчиной и женщиной характерно не только для наций, где мужчины пользуются свободой, а женщины нет, но и для диких племен, где мужчины и женщины вместе лишены обучения и воспитания. В итоге, рассуждает Али Каяев, различие между мужчиной и женщиной среди развитых наций больше, чем среди мужчины и женщин в диких племенах. Сегодня различие между мужчиной и женщиной среди представителей темной и белой расы не одинаковое. Белая раса является выше по цивилизованности, культуре, знаниям. И чем больше прогрессирует цивилизация, тем больше степень различия между мужчиной и женщиной. Причина этого различия не в особенностях женщины, а в том, что женщина темной расы в диких племенах сохраняется в тех естественных границах, которые определил Всевышний, в отличие от женщины белой расы, где она перешла до этого установленные пределы и продолжает это делать сегодня. И вторгается туда, где ей быть не положено и для чего не создал её Аллах Всевышний. Чем больше переходит женщина эти границы, тем больше расхождения между мужчиной и женщиной.

«Если дело обстоит таким образом, и мы желаем нашим женщинам добра, – считает Али Каяев: мусульманам надлежит сказать им, чтобы они оставались в границах, которые определил им Всевышний. И не поступать подобно женщинам Европы и Америки, которые, соревнуясь с мужчинами в добывании средств пропитания, теснят их». Али Каяев делает вывод что, может быть, высказывания ученых естественных наук раскроют тайну высказывания Всевышнего: «Мужчины – хранители женщин» и тайну того, почему дело развода и расставания возложено на мужчин<sup>617</sup>. Такова была общераспространенная традиционная мусульманская точка зрения на статус и положение женщины в мусульманском обществе, которой придерживались и многие дагестанские реформаторы.

---

<sup>617</sup> Али ал-Гумуки. Наксан ан-ниса' укулан ва мадарика // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1918. №2. С. 4.

В №17 за 1913 г. Али Каяев публикует статью, в которой цитирует французскую газету «Матйён (Le Matin)», где сообщается, что, «когда женщины Османской империи отчаялись в борьбе с мужчинами за свои, несправедливо попранные силой права, они создали свою ежедневную газету "Мир женщин"», чтобы «пробудить при помощи нее от сна невежества и озарить светом знаний своих соотечественниц». Как написала в первом номере редактор газеты, «смысл издания газеты в том, что мы, сообщество женщин, не хотим от мужчин ничего, кроме того, что нам положено по шариату. И мы работаем, не покладая рук, чтобы вернуть отнятые у нас права». Также редактор писала, что мужчины в течение многих веков «использовали и продолжают использовать женщин для себя в качестве пленниц, рабынь и служанок», что происходит и по сей день. «Напрасно мы просим у них помощи, чтобы освободили нас от того, во что они ввергли нас, чтобы вылечили нас от тех духовных болезней и внутренних болей, которые мы продолжаем испытывать на протяжении многих веков»<sup>618</sup>.

Из публикации этого отрывка в «Джаридат Дагистан» о положении женщин в Турции мы понимаем, что северокавказские реформаторы не замыкались в географических границах собственно Дагестана и России, а были информированы о том, что происходило в мире, в том числе и по «женскому вопросу», как на мусульманском Востоке, так и на Западе.

Редакция газеты в лице Али Каяева чутко реагировала на своих страницах на все изменения в политике царизма в «женском вопросе» в дореволюционный период. Так в газете №13 за 1914 г. опубликована заметка, в которой отмечалось преимущество работы женщин на низких должностях по сравнению с мужчинами – на одних и тех же должностях женщины довольствуются меньшей оплатой своего труда, в то же самое время, у них более высокая квалификация и подготовка: на эти должности женщин принимают только после окончания средней школы, они умны, проницательны, сведущи в делах. В то время как большинство мужчин, которые служат в канцелярии – невежественны: или совсем не знают ничего или знают немного. А что касается способности выполнения

<sup>618</sup> ‘Алам ан-ниса’ // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура.1913. №17. С. 2.

женщинами возложенных на них обязанностей, то, по мнению руководителей судов, которые выполняют функции управления службами, где работают женщины, то они выполняют свои обязанности добросовестно. С их стороны отсутствует обман и лицемерие на службе. Собрание, которое рассматривает такие новые «Положения», представляемые в Думу, вынесла решение о возможности назначения женщин на восьмую ступень, с условием наличия у женщин документа об окончании средней школы и уравнивания их с мужчинами во всех правах, и им назначается пенсия, даже после выхода замуж, и в случае, когда их мужья тоже получают пенсию<sup>619</sup>. Повышение внимание к статусу работающей женщины, все больший учет её прав и закрепление этого в правовых документах стали результатом происходящих процессов демократизации российского общества в этот период.

Дагестанские мусульманские реформаторы понимали решающую роль матери в воспитании подрастающего поколения. Так в статье №6 за 1916 г. Али Каяев, характеризуя женщин, пишет, что они находятся рядом со своими детьми со дня их рождения – они их первые учительницы. Они те, кто сеет в сердцах детей зерна счастья или несчастья. Женщины имеют величайшую возможность укреплять и упрочивать в сердцах детей то, что посеяли: добро или зло, внушили благо или порок. Это происходит, когда женщины соприкасаются с сердцами детей. А сердца детей свободны от всего, чисты и готовы принять все, что мы поседем там. Так что бывает затруднительно после матери учителям и воспитателям исправить то, что «поднапорчено» в этих сердцах, а порой и невозможно это сделать. В итоге, «пробуждение женщин и их знания в рационалистических науках развивают и воспитывают их умы и сердца, очищают от всего, что налипло из домыслов и суеверий, а знания в исторических науках пробуждают их от сна невежества – это основа всякого добра, пользы и счастья. Невежество, беспечность – источник любого заблуждения, разложения и порока». Али Каяев убежден, что «разложение наших нравов и то, что каждый из нас занят самим собой – все это началось с тех пор, как нашим достоинством стало

<sup>619</sup> Тавлийат ан-ниса' ала ваза'иф ад-давля // Джаридат Дагистан. 1914. №13. С. 3.

невежество наших женщин и безразличие их ко всему или их порочные качества, которые они унаследовали от своих себе же подобных невежественных и беспечных матерей, и которые теперь наследуют их дети».

По мнению Али Каяева, некоторые дагестанцы считают, что занятие женщины наукой и обучение ее является большим непростительным грехом. Обучение женщины чтению и письму абсолютно запрещено, полное невежество и неведение обо всем на свете, по их мнению, обязательное предписание шариата<sup>620</sup>. И доказывают они это следующим хадисом: «... Не обучайте женщин письму». Али Каяев считает этот хадис вымышленным, недостоверным.

Высказывается мнение, рассуждает далее Али Каяев, что обучение женщин письму, якобы, приводит к тому, что они становятся коварными и скрытными, и даже развивает у женщин порочные качества<sup>621</sup>. Всего этого женщины достигают, якобы, быстрее, если ее обучать письму. Али Каяев абсолютно не согласен с этим. Более того, Али Каяев убежден в обратном – нельзя ограничиваться обучением женщин только письму. А если будем обучать их, помимо письма, похвальным нравственным качествам и должным приличиям, то мы отвратим их от этих и многих других пороков, направив их тем самым на праведный путь. Автор называет имена выдающихся мусульманок таких, как Умм Муа'ййид Зайнаб – дочь Абу ал-Касима аш-Ша'ри (аш-Шу'ра), о которой упоминал шейх Таки ад-Дин б. ас-Салах; Зайнаб, дочь Камала, о которой писал шейх Тадж ад-Дин ас-Субки; Аиша ал-Ба'унийя – автор известной касыды по риторике, стилистике и поэтике.

Здесь можно также упомянуть многочисленные имена кавказских женщин, которые приводит автор Камински в №36 газеты за 1913 г., проявивших чудеса

<sup>620</sup> Али ал-Гумуки. Тааллум ан-ниса' ва китабатухунна // Джаридат Дагистан. 1916. №6. С. 4.

<sup>621</sup> О распространённости в начале XX в. такой точки зрения упоминается также в книге Г.Ш. Каймаразова «Региональная историческая наука о роли дагестанки в социально-культурном развитии республики (1918–2010гг.). Историографическое обозрение» // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН Махачкала, 2021. Ф. 3. Оп. 2. Ед. 1230. С. 13.

храбрости и доблести в многочисленных сражениях и битвах: дагестанках – уроженках Хунзаха (Баху-Бике, Худулай), чеченках, казачках, осетинках и др.<sup>622</sup>.

Сюда следует добавить имя египетской правительницы Шаджарат ад-Дурр, возглавившей борьбу своего народа против крестоносцев, о которой упоминает в своей недавно опубликованной статье узбекский исследователь Р.У. Ходжаева. Она пишет, что турецкий просветитель начала XX в. Ризоуддин Фахриддин-угли в своей книге «Знаменитые женщины» приводит имена более 500 известных мусульманских женщин<sup>623</sup>.

Али Каяев продолжает свою мысль словами, что на современном этапе огромное количество женщин-мусульманок – учительниц, поэтов, писателей призывают к добру и праведности и нет ни у кого их них порочных качеств. Более того, они милосерднее, лучше и чище, чем множество невежественных и беспечных женщин<sup>624</sup>.

Статья крымскотатарской исследовательницы Л.З. Чубукчиевой посвящена проблеме реформирования женского образования, стоявшей в начале XX в. особенно остро. Это было связано с невежеством и предрассудками в мусульманской среде, которые ограничивали дело обучения женщины. Как пишет автор статьи, «единомышленники И. Гаспринского были убеждены в том, что одна грамотная девочка принесет обществу больше пользы, чем несколько мальчиков. Девочка – будущая мать, находясь большей частью среди детей, воспитывает и обучает их сама. Женщина учит детей первым правилам жизни, веры, чести<sup>625</sup>.

Не менее важным направлением было вызволение мусульманки из плена исламского клерикализма и фанатизма. Несведущие мусульмане боялись, что обучение женщин письму будет употреблено ими во зло. Л.З. Чубукчиева

<sup>622</sup> Камински. Шуджа'ат ниса' Кавказ // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №36. С. 3.

<sup>623</sup> Ходжаева Р.У. Женщины-правительницы в истории исламской цивилизации // Сборник статей по материалам IV Международной научной конференции «Османовские чтения» (28 октября 2021 г.). Махачкала: Издательство ДГУ, 2021. С. 40–41; Шихалиев Ш.Ш. Образованная мусульманка в досоветском Дагестане // Женщина и ислам. М.: Дызарт Тим, 2017. С. 48–56.

<sup>624</sup> Али ал-Гумуки. Та'аллум ан-ниса' ва китабатухунна // Джаридат Дагистан. 1916. №6. С. 4.

<sup>625</sup> Чубукчиева Л.З. Женский вопрос в идеологии джадидизма // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2014. №1/2. С. 45–46.



считает, «что образованная мать лучше воспитает своих детей, что добрые правила, усвоенные от матери, запомнятся навсегда, а потому чем более знает мать, то есть женщина, тем лучше будет воспитание, выше уровень жизни»<sup>626</sup>.

Об истории создания первого в тюркско-мусульманском обществе Российской империи специализированного периодического издания для мусульманок «Алеми нисван» (Женский мир) сообщает другая статья Л. З. Чубукчиевой. Организатором и редактором журнала был И. Гаспринский. Он выходил с 1906–1911 гг., считался приложением к газете «Терджиман» (Переводчик), но вместе с тем оставался самостоятельным изданием. На страницах женского журнала поднимались вопросы образования, прав и свобод, политического и общественного статуса женщины-мусульманки. До появления женского журнала проблемы мусульманок периодически освещались лишь на страницах «Терджиман». И. Гаспринский со страниц газеты и журнала обращался ко всем мусульманам России. Среди его опубликованных работ – очерк «Кадын» (Женщина), где говорится о необходимости образования, раскрепощения мусульманки. В статье «Нужно ли учить женщин» И. Гаспринский полемизирует с читателями, которые считали дело просвещения мусульманки не нужным и даже греховным. И. Гаспринский утверждает, что чем образованней будет женщина, тем полезней она будет как дочь, сестра, жена и мать<sup>627</sup>.

Следующая статья Л. З. Чубукчиевой знакомит нас с общественно-политической и литературной газетой «Мусульманская газета», выходившей в Санкт-Петербурге с 1912 по 1914 гг. Первые два номера были изданы под редакцией С.И. Габиева и И.С. Шагиахметова, последующие номера редактировались С.И. Габиевым. Важное место на страницах газеты занимала женская проблематика, где освещался женский вопрос на примерах из жизни мусульман Крыма, Казани, Кавказа и Туркестана.

---

<sup>626</sup> Там же. С. 48.

<sup>627</sup> Чубукчиева Л.З. Женский вопрос на страницах журнала «Алеми нисван» // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2013. №. 1–2 (70–71). С. 37.

Среди направлений, освещавших проблемы мусульманок, были следующие: положение мусульманок в семье и обществе (влияние архаичных традиций на жизненный уклад); образование мусульманок; культурная сфера (о необходимости создания женских комитетов и периодических изданий, театральная жизнь, литературные произведения о женщинах)<sup>628</sup>.

После победы Октябрьской революции 1917 г. и установления в крае Советской власти, социалистические преобразования, коснувшиеся всех сфер жизни дагестанского общества, радикальным образом развернули и женский вопрос: участились дискуссии, конференции, съезды по переосмыслению семейного и социального статуса женщины, о равноправии женщины и мужчины, участии её в выборах и общественно-политической жизни и др. Все эти перемены реформаторы широко освещали на страницах дагестанской мусульманской реформаторской периодической печати.

1–11 мая 1917 г. в Москве состоялся Всероссийский мусульманский съезд<sup>629</sup>. Статья Л.З. Чубукчиевой посвящена обсуждавшимся на этом съезде вопросам равенства и просвещения в рамках гендерной политики в отношении женщины-мусульманки. По мнению автора статьи, «Московский съезд стал первым мусульманским съездом, на котором обсуждался женский вопрос, а принятые решения наделяли женщину политическими и гражданскими правами. Обретенное равноправие изменило социальный статус женщины, активизировало женское движение, стало отправной точкой в феминизме российских мусульманок»<sup>630</sup>.

В газете «Джаридат Дагистан» от 15 июня 1917 г. была опубликована статья дагестанского ученого Саадуллы, сына Будды из Кумуха, который был

---

<sup>628</sup> Чубукчиева Л.З. К вопросу о женской тематике в периодическом издании «Мусульманская газета» (1912-1914) // Вопросы крымскотатарской филологии, истории и культуры. 2020. № 9. С. 109.

<sup>629</sup> Усманова Д.М. Первый всероссийский мусульманский съезд 1917 г.: взгляд через столетие // Эхо веков. 2021. № 3. С. 24-50.

<sup>630</sup> Чубукчиева Л.З. Женский вопрос на всероссийском мусульманском съезде в Москве: по материалам личного архива Шефики Гаспринской // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Исторические науки». 2012. Т. 25 (64). № 1. С. 199–208.

участником Московского съезда, и слушал выступление татарского богослова Мусы Бигиева<sup>631</sup>, одного из лидеров джадидизма мусульман России начала XX в.

Муса Бигиев выступил на конференции за равноправие женщины с мужчиной, в частности, за предоставление ей равной доли в наследовании и даже большей доли, чем мужчине. Он доказывал это возросшими по сравнению с эпохой раннего ислама потребностями женщины. На конференции большинством голосов было принято решение об уравнивании прав женщины с мужчиной. Согласно же традиционной точке зрения, мужчине в наследовании полагается доля в два раза больше, чем женщине. Комментируя это решение, Саадулла, сына Будды из Кумуха, высказал свое категорическое с ним несогласие, считая, что оно противоречит положениям Корана и попирает нормы шариата<sup>632</sup>.

Принятие на мусульманском съезде в Москве решения о уравнивании в правах мужчины и женщины было судьбоносным, ибо означало коренной поворот от веками устоявшейся традиционной мусульманской теории и практики в женском вопросе. Оно устраняло зависимое положение женщины, открывая широкие возможности на пути к повышению её статуса в семье и обществе. Автор статьи Саадулла, сын Будды из Кумуха, как видно из её содержания, был убежденным сторонником традиционной мусульманской школы. Публикация же взглядов Мусы Бигиева, как сторонника равноправия женщин, глубоко символична и наталкивает на мысль о том, что изменения в общественном сознании, происходившие в этот переломный период, побуждали к переосмыслению и перестройке сознания самих дагестанских реформаторов в «женском вопросе». Последовавшие за этим обсуждения на исламских съездах, где мы наблюдаем существенно расширившуюся и углубленную повестку принимаемых решений по «женскому вопросу», подтверждают эту мысль.

В редакционной статье в №21 от 1 июля 1917 г. сообщалось, что Московский исламский съезд избрал ученого-богослова Галимджана ал-Баруди муфтием

<sup>631</sup> Муса Яруллович (Джарулла) Бигиев (1873–1949) – выдающийся татарский богослов, реформатор, публицист, общественный и религиозный деятель.

<sup>632</sup> Саадулла б. Будда. ан-Надва ал-ислабиййа фи Муску // Джаридат Дагистан. 1917. №23. С. 3–4.

Духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири, а ученого-богослова Тарджуманова и ученого-богослова Мухлисат-ханум Буби (1869–1937) кад(з)иями Духовного управления мусульман России<sup>633</sup>. В третьем пункте о временном составе Духовного Правления в примечаниях говорилось о том, что одним из кадиев должна быть женщина<sup>634</sup>. Это было первое в истории ислама избрание женщины кадием.

В газете №18 от 11 мая 1917 г. были опубликованы решения по женскому вопросу Кавказского съезда в Баку в мае 1917 г. На нем было решено открыть специальные курсы при начальных школах по обучению девушек женским занятиям в каждом городе и селе. Финансирование школ, по мнению участников съезда, должно было поступать из государственной казны пропорционально численности населения региона<sup>635</sup>.

Решения Кавказского съезда в Баку ориентировали на решение вопросов образования и профессиональной подготовки девочек, что было очень актуально для дальнейшего приобретения ими специальности и приобретения финансовой самостоятельности. Прорабатывались пути стабильного финансирования женской образовательной деятельности со стороны государства.

В статье №21 газеты от 1 июля 1917 г. приводится выступление женщины из Казани на съезде, посвященное вопросу запрета многоженства. Докладчик, ссылаясь на аяты из Корана, как аргументы против многоженства. Автор статьи пишет, что и до неё высказывались по этой теме многие современные ученые, а до них некоторые имамы III в. хиджры и некоторые имамы *му‘тазилитов*<sup>636</sup> во времена правления *халифа* ал-Ма’муна (786–833) Из их высказываний вытекает, что согласно Корану, жениться надо только на одной женщине<sup>637</sup>.

<sup>633</sup> Мукаррат ан-надва вл-мускувиййа // Джаридат Дагистан. 1917. № 21. С. 4.

<sup>634</sup> Резолюции Всероссийского мусульманского съезда, состоявшегося в Москве 1–11 мая 1917 г. Петроград: тип. «Трудолюбие», 1917. С. 23–26.

<sup>635</sup> Мукаррат ан-надва ал-исламиййа фи Баку // Джаридат Дагистан. 1917. № 18. С. 2.

<sup>636</sup> Му‘тазилитизм – направление в исламе, подчеркивающее главенствующую роль атрибута знания, что означало подчинение иррационально-волевого начала в божественному началу рациональному, разумному.

<sup>637</sup> Бакиййат ма фи №20 мин мас’алат ан ниса’ // Джаридат Дагистан. 1917. № 21. С. 4.

В статье №20 газеты от 25 мая 1917 г. цитируется мнение имама священного города мусульман Медины Малика б. ал-Унса, до которого дошла весть о том, что исламский съезд в Москве принял решение о запрете многоженства. Он категорически не согласен с этим решением и спрашивает: «Разве вы не видите мужчин, которые женятся сначала по шариату, а затем по [светскому] закону. А после посещают женщин в публичных домах и не видят в этом ничего зазорного». Автор статьи спрашивает, какая разница между таким поведением и женитьбой на двух, трех и четырех женщинах? И сам же отвечает: «Никакой, кроме как, ненормальность рассудка в первом случае и красота здравого смысла и природной натуры – во втором». «Духовная деградация, поражение венерическими болезнями и потеря потомства – как следствие первого случая и – благополучие, здоровье тела и потомства – во втором». А что касается требования женщин равноправия с мужчиной и предоставления ей права развода, добавляет автор статьи, то, если бы природа уравнила бы их, то и шариат сделал бы то же самое<sup>638</sup>.

Статья Али Каяева в №1 от 19 января 1918 г. информирует читателей газеты об острой полемике, которую вызвал вопрос равноправия мужчины и женщины в разводе после прихода к власти большевиков. Реформаторы, хотя и поддержали Советскую власть, гарантировавшую им свободу религии, но не желали поступаться ценностями ислама. Реформаторы излагали на страницах газеты и позицию большевиков, которые считали, что женщина имеет такое же право на развод, как и мужчина. Признавая только брак по закону, большевики не признавали брак религиозный. Али Каяев считал, что они так делали, чтобы уменьшить влияние религии на людей<sup>639</sup>. Он добавляет, что христиане и другие народы Европы до сих пор ругали мусульманский обычай развода (*талак*), считая его омерзительным, самым отвратительным и наиболее позорным в исламе. Однако острая потребность заставила их признать его положительные качества и необходимость для людей. Понимая пользу этого обычая, они заложили его в

<sup>638</sup> Малик б.Унс. Бакиййат ма фи №19 мин мас'алат ан ниса' // Джаридат Дагистан. 1917. № 20. С. 4.

<sup>639</sup> Али ал-Гумуки. Та'аллум ан-ниса' ва китабатухунна // Джаридат Дагистан. 1918. №1. С. 3–4.

свои юридические законы и ввели его в свой комплекс гражданских постановлений, игнорируя запреты своих же религиозных книг. Но они не остановились в границах, установленных исламским шариатом, а вышли за их пределы. И дали женщине право развода наравне с мужчиной, уравнив её с ним, безо всякого различия, не учтя к каким великим пагубным последствиям это может привести. Они осознали это только после того, как увидели огромную армию желающих развестись. Сегодня редкий, кто не желает развестись. Так что в некоторых штатах Америки, а это величайшая цивилизованная страна, на 21 пару брачующихся приходится один развод. В других штатах на 13 браков – один развод, в-третьих, на 10 браков – один развод. Есть штаты, где на 8 браков – один развод. А в некоторых случаях на 3 брака – один развод. И это, в первую очередь, благодаря принятию этого закона.

Учитывая это, Али Каяев считает, что шариат предоставил право развода мужчине, но не предоставил такого права женщине, делегировав при этом дело развода с мужем двум третейским судьям, с его и ее стороны, вменив им в обязанность развести их, если они усматривают, что не восстановятся единокорные, симпатия и любовь между ними. Или развестись с помощью имама. Али Каяев добавляет, что шариат был ниспослан только для защиты от гнета и устранения его корней, притеснения и запрещает мужу причинять побои жене. Более того, женщина сама может инициировать развод, если выяснится вина мужчины. Такое внимание к жене со стороны шариата кратное число раз больше и глубже учитывает её интересы, чем предоставление ей права развода, считает Али Каяев<sup>640</sup>.

Абусуфьян Акаев, в отличие от Али Каяева и других реформаторов, выступал за равноправие мужчин и женщин. Он считал общественное представление о женщине как о домохозяйке, выполняющей лишь семейные обязанности, устаревшим и настаивал на необходимости привлечения женщин, составляющих добрую половину человечества, «к государственным делам». Он выражал уверенность в том, что равноправие и вовлечение женщин в

---

<sup>640</sup> *Али ал-Гумуки. ал-Кисм ал-илми // Джаридат Дагистан. 1918. №1. С. 3–4.*

общественно-политическую жизнь послужит прогрессу<sup>641</sup>. «В настоящее время в Европе на руководящей работе, вплоть до телеграфных учреждений, наряду с мужчинами имеются и женщины, – писал он: Все государства мира, как мусульманские, так и немусульманские, подобно коням на скачках, стремятся перегнать друг друга. Если у одного видна польза от чего-либо, то другие берут пример с него. Поэтому идея об использовании женщин на работе выдвинута и в Египте, и в Стамбуле»<sup>642</sup>. Акаев также выступал против того, чтобы женщины покрывали лицо вуалью, обосновывая это, будучи реформатором тем, что ничего об этом не говорится ни в Коране, ни в хадисах<sup>643</sup>.

В №№19, 20, 21 за от 18, 25 мая и 1 июня 1917 г. опубликованы решения съезда женщин в Казани, где приводятся высказывания участниц форума о том, что лицо и кисти рук не являются частями тела, которые следует прикрывать; что шариат категорически против многоженства, позволяя его только для того, чтобы приютить сирот; что многоженство обуславливается многими условиями, которые трудно супругам исполнять; о важности устранения споров и раздоров между супругами с помощью двух третейских судей; о праве посещения женщинами мечетей, предоставленном им по шариату и др. После обсуждения съезд утвердил такие решения: шариат относится одинаково к мужчине и женщине; шариат не запрещает женщинам участвовать в выборах и общественно-политических движениях; нет укрывания покрывалом в исламе; супруги имеют одинаковые права в доме; при вступлении в брак будущие супруги должны предоставлять свидетельство о медицинском освидетельствовании, что они здоровы; мужчина при вступлении в брак берет на себя обязательство не жениться, помимо первой жены, на другой женщине: он оставляет подписанное заявление об этом в органах регистрации брака, которое будет обнародовано при нарушении данного обязательства; надлежит записать в книге регистрации брака, что за женщиной,

---

<sup>641</sup> История общественно-культурного реформаторства на Кавказе и в Центральной Азии (XIX – начало XX века) / под ред. Д. Алимовой и И. Багировой. Самарканд: МИЦАИ, 2012. С. 140–141.

<sup>642</sup> Литературное и научное наследие Абусупьяна Акаева. Сборник статей и материалов / отв. ред. А.Р. Шихсаидов, Г.М.-Р. Оразаев; сост. Г.М.-Р. Оразаев. Махачкала, 1992. С. 148.

<sup>643</sup> Там же. С. 148–149.

при необходимости, остается право расторжения брака; при разводе дети должны оставаться у женщины, а отец должен обеспечивать их материально до достижения совершеннолетия; следует распространять среди всех женщин знания всеми доступными способами; надо создавать детские дома, интернаты и приюты для детей, которые не достигли возраста обучения. В конце статьи имеется комментарий от имени редакции, где говорится, что в вопросе многоженства цели шариата более глобальные. Одна из них то, что женщин во все времена было больше, чем мужчин, и запрет многоженства привел бы к тому, что многие женщины остались бы без мужей, ухудшилось бы их положение, и они были бы вынуждены заниматься запретным. Второе – что большая смертность мужчин во время войн и есть опасность вырождения потомства. Третье – женщина бывает бесплодной, а мужчина хочет иметь детей. И нет у него другого средства достичь этого, поэтому он вынужден жениться на другой или развестись с первой. Относительно медицинского освидетельствования – это решение было вызвано увеличением венерических заболеваний в этот период. Также по шариату разрешено расторгнуть брак, если один из супругов болен проказой<sup>644</sup>.

На наш взгляд, эти решения и предложения, даже спустя сто с лишним лет, как будто прописаны сегодня – настолько они важны и остаются актуальными для любого, не только мусульманского, но и светского общества на современном этапе.

*Выводы по параграфу II.2.* Дагестанские реформаторы пытались найти решение и «женскому вопросу». Многие из них оставались на традиционной исламской точке зрения – многоженстве, в неравноправии в браке и разводе. Но в вопросе обучения и образования женщин, привлечения их на работу на государственную службу, положении женщины в семье и обществе, мы наблюдаем у дагестанских реформаторов отход от неё.

Представленный материал из «Джаридат Дагистан» позволяет проследить как эволюцию взглядов самих реформаторов, так и картину эмансипации дагестанской женщины в досоветский и начальный советский период – обретение

---

<sup>644</sup> Надват ниса' фи Казан // Джаридат Дагистан. 1917. №19, 20, 21. С. 3–4, 4, 4.



ею равных прав в семье и обществе, реализация права на образование, получение профессии, избирательных прав и т.д. Некоторые из них удалось реализовать именно благодаря деятельности реформаторов первой трети XX в. Но многие из них (например, вопрос женского мусульманского образования и воспитания, профессиональной подготовки, участия в общественной жизни и др.), продолжают оставаться чрезвычайно актуальными и на современном этапе<sup>645</sup>.

### II.3. Критика устаревших адатов в деятельности дагестанских реформаторов

Этические представления северокавказских реформаторов о внутреннем облике нового члена общества, были бы не полными и не до конца реализованными, если бы они не ставили задачу вести планомерную профилактическую работу по искоренению изживших себя адатных норм.

«Адат – обычай, пережиточные нормы доисламских правовых комплексов, а также реалии правовой жизни, не отраженные шариатом. Нормы адата могут значительно расходиться с шариатом, выступая как альтернатива и даже совсем оттесняя их. Например, наследование по женской линии и другие обычаи матриархального характера у туарегов, обычаи кровных обязательств у многих народов Кавказа»<sup>646</sup>.

Русский генерал А.В. Комаров (1830–1904), известный также своими учеными изысканиями по этнографии, в работе «Адаты и судопроизводство по ним» писал: «После появления арабов в Дагестане ислам хотя и быстро распространился, но не был принят дагестанцами во всей своей полноте. Несмотря на жестокий фанатизм арабов, не терпевших никакого противоречия Корану, дагестанцы сохранили суды по адатам, т.е. обычаям, существовавшим до прихода арабов. Так как с принятием ислама появились новые понятия и новые отношения, для которых старые адаты были уже несостоятельными,

---

<sup>645</sup> *Наврузов А.Р.* Мусульманские просветители Дагестана первой трети XX века и «женский вопрос» (по материалам газеты «Джаридат Дагистан (1913–1918)» // История, археология и этнография Кавказа. 2022. №18 (2). С. 371–387.

<sup>646</sup> *Халидов А.Б.* Адат // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 13.

судопроизводство по необходимости распалось на суд по шариату и суд по адату. По шариату стали решать все дела, касающиеся религии, семейных отношений, завещаний, наследства. Дела же уголовные, по нарушению права собственности, общественных постановлений продолжали решаться по прежним адатам»<sup>647</sup>.

Согласно сведениям, приведенным А.В. Комаровым, «адаты в Дагестане наследовались от старшего в роде к старшему в семье, от своих дедов и отцов. Они были стержнем существования народов Дагестана в мирской жизни». Степень уважения народов Дагестана к своим адатам можно проследить на таком факте, приведенном в №2 за 1913 г. «Джаридат Дагистан»: «... когда появился шейх Шамиль и начал жестоко преследовать адаты и тех, кто следует им и приобретает какие-либо книги по адату, один мужчина из народа «авар» спрятал книгу адатов, унаследованную им от своих отцов, в корнях дерева и оставил ее там, насколько повелел ему Аллах; и когда шейх Шамиль был пленен и ослабла его мощь, этот мужчина вынес эту книгу к людям и подарил ее жителям своего села, а они радовались ей и благодарили его за это. Даже спустя 50 лет после покорения народов Дагестана роль адатов в жизни дагестанцев не ослабла. Недаром в 1899 году главнокомандующий князь Голицын приказал собрать адаты всех областей в одну книгу и напечатать их»<sup>648</sup>.

Северокавказские реформаторы отдавали должное адатам, которые все еще определяли нормы общественного поведения и были регулятором внутренней жизни северокавказского общества. В рамках своей концепции по их обновлению ими ставилась задача очищения сознания населения от пагубного воздействия устаревших адатов, формирования и воспитания нового сознания, нового внутреннего облика рядового мусульманина. Они понимали, что для этого нужно вести ежедневную и кропотливую профилактическую работу по их разъяснению,

---

<sup>647</sup> *Комаров А.В.* Адаты и судопроизводство по ним // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868. Вып. 1. С. 5.

<sup>648</sup> Махакимуна ал-джабалийя // Джариадат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №2. С. 3–4; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 75.

что и делали они на страницах своих периодических изданий. О многих из них мы писали в нашей монографии<sup>649</sup>, о некоторых из них расскажем ниже.

Статья Тута из Черкесии в №32 за 1913 г. рассказывает о спорах между имамами и невеждами в Черкесии о том, следует ли им следовать древним варварским традициям, хотя они и являются дикостью. Среди них адат, когда имам настаивает на своем пребывании в доме усопшего в течении семи дней после его смерти, где он обменивается новостями с простыми людьми. Имам хочет таким образом выразить соболезнование семье покойного и успокоить их. Но, он – испытание и горе [здесь, имеется ввиду имам, как дополнительная нагрузка для них – А.Н.] вдобавок к трауру. Среди них посещение могилы усопшего два раза в день, утром и вечером с чтением Корана на могиле за определенную плату, в знак воздания покойному. (Воздаяние не покупается, а имам послан к людям, чтобы читать Коран за плату: но они глухи и немые и не понимают, что творят). Среди них адат, когда собираются женщины с разных сторон. И громко плачут, причитают наравне с черкесскими женщинами. Одни из них причитают плача, другие же – растирают свои глаза слюной, лицемеря и стыдясь адатов, безо всякого различия. После этого собираются, разговаривают, «перемалывают косточки» умным людям, вопреки тексту Корана. «За это положено только наказание!» – считает автор статьи. Среди них другой адат, когда умирает один из жителей соседнего села, имам и рядовые жители села садятся на лошадей и отправляются в дом покойного, чтобы взывать к Аллаху для него в его доме, если даже расстояние между селениями будет измеряться километрами и, особенно, зимой во время холодной кавказской зимы. Среди этой

<sup>649</sup> См. подробно в монографии *Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ...* С. 74–87. Махкамат ал-аба' ал-Чачаниййа // *Джаридат Дагистан*. 1914. №27. С. 3–4; *Али ал-Гумуки*. Адат Дагистан // *Джаридат Дагистан*. 1914. №6. С. 4; *Ниса' ал-Чачачан*. Мин джаридат Северни Кавказ // *Джаридат Дагистан*. 1914. №31. С. 3–4; *Мурад Савабисик ал-Баздуги ал-Чаркаси*. Ли кулли заман давлат ва риджал // *Джаридат Дагистан*. 1916. №9. С. 4; *Илийас ал-Баздуги ал-Чаркаси*. Адат Чаракиса // *Джаридат Дагистан*. 1914. №20. С. 3; *Ал-Адат ал-батила мин джаридат Кавказ* // *Джаридат Дагистан*. 1913. №43. С. 3–4; *Са'й ал-муслимин фи ибтал адат ат-тазаввудж кабл вактихи* // *Джаридат Дагистан*. 1914. №11. С. 4; *Адат фи мугалат фи ал-мухур* // *Джаридат Дагистан*. 1914. №23. С. 3; *Иджтима' ахл кура асатин ва изхарухум ли карахатихим ал-мугалата фи ал-мухур* // *Джаридат Дагистан*. 1913. №8. С. 1; *Тамбулат ал-Кубаши ал-Чаркаси*. Насиха нафи'а // *Джаридат Дагистан*. 1915. №20. С. 4.

группы обязательно должен быть тот, который взывает к Аллаху. (Нет надобности снаряжать такую группу сельчан с тем, кто будет взывать к Аллаху, в каждом селе найдется тот, кто выполнит эту функцию. – прим. А.Н.).

Все это не что иное, считает Тут ал-Чаркаси, как злополучные нововведения (*бид'а*). А объяснение (*далил*) всем этим адатам такое – воистину, мы застали наших отцов совершающими их. Но, к сожалению, считает автор статьи, наши предки были язычниками, не знали религии. А имамы защищают их, где это возможно, с помощью Корана и шариата. И поэтому происходят между ними стычки и споры. И думают некоторые из них отойти от руководства таких имамов.

После статьи дается рецензия редакции, где говорится, что то, что начали ученые Черкесии по упразднению новшеств (*бид'а*) и древних безобразных адатов, которые уже давно тяжким грузом легли на плечи придерживающихся их, является важным делом и будет уроком для ученых Дагестана и других мест, если они обратят на них внимание и будут стремиться упразднить их и подобные им адаты у себя. Автор просит Всевышнего помочь черкесским братьям закончить то, что они начали по упразднению подобных адатов. Основные из них следующие: превышение в *махре* женщин; принуждение девушек к замужеству за нелюбимого, чтобы получить большой *махр*; совершение насилия над девушками<sup>650</sup>, а затем отправление сватов к их отцам (сватовство). Также среди них можно назвать уединение мужчин (без *махрама*) с женщинами своих родственников, танцы с ними на пиршествах и других подобных мероприятиях<sup>651</sup>.

В №38 за 1914 г. Али Каяев писал о имеющемся в Газикумухе адате завещания умирающим денег на наем чтеца Корана на могиле (своей или чужой). Автор считает это равносильным намерению совершать молитву или совершать пост не ради Всевышнего, а за земное вознаграждение, что не приемлемо. Или другом обычае замены не совершенных покойным при жизни молитв

<sup>650</sup> Речь идет об обычае умыкания невесты.

<sup>651</sup> Тут ал-Чаркаси. Ин култа ла тахаф ав хифта га такул // Джаридат Дагистан. 1913. №32. С. 3–4; ал-Хаджи Дервиш Мухаммад ал-Инхи. ал-Мактуб ила ал-идара // Джаридат Дагистан. 1916. №23. С. 4.

определенным количеством дирхемов. И называется этот адат – адатом «*круга*». Суть его в том, что вставшие в круг ученые, по очереди дают и забирают друг у друга небольшую сумму, говоря: «Я заплатил тебе это в искупление молитв, которые не совершил такой-то в течение своей жизни. Ты принимаешь их?» Отвечает тот, кому платят: «Принял» – и берет их. Затем возвращает их тому, кто дал ему их, говоря: «Я дарю их тебе». И тот берет их у него обратно. Затем он отдает их другому, и тот, третий возвращает их так же, и так далее по кругу<sup>652</sup>.

В статье (без названия) №18 за 1916 г. Абдулкерим Байбикиев рассказывает о случае адата «*круга*», произошедшем в сел. Улапе Майкопского уезда Кубанской области<sup>653</sup>. Все имамы Майкопа, кроме одного (Джанхут Эфенди ал-Хатуки) высказались за сохранение адата «*круга*», аргументируя это тем, что они унаследовали этот адат от своих предков и будут следовать ему, забыв то, что сказал Всевышний о традициях отцов. «Какая легкая и полезная хитрость», – с возмущением отвечает А. Каяев в этой же статье на письмо Абдулкерима Байбикиева, сообщающего о сохранении имамами Майкопа адата «*круга*», что якобы отказ от него будет поводом для внесения сомнения в дела веры среди простых масс. Али Каяев считает этот адат нововведением, который выдумали сами факихи. Ничего об этом не говорится ни в Коране, ни в Сунне, не упоминал об этом никто из сподвижников Пророка и его последователей, не писал об этом никто из четырех имамов. Иначе, убежден Али Каяев, это было бы поводом для пренебрежительного отношения людей к делам веры. Ибо, если люди, особенно богатые, узнали бы, что 30 и 40 рублей, завещанных при смерти, занимают место молитв за всю жизнь, то это не только увеличило бы их пренебрежение к молитвам, они забросили бы их вовсе<sup>654</sup>.

Вышеупомянутый генерал А.В. Комаров и профессор истории русского права, известный исследователь адатов кавказских горцев Ф.И. Леонтович (1833–1911) писали, что дагестанцы порой убивали за малейшие проступки по адату, но

<sup>652</sup> Али ал-Гумуки. Ида‘ат амвал ал-васайа фи Газимумух // Джаридат Дагистан. 1914. №38. С. 4; См. подробно в монографии: Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 75–78.

<sup>653</sup> Ныне Республика Адыгея.

<sup>654</sup> Абдулкерим Байбикиев // Джаридат Дагистан. 1916. №18. С. 4.

не делали так в отношении того, кто действительно заслуживал этого по шариату<sup>655</sup>. Дервиш Мухаммад из села Инхо в №23 за 1916 г. газеты пишет о случае, когда убивают по адату за то, что коснулся рукой иноверки на рынке на виду у всех<sup>656</sup>.

О предпочтении дагестанцев (после завоевания Дагестана российским государством) адатам перед шариатом и конституционными законами и о необходимости замены некоторых устаревших, не соответствующих сегодняшнему дню, адатов пишет в своей статье в №6 за 1914 г. Али Каяев. Среди них обычай платы за кровь – «дийа»<sup>657</sup>. Так он сообщает об адате, который имел место среди казикумухцев, когда Сурхай-хан, сын Мухаммад-хана за год до завоевания его земель русскими установил выкуп за убитого в 250 рублей. Тогда люди считали огромной такую сумму в рублях. Им очень трудно было выплачивать её, у них не было на руках в это время русских денег, и они воздерживались от убийств. Сейчас же, считает Али Каяев, не трудна большинству людей высылка, даже на двадцать лет и не трудна выплата штрафа в рублях. Ничего не стоит им убить ненавистного им человека. Ведь молодежь в возрасте 15–20 лет зарабатывает 300 рублей и более. Это полный застой и полное невежество, считает он, если не замечать изменений в мире и продолжать следовать этому обычаю, а не заменить его тем, что соответствует сегодняшней ситуации<sup>658</sup>.

В статье №34 за 1917 г. некий Абдулманан обращается к мусульманам по вопросу выкупа за кровную месть «дийа» – он предлагает увеличить ее до 2 и 3 тыс. руб. и более с тем, чтобы эта плата устанавливалась согласно шариату и

<sup>655</sup> Комаров А.В. Адаты и судопроизводство по ним ... С. 55; Леонтович Ф.И. Адаты кавказских горцев. Одесса, 1883. Вып. 2. С. 140–141, 223.

<sup>656</sup> ал-Хаджи Дервиш Мухаммад ал-Инхи. Ал-мактуб ила ал-идара // Джаридат Дагистан. 1916. №23. С. 4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 79.

<sup>657</sup> Комаров А.В. Адаты и судопроизводство по ним ... С. 31.

<sup>658</sup> Али ал-Гумуки // Джаридат Дагистан. 1914. №6. С. 3–4; Наврузов А.Р. Дагестанские адаты на страницах газеты «Джаридат Дагистан» // Научная конференция «Состояние и перспективы исторической науки Дагестана и Северного Кавказа: актуальные проблемы». Махачкала, 1997. С. 105–107.

препятствовала совершению убийства<sup>659</sup>. В статье №6 за 1914 г., перепечатанной из газеты «Идель»<sup>660</sup>, рассказывается об отвратительнейших мусульманских адатах выдачи девушек замуж против их воли, преждевременных браков, а также выдачи за того, кто годится им в отцы, из-за их материальных благ и имущества. Так сообщается, что на днях одна из таких девушек Хаджитархана<sup>661</sup> по имени Патимат выпила яд, когда родители наказали ей выйти замуж за древнего старца, написав в предсмертном письме, что нет избавления от этого, иначе, чем смерть<sup>662</sup>.

Редакционная статья газеты №46 за 1916 г. сообщает о том, что, хотя дагестанцы, и изменились в своих потребностях, но, по-прежнему, в социальных отношениях остаются в том же состоянии, которое они издавна унаследовали: остаются связанными оковами древних адатов, скованными цепью заблуждений и предрассудков, придерживаясь которых они считают одной из бесспорных заповедей, а отход от них, даже на немножко, величайшим дурным поступком и преступлением. И нет заповеди делать добро, отвергать порицаемое. Нет ни того, кто бы увещевал; ни того, кто бы наставлял их на правильный путь. Автор статьи считает, что ничего не изменилось: те же похороны, где плакальщицы бьют себя по ланитам (по щекам) и рвут на себе одежду (о женщинах, оплакивающих покойника) и выражают соболезнования утешениями доисламской эпохи, где в этом принимают иногда участие мужчины на плоскости. Никто не порицает их за это – ни ученые, ни кадии, ни имамы, ни наставники. Как будто они полагают, что наставление представляет собой только пение *зикров* и назначение *вирдов*.

Также люди бесцельно растрачивают завещанные деньги на организацию этих адатов: они готовят обильную еду, куда зовут богатых и бедных с квартала покойного или его села. Или делят её между населением квартала и села поровну. И не делят её, хотя бы часть из неё, среди бедняков соседнего района. А быть

<sup>659</sup> *Абдулманан-эфенди*. Ал-макатиб ва маклат // Джаридат Дагистан. 1917. №34. С. 3.

<sup>660</sup> «Идель» (Волга) – областная общественно-политическая газета на татарском и русском языках, издававшаяся в Астраханской области (Россия). Газета была основана ногайским просветителем и учёным Абдрахманом Умеровым

<sup>661</sup> Ныне г. Астрахань.

<sup>662</sup> Адат муслимин // Джаридат Дагистан. 1913. №32. С. 3.

может семья покойного больше нуждается (как *садака*, милостыня) в той еде, что готовится, чем большинство из собравшихся. Никто из нас не даст им совета в этом, не скажет им, что лучше им и для покойного: ни ученые, ни умники из нас, ни *муришиды* наши, ни шейхи, а одобряют это все.

Также они превышают в *махре*, подарках, которыми обмениваются супруги и их семьи. Они расходуют на организацию пиршеств огромные суммы и соревнуются в увеличении на них превосходных яств и разнообразных спиртных напитков только для того, чтобы люди сказали: на пиршестве такого-то из еды было то и то; из спиртного – было то и то; он подарил своей супруге то и то. И усложняют, тем самым, для бедных людей выход замуж или женитьбу. Лучше бы они соревновались в совершении добрых дел, как строительство мечети, медресе или мостов! – восклицает автор статьи<sup>663</sup>.

«До второй половины XIX века обычное право перестало уже отражать существо новых отношений, складывавшихся в горском обществе. Потеря обычным правом господствующих позиций в горах Кавказа произошла после того, как закончилась политическое завоевание Кавказа Россией и развернулось его экономическое завоевание, что совпадает по времени с падением крепостного права в России и отменой рабства и крепостничества на Северном Кавказе. С этого времени социальные устои, на которых держалось господство обычного права в быту горцев, начали подрываться, Северный Кавказ стал с особой интенсивностью втягиваться в орбиту развития русского капитализма»<sup>664</sup>. «Составляя в 40–60-х гг. XIX в. сборники адатов, царские власти имели в виду постепенно приспособить нормы обычного права кавказских горцев к законодательству Российской империи»<sup>665</sup>.

В редакционной статье газеты №2 за 1913 г. «Джаридат Дагистан» рассматривается «Положение», перепечатанное из №13 «Дагестанских областных ведомостей», которое представил сенатор Государственной Думы Рейнке

<sup>663</sup> Ила мата йа кавм ва хатта мата. Ходжа Гулам Сакли // Джаридат Дагистан. 1916. №46. С 3–4.

<sup>664</sup> Гарданов В.К. Обычное право, как источник для изучения социальных отношений у народов Северного Кавказа в XVIII – нач. XIX вв. // Советская этнография. 1960. № 5. С. 28.

<sup>665</sup> Там же. С. 20.



министру юстиции относительно реформы горских судов в Кубанской, Терской, Карсской, Батумской, Дагестанской и Закавказской областях. Автор ссылается на номер газеты «Терек» от 22 марта, написанной другим автором (Радинови), которой предлагает свои аргументы по упразднению горских судов, где судопроизводство идет согласно древним адатами с заменой их на правовые.

Таким образом, считает автор статьи, если мы посмотрим на намерения и на то, чего хочет государство, создавая новые суды в Стране гор, вводя в них справедливые законы, то по мнению сенатора Рейнке, это, несомненно, будет хорошо. И будет поводом и причиной для усиления взаимоотношений населения гор и русским населением посредством их совместного участия в законотворчестве. А также будет средством их хорошего воспитания. Однако, автор не уверен, нужна ли замена обычных судов в Терской и Кубанской областях на правовые, не зная ни социально-экономическую ситуацию в этих регионах, ни степень уважения и доверия населения к адатам в этих регионах. Сенатор Рейнке считает, что, не зная ситуацию обстоятельно, проводить преобразования затруднительно. Таково же положение в Карсской и Батумской областях, среди населения которых нет адатов, по которым бы принимались решения. А что касается Дагестанской области, делает вывод автор статьи, то замена здесь обычных судов на правовые потребует длительного времени для того, чтобы подготовить население к принятию новых преобразований.

Царская администрация понимала, что в деле упразднения адатов и действующих на их основе горских судов нужна гибкая, постепенная и планомерная работа по ослаблению их влияния на людей, их воздействия на экономическую и духовную жизнь населения, по воспитанию на современных знаниях посредством открытия школ среди них, подготавливая население к упразднению адатов и замене их «справедливыми» законами. Она понимала, что до окончания этой подготовки принуждение следовать законам будет против

природы и особенностей характера кавказских народов, а это нежелательно и чревато волнениями, подводит итога автор статьи<sup>666</sup>.

Несмотря на столь осторожную политику царской администрации в этом вопросе, формирование правовых судов столкнулось с рядом трудностей. Как сообщал министр юстиции Императорской Думы Шикавитов, большинство присяжных заседателей не знали русского языка, во-первых, и часто встречающаяся вражда между их членами, во-вторых, не способствовала принятию ими справедливых решений<sup>667</sup>. В соответствии с приказом императора от 3 марта 1914 г. и учитывая решение Совета членов Императорской Думы и *алимов* во Владикавказе о том, что при создании правовых судов в первую очередь надо обращать внимание на проблему территорий и, только решив ее, проводить реформы в этих судах, были образованы девять новых округов<sup>668</sup>. Округа были разделены на участки, в каждом участке функционировало по несколько судов. Все села были распределены по близлежащим судам<sup>669</sup>. В соответствии с императорским указом от 22 и 23 марта в судах назначались новые судьи<sup>670</sup>. Указ обязывал создание новой должности писаря в суде, ибо все судопроизводство велось теперь на русском языке<sup>671</sup>. Для обеспечения качественного перевода царское правительство сознательно шло на увеличение расходов на эти цели. Так, например, было дополнительно выделено на нужды писарей и канцелярии в новых судах 12 млн. рублей в год. Была увеличена плата переводчикам, к работе в судах привлекались только те, кто знал местные языки<sup>672</sup>.

*Выводы по параграфу II.3.* Несмотря на то, что все преобразования и нововведения финансировались и проводились царским правительством, исходя из своих сугубо колониальных устремлений – для лучшего управления

<sup>666</sup> Махакимуна ал-джабалийя // Джаридат Дагистан. 1913. №2. С. 3–4.

<sup>667</sup> Фи хакк махаким Кавказ // Джаридат Дагистан. 1913. №12. С. 2.

<sup>668</sup> Фи хакк махаким ал-джабалийя // Джаридат Дагистан. 1913. №4. С. 3–4.

<sup>669</sup> ал-Кисм ал-расми // Джаридат Дагистан. 1914. №№11, 12, 14. С. 1–2.

<sup>670</sup> ал-Кисм ал-расми // Джаридат Дагистан. 1914. №14. С. 1–2.

<sup>671</sup> Фи вад' ал-китабат ар-русийя фи махаким Дагистан // Джаридат Дагистан. 1914. №10. С. 3.

<sup>672</sup> ал-Кисм ал-гайр ва-расми // Джаридат Дагистан. 1914. №15. С. 3.

подвластными территориями, в целом же упразднение горских судов и замена их правовыми имели для дагестанских народов прогрессивный характер. Как мы видим из материалов реформаторской прессы, вопрос борьбы с устаревшими адатами находился под пристальным вниманием северокавказских реформаторов. Они понимали живучесть и пагубность изживших себя адатов, степень их воздействия на рядовых мусульман, особенно на молодое поколение. Поэтому проведение постоянной просветительской работы в этом направлении, чтобы ограничить, а затем и искоренить их влияние в практической жизни, они считали своей первоочередной задачей<sup>673</sup>.

---

<sup>673</sup> *Наврузов А.Р.* Реформаторская пресса Северного Кавказа первой трети XX в. (по материалам газеты «Джаридат Дагистан») // Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2023. №4(63). С. 50–55.

### ГЛАВА III. ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ МУСУЛЬМАНСКОГО ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВА В ДАГЕСТАНЕ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ ХХВ.

Для дагестанских реформаторов первой трети ХХ в. «просвещение умов и на этой основе совершенствование человека и общества составляли стержень их жизненной программы. Они были поборниками европеизации общества при сохранении национального своеобразия на основе «чистого» ислама<sup>674</sup>. Для них было характерно стремление к адаптации шафиитской правовой системы к российской действительности в период интеграции Кавказа в Российскую империю.

С другой стороны, усиление контактов северокавказских мусульман-шафиитов с мусульманами-ханафитами, обусловленные ссылкой во внутренние районы Российской империи, а также выездом с целью заработка или учебы, где они плотно контактировали с мусульманами Волго-Уральского региона, требовало обсуждения и дальнейшего развития религиозно-правовых принципов *таклида и иджтихада*<sup>675</sup>. Эти вопросы занимали важное место во многих работах дагестанских реформаторов указанного периода.

#### III.1. *Таклид и иджтихад*

Вопрос *таклида и иджтихада* является одним из важнейших и противоречивых вопросов в исламе, он обсуждался и реформаторами Дагестана первой трети ХХ в.

---

<sup>674</sup> Левин З.И. Развитие общественной мысли ... С. 83–84; Он же. Реформа в исламе ... С. 134.

<sup>675</sup> Шихалиев Ш.Ш., Шехмагомедов М.Г. Фикх в исламском дискурсе дагестанских улемов ... С. 12, 33.

*Таклид* (араб. традиция) – означает в мусульманской правовой традиции следование одному из предшествующих имамам-основателей 4-х мазхабов (Ибн Малик, аш-Шафии, Абу Ханифа, Ибн Ахмад) во всех религиозных и светских делах.

Термин *иджтихад* означает приложение *факихом* (знаток мусульманского права) своих усилий в выведении практических норм из подробных доказательств.

*Иджтихад* бывает двух видов: 1. Выведение норм и разъяснение их. 2. Практическая реализация этих норм и объяснение их в соответствии с требованием времени<sup>676</sup>.

Известный советский историк-востоковед И.П. Петрушевский (1898–1977) в своей работе «Ислам в Иране в VII–XV веках» писал: «все мусульмане подразделяются на две основные категории: 1) муджтахиды (муджтахид ар. терм. «достигший» (высокой ступени религиозного знания) и 2) мукаллиды (мукаллид ар. терм. «подражающий (кому-либо)», «последователь, ученик».<sup>677</sup> Он отмечал, что в исламе сложилось сословие богословов-законоведов, которое практически играло такую же роль в феодальном обществе, как и христианское духовенство. *Муджтахиды*, собственно, и составляют верхи этого сословия. Только они могут высказываться по вопросам религии и права и давать юридические заключения – *фетвы*. Все остальные мусульмане (в частности, и низы духовного сословия) именуются *мукаллидами*. Они не имеют права обсуждать вопросы богословия и законоведения, высказывать свои мнения. Они должны безусловно доверять заключениям *муджтахидов*. Каждый *мукаллид* обязан признавать авторитет определенного *муджтахид* и следовать за ним. Связь между *мукаллидом* и *муджтахидом* обозначается термином «*таклид*» (ар., «подражание», также «предание», «традиция»). Муджтахиды, в свою очередь, подразделялись на три степени. Среди них *муджтахиды* высшей степени – это авторитеты, которые

<sup>676</sup> *Шайх Мухаммад Абу Захра*. Та'рих ал-мазахиб ал-исламиyyа. ал-Кахира: Дар ал-фикр, 1987. С. 2.

<sup>677</sup> *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках (курс лекций) / Отв. ред. В.И. Беляев. Л.: Изд-ство Ленинградского университета, 1966. С. 144–145,

могли высказывать свои мнения по вопросам «корней» богословия и права, иначе говоря, это *асхабы* и их продолжатели вплоть до имамов – основателей мазхабов<sup>678</sup>. Али Каяев в №42 за 1915 г. среди *муджтахидов*, достигших высшей степени, называет такие имена, как Абу Савр ал-Багдади, Дауд аз-Захири, Мухаммад Исмаил ал-Бухари и др. *Муджтахиды* средней степени – это те, которые имели право высказывать свои мнения только по вопросам «ветвей» (*фуру'*), т.е. по частным вопросам теологии и права. Это ученики и продолжатели имамов – основателей мазхабов. Али Каяев называет среди них Абу Йусуфа из ханафитов; ан-Навави, Ибн Салаха, Ибн Дикик ал-'Ийда, Такиаддина ас-Субки, Таджаддина ас-Субки, ас-Сираджа ал-Балкини, Ибн аз-Заманкали, ас-Суйути – из шафиитов. Но некоторые из них, как, например, ал-Матуриди, ал-'Ашари, ал-Газали, впрочем, практически завоевали себе не меньший авторитет, нежели *муджтахиды* первого периода<sup>679</sup>.

И.П. Петрушевский считал, что в наши дни *муджтахидов* (суннитских) этих двух степеней уже нет, есть только *муджтахиды* низшей степени. Они не имеют права высказывать свои мнения ни по вопросам «*усул*», ни по вопросам «*фуру'*». Они могут только в нужных случаях цитировать и излагать *мукаллидам* мнения и решения *муджтахидов* первых двух степеней и на основе их мнений составлять юридические заключения (*фетвы*) по отдельным казусам. Таким образом, *муджтахиды* низшей степени являются специалистами-знатоками теологии и права; во многих случаях это очень авторитетные знатоки, но их авторитет заключается лишь в знании сочинений и фетв *муджтахидов* высших степеней; никакая самостоятельная роль в разработке теологии и права для них невозможна. Да и сами эти предметы давно застыли в устоявшихся формах, дальнейшее развитие их прекратилось. «Муджтахиды, бывшие первоначально толкователями вероучения и права, позднее – авторами компилятивных трактатов по системам шариата, в конце концов в большинстве своем превратились в юрисконсультов-казуистов, дело которых – давать заключения на основе мнения старинных

<sup>678</sup> Петрушевский И.П. Там же.

<sup>679</sup> Али ал-Гумуки. Мас'алат ал-иджтихад ва инкирадуху // Джаридат Дагистан. 1915. №42. С. 4.

авторитетов веры по определенным конкретным юридическим и бытовым казусам. Отсюда среди факихов развилось стремление к рассмотрению и изучению самых разнообразных казусов, иногда практически невероятных»<sup>680</sup>.

Дискуссии об *иджтихаде* и *таклиде* в Дагестане никогда не имели абстрактный характер. Вопросы теории были тесно связаны с практическим применением норм исламского права в Дагестане. (Здесь необходимо отметить, что аналогичную картину мы наблюдаем и в других мусульманских регионах России, например, в Татарстане, где, например, Адыгамов Г.К. заключает, что инструмент *иджтихада* сохранял свою актуальность в течение всей истории исламского правотворчества)<sup>681</sup>. Возникающие вызовы в сферах социально-политических отношений требовали решения новых вопросов в мусульманских нормативных практиках. Эти дискуссии продолжались в Дагестане с разной степенью интенсивности в течение нескольких исторических эпох: доколониального, колониального и раннего советского периодов<sup>682</sup>. Они продолжились, после некоторого перерыва, в связи с процессами реисламизации и в 90-е годы XX в.

Цель нашего исследования не подробный анализ *таклида* и *иджтихида*, а показать мнения реформаторов Дагестана первой трети XX в., когда дискуссия по этому вопросу особенно активизировалась.

Первым среди дагестанских ученых, кто стал последователем *иджтихада* и призывал к нему, был шейх Мухаммад б. Муса ал-Кудуки (кон. XVII – начало XVIII в.), который учился у шейха Салиха ал-Йамани<sup>683</sup>. В поисках наиболее сведущих в этом вопросе ученых в арабских странах, он отправился в Йемен. Его направили к некому шейху Салиху ал-Йамани, который достиг ступени

<sup>680</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках (курс лекций) ... С. 144-145.

<sup>681</sup> Адыгамов Р.К. Иджтихад в исламской правовой традиции и наследии татарских богословов конца XVIII – начала XX в. Болгарь, 2021. С. 140.

<sup>682</sup> Shamil Shikhaliev. Taqlīd and Ijtihād over the Centuries: The Debates on Islamic Legal Theory in Daghestan, 1700s-1920s. ... Pp. 239–280.

<sup>683</sup> Шихсаидов А.Р. ал-Кудуки // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М.: Издательство «Восточная литература» РАН, 2006. С. 222–223; Мусаев М.А. Материалы к биографии Мухаммада, сына Мусы ал-Кудуки (часть первая) // Вестник Института ИАЭ. 2014. С. №3. С. 61–70.

*иджтихада* и вышел из рамок традиции (*таклида*). Он пробыл у него семь лет, а затем вернулся в Дагестан и распространял здесь полученные знания<sup>684</sup>.

Этот вопрос также обсуждался и на страницах газеты «Джаридат Дагистан» в статьях Али Каяева. В 2005-2007 гг. он учился в ал-Азхаре, где познакомился с Мухаммадом Рашидом Рида, учеником Мухаммада Абдо и проникся идеями *иджтихада*. Когда Али Каяев вернулся в Дагестан, он стал призывать к *иджтихаду* в рамках правовых школ, а также смело изучать Коран и Сунну и выводить из неё заповеди в соответствии с требованиями эпохи. В своих статьях Али Каяев цитирует высказывания ученых-предшественников из мусульман и приводит аргументы, доказывающие, что *иджтихад* не прекратился после четырех имамов; появилось много выдающихся имамов, особенно в шафиитском мазхабе, которые выносили фетвы о своем *иджтихаде* по различным вопросам, такие как Абу Исхак ал-Асфараийни (Хорасан) и его шейхи; имамы Ирака, имамы Хорасана, Имам Мекки и Медины (ал-Харамейн) ал-Джувайни (1028–1085), ученики Абу Хамида ал-Газали, а также известные имамы в мазхабе имама Малика, Абу Ханифа, которые продолжали выносить самостоятельные решения и фетвы во всех странах<sup>685</sup>. Среди книг, на которые ссылается Али Каяев по этому поводу, «Ан-Нафи‘ ал-кабир ли манн йутали‘ ал-джами‘ ал-сагир» шейха Абд ал-Хайя ал-Кахнави ал-Хинди<sup>686</sup>, книга «Джами‘ байан ал-‘илм ва фадлихи» ал-Хафиза Ибн Абд ал-Бирра, книги имамов ас-Субки, ас-Суйути и др.<sup>687</sup>.

Вопрос *иджтихада* также рассматривался и в другом печатном органе дагестанских реформаторов – журнале «Байан ал-хака’ик». Абусуфйан Акаев, писал в №3 за 1926 г. журнала, ссылаясь на книгу «ал-Мухаварат», что Ибн

<sup>684</sup> Йусуф б. Хасан ал-Джункути. Фи мас’алат ат-талак // Байан ал-хакаик. Буйнакск. 1926. №5. С. 13–15.

<sup>685</sup> Наврузов А.Р. Дискуссии об *иджтихаде* и *таклиде* среди дагестанских улемов первой четверти XX в. // Рах Islamica. 2013. № 2 (11). С. 31–38. Он же. Иджтихад или следование традиции? // Материалы V Всероссийской ежегодной научно-практической конференции «Фаизхановские чтения» «Российские мусульмане на пути к религиозному и образовательному единству. Нижний Новгород. 22 марта 2008. С. 41–65. Он же. Иджтихад или традиция? // Научное обозрение. Ежеквартальный сборник статей. Вып. 46. Махачкала. 2009. С. 41–48.

<sup>686</sup> Али ал-Гумуки. Фи хакк иджтихад ва ат-таклид // Джаридат Дагистан. 1913. №31. С. 3–4.

<sup>687</sup> Али ал-Гумуки. Калам Ибн Абд ал-Бирр фи мас’алат ат-таклид // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №№40, 41. С. 4.



Салах, ан-Навави и другие богословы делили муджтахидов на три разряда: а) абсолютный (независимый) *муджтахид* (*муджтахид мутлак мустакилл*), б) относительно независимый муджтахид (*муджтахид мутлак мунтасиб*), в) муджтахид какой-либо правовой школы (в *мазхабе*) (*муджтахид мукаййад*).

Дагестанский реформатор Абусуфьян Акаев считал, что первый разряд *муджтахидов* исчез в четвертом веке хиджры. А что касается двух остальных, то они остались. Он допускал мысль о том, что абсолютный *иджтихад* прекратился в четвертом веке хиджры<sup>688</sup>.

Условия абсолютного *иджтихада*, как сообщает в статье Абусуфьян Акаев, цитируя книги «*ал-Минхадж*» и «*Джам' ал-джавами'*» заключаются в том, что человек должен иметь среднюю ступень в пяти моментах:

1. Первое – знание Корана и Сунны, что касается его заповедей, хотя не обязательно знание их наизусть.
2. Знание аятов Корана: общих и специальных, украшающих и ясных, отменяющих и отмененных; причин ниспослания, достоверную Сунну, слабые и достоверные хадисы, слабые и сильные стороны передатчиков (хадисов). Достаточно в наше время для того, чтобы быть подготовленным в этих двух моментах после *тафсира* (комментария к Корану) «*ал-Джалалайн*» знания книги, охватывающей большинство постановлений хадисов такой, как *ал-Бухари*, как это разъясняется в комментариях на «*ал-Минхадж*» и «*Джам' ал-джавами'*».
3. Третье – знание языка арабов – синтаксис, морфология, риторика, чтобы понимать Коран и Сунну. Из синтаксиса – то, что есть в книге «*ал-Изхар*» и в «*ал-Кафийа*». Для морфологии – то, что есть в книге «*Тасриф ал-Иззи*» и «*ал-Шафийа*». Для риторики – то, что есть в книге «*Матн ат-Талхис*». Цель в достижении этих уровней не в том, чтобы запомнить то, какие книги изучаются на этих ступенях. А в том, чтобы исправлять их и знать, что в них содержится путем их изучения или просто ознакомлением с ними и их просмотром. С тем, чтобы иметь возможность помочь ищущему из того, что содержится в этих науках.
4. Быть сведущим в позициях *'иджма*, чтобы не нарушать их. Вопросы *иджма* легко можно изучить из книги «*ал-Мийзан ал-*

<sup>688</sup> *Наврузов А.Р.* Байан ал-хака'ик ... С. 89.

*Кубра*» аш-Ша‘рани. 5. Пятое – знание *кийаса* и его видов, достаточно знание того, что есть в «*Джам‘ ал-джавами‘*».

Абусуфйан Акаев считал, что «ученые не говорят, что врата *иджтихада* закрыты. А говорят, что *муджтахиды* выродились (исчезли). В каждом *мазхабе* группа ученых говорит, что *иджтихад* – это одна из коллективных обязанностей (*фард ал-кифайа*) во все времена. Ибн Салах упоминает, что из слов *асхабов* (сподвижников Пророка) с очевидностью вытекает, что *муджтахид* первого и второго разрядов – это те, кто выполняет коллективную обязанность. А *муджтахиды* третьего разряда не выполняют коллективную обязанность». Абусуфйан Акаев делает вывод, что становится очевидным из упомянутого, что вырождение *муджтахидов* первого разряда с IV в. хиджры – дело возможное. Он полагает, что большинство ученых считают, что *иджтихад* не прекратился до сегодняшнего дня, и достижение ступени *иджтихада* легко в наше время. Однако путь, которому мы следуем в постижении науки – это путь, который редко завершает идущий по пути *иджтихада*<sup>689</sup>.

В качестве примера, показывающего какой труд надо приложить для достижения уровня *иджтихада*, Абусуфйан Акаев приводит случай, когда к нему явился ученый в возрасте 33 лет и сказал, что начал заниматься наукой с 11 лет. Начал он с «Тасрифа» аз-Занджани, затем читал матн «ал-Аджерумиййа», «Шарх ат-Тасриф» Са‘ада ат-Тафтазани, «Матн аш-Шафи‘и» до конца, «Матн ал-Изхар», «ал-Джами‘», «ат-Талхис» наряду с «Шарх ас-Са‘ад» на него, затем «Джам‘ ал-Джавами‘» с шархом на него, затем «ал-Джалалейн» из *тафсиров*, «ал-Бухари», «Кашиф ал-гамма», «Матн ат-такриб» Ан-Навави, «Маваки ал-иджма‘» из «Мийзан» аш-Ша‘рани.

Абусуфйан Акаев, оценивая вышеприведенную программу, одобряет её и считает, что дагестанские ученые тоже читают в течение этого периода указанные выше науки, кроме «ал-Бухари», «Кашиф ал-гамма», «Матн ат-такриб» ан-Навави.

<sup>689</sup> Абусуфйан. Мас‘алат ал-иджтихад // Байан ал-хака‘ик. Буйнакск. 1926. №3. С. 2–3.

Также он добавляет, что в течение указанного периода дагестанцы читают больше того, что было упомянуто в ней. Это такие науки, как «*Миату амил*», «*Шарх ал-Унмузадж*», «*Хашийа Ибрахим*» на него, «*Китаб Динкузи*», «*ал-Вафийа*», «*Бахс ал-хатт*», «*ал-Хада 'ик*», «*Мувассил ат-туллаб*», «*Шарх Алфийа*» Ибн ал-Малика с чтением ал-Хадари, «*ан-Ната 'идж*», «*ас-Суллам (Мантик)*» с его известным комментарием, «*Исагуджи*», «*Валадиййа*» (ал-Муназара), «*Адаб ал-бахс*» с его комментарием, «*Таши Кубра*», «*ал-Адудиййа*» с его комментарием, затем «*Шарх ал-'Исам*» на него, «*Шарх аш-Шамсиййа*», «*Шарх хат-тахзиб*» Джалала ад-Давани, «*Шарх Худжжат ал-вахдат*» Малла Угли, «*Фат ал-мубин*», «*ал-Манах ал-маккиййа*» – до половины, касыда «*Аминтаза*» с комментариями на неё, «*Силк ал-'айн*» с комментарием на него, «*Шарх ал-Минхадж ал-Махалли*» с чтением Шихабуддина, «*Шарх Ибн Хаджара*», «*Хуласат ал-хисаб*», «*ал-Кадимир фи ал-хикма*», «*Рисала аш-Шафиш фи ал-'уруд*», «*ал-Кавафи*» с чтением хашийа на него ад-Даманхури.

Затем упомянутый выше ученый изучает еще десять лет, неотступно следуя тому, что он читал по своему обыкновению, добавляя к этому еще другие предметы. И только после завершения «*Сорока хадисов*» ан-Навави, он претендует на абсолютный *иджтихад* для себя<sup>690</sup>.

Абусуфйан Акаев допускал частичный *иджтихад*, был сторонником пересмотра ряда частных вопросов в рамках шафиитской правовой системы, (*иджтихад в мазхабе*)<sup>691</sup>, но был противником *абсолютного иджтихада*.

Представляет интерес дискуссия по вопросу *иджтихада* и *таклида*, которая произошла между дагестанскими ученым, кадием селения Тарки Мухаммадом ат-Таргули и шейхом Йусуфом ал-Джункути (из Дженгутая) (1869–1929) с ноября

<sup>690</sup> Абусуфйан. Мас'ала т ал-иджтихад // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №3. С. 3–5.

<sup>691</sup> Шихалиев Ш.Ш. К вопросу о дагестанском реформаторстве. С. 27–31; Он же. Мусульманское реформаторство ... С. 141–146; Shamil Shikhaliev. Taqlīd and Ijtihād over the Centuries: The Debates on Islamic Legal Theory in Daghestan, 1700s-1920s. ... Pp. 239–280; Sh. Shikhaliev and R. Gould. Beyond the Taqlīd / Ijtihād Dichotomy ... P. 167.

1927 г. по октябрь 1928 г. Эта полемика сохранилась в единственном экземпляре в составе сборной рукописи, состоящей из пяти сочинений<sup>692</sup>.

Дискуссия началась с того, что кадий с. Тарки (ныне – пригород Махачкалы) Мухаммад б. Зайнуд-дин ат-Таргули написал письмо Назиру (Магомедгаджиеву) ад-Дургили (из Доргели)<sup>693</sup> с просьбой пояснить хадис<sup>694</sup>. Назир ад-Дургили ответил ему и сослался при этом на арабского ученого Ибн Таймийю. За это Мухаммад ат-Таргули упрекнул его, критикуя при этом Ибн Таймийю также за его приверженность к *иджтихаду*. Это побудило к дальнейшей переписке между Назиром ад-Дургили и Йусуфом ал-Джунгути.

Назир ад-Дургили написал ответное письмо об *иджтихаде* и *таклиде*, где говорилось: «Много и долго говорили наши ученые об *иджтихаде* и *таклиде*. И когда представилось место для разговора об этом, мы хотим написать, какие у нас есть тексты имамов, чего они не писали и чего придерживались. Действительно, *иджтихад* в какой-то мере в каких-то частных вопросах остался, но в предельно легких. И поэтому мы привели примеры, объясняющие то, что мы говорим и чего придерживаемся. А тот, кто ознакомился с тем, в чем из написанного мы расходимся, должен дать убедительный окончательный ответ. Или он должен оставить диспут и вернуться к истине, отказаться от капризного фанатизма и слепого пристрастия, не делать открытых заявлений, как это делают большинство нынешних людей, боясь, что падет их престиж среди простых людей. А простые люди как скот, но они идут еще более несправедным путем»<sup>695</sup>.

<sup>692</sup>1. Сочинение Назира ад-Дургили «Иджтихад ва-т-таклид» (ад-Дургили, «Ал-Иджтихад». Л. 2а–30б); 2. Сочинение Йусуфа ал-Джунгути «ал-Кавл ас-саид» (ал-Джунгутий, «ал-Кавл», Л. 32а–66а); 3. Сочинение Назира ад-Дургили «ат-Та‘лик ал-хамид ала-л-кавл ас-саид» (ад-Дургили, «Та‘лик», Л. 68б–103б); 4. Краткий ответ Йусуфа ал-Джунгутий на один из вопросов Назира ад-Дургили (ал-Джунгутий «ат-Такрират», Л. 106а–108б); 5. Переписка между Назиром ад-Дургили и Мухаммадом б. Зайнуддином ал-Таргули (Мукатаба, Л. 116б–140а). См.: *Шихалиев Ш.Ш.* Шихаб ад-Дин ал-Марджани в дагестанских рукописях в науке дискуссий об иджтихаде в первой трети XX в. // *Islamologi*. 2019. Т. 9. №1–2. С. 95–110.

<sup>693</sup> Доргели – ныне село в Карабудахкентском районе Республики Дагестан.

<sup>694</sup> Мухаммад б. Зайнуддин ат-Таргули. Мас‘алат байан Назир ад-Дургили ва Мухаммад ат-Таргули // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. №35. Л. 116б–140а.

<sup>695</sup> Назир ад-Дургили. Ал-Иджтихад ва ат-таклид // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. №35. Л. 2а–30б. См.: *Шихсаидов А.Р., Омаров Х.А.* Каталог арабских рукописей (коллекция М.-С. Саидова). Махачкала, 2005. С. 42.

Ему ответил Йусуф ал-Джункути в длинном письме под названием «ал-Кавл ас-саид фи хасм маддат ал-иджтихад ва ат-таклид», где писал: «Достижение ступени *иджтихада* не является делом оправдательным, но для того, кто достиг этой ступени – это задача очень тяжкая, трудная. Слава тому, кто достиг её. *Муджтахид*, если основал свой *иджтихад* на базисных основах, хадисах и вывел их самостоятельно, то он *муджтахид* абсолютный (*муджтахид мутлак*). А если его *иджтихад* зиждется на других основах и его *иджтихад* соответствует их *иджтихаду*, то он *муджтахид* второго уровня (*муджтахид мунтасиб*), как ал-Мазани, Ибн Хазима, Ибн Сурайдж и другие. А что касается *муджтахида* первого уровня, то он прекратил свое существование со времен 4-х имамов»<sup>696</sup>.

Назир ад-Дургели ответил ему в другой раз в письме под названием «Ат-та‘лик ал-хамид ала ал-кавл ас-саид», где писал: «Мы написали относительно *иджтихада* и *таклида* небольшое скоро написанное письмо и попросили ученых рассмотреть его. Ответил на него наш устаз, выдающийся ученый Йусуф б. Хусейн ал-Джункути (из Дженгутая). Он прекрасно, кратко и доходчиво все разъяснил, да смилуется Аллах за его стремление и усердие. Но он совершил нападки на некоторых имамов и сделал представленные хадисы бестолковыми, а слабые – правильными. И я не успокоился этим и коснулся некоторых моментов, которые он затронул. Хотя и было письмо написано талантливо. Однако среди особых качеств членов этой нации то, что нет у них пристрастия к религии»<sup>697</sup>.

На что ему ответил ал-Джункути во второй раз письмом, характеризуя в нем отклонение и отход ад-Дургели от прямого пути: «Я советую тебе, о собрат по науке, укреплять дело ислама и держаться крепко за её вервь, а ты порицаешь его

<sup>696</sup> *Йусуф ал-Джункути*. ал-Кавл ас-саид фи хасм маддат ал-иджтихад ва ат-таклид // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. №35. Л. 53–56.; *Шихсаидов А.Р., Омаров Х.А.* Каталог арабских рукописей (коллекция М.-С. Саидова). Махачкала, 2005. С. 44.

<sup>697</sup> *Назир ад-Дургели*. ат-Талик ал-хамид ‘ала ал-Кавл ас-саид // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. №35. Л. 2; См.: *Шихсаидов А.Р., Омаров Х.А.* Каталог арабских рукописей (коллекция М.-С. Саидова). Махачкала, 2005. С. 45.

и отклоняешься от общества (*джама'ата*) в Ад. Ты заслуживаешь упрека со всех сторон, да простит нас и вас Аллах»<sup>698</sup>.

Исходя из полемики мы видим, что Назир ад-Дургили отстаивал необходимость совершения *иджтихада*. Однако он также критиковал тех из своих современников, которые пропагандировали абсолютный *иджтихад*. Как мы можем видеть из его трактата, Назир ад-Дургили ограничил допустимое применение *иджтихада* уровнями *мазхаба* и *фетвы*, считая обязательным выполнение *иджтихада* в рамках юридической школы и только в отношении конкретных, ограниченных вопросов.

Суть этой полемики заключалась в том, что Назир ад-Дургили, видя расхождения во мнениях в шафиитской и ханафитской школах, полагал, что такие разногласия угрожают благополучию мусульманской общины. В таких случаях он предлагал отказаться от соблюдения *таклида* и по некоторым спорным вопросам перейти к практике ограниченного *иджтихада мазхаба* или *фетвы*. В то же время Назир ад-Дургили подходил к реальной практике *иджтихада* с осторожностью и не считал себя достаточно квалифицированным для его выполнения. Он резко критиковал тех, кто призывал к независимому, абсолютному *иджтихаду* вне рамок школы таких, как египетские реформаторы и их последователи среди дагестанских ученых (Масуд ал-Мухухи). Юсуф ал-Джунгути, хотя теоретически допускал, что *иджтихад* в *мазхабе* и *фетве* были разрешены, вступил в спор с ним, так как считал, что на практике они были невыполнимы, поскольку ученые его времени не получили надлежащей подготовки. Назир ад-Дургили продемонстрировал цитатами других ученых, считавших, что *иджтихад* в *фетве* не только допустим, но даже обязателен, и он выступал против «фанатизма» в приверженности юридическим школам. Формулируя все эти мнения, и Назир ад-Дургили, и Юсуф ал-Джунгути оставались в рамках школы имама Шафии. В их полемике мы видим не противопоставление *таклида* *иджтихаду*, а, скорее, то, как два сторонника

<sup>698</sup> *Йусуф ал-Джункути*. Ат-Такрират // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. №35. Л. 106а–108б.

*иджтихада* спорили о пределах допустимости низших уровней *иджтихада* *мазхаба* и *фетвы* <sup>699</sup>.

Али ал-Гумуки, лидер дагестанских джадидов, в одной из своих работ под названием «*Рисалат фи ат-таклид ва джаваз ат-талфик*<sup>700</sup>», выступая с критикой *таклида* писал<sup>701</sup>: «Многие из наших ученых считают, что шариат – это только то, что написано в многочисленных трудах по мусульманскому праву, а также в их комментариях и подзаголовках. Они также думают, что, следуя указаниям этих книг, они придерживаются шариата. И, если кто-то выступает против того, что написано в этих книгах, этот человек, по их мнению, выступает против шариата, сбился с пути ислама и следует по пути вредных инноваций (*бид‘а*) и ереси (*мурук*). Из-за этого они призывают мусульман следовать многочисленным книгам фикха, и, если они находят ответ, они следуют ему почти дословно. Если они этого не найдут, то, изучив аналогичные вопросы и примеры, они вынесут решение по аналогии (*кияс*). Однако они не признают, что формулирование вывода по аналогии является одним из методов *иджтихада*. Они выполняют *иджтихад*, процесс, который они сами отвергают. Другими словами, выступая против *иджтихада* в целом и используя заключение по аналогии, которое является одним из методов *иджтихада*, они совершают *иджтихад*, но не признаются себе, что они это делают. Они говорят, что *иджтихад* был совершен во времена Ахмада ибн Ханбала и что никто после него не имел права выносить решения, основанные на выводах по аналогии (*кияс*), в то время как они сами используют этот метод. В то же время, они не ищут подтверждающих доказательств своих решений в Коране и Сунне и не руководствуются тем, что очевидно в этих источниках, будучи ограниченными [в

<sup>699</sup> *Shamil Shikhaliev*. Taqlīd and Ijtihād over the Centuries: The Debates on Islamic Legal Theory in Daghestan, 1700s-1920s. ... Pp. 267–268.

<sup>700</sup> Талфик – это юридическая практика, применяемая в разных правовых школах. Суть её в том, что в некоторых сложных вопросах представители одной правовой школы могут временно следовать практике другой правовой школы.

<sup>701</sup> Автограф письма Али Каяева, находится в Фонде Магомедсаида Саидова ИИАЭ ДФИЦ РАН: *Али б. Абд ал-Хамид ал-Гумуки*. Рисала фи ат-таклид ва джаваз ат-талфик // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. №. 37. Л. 101b–105a; *Шихсаидов А.Р., Омаров Х.А.* Каталог арабских рукописей (коллекция М.-С. Саидова). Махачкала, 2005. С. 46.

своих взглядах] узкими рамками *мазхаба* и руководствуясь тем, что написано в книгах исламского права. Даже когда они видят, что мнение ученого противоречит Корану или достоверному хадису, они не признают, что это мнение ошибочно. Вместо этого они обвиняют тех, кто руководствуется Кораном и Сунной, в нововведениях и заблуждениях. Тот, кто утверждает, что он ханафит или шафиит, не может считаться таковым, кроме как на основании его собственного устного заявления. Само понимание «приверженности *мазхабу*» (*тамазхаба*) возможно только для тех, кто владеет всеми аргументами и доказательствами, кто знает различные категории фикха и фетв различных ученых. Приверженность тому или иному *мазхабу* без глубокого понимания фикха является формой фанатизма. Если кто-то говорит, что он придерживается *мазхаба*, он имеет право сказать это только в том случае, если он следует пути имама *мазхаба* в учености, знаниях, методах рассуждения и доказательствах. Если он далек от понимания принципов и методологий имама своей юридической школы, то он не может претендовать на принадлежность к *мазхабу*, основываясь только на его словах. Поэтому, если о человеке говорят, что он не понимает фикх, то для него понимание «следования *мазхабу*» непривычно и бессмысленно. Ни Аллах, ни его пророки никому из людей не повелевали ограничиваться книгами более поздних ученых и слепо следовать всему, что было написано в них. И ни один из имамов не писал, что необходимо руководствоваться чьим-то мнением в случае личных вопросов»<sup>702</sup>.

Мнение сторонников *иджтихада* подверглось резкой критике со стороны тех дагестанских ученых, которые поддерживали *таклид*. Так, состоялась полемика между Али ал-Гумуки и учителем Назира ал-Дургили Газануфом аль-Губдани (ум. 1942), который резко критиковал как ваххабитов, так и реформаторов, выдвинув себя в качестве защитника *таклида* и отверг возможность того, что в его эпоху была возможна любая форма *иджтихада*<sup>703</sup>.

<sup>702</sup> *Shamil Shikhaliev*. Taqlīd and Ijtihād over the Centuries: The Debates on Islamic Legal Theory in Daghestan, 1700s-1920s. ... Pp. 260–261.

<sup>703</sup> Письмо-ответ Газанува (Газануп) ал-Губдани (ум. 1942) на статью Али Каяева по вопросу таклида, переписанное Али Каяевым (внутри письма на Л. 112а имеется письмо-ответ Хаджи



Дагестанский реформатор-просветитель Джамалуддин ал-Карабудаги (из Карабадахкента) как последовательный сторонник *таклида*, также написал краткую рецензию на сочинение Али ал-Гумуки «*Рисалат фи ат-таклид ва джаваз ат-талфик*», где последний критиковал следование правовым школам (*таклид*) и призывал к *иджтихаду*<sup>704</sup>: «Нет никаких сомнений в том, что необходимо следовать одной из четырех правовых школ (*мазхабов*). Запрещено работать вне рамок данного *мазхаба*, искать в нем упрощенный путь или комбинировать мнения разных школ (*талфик*), выбирая то, что нравится. А что касается того, что Али ал-Гумуки написал в своих собственных работах, я говорю ему, что появление новой юридической школы невозможно. И те слова, которые Али ал-Гумуки написал в своем тексте, – это всего лишь слова и мнения одного человека. Эти слова не являются правилом шариата, которому мы должны следовать и остерегаться того, что ему противоречит. А мнение кого-то другого и то, что необходимо руководствоваться только Кораном и Сунной, может быть отнесено как к самому ал-Гумуки, так и к таким, как ал-Гумуки, которые пытаются совершать *иджтихад*, не обладая достаточными знаниями и страхом Божьим. Что касается того, чтобы руководствоваться книгами более поздних юристов (*фукаха*), то есть следовать Корану и Сунне, поскольку эти самые ученые руководствовались Кораном и Сунной при формулировании своих решений, то мы выбираем для себя имама [*и мазхаб*] и следуем тому, что он начертал из Корана и Сунны. Наша вера – ислам, самая чистая и правильная вера. И невозможно что-то в этом изменить, вынося бесчестную фетву (*фасик*) или следуя за теми, кто претендует на статус муджтахида. И нет ничего плохого в том, что мы не следуем примеру таких людей. Лжецы будут пронзены стрелами<sup>705</sup>.

---

Джамаладдина ал-Фирбудаги в ответ на высказывания шайха ал-Хаджжиали ал-Акуши относительно таклида) также находится в Фонде Магомедсаида Саидова ИИАЭ ДФИЦ РАН. Газануф ал-Губдани. Рисала фи радд ‘ала Али [ал-Гумуки] // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. № 37. Л. 107–111; *Shamil Shikhaliev. Taqlīd and Ijtihād over the Centuries: The Debates on Islamic Legal Theory in Daghestan, 1700s-1920s. ... Pp. 268–269.*

<sup>704</sup> Джамалуддин ал-Гарабудаги. Такриз ‘ала бахс Али ал-Гумуки ва Газануф ал-Губдани // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. №37. Л. 113а.

<sup>705</sup> *Shamil Shikhaliev. Taqlīd and Ijtihād over the Centuries: The Debates on Islamic Legal Theory in Daghestan, 1700s-1920s. ... Pp. 262–263.*

Также мы находим многочисленные письма и переписку между другими дагестанскими учеными, а также выдержки по вопросам *иджтихада и таклида* из различных сочинений под названием «*ал-Асар ал-мухимма фи ал-маса'ил ал-иджтихадиййа ва ат-таклидиййа*», переписанные Назиром ад-Дургили (Ахмад ад-Дахлави; ал-Музани; Ибн Салах; Абдалкасим Абдаррахман ас-Сукри, автор «*Иршад ила тарик ал-иджтихад*»; Муратада аз-Забиди – комментарий к «*Ихйа 'улум ад-дин ал-Газали*»; Ибн Тамим, автор «*ал-Фатава*»; Мухйиаддин ал-Араби, автор «*ал-Футухат ал-маккийа*»; Абдалхайй ал-Лакнави, автор «*Китаб ал-Фава'ид ал-бахийа фи тараджим ал-ханафийа*»)<sup>706</sup>.

У Али Каяева было много учеников и последователей. Один из них реформатор, шейх Абумухаммад Мас'уд ал-Мугухи (1893–1941)<sup>707</sup> подготовил речь, чтобы прочитать её на II съезде ученых Дагестана, который состоялся в феврале 1925 г. в Темир-Хан-Шуре (ныне Буйнакск), в которой призывал к реформе и идейной независимости, которая дает возможность разуму исследовать истину, имея ввиду открыть врата *иджтихада*. Мас'уд ал-Мухухи не имел ввиду открыть *иджтихад* абсолютно каждому говорящему и выносящему решение, так как считал, что это приведет к анархии, беспорядку в шариате. А имел ввиду независимость в решениях, касающихся вынесения фетв и учета интересов людей, которые изменяются с изменениями времени и обстоятельств; имел ввиду изучение новых чрезвычайных проблем, которых не было до этого и о которых нет упоминания ни в Коране, ни в Сунне. Он считал, что *иджтихад* никогда не коснется основ богослужения. Как и то, что не каждый человек имеет право на *иджтихад*. По его мнению, для *иджтихада* есть условия, которым в полной мере должен соответствовать *муджтахид*<sup>708</sup>.

Эта речь была опубликована в №4 за 1926 г в журнале «Байан ал-хака'ик», где Мас'уд ал-Мухухи в том числе писал, что «нельзя, чтобы забота каждого из

<sup>706</sup> Шихсаидов А.Р., Омаров Х.А. Каталог арабских рукописей (коллекция М.-С. Саидова). Махачкала, 2005. С.43–44.

<sup>707</sup> Из селения Могох ныне Гергебильского района Республики Дагестан.

<sup>708</sup> Письмо, датированное 1343 г.х. / нач.01.08.1924 г., переписанное Мухаммадом ал-Чиркати, хранится в библиотеке Чаранова Чарана в селении Могох Гергебильского района.

нас в улучшении материального и духовного положения человека была меньше или слабее, чем его забота сохранения его личности. Согласно этому, основа, на которой должна строиться духовная (религиозная) реформа, это освобождение мысли от оков традиции (*таклид*), и понимание религии от пути предшественников до возникновения противоречий и новшеств (*бида*'), смешения представлений и предрассудков (*небылиц*)». Основа, на которой должна базироваться реформа, по мнению Мас'уда ал-Мухухи, это изучение современных наук<sup>709</sup>.

В номере №6 за 1927 г. журнала была опубликована статья Ибрагима Хаджийава ат-Таймири (ат-Тамири) ар-Риквани<sup>710</sup>, где автор писал, что «*муджтахиды* бывают двух видов. Первый – это ученый, который обогащает себя и других; тот, кто знает истину и призывает людей к её познанию, опираясь на аргументы и доказательства, а не на традицию. Второй – разрушающий себя и других. Тот, кто копирует дедов и отцов в том, каких убеждений они придерживались, какие хорошие поступки они совершали, и не обращает внимание на разум, призывает людей к подражанию, без какого-либо аргумента и доказательства из Корана и Сунны. Это – слепой. А слепой не годится для того, чтобы вести слепых. Животное поведет лучше, чем во главе будет подражатель»<sup>711</sup>.

Этому вопросу также уделял внимание представитель традиционного ислама, суфийский шейх Хасан ал-Хильми ал-Кахи<sup>712</sup> в своей книге «*ал-Бурудж ал-мушаййада*», где указывал, что *иджтихад* прекратился уже сотни лет тому назад, согласно единогласному мнению доверенных ученых *мазхабов*. И каждому

<sup>709</sup> *Абу Мухаммад ал-Мухухи*. Хитаб ила ал-'улама' ар-руханийин // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №4. С. 7–11.

<sup>710</sup> Риквани – ныне село в Ботлихском районе Республики Дагестан.

<sup>711</sup> *Ибрагим Хаджийав ат-Таймири (ат-Тамири) ар-Рикуни*. ал-Макала ма фи зам мат-таклид // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №6. С. 15–17; См. также: *Наврузов А.Р.* Дискуссии об иджтихаде и таклиде среди дагестанских улемов первой четверти XX в. // *Pax Islamica*. 2013. № 2 (11). С. 31–38; См. также: *Наврузов А.Р.* Духовный журнал ученых арабистов Дагестана «Байан ал-хакаик (1925–1928)» и вопрос иджтихада // *Исламская цивилизация и современный мир*. Международная научно-практическая конференция 13 октября 2011 г. Махачкала, 2012. С. 267–271.

<sup>712</sup> Кахиб – ныне село Шамильского района Республики Дагестан.

мусульманину не остается ничего, кроме как следовать одному из этих четырёх *мазхабов*, ввиду невозможности понять Коран и Сунну и извлекать из них заповеди самому. И поэтому ему надлежит следовать Корану и Сунне, подражая в понимании какого-либо известного *имама* и тем, кто следовал ему из *имамов* его *мазхаба*, которые знали его слова и применяли их на практике в соответствии с критериями Корана и Сунны из поколения в поколение. И те, которые считали соответствующими аргументам *мазхабов*, большинство из них, принимали, утверждали и принимали на веру; а те, что находили противоречащим этим аргументам, а их было малое количество, фальсифицировали (подделывали), объявляли слабыми и рассматривали вместо них аргументы из Корана и Сунны. А то, что выходило за пределы Корана и Сунны, выводили из «*ал-иджма'*» и «*ал-кийаса*», без пристрастия к их *имаму* и к тем из них, кто был согласен с ним в его слабой аргументации и к тем из *имамов*, кто следовал за ним. А магометанская же община, хвала Аллаху, не отклонилась, следуя этим *имамам*, от Корана и Сунны Пророка. «А что касается *ал-иджтихада*, то к нему призывает сегодня только тот, кто не в своем уме и испорчен в вере»<sup>713</sup>. Дагестанский суфийский шейх Хасан Хильми ал-Кахи, как мы видим, придерживался *таклида*, как представитель традиционного *мазхаба*.

Однако среди дагестанских шейхов были и те, кто придерживался и диаметрально противоположных позиций. Так, дагестанский шейх Абдурахим ал-Аймаки (1892–1992)<sup>714</sup> посвящает этому вопросу подробную главу в своей книге «*Кунуз ал-ахкам*», цитируя в ней высказывания ученых и имамов. Он приводит тексты, осуждающие традицию. Так, например, он цитирует *имама* ал-Газали из его книги «*ал-Мустасфа*», а также аз-Замахшари из его книги «*Ал-Кашишаф*», имама ал-Мазни, Аш-Шафии, имама Ахмада, аш-Ша`рани, ал-Байдави, Абу Ханифа и других.

<sup>713</sup> Хасан ал-Хильми ал-Кахи. ал-Бурудж ал-мушайада би ан-нусус ал-му'аййада. Димашк: Дар нуман ли ал-'улум, 1996. S. 332–333.

<sup>714</sup> Аймаки – ныне село в Гергебильском района Республики Дагестан.

Также он приводит аяты из Корана, осуждающие традицию: «А когда говорят им: «Следуйте тому, что Аллах ниспослал [вам]» – они отвечают: «Нет! Следовать будем тому, на чем застали отцов наших». А как быть, если не разбирались ни в чем отцы их и не ведали пути истинного? – задает вопрос Абдурахим ал-Аймаки<sup>715</sup>.

И после того, как привел в пример большое количество аятов Абдурахим ал-Аймаки писал: «Как омерзительна традиция и высказывание, принимаемое без доказательств. Как велики козни шайтана для последователей традиции, когда он завлекает их, чтобы они следовали своим предкам в поклонении своим идолам. Они же убеждены, что достигли чего-то, трудятся в победе своего *мазхаба*, спорят с поборниками истины, думая, что правы они. Достаточно для поборников традиции оскорбления, что рабы идолов – среди них».

Затем Абдурахим ал-Аймаки спрашивает, почему аяты Корана являются общими для всех времен и обстоятельств? Есть ли у них (кто это говорит) убедительные аргументы для этого, содержательные доказательства того, что они говорят? И это не что иное, как то, что сказал Аллах в Коране: «Ведь именно вы умудряетесь пререкаться о том, что вам [и так] известно. Так почему же спорите вы также [и том], что неизвестно вам? Знает только Аллах [Истину], а вы не знаете»<sup>716</sup>.

Абдурахим ал-Аймаки характеризует тех, кто претендует на традицию, что они придерживаются только комментариев и субкомментариев. Также, как и то, что одна группа из них претендует на то, что они шафииты, другая – ханифиты. А они же, на самом деле, анархисты, не сторонники какого-либо течения вообще. То они сторонники ан-Навави<sup>717</sup>, то – ал-Махалли<sup>718</sup>. Сегодня – сторонники ал-

<sup>715</sup> Коран. Перевод с арабского и комментариев М.-Н.О. Османова. Москва - Санкт-Петербург: «Диля», 2008. Сура 2, аят 170. Здесь и далее при ссылке на Коран через двоеточие указывается сура и аят.

<sup>716</sup> Там же; Коран, 3:66.

<sup>717</sup> Абу Закария Йахйя б. Шараф Мухйи ад-Дин ан-Навави, ум. 676 г.х. знаменитый арабский правовед, хадисовед и биограф.

<sup>718</sup> Джалал ад-Дин Абу Абдаллах Мухаммад б. Ахмад аш-Шафии ал-Махалли, ум. 864 г.х. – видный шафиитский правовед и комментатор Корана.

Хайсами<sup>719</sup>, завтра – ар-Рамли<sup>720</sup> и т.д. Оценивают (характеризуют) горцев мерилami (стандартами) жителей равнин. И в этом заключается великая беда<sup>721</sup>.

Об этом также утверждал дагестанский реформатор Масуд ал-Мухухи своей работе «*Харк ал-астад ‘ан абваб ал-иджтихад*», когда критиковал дагестанских ученых, которые называют себя шафи‘итами, что они не следуют даже тому, что писал сам имам Шафи‘ии: «В противоположность тому, что они заявляют о себе как о шафи‘итах, их можно назвать «нававийцами», «ибн хаджарцами», «махаллийцами», «рамлийцами», так как они следуют не мнению даже имама аш-Шафи‘и, а ученых Мухьи ад-Дина ан-Навави, Ибн Хаджара ал-Хайтами, Джалал ад-Дина ал-Махалли, Шамс ад-Дина ар-Рамли. Причем они не ограничиваются книгами этих арабских ученых, так что их можно назвать «ал-урадийцами», или «ал-карахийцами», так как они руководствуются решениями дагестанских ученых Муртада Али ал-Уради или Мухаммад Тахира ал-Карахи»<sup>722</sup>.

Таким образом, Абдурахим ал-Аймаки и Масъуд из Могоха призывали не следовать мнению основоположников мусульманских правовых школ, а, опираясь на Коран и Сунну, выводить самостоятельные суждения по вопросам мусульманского права вне рамок правовых школ, т.е. призывали к абсолютному иджтихаду (*ал-иджтихад ал-мутлак*).

Как писал современный исламский богослов из Египта Йусуф ал-Кардави<sup>723</sup> в своей книге «Введение в изучение исламского шариата», *иджтихад* и *таклид* необходимы во все времена и во всех обстоятельствах. *Таклид* необходимо каждому простому человеку, который не достиг ступени понимания *иджтихада*.

<sup>719</sup> Шихаб ад-Дин Ахмад б. Мухаммад Ибн Хаджар ал-Хайтами (ал-Хайсами), ум. 973 г.х. – известный египетский правовед, автор более шестидесяти сочинений.

<sup>720</sup> Мухаммад б. Шамсуддин ал-Ансари ар-Рамли, выдающийся шафиитский правовед, ум. 1004 г.х.

<sup>721</sup> *Абдурахим ал-Аймаки*. Кунуз ал-ахам фи муназарат ал-а‘алам // Рукопись на арабском языке. Хранится в частной коллекции Магомеда Гаджиевича Нурмагомедова (1909–1997). из сел. Аракани Унцукульского района Республики Дагестан.

<sup>722</sup> См. также: *Шихалиев Ш.Ш.* Сведения о Шихаб ад-Дине ал-Марджани в дагестанских рукописях в контексте дискуссий об иджтихаде в первой трети XX в. // *Islamology*. 2019. Т. 9. №1-2. С. 108.

<sup>723</sup> Йусуф Абдуллах аль-Кардави (1926–2022) – современный исламский богослов из Египта, президент Международного союза мусульманских учёных (2004–2022). Являлся одним из наиболее влиятельных религиозных деятелей в суннитском исламе.

Каждому простому человеку (мусульманину) надлежит следовать какому-либо *имаму* и знать *мазхаб* своего *имамы*, особенно в вопросах богослужения, которые он осуществляет на практике. А что касается *иджтихада*, то он необходим также ввиду происходящих в жизни изменений. Если бы древние – *имамы муджтахиды* дожили до наших дней, то они непременно изменили бы свои решения по многим вопросам. Прогрессу в светских науках должен сопутствовать прогресс в религиозных науках. И не является целью *иджтихада* отказ от древнего *фикха*, который создали исламские умы и возврат к самому шариату. Это невозможно, так как наука развивается и становится совершеннее путем добавления последующего к предшествующему. И не означает *иджтихад* аннулирование древнего *фикха*, доставшегося по наследству. По мнению Йусуф ал-Кардави, цели *иджтихада* в следующем:

1. Пересмотр исламского наследия по *фикху*. 2. Возврат к достоверным текстам и *фикху* в них в свете общих целей исламского шариата. 3. *Иджтихад* в новых вопросах.

*Муджтахид* должен быть ученым, факихом<sup>724</sup>, знать противоречия и проблемы *фикха*, которые были в прошлом между *имамами*; знатоком арабского языка, его наук, быть справедливым.

Также он указывает на положения, которые необходимо соблюдать при практиковании *иджтихада*: 1. Помнить, что область *иджтихада* – это положения предполагаемой аргументации. А что касается положений окончательных, то здесь нет места *иджтихаду*. Нельзя открывать *иджтихад* относительно предписания поста, запрещения вина, мяса свинины и так далее, так как это вещи, общеизвестные в исламе. 2. Не превращать ясные решения в неясные. 3. Чтобы нормы оставались на том уровне, каковом они были: окончательные решения оставались окончательными; предполагаемые – предполагаемыми; нельзя переводить норму из одного разряда в другой. Не требовать *иджма'* там, где ему нет места. 4. Свобода от давления обстоятельств – не подгонять тексты, чтобы они соответствовали реальности. 5. Различать хорошее от дурного. Не

<sup>724</sup> Здесь – знаток мусульманского права.

усердствовать в противодействии всему новому, даже если это будет полезным. Различать базовые положения и частные принципы; целое и единичное; средства и конечные цели. В базовых положениях быть тверже железа, а в средствах их достижения – быть гибче шелка. 6. Следует ожидать ошибку от *муджтахид* – он может совершить ошибку. *Муджтахид* должен владеть известным инструментарием *иджтихада*<sup>725</sup>.

Дагестанский исследователь Ш.Ш. Шихалиев отмечает, «что *таклид* и *иджтихад* часто представляются в арабской и европейской науке как взаимоисключающие понятия. В русскоязычной науке имеет место быть тенденция представлять *иджтихад*, как существующий в противовес *таклиду*». Однако, согласно его мнению и как подтверждают указанные выше арабоязычные дагестанские источники, *иджтихад* и *таклид* не могут быть рассмотрены как противоположные или исключаящие друг друга процессы. Мы склонны согласиться с мнением Ш.Ш. Шихалиева, и считаем, что *иджтихад* и *таклид* в дагестанской шафиитской традиции всегда взаимодополняли и находились в диалектическом единстве по отношению друг к другу. «Элементы *иджтихада* так и не были полностью вычеркнуты из правовой шафиитской традиции. На самом деле, граница между *иджтихадом* и *таклидом* в дагестанской письменной традиции менее чем четкая; те юристы, которые в местной традиции описываются как сторонники *таклида*, фактически разрешали использование определенных видов *иджтихада*. Другими словами, все обсуждения *таклида* и *иджтихада* в Дагестане основывались в первую очередь не на противопоставлении двух методов друг другу, а, скорее, были сосредоточены на допустимости различных уровней *иджтихада*»<sup>726</sup>.

*Выводы по параграфу III.1.* Дискуссии об *иджтихаде* и *таклиде* в Дагестане во все времена не имели абстрактный характер. Вопросы теории были тесно

<sup>725</sup> *Йусуф ал-Кардави*. ал-Мадхал ли дирасат аш-шар'иййа ал-исламиййа. Катар, 1995. С. 101–108.

<sup>726</sup> *Shamil Shikhaliev*. Taqlīd and Ijtihād over the Centuries: The Debates on Islamic Legal Theory in Daghestan, 1700s-1920s. ... Pp. 239–280. См. также *Sh. Shikhaliev and R. Gould*. Beyond the Taqlīd / Ijtihād Dichotomy ...P. 168.



связаны с практическим применением норм исламского права в Дагестане. Инструмент *иджтихада* сохранял свою актуальность в течение всей истории исламского правотворчества, как это мы наблюдаем и в других мусульманских регионах России, например, в Татарстане. Возникающие вызовы в сферах социально-политических отношений требовали решения новых вопросов в мусульманских нормативных практиках. Эти дискуссии продолжались в Дагестане с разной степенью интенсивности в течение нескольких исторических эпох: доколониального, колониального и раннего советского периодов. Все обсуждения *таклида* и *иджтихада* в Дагестане основывались в первую очередь не на противопоставлении двух методов друг другу, а, скорее, были сосредоточены на допустимости различных уровней *иджтихада*.

Таким образом в среде дагестанских реформаторов первой трети XX в. в области применения положений *таклида* и *иджтихада* мы наблюдаем следующую картину. Некоторые из них призывали строго следовать только правилам шафиитской правовой традиции (*таклид*), отрицая всякую возможность применения практики *иджтихада*. К ним мы относим: Газануфа ал-Губдани, Джамалуддина ал-Гарабудаги, Сайфулла-кади Башларова<sup>727</sup>, Юсуфа ал-Джунгути (Юсуф ал-Джунгути теоретически допускал, что *иджтихад* в *мазхабе* и *фетве* были разрешены, но считал, что на практике они были невыполнимы, поскольку ученые его времени не получили надлежащей подготовки) и др.; другие выступали за расширение границ *таклида* для решения некоторых юридических коллизий, но оставаясь в рамках шафиитской правовой традиции. Чтобы, используя методологию и принципы шафиитской системы очистить *фикх* от более поздних толкований, противоречащих основным мусульманским источникам – Корану и Сунне (*ал-иджтихад фи ал-мазхаб*). Среди них Али Каяев, Абусуфйан ал-Газаници, Назир ад-Дургили; только некоторые из реформаторов призывали к *абсолютному иджтихаду* (*ал-иджтихад ал-мутлак*): не следовать мнению основоположников четырех мусульманских правовых школ, а, опираясь на Коран и Сунну, выводить самостоятельные суждения по вопросам

<sup>727</sup> Кемпер М., Шихалиев Ш.Ш. Дагестанское мусульманское реформаторство ... С. 55.

мусульманского права вне их рамок. К ним относились ученики Али Каяева: Ма‘суд ал-Мухухи, Абдурахим ал-Аймаки, Пахруддин ал-Аргвани<sup>728</sup> (1866–1932) (из Аргвани)<sup>729</sup>.

«Стремительные темпы экономических и социальных изменений в последние десятилетия девятнадцатого столетия и первые десятилетия двадцатого означали, что не всегда было возможно найти ответы на современные проблемы в трудах классических мыслителей, населявших разные социальные, экономические и политические миры. Из этой разобщенности возникла необходимость в новых подходах к шариату. Отсюда растущая привлекательность иджтихада в первые десятилетия двадцатого века. Ведущие дагестанские муджтахиды, такие как Али ал-Гумуки, Абусуфйан ал-Газаниши и Назир ал-Дургили, путешествовали более широко, чем предыдущее поколение ученых. Во время учебы в Египте ал-Гумуки и Абусуфйан непосредственно испытали на себе новые интеллектуальные веяния. Эти ученые принадлежали к поколению, чьи горизонты расширялись за счет современных усилий по адаптации ислама к новым социальным условиям двадцатого века. Их глаза открылись, и их убеждения были оспорены новыми интеллектуальными движениями, возникшими в ал-Азхаре. С их точки зрения, *таклид* казался атавизмом старшего поколения. Новое поколение дагестанских ученых, поколение реформаторов считало, что простое изложение взглядов более ранних юристов не может поддерживать исламскую юриспруденцию, чтобы отвечать современным социальным условиям. Когда Абусуфйан и ал-Гумуки вернулись в Дагестан из Египта в 1907 и 1908 годах соответственно, они пытались определить метод удовлетворения требований исламского права в мире, недавно управляемом российским, а впоследствии и советским правом»<sup>730</sup>.

<sup>728</sup> Аргвани – село ныне в Гергебильском районе Республики Дагестан.

<sup>729</sup> Абдулмажидов Р.С., Шехмагомедов М.Ш. Апологетика и критика суфизма в Дагестане в начале XX века // Вестник Московского университета. Сер. Востоковедение. 2019. № 1. С. 26–27.

<sup>730</sup> Sh. Shikhaliev and R. Gould. Beyond the Taqlid / Ijtihad Dichotomy ... P. 167.

Как и многие ученые до и после них, дагестанские реформаторы отдали предпочтение *иджтихаду*<sup>731</sup>. Ни один из этих двух способов юридического обоснования полностью не исключает другой. И первый, и второй, и только в диалектичном единстве, могли повысить гибкость исламского права и максимально приспособить его к новым условиям. *Иджтихад* для дагестанских реформаторов служил средством адаптации шафиитской правовой системы к российской действительности в поздний имперский и ранний советский периоды.

Дискуссии по вопросу *иджтихада* продолжились в Дагестане, после некоторого перерыва, в связи с процессами реисламизации в 90-е годы XX в.

### III.2. Вопросы фикха

«Некоторые правовые вопросы, обсуждаемые дагестанскими правоведами, сохраняли свою актуальность на протяжении нескольких веков. На них не оказали никакого влияние политические перемены: ни российские реформы в колониальный период, ни ранние советские преобразования. В ряде частных юридических заключений, которые охватывают несколько столетий, отсутствует влияние какой-то бы ни было политической системы»<sup>732</sup>. «В большинстве мусульманских провинций государства Российского (в частности на Северном Кавказе. – прим. А.Н.) традиционные юридические нормы в рамках законов империи вполне успешно обслуживали нужды социальных групп, втянутых в круг влияния относительно мало развитого там современного рынка и здесь не было необходимости в их трансформации»<sup>733</sup>.

Понимая важность и актуальность правовых вопросов для формирования мировоззрения дагестанцев, реформаторы первой трети XX в. в своих сочинениях

<sup>731</sup> О схожести процессов на мусульманских окраинах Российской империи начала XX в. говорит и тот факт, что непосредственно к источникам ислама – Корану и Сунне обращаются и богословы Татарстана этого периода – Г. Курсави, Ш. Марджани, Г. Баруди, М. Бигиев, Р. Фахретдин. См.: *Адыгамов Р.К.* Иджтихад в исламской правовой традиции и наследии татарских богословов конца XVIII – начала XX в. Болгарь, 2021. С. 141.

<sup>732</sup> *Шихалиев Ш.Ш., Шехмагомедов М.Г.* Фикх в исламском дискурсе дагестанских улемов ... С. 21.

<sup>733</sup> *Левин З.И.* Реформа в исламе ... С. 193.

и через органы периодической печати разъясняли правовые вопросы. Среди них были следующие: о правильном использовании вакфов, уплата zakata с бумажных денег (ассигнаций или банкнот), о назначении размера *махра* и практике его превышения, о запрете изображения человека в исламе, вопрос развода (*талак*), о повторении полуденной пятничной молитвы, о чтении *хутбы* не на арабском языке, о посте и др., которые мы рассмотрим более подробно ниже.

### III.2. 1. О правильном использовании вакфов

Вакфом именовалось движимое и недвижимое имущество, завещанное в пользу религиозных учреждений – мечетей, медресе, дервишеских обитателей (*ханака*), а также гробниц святых и государей, благотворительных учреждений, как-то: госпиталей, странноприимных домов, приютов для стариков, вдов и сирот. Завещанное считается собственностью (*мульк*) Аллаха, но доходами с него пользуются религиозное или благотворительное учреждение, лицо или фамилия, в пользу которых завещан вакф. Вакфное имущество не может быть продано, заложено, подарено или передано в руки частного лица. И.П. Петрушевский писал, что «вакфы пользовались налоговым иммунитетом и не платили ничего в диван; право взимания всех диванских податей переходило к владельцу вакфа»<sup>734</sup>.

Как писал О.Б. Большаков «акт учреждения вакфа может быть письменным (заверяется судьей и свидетелями) или устным (оглашается публично в мечети), он безоговорочно вступает в силу с момента подписания или оглашения и не может быть отозван учредителем»<sup>735</sup>.

Вопросу правильного использования вакфов уделялось внимание в статьях Али Каяева на страницах «Джаридат Дагистан». В №37 за 1914 г. газеты Али Каяев пишет об ошибочности вынесения отрицательного вердикта ученых по вопросу строительства мечетей или их обновлению (расширению) за счет земель общего пользования, например, запрещения строительства или обновления

<sup>734</sup> Земледелие и аграрные отношения в Иране в XIII–XIV веках. М.-Л., 1960. С. 247–248.

<sup>735</sup> Большаков О.Г. Вакф // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 45.

(расширения) мечети на месте прохождения дорожных магистралей, даже, если это диктуется интересами *джама'ата*. Подтверждается это примерами из жизни и деятельности Пророка Мухаммада, его сподвижников и последователей, когда выносились положительные решения по таким вопросам, если это было в интересах общества<sup>736</sup>.

В №37 за 1914 г. Али Каяев приводит пример неправильного расходования завещанных в качестве вакфа средств как, например, распределение их как *садака* не только среди бедных, но и среди богатых (которые в них не нуждаются. – *прим. А.Н.*)<sup>737</sup>.

В №50 за 1916 г.<sup>738</sup> Али Каяев писал, что добропорядочные люди в Дагестане стали часто завещать имущество на частные и общественные благотворительные цели. Однако, замечает А. Каяев, большинство дагестанцев неправильно делают выбор банков для своих вакфов, им не удается вложить их в места наиболее выгодные, полезные и нужные для людей, как, например, школы; в пользу ученых из студентов и учителей, бедняков, сирот, несчастных, как это традиционно имеет место за пределами нашего Дагестана. На эти цели завещают вакфы в Дагестане в очень редких случаях, пишет А. Каяев, а завещают вакфы согласно адатам своей эпохи, не заботясь, чтобы они были наиболее полезны для них и для людей.

Часто случается, приводит пример А. Каяев, что в мечети бывают старые ковры, завещанные в вакф мечети, и если их не обновить, то прекратится действие вакфа. Приходящие торговцы готовы выкупить их по высокой цене, за которую можно купить такие же или подобные им, но новые ковры. И делать это каждый раз по мере износа, чтобы действие вакфа не прекращалось. Но факихи не хотят вынести заключение по этому вопросу и отвечают отказом и запретом, аргументируя это тем, что нельзя продавать и заменять вакфы чем-либо другим, не задумываясь о том, что может прекратиться воздаяние от вакфодателя.

<sup>736</sup> *Али ал-Гумуки*. Тадждид ал-масаджид ва бинауха фи ал-харим // Джаридат Дагистан. 1914. №37. С. 3.

<sup>737</sup> *Али ал-Гумуки*. Ида'ат амвал ал-васайа фи Газикумух // Джаридат Дагистан. 1914. №38. С. 4.

<sup>738</sup> *Али ал-Гумуки*. Авкафуна // Джаридат Дагистан. 1914. №38. С. 3–4.

Или другой пример, пишет А. Каяев, что завещанные в вакф земли находятся рядом с селом или в середине его. Если возделывать ее по условиям вакфа, не получишь от нее большой пользы из-за того, что часто пасется на ней домашний скот деревни. А если же она будет продана, то можно купить за ее стоимость такую же землю или намного лучше в середине пашни, потому что есть много из сельчан, желающих приобрести вакуфные земли под строительство дома и т.д. Служители мечети хотят продать завещанные в вакф земли, чтобы купить взамен их более полезные для мечети участки земли и просят ученых-факихов вынести решения, а они не выносят их, отвечая отказом и запретом, не обращая внимания ни на уменьшение воздаяния вакфодателя, ни на его прекращение.

Третий случай, связанный с вакфами, который описывает Али Каяев, когда появились стеклянные чистые лампочки, которые горят на керосине. Люди хотели заменить ими старые лампы, которые горели на жире, и попросили ученых факихов вынести соответствующее решение<sup>739</sup>. Однако некоторые факихи отказались нарушать адаты. И не обращают внимания (факихи) ни на загрязненность стен мечетей и их потолков, ни на закопченность старых ламп; ни на то, что они вредят здоровью служителей мечети, а также достижению целей вакфодателей путем освещения мечетей новыми лампами, наряду с чистотой вдобавок. Хотя другие факихи, замечает А. Каяев, выносят решение о разрешении замены жира на керосин, ссылаясь на то, что написано в «Тухфат ал-Мухтадж» Ибн Хаджара ал-Хайтами, а если бы не он, то они не вынесли бы такого решения.

Если бы дело касалось меня, пишет А. Каяев, то я не разводил бы этот застой и не причинил бы этот величайший вред вакфодателям, которого не желает любой разумный человек, и разрешил бы продавать указанные выше старые ковры мечетей, чтобы купить (за их стоимость) новые ковры, и не колебался бы в этом, если бы даже не нашел ссылок факихов, а также на продажу завещанных в вакф сельхозугодий, чтобы купить за полученную цену сельхозугодья лучше и более полезные, и поступил бы только в соответствии с условиями вакфодателей, как поступили бы они сами, если бы они были живыми. И это потому, считает А.

<sup>739</sup> См. также об этом: *Гасан-эфенди ал-Алкадари*. Джираб ал-Мамнун ... С. 231.

Каяев, что люди завещали вакф из того, что было у них, а затем ушли своим путем (т.е. умерли). Дело выпало из их рук, и они не могут исправить ошибки в условиях вакфа и внести изменение, которое вменяет изменившийся мир. Согласно А. Каяеву, следует занять их место в этом и делать за них то, что они бы сделали, если бы дело было в их руках, а не оглядываться на их фразы и фразы факихов. И если бы его слушали люди, продолжает А. Каяев, то он сказал бы им, чтобы они тратили все, что завещается в вакф в виде хлеба, мяса и т.д., которое распределяется среди молящихся в мечети, на бедняков, несчастных, на школы, учителей, студентов, имамов и муэдзинов и т.п., чтобы улучшилась их жизнь и желали люди учиться и предъявляли спрос к науке после того, как ушли из нее деятели науки из-за плохого ее положения<sup>740</sup>.

Последовательный сторонник *таклида* (*мукаллид*) Гасан-эфенди Алкадари в своей работе «*Джираб ал-мамнун*» пишет о разрешенности продажи вакфа в правильных целях, которые имеют длительность и непрерывность. Он делает этот вывод как представитель традиционного ислама Дагестана и аргументирует свои доводы, используя инструментарий *мукаллида*<sup>741</sup>. В ответе на заданный ему вопрос «Можно ли продать старые, приходящие в негодность циновки в мечети, а на вырученные деньги купить новые для этой же мечети?», ссылаясь на имама ан-Навави и его работу «*ал-Минхадж*» и комментарии на него, он пишет, что наиболее правильно будет разрешить продажу этих циновок. То есть, Гасан-эфенди ал-Алкадари здесь последовательно следует *таклиду*<sup>742</sup>.

Али Каяев писал, что ни в Коране, ни в Сунне, и даже в *иджма'* и в *кийасе*, нет запрета на продажу вакфа, чтобы купить за стоимость проданного то, что является вчетверо больше этого, и это будет вместо предыдущего вакфа. Али Каяев добавляет, что он говорит о разрешенности продажи вакфа в правильных целях, которые имеют длительность и непрерывность<sup>743</sup>. То есть, в этом вопросе Али Каяев солидарен с Гасаном Алкадари.

<sup>740</sup> Али ал-Гумуки. Авкафуна // Джаридату Дагистан. 1914. №38. С. 3.

<sup>741</sup> Гасан-эфенди ал-Алкадари. Джираб ал-Мамнун ... С. 231.

<sup>742</sup> Там же. С. 233.

<sup>743</sup> Али ал-Гумуки. Авкафуна // Джаридат Дагистан. 1916. №50. С. 3–4.

*Выводы по параграфу III.2.1.* В вопросе продажи вакфа, Гасан-эфенди Алкадари, как сторонник *таклида (мукаллид)* и Али Каяев, ссылаясь на Коран и Сунну, а также *иджма'* и *кийас*, как реформатор-обновленец и *муджтахид*, и приходят к одному и тому же выводу. Гасана-эфенди Алкадари, как представитель традиционной мусульманской школы, жил и писал свои труды в переходный период перемен, когда Дагестан вошел в состав царской России и начал развиваться в период новой, индустриальной эпохи. Его труды подготовили почву для развития идей мусульманского реформаторства в Дагестане, преемниками которого стали дагестанские реформаторы.

### III.2. 2. Уплата *заката* с бумажных денег

Как писал Али Каяев на страницах газеты «Джаридат Дагистан», на какие только ухищрения и уловки не пускаются люди, чтобы только не платить *закат*. Так, например, некоторые ученые выдумывают различные хитрости, а именно – когда приходит время уплаты *заката*, дарят (до истечения года) свое имущество другому, а потом, после истечения срока уплаты, просят подарить его (подаренное имущество) назад. Якобы, в таком случае, это освобождает владельца имущества от уплаты *заката* на это имущество. По мнению автора, они нарушают не только один из пяти столпов ислама, но и совершают другой грех – мошенничество по отношению к религии Аллаха<sup>744</sup>.

Среди правовых проблем ислама особый интерес у читателей газеты вызывал вопрос уплаты *заката* с бумажных денег или ассигнаций, казначейских обязательств, выпускавшихся царским правительством, которые были в тот период на руках у многих дагестанцев<sup>745</sup>.

<sup>744</sup> Али ал-Гумуки. Лайса дин ал-Лахи би ал-хийал фа и'итакид йа ракид ал-мукилл // Джаридат Дагистан. 1913. №18. С. 3–4.

<sup>745</sup> См. Баймурзаев А.Б. Из истории общественной мысли Дагестана второй половины XIX в. Махачкала, 1965. С. 84–86.



Прежде чем перейти непосредственно к изложению сути проблемы, остановимся коротко, что есть *закат*, каковы условия его уплаты, что предоставляют собой эти бумажные деньги или ассигнации.

*Закат* – это третий из пяти обязательных столпов ислама: *шахада*, *намаз*, *закят*, *пост в месяц рамадан* и *хадж*. «Закат (закят) – налог в пользу нуждающихся мусульман. Мусульманские правоведы толкуют этот термин как «очищение» (уплата очищает, делает безгрешным пользование богатством, с которого он уплачен). Имущество, подлежащее закату, – это все предметы собственности, приносящие выгоду.<sup>746</sup>

Как писал современный исламский богослов из Египта Йусуф ал-Кардави, шариат обуславливает обязательность уплаты заката с денег при наличии определенных условий: 1. Достижение облагаемого минимума («*нисаба*»), чтобы деньги, с которых подлежит уплата *заката*, достигали «*нисаба*» – нижней границы богатства, по шариату. Этот облагаемый минимум в деньгах равняется стоимости 75 граммов золота или 20 динаров. 2. Истечение года. 3. Отсутствие долга. 4. Излишек от основных потребностей. Йусуф ал-Кардави, характеризуя бумажные деньги, пишет, что они являются только обязательством к оплате. Они используются, как и металлические, в погашении долгов и для удовлетворения потребностей в товарах и услугах. Бумажные деньги получают свою стоимость по воле законодателя, а не сами по себе, так как они не несут товарную стоимость и поэтому теряют её, если отменены или аннулирован обмен ими. Деньгисовмещают свою стоимость как товар<sup>747</sup>.

Али Каяев в статье на эту тему в №37 за 1915 г. писал, что имам Нурмухаммед ал-Куруши ал-Карахи утверждает, что нет в этих бумагах ростовщического процента, в доказательство цитирует книгу по фикху «Фатх ал-

<sup>746</sup> *Фан ден Берг Л.В.С.* Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафи‘и. СПб, 1882. С. 35–38.

<sup>747</sup> *Йусуф ал-Карадави.* ад-Дираса ал-мукарана ли ахкамиха ва фалсафатиha фи дав‘и ал-Курани ал-сунна. Байрут, 1991. С. 269, 277–278, 280–281.

кариб»<sup>748</sup>, что, ростовщический процент есть только в золоте и серебре. Али Каяев отмечает эти доводы как несостоятельные, утверждая, что стоимость этих денег высокая, в них есть ростовщический процент, который, как в золоте и серебре, запрещен по шариату<sup>749</sup>. Эта проблема затрагивается в многочисленных статьях газеты»<sup>750</sup> или (№№3,6,7,8 за 1917г.) в полемике между Гамзатом ал-Чирки и Али Каяевым<sup>751</sup>, а также в статьях (№№ 27,28,29 за 1916г.) кадия Гамзата Цадасы и ответах на них Али Каяева<sup>752</sup>.

Во вводной статье Али Каяев пишет, что люди спрашивают, можно ли иметь дело с бумажными деньгами, есть ли в них ростовщический процент, нужно ли платить закят с них тем, кто владеет ими<sup>753</sup>. Али Каяев отвечает, что эти банкноты выпущены Российским государством, которое обязуется выплатить тому, в чьих руках они находятся, чистым золотом в размере, написанном на этих ассигнациях. Государство выплачивает их стоимость любому, кто придет в казну с этими бумагами. Это своеобразные долговые документы, пишет А. Каяев, которые зарегистрированы в судах, чтобы уберечь долги от потери и непризнания. Всякий, кто имеет дело с ними, считает А. Каяев, на самом деле имеет дело с написанным на них размером золота, и есть в них ростовщический процент, вне всякого сомнения, как в золоте и серебре.<sup>754</sup>

<sup>748</sup> Полное название сочинения по шафиитскому фикху «Фатх ал-кариб ал-муджиб» – автор имам Абу Абдулла Шамсуддин Мухаммад ибн Касим аль-Гази аш-Шафии, известный, как Ибн Касим (1455–1512).

<sup>749</sup> *Али б. Абдулхамид ал-Гумуки.* ал-Аврак ан-накдиййа // Джаридат Дагистан. 1915. №37. С. 3–4.

<sup>750</sup> *Али б. Абдулхамид ал-Гумуки.* Авдат ила мас’алат ал-Аврак ан-накдиййа // Джаридат Дагистан. 1916. №7. С. 3; *Али б. Абдулхамид ал-Гумуки.* Авдат ила мас’алат ал-Аврак ан-накдиййа // Джаридат Дагистан. 1916. №7. С. 4; *Али б. Абдулхамид ал-Гумуки.* Ихрадж ал-аврак ан-накдиййа мин аз-закат // Джаридат Дагистан. 1916. №14. С. 4; *Хасан Хан.* Фи хакк ал-аврак ан-накдиййа // Джаридат Дагистан. 1916. №35. С. 3–4; *Шамсуддин аш-Шашашини.* ал-Аврак ан-накдиййа айдан // Джаридат Дагистан. 1916. №39. С. 3–4.

<sup>751</sup> *Али ал-Гумуки ва Хамзат ал-Чирки.* Муназарат Хамзат ва Али фи мас’алат ал-аврак ан-накдиййа // Джаридат Дагистан. 1917. №№3, 6, 7, 8. С. 3–4

<sup>752</sup> *Али ал-Гумуки ва Хамзат б. Махам Хамзат ал-Авари.* Авдат ила мас’алат ал-аврак ан-накдиййа // Джаридат Дагистан. 1916. №№27, 28, 29. С. 4.

<sup>753</sup> *Баймурзаев А.Б.* Из истории общественной мысли Дагестана ... С. 85.

<sup>754</sup> *Али б. Абдулхамид ал-Гумуки.* ал-Аврак ан-накдиййа // Джаридат Дагистан. 1915. №37. С. 3–4.

Представитель традиционного шариата Гасан Алкадари в своем трактате «Джираб ал-Мамнун», касаясь этого вопроса, писал, что владельцы ассигнаций расплачиваются с другими людьми этими бумагами как деньгами и что в них есть ростовщический процент, как в золоте и серебре<sup>755</sup>. То есть здесь реформаторы придерживаются также точки зрения Алкадари.

*Выводы по параграфу III.2.2.* И Гасан-эфенди Алкадари, как последовательный сторонник *таклида (мукаллид)*, и Али Каяев, и другие реформаторы, рассуждающие с позиций *иджтихада*, в вопросе ассигнаций или бумажных денег, опираясь на Коран и Сунну, приходят к одинаковым по содержанию выводам. Таким образом, Гасан Алкадари в решении данного вопроса выступает предшественником дагестанских реформаторов-обновленцев.

### III.2.3. Об определении размера махра<sup>756</sup> и практике завышения его

Дагестанский ученый, реформатор и просветитель Назир ад-Дургили ат-Туни в №11 за 1928 г. в «Байан ал-хака'ик» писал, что в назначении размера *махра* заключаются совершенная польза и очевидная радость. О разрешенности этого по шариату, считает он, говорили имамы *мазхабов* такие, как имам Малик, имам Ахмад, сподвижники Абу Ханифы и другие ученые. По его мнению, сподвижники Абу Ханифы говорили, что богатые люди непомерно увеличивали размер *махра*, кадии устали защищать права мусульман, и поэтому нашли выход в установлении размера *махра* по единогласному решению ученых<sup>757</sup>.

Обращаясь к этой теме, дагестанский ученый Мухаммад, сын Нурмагомеда ал-Аракани в №11 за 1928 г. журнала писал, что превышение в размере *махра* за женщину запретно. Он приводит в качестве примера высказывания исламских

<sup>755</sup> Гасан-эфенди ал-Алкадари. *Джираб ал-Мамнун ...* С. 115–116.

<sup>756</sup> Махр – обязательная выплата женихом своей будущей невесте (только ей, а не семье).

<sup>757</sup> Назир ал-Дургели. ат-Тасйир ва мухур ан-ниса' // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1928. №11. С. 7–8.

ученых по данной теме: хадис Ибн Хаббана в передаче от Ибн Аббаса, где говорится: «Самая лучшая из женщин та, которая дешевле по *махру*»; Махр Фатимы (дочь Пророка Мухаммада) составлял 40 дирхемов, а она была наидостойнейшей из женщин по происхождению и знатности одновременно. Ахмад ал-Байхаки писал, что самая великая благословением из женщин та, за которую предлагают наименьшую сумму *махра*. Ал-Ираки сказал: «Рассказал Абу Дауд, ат-Тайалиси, ал-Базар из хадиса Унса, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, женился, имея имущество стоимостью в десять дирхемов. Писали об этом четыре основоположника сунны и подтверждал ат-Термизи, что это отвратительное нововведение и великая беда размножилась по стране, и что по этой причине большинство людей не могут жениться и выйти замуж. Бедняк сватается к женщине, которую он любит, и она тоже любит его. Он посылает сватов к ней, а они просят у него много денег, около 15 туманов или 20 или 30 и выше. А этот бедняк не может заплатить такую большую сумму *махра*. И думает большинство людей, что так и положено по шариату и что не будет действительным брак без него. «Вовсе нет», – восклицает автор статьи. – Все, что они думают, не что иное, как воображаемые мечты, сказки. Наши добропорядочные предшественники были противниками этому». Он приводит пример Абдаррахмана б. Ауфа, который женился, дав *махр* золотом размером с семечко и стоимостью в пять дирхемов. Автор обращается к ученым, чтобы они советом и удерживанием способствовали устранению этого бедствия среди людей. Часто бедняк, доведенный до крайней нищеты, лишен возможности жениться благодаря этому адату превышения в размере *махра*, распространенному среди людей. Порой *махр* достигает до 100, 200 туманов.

Подобное этому случилось в селе Апши<sup>758</sup> с одним мужчиной, стоимость приданого невесте которого достигала 100 туманов<sup>759</sup>.

*Выводы по параграфу III.2.3.* Дагестанский ученый, реформатор и просветитель Назир ад-Дургили писал о разрешенности установления размера

<sup>758</sup> Апши – ныне село в Буйнакском районе Республики Дагестан.

<sup>759</sup> Мухаммад б. Нурмухаммад ал-Харакани // Джаридат Дагистан. 1928. №11. С. 16.

*махра* по шариату, ссылаясь при этом на мнения таких имамов мазхабов, как имам Малик, имам Ахмад, сподвижники Абу Ханифы, которые, из-за того, что богатые люди непомерно увеличивали размер *махра*, нашли выход только в установлении размера *махра*.

### III.2.4. О запрете изображения человека в исламе

В №50 за 1915 г. газеты «Джаридат Дагистан», посвящённом данному вопросу, А. Каяев писал, что шариат устанавливает твердый запрет на изображения. Однако он не запрещает то, что необходимо для нужд людей и приносит-пользу. А. Каяев считает, что от портретов и большая польза, и великий вред одновременно. Польза – когда по фотографии нужно опознать преступника, отличить виды животных, которых нельзя употреблять в пищу, чтобы не нарушить заповеди шариата. Вред в том, что это величайшее средство язычества, когда им поклоняются, помимо Аллаха. В качестве примера А. Каяев приводит дагестанских муридов, которые поклоняются портретам (изображениям) своих шейхов, шейхов своих шейхов перед тем, как войти в состояние экстаза. А. Каяев считает, что на такое язычество дагестанские муриды и др. мусульмане отважились только теперь. Также он приводит мнение факихов о разрешенности портретов и изображений в случае, если не живешь в них, так как в этом случае обычно ты видишь только внешние черты – кожу, ее цвет, одежду и т.д. без внутренних органов, и это не олицетворяется с жизнью, с живым существом. А жизнь во власти только Аллаха<sup>760</sup>.

В журнале «Байан ал-хака'ик» публиковались материалы не только дагестанцев, но и весьма важные и интересные для дагестанских мусульман статьи известных на Ближнем Востоке ученых, например, как Абд ал-Ваххаба аш-

<sup>760</sup> Али ал-Гумуки. ат-Тасвир ва тасавир // Джарида Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №50. С. 4.

Ша‘рани<sup>761</sup>, Мухаммада Абдо. В №11 за 1928 г. журнала вышла статья шейха Мухаммада Абдо по вопросу о пользе и смысле рисунков и памятников в исламе, который, кстати, не теряет своей актуальности и среди мусульман Дагестана на современном этапе.

Мухаммад Абдо отмечает, что большим народам присуще удивительное стремление сохранять изображения, нарисованные на бумаге и тканях. У славян, например, в музеях древностей есть то, чего нет у малочисленных народов. Они изучают историю и картины, и художника. Между ними идет соревнование относительно такого странного приобретения, как, например, одно полотно Рафаэля, которое равно по стоимости сотням тысяч (условных единиц) в некоторых музеях. По мнению Мухаммада Абдо, важно соревнование народов за приобретение этих картин. То, что мастерски сделано из них – самое наилучшее из того, что оставили предшественники своим последователям. Такова же ситуация с памятниками. Чем древней оставленное, тем оно дороже по стоимости. И народы сильнее всего стремятся к ним. Как восточные народы стремятся сохранить стихи и *диваны*, особенно стихи джахилийского периода, так и другие народы стремятся сохранить свои произведения в виде картин и памятников. Действительно, картина – это вид стиха, который видим, но не слышим. А стих – это вид картины, который слышен, но не видим. Действительно, эти картины и памятники передают состояние людей в процессе выполнения различных дел, что побудило их назвать картину *диваном* человеческих форм и состояний. Они изображают человека или животное в моменты радости и довольства, успокоения и приветствия. обеспокоенности, испуга, страха, боязни. Обеспокоенность и испуг – различны по содержанию. Мухаммад Абдо пишет, что нелегко бывает определить, когда у человека бывает обеспокоенность, а когда – испуг. В каком состоянии бывает человек, когда попадает в ту или иную ситуацию? Если посмотреть на картину, а она как немой стих, то можно увидеть очевидную для себя разницу.

---

<sup>761</sup> Абд ал-Ваххаб аш-Ша‘рани (1493–1565) – известный египетский философ и богослов-мистик.

Если человек сам намерен изучить метафору, содержащуюся во фразе: «Я видел льва», имея ввиду этим мужественного человека, то он смотрит на изображение сфинкса рядом с большой пирамидой. И видит там льва в виде человека или человека в виде льва. И сохранение этих памятников, считает он, и есть сохранение знаний<sup>762</sup>.

*Выводы по параграфу III.2.4.* По мнению Мухаммада Абдо, шариат далек от того, чтобы запретить изображения человека в виде рисунков, портретов и памятников и пр. Они являются наилучшими средствами познания, и нет в них никакой опасности для мусульманской религии (веры) ни с точки зрения теории, ни с точки зрения практики. Главный редактор журнала Абусуфьян Акаев разделяет точку зрения Мухаммада Абдо в этом вопросе и в знак солидарности помещает свою фотографию в начале статьи<sup>763</sup>.

### III.2.5. Вопрос развода (*талак*)

В статье №5 за 1925 г. журнала «Байан ал-хака'ик» автор Йусуф ал-Джункути<sup>764</sup> дает краткую предысторию этого вопроса со времен Пророка до наших дней. Он считает, что «*талак*», как и многие другие религиозные заповеди, направлен во благо мусульман и в установлении количества его повторений (произнесение формулы развода один раз, два раза или три раза) есть тонкая мудрость. Душа человеческая обманчива, и формула может быть произнесена, когда терпение иссякло. Затем человек станет переживать, придет раскаяние. И поэтому Всевышний разрешил произнести слова развода трижды, чтобы испытать

<sup>762</sup> *ал-Шайх Мухаммад Абдо.* ас-Сувар ва фаваидуа ва хикамуа // Байан ал-хакаик. Буйнакск. 1928. №11. С. 2–5.

<sup>763</sup> Там же. №11. С. 2; *Наврузов А.Р.* Мухаммад Абдо о запрете изображений человека в исламе (по материалам арабоязычного журнала «Байан ал-хака'ик») // Исламоведение. 2010. №2 (4). С. 21–26; *Наврузов А.Р.* К вопросу о запрете изображений человека в исламе (по материалам арабоязычного журнала «Байан ал-хака'ик») // Всероссийская научно-практическая конференция «Современные проблемы общественно-гуманитарных наук (теория и практика)». Махачкала, 26–27 марта 2010. С. 87–93.

<sup>764</sup> *Йусуф б. Хусайн ал-Джункути.* Фи мас'алат ат-талак // Джаридат Дагистан. 1926. №5. С. 13–15.

душу дающего развод, чтобы он думал наперед. И хотя сбор и подсчет количества раз произнесенных форм развода дело редкое, законодатель предоставляет свободу выбора – собирать их по мере того, как они будут произнесены (один раз, два или три) и только после трех раз считать развод состоявшимся, или считать развод действительным при произнесении формулы по отдельности.

На заре ислама, по мнению Йусуфа ал-Джункути, трехкратный *талак* за один раз происходил только в редких случаях. Быть может, считает он, Пророк Мухаммад сохранял такое положение, чтобы не исчезло понимание сути того положения, из-за чего разрешен трехкратный *талак*.

В правление халифа Умара люди продолжали практиковать трехкратный *талак* разом. Когда халиф Умар обнаружил это, нашел это превосходным. Он говорил, что люди проявляют поспешность там, где должно быть проявлено терпение. Но он посчитал правильным разрешить его, принимая во внимание, что трехкратный *талак* разом имел место во времена Пророка у отдельных его сподвижников и, что не отрицал его сам Пророк Мухаммад.

И так оставалось до тех пор, пока не появился в VII в. хиджры шейх Абу Аббас Ахмад Ибн Таймийя. Он был умным и знающим шейхом, но отклонился от огромного большинства людей, нарушил *иджма* и высказал порицаемые идеи. Например, из его слов выходило, что трехкратный *талак* не имеет силы, если происходит разом; что, если кто-то поклялся разводом своей жены и нарушил клятву, то его развод считается недействительным; что развод во время регулов считается недействительным. Далее автор статьи пишет, что ученые договорились арестовать Ибн Таймийю, а султан сделал это и запретил ему писать. Но его сподвижники тайно довели до людей и распространили среди них его мысли (такие сподвижники, как Ибн Каййим ал-Джаузий и другие). К Ибн Таймийи были делегированы выдающиеся люди эпохи – шейх ал-ислам Изид-дин б. Джама‘а, шейх ал-ислам Камал ад-Дин аз-Замалкани, шейх ал-имам Садр ад-Дин б. ал-Мархал, шейх ал-имам Таки ад-Дин ас-Субки и другие. Они ответили ему самым оскорбительным образом в книге «Вафийя». Особенно велика заслуга Таки ад-Дина ас-Субки в том, что он камня на камне не оставил от взглядов Ибн



Таймийи. И, конечно, много сделали для этого и имамы – представители других *мазхабов*.

Затем, как пишет Иусуф ал-Джункути, в начале XII в. хиджры среди арабов появился человек, по имени Салих ал-Йамани, который стал идти по стопам Ибн Таймийи и призывать к *иджстихаду*. Он отдалился от общества и работал над исследованием своих проблем. Имамы его эпохи и имамы общепринятых *мазхабов* оставили его и не обращали на него внимание, даже объявляли недействительными его странные теории. И остались его книги, как известно, безо всякого применения. Но, однако, шейх из Дагестана Мухаммад Муса ал-Кудуки, когда приехал к нему в Йемен, был введен в заблуждение идеями Салиха ал-Йамани. Но другие ученые такие, как хаджи Абубакар ал-Аймаки, шейх Мухаммадтахир ал-Цулди (ал-Карахи), Абдуллатиф ал-Хуци (Гоцинский) и другие твердо стояли на Сунне и были вместе с *джамаатом*.

В конце XII в. хиджры появилась ваххабитская группа, которая вооружилась тем, в чем заблуждался Ибн Таймийа в вопросе *талака* и некоторых других вопросах, в качестве своей доктрины и стали следовать этому пути. Они совершили при этом много ошибок, неодобряемых, порицаемых поступков, даже стали причиной смут и величайших бедствий, в которые были ввергнуты мусульмане, которые сопровождались кровопролитием и грабежом имущества. Основателем их мерзкого направления был Мухаммад Абд ал-Ваххаб из потомков Тамима из Машрика.

Затем образовалась группа, придерживавшаяся ваххабизма, утверждавшая о реформе, претендовавшая на *иджстихад* для себя и считавшая себя свободными от всех *мазхабов* (*абсолютный иджстихад*). Она стала группой с вымышленной религией, в традиции которой вошло противодействие четырем имамам и их ученым, суфиям, праведникам. Они перешли всякую грань и потеряли во всем здравый смысл. Имамом их в этом был изгнанный шейх Джамаладдин ал-Афгани, затем его отвергнутый ученик Мухаммад Абдо из Египта. Они, безусловно,

отвергали, что говорили общепризнанные имамы относительно трехкратного *талака* разом и других вопросов<sup>765</sup>.

Как видно из текста для Йусуфа ал-Джунгути, ваххабитами являются все те, кто призывал к абсолютному *иджтихаду* и критиковал следование четырем правовым школам. На это обратил внимание другой дагестанский реформатор Назир ад-Дургели в своей полемике с ним<sup>766</sup>, поправляя его и добавляя, что «ваххабиты» не призывали к *абсолютному иджтихаду*, а следовали *ханбалитскому мазхабу*. Он считал необоснованной критику Йусуфом ал-Джунгути Ибн Таймийи и его учеников, а также указывал, что ваххабизм» не религиозное, а политическое течение.

Гасан Алкадари придерживался традиционной точки зрения, заключающейся в том, что произнесение три раза формулы «*талак*», будь это одновременно или отдельно, влечет за собой аннулирование брака<sup>767</sup>. Следуя методу *таклида* и ссылаясь на предшествующих юристов-шафиитов, Алкадари утверждает, что развод считается аннулированным, даже если он был объявлен только один раз. Как школа (*мазхаб*) *шафи*, так и школа *ханафи* учат, что произнесение формулы развода минимум три раза, (разом) или через промежутки времени, делает развод окончательным и бесповоротным. Если разведенные супруги пожелают вступить в повторный брак, разведенная жена должна соблюдать *тахлил*<sup>768</sup>, настаивает Алкадари<sup>769</sup>.

Такого же мнения придерживался другой и дагестанский ученый Муслим ал-Уради (1856–1919), который в своей рукописи «*Фатава ал-Уради*», в главе, посвященной правовому решению троекратного развода (*талака*), обращаясь к Али Каяеву писал: «О, исследователь ал-Гумуки, если установлено, согласно

<sup>765</sup> Йусуф б. Хусайн ал-Джункути. Фи мас'алат ат-талак // Джаридат Дагистан. 1926. №5. С. 14.

<sup>766</sup> Назир ад-Дургели. ат-Та'лик ал-хамид 'ала ал-кавл ас-садид // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. №35. Л. 686–1036.

<sup>767</sup> Гасан-эфенди ал-Алкадари. Джераб ал-Мамнун ... С. 153–154.

<sup>768</sup> Процедура *тахлил* заключалась в том, что супруга после данного ей мужем развода, должна выйти замуж за другого мужчину (вступив с ним в интимные отношения) и развестись с ним, а затем снова выйти замуж за своего мужа.

<sup>769</sup> Гасан-эфенди ал-Алкадари. Джераб ал-Мамнун ... С. 66; Sh. Shikhaliev and R. Gould. Beyond the Taqlīd / Ijtihād Dichotomy ... P. 160–161.

*иджма* 4-х имамов, то, что состоялся трехкратный *талак* (когда дают три *талака* одновременно), то не допустимо вынесение фетвы, которая бы противоречила бы их мнению, ровно как и не дозволено практиковать мнение, отличное от этого в отношении себя. Даже, если такое мнение исходило бы от одного из сподвижников пророка». Или другая фраза из этого же сочинения: «О, ал-Гумуки, если ты не достиг степени *иджтихада*, то ты обязан следовать мнению одного из четырех имамов»<sup>770</sup>.

В Фонде Магомедсаида Саидова ИИАЭ ДФИЦ РАН имеется большое количество материалов, собранных и систематизированных Али Каяевым для ответа на вопрос о *талаке*; где он привлекает или цитирует большое количество дагестанских мусульманских авторов, таких как Баммат-хаджжи ат-Туркали, Хаджжи Джамаладдин ал-Гарабудаги, Абусуфйан ал-Газаниши и др.<sup>771</sup>.

Дагестанские реформаторы во главе с Али Каяевым и его ученики были последователями египетских реформаторов в вопросе трехкратной формулы развода (*талак*)<sup>772</sup>. Али Каяев в своей работе «*Талак*» на заданный ему вопрос дагестанским кадием Насруддином ал-Кяхулайи<sup>773</sup> – аннулируется ли брак, если супруг произнес формулу развода «*талак*» трижды единовременно, отвечает отрицательно. Он считает, что большинство дагестанцев произносят три раза формулу развода, не имея элементарного представления о процедуре развода<sup>774</sup>, в силу чего не до конца осознают последствия своих действий. Поэтому, согласно Али Каяеву, такое действие нужно считать, как произнесенное один раз, чтобы дать ему шанс сохранения брака. В вопросе *талака*, как мы видим, Али Каяев и его ученики пытались дать новое, несколько произвольное толкование вопросу мусульманского развода, объясняя это недостаточной информированностью

<sup>770</sup> *Муслим б. Мухаммад ал-Уради*. Фатава ал-Уради // Рукопись сочинения на арабском языке хранится в частной коллекции Ахмедхабибова Магомеда в г. Махачкале.

<sup>771</sup> *Шихсаидов А.Р., Омаров Х.А.* Каталог арабских рукописей (коллекция М.-С. Саидова). Махачкала, 2005. С. 78–79.

<sup>772</sup> *Шихалиев Ш.Ш.* «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах» ‘Абд ал-Хафиза Охлинского ... С. 330; *Шихалиев Ш.Ш., Шехмагомедов М.Г.* Фикх в исламском дискурсе дагестанских улемов ... С. 21–22.

<sup>773</sup> Кяхулай – ныне поселок на южной окраине г. Махачкалы.

<sup>774</sup> *Али б. Абд ал-Хамид ал-Гумуки*. Талак // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. №50. Л. 7б.

рядовых мусульман в этом вопросе и расходились с точкой зрения Гасана Алкадари и с общепринятым мнением представителей традиционного ислама в Дагестане.

*Выводы по параграфу III.2.5.* В вопросе мусульманского развода (*талак*) дагестанские реформаторы во главе с Али Каяевым и его учениками были последователями египетских реформаторов, т.е. они считали, что произнесение три раза формулы «*талак*», будь это одновременно или отдельно, не влечет за собой аннулирование брака.

### III.2. 6. О повторении полуденной молитвы после пятничной в Дагестане

Эта вопрос остается до сих пор местом противоречий между учеными Дагестана. Не прекращаются диспуты по этому вопросу в мечетях и селах. Последний такой диспут был 1996 г. между ваххабитским шейхом Бахаутдином из Аварии и суфийским шейхом Саййид-Мухаммадом из Хуштады, который состоялся в одной из мечетей города Хасавюрта.

Этот вопрос также активно обсуждался во втором десятилетии XX в. мусульманскими реформаторами, учеными в рукописях и на страницах мусульманской периодической печати. Прежде чем перейти к самому вопросу, коротко расскажем, что представляет собой сама пятничная молитва.

В пятницу мусульмане собираются на общественную и публичную молитву, называемую «*салату-л-джум'ат*», потому что в этот день был сотворен и умер первый человек, а также потому, что день страшного суда (*йавму-л-кийамат*) случится в пятницу. Но не следует этот день сравнивать с воскресным днем христиан или с субботой евреев, имеющих значение еженедельного дня покоя. В течение времени, назначенного для общественной молитвы, мусульмане воздерживаются от своих ежедневных занятий и идут в мечеть, а затем каждый занимается своим делом, как во всякий другой день<sup>775</sup>.

<sup>775</sup> Там же; Коран 62: 9. С. 889.

По окончании пятничной службы собрание остается большей частью в мечети для совместного совершения полуденной молитвы. Этот последний пункт, т.е. обязательно ли повторять полуденную пятничную молитву, стал предметом споров и разногласий.

Как писал Али Каяев в №12 за 1916 г. «Джаридат Дагистан», «факихи позднейшего периода в нашей стране сильно различаются во мнениях относительно обязательности повторения полуденной пятничной молитвы и разделяются из-за этого на враждебные группы и партии». Одни говорят, что нет нужды повторения полуденной пятничной молитвы. Вторые – что необходимо её повторение, чтобы выйти из сомнения и исполнить обязанность, установленную на этот час. Третьи говорят о неправильности ее совершения в селах и без наличия разрешения султана на это<sup>776</sup>.

Муртада из Кудали в №25 газеты за 1913 г. пишет, что вопрос повторения полуденной пятничной молитвы в деревнях и городах Дагестана нуждается в разъяснении относительно семи моментов. Один из них – это определение количества людей для созыва пятничной молитвы. Касательно этого пункта, пишет Муртада из Кудали, у ученых имеется 15 высказываний. В Дагестане же с древних времен цитируется выражение, что достаточно 3 человек для истинности пятничной молитвы. А новое, правильное определение заключается в том, что пятничная молитва созывается только при наличии 40 свободных, дееспособных людей, проживающих в этой местности<sup>777</sup>. Муртада из Кудали, считал, что повторение полуденной пятничной молитвы в селах Дагестана не выходит за пределы того, чтобы быть обязанностью, и не приводит к совершению шести молитв. Кадиям и муэдзинам следует ежедневно разъяснять невежественным людям, что повторение полуденной молитвы после пятничной не является долгом (*фард*), а совершается только для того, чтобы выйти из противоречия, следуя высказываниям выдающихся имамов; разъяснять, чтобы люди сочли ее

<sup>776</sup> Али ал-Гумуки. ал-Джум'ат ва и'адат аз-зухр ба'диха // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №12. С. 3–4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 130–131.

<sup>777</sup> Муртадаали // Джаридат Дагистан. 1913. №25. С. 3; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 131–133.

дополнительной обязанностью (*фард*), т.е. два *фарда* – пятничная и полуденная молитвы<sup>778</sup>.

В ответной статье №19 за этот же год относительно первого пункта Али Каяев цитирует Ибн Хаджара ал-‘Аскалани (ум. 1449)<sup>779</sup>, который в свою очередь, комментируя ал-Бухари, писал, что ал-Бухари не возражает относительно количества людей, в присутствии которых можно совершать пятничную молитву, и не выдвигает никаких условий для этого. Али Каяев пишет, что Ибн Хаджар ал-‘Аскалани писал следующее: «Я знаю, что ас-Суйути (1445–1505)<sup>780</sup> и др. ученые говорили, что нигде, ни в каких хадисах не устанавливается определенное количество людей для проведения пятничной молитвы». Али Каяев приводит выдержки из книги «ал-Умм» имама аш-Шафии касательно пятничной молитвы, где нет никакого обоснования присутствия 40 человек на пятничной молитве и неистинности ее, если будет присутствовать меньше 40 человек. Кроме того, считает Али Каяев, нет ссылок на это ни в Коране, ни в Сунне<sup>781</sup>.

Все сомнения по этому вопросу, пишет Али Каяев, проистекают из-за игнорирования дагестанцами Корана и Сунны, их косности в отношении того, что они читают в книгах по *фикху*, имеющих хождение среди них, от того, что они зубами впиваются в них, не исследуя основ их и источников. Все книги последователей шафиитского и ханафитского толков, предшественников из них и позднейшего периода, пишет Али Каяев, изданы и легко их прочитать, и изучить людям науки. И в них также, считает он, нет ничего такого, чтобы они оба – аш-Шафии и Абу Ханифа – цитировали это из Корана и Сунны или упоминали в *иджма* или *кийасе*. Не выдерживает критики условие, считает Али Каяев, что каждый молящийся должен быть свободным – он может быть и рабом, а также то, что он должен быть гражданином этой местности, проживать там, –

<sup>778</sup> Муртадаали // Джаридат Дагистан. 1913. №25. С. 3–4. *Наврззов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 133.

<sup>779</sup> Ахмад б. Али ал-Аскалани – египетский хадисовед, историк, литератор и поэт.

<sup>780</sup> Абд ар-Рахман б. Аби Бакр Джалал ад-Дин ас-Суйути – знаменитый египетский ученый энциклопедист, количество сочинений которого превышает 500 названий. Они охватывают все области литературных и научных знаний своего времени.

<sup>781</sup> *Али ал-Гумуки.* Мас’алат ал-джум’а // Джаридат Дагистан. 1916. №19. С. 4; *Наврззов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 131–132.

путешественник тоже может входить в число молящихся, временно находясь на этой местности.

Чтение Корана и исправление произношения, писал А. Каяев, является условием всех молитв, в том числе и пятничной. Если чтение Корана не обуславливается в других молитвах, то оно не обуславливается и в пятничной. Если же возникает сомнение в правильности чтения (имеется в виду произношение) пятничной молитвы, то какой смысл повтора полуденной молитвы, если она будет произнесена так же неправильно, резонно спрашивает А. Каяев<sup>782</sup>.

Али Каяев, развивая эту тему в №13 за 1916 иг. писал, что на Кавказе, который покорили русские и установили своего правителя, мусульманам следует проводить пятничную молитву, и будет она истинной и в селах, и в городах, но для этого не нужно разрешения султана, присутствия его самого или его наместника. А если кто-то из числа имамов деревень отвергает проведение ее, считает ученый, то это означает только то, что он сбился с пути сам и вводит в заблуждение и приостанавливает один из самых величественных обрядов ислама и лишает мусульман ее великой пользы, которая предписана шариатом и против которой (пользы) нет ни одного аргумента ни в Коране, ни в Сунне. А тот, считает А. Каяев, кто совершает пятничную молитву, а затем после нее полуденную, т.е. в обязательном порядке, в равной степени ханафит он или шафиит, совершает ересь по отношению к религии, то, чего нет в ней, добавляя к пяти предписанным молитвам шестую безо всякого законного аргумента на это<sup>783</sup>.

Ахмед Рида ал-Бакуги в ответной статье в №21 за 1916 г. газеты писал: «...мы спрашиваем вас, сообщество великих ученых и благородных факихов, которые говорят об обязательности полуденной молитвы после пятничной: есть ли у вас аргумент, свидетельствующий об этом из Корана, или знаете ли хадис от Пророка, который он подтвердил словом и делом? Если есть, то было бы

<sup>782</sup> Али ал-Гумуки. ал-Джум'а ва и'адат аз-зухр ба'духа // Джаридат Дагистан. 1916. №12. С. 3; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 134.

<sup>783</sup> Али ал-Гумуки. ал-Джум'а ва и'адат аз-зухр ба'духа // Джаридат Дагистан. 1916. №13. С. 4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 134–135.

наиболее целесообразно поблагодарить вас. А если же нет здесь аргумента ни из Корана, ни из Сунны, то кто же является законодателем в религии и покушается в религии на то, чего не разрешает Аллах, и добавляет поклонения после Пророка, чего он не делал [сам] и не повелевал делать другим»<sup>784</sup>.

Ахмед Рида также считал, что Аллах повелевает расходиться после пятничной молитвы, а не повторять её. Никто не видел, чтобы Пророк молился после пятничной молитвы, а совершал пятничную молитву и выходил из мечети. Абдаллах б. Умар сказал в хадисе: «Он (Пророк) не молился после пятничной молитвы, пока не отходил и молился два рака'та». В целом, заключает Ахмед Рида, повторение полуденной пятничной молитвы – есть отвергаемое нововведение (*бид'а*), которую совершают люди после Пророка, нововведение, которое запрещали Аллах и Пророк нам<sup>785</sup>.

Этого вопроса также касается ингушский арабист М.К. Куркиев, в написанной им в 1926 г. и переведенной в 2001 г. с арабского языка книге «Одоление палиц нововведений, выходящих за пределы Сунны Законодателя». Он пишет в своем сочинении, что большинство имамов и прихожан пятничной молитвы повторяют после нее обеденную молитву, заявляя о своем предположении отсутствия полноты необходимых условий, как наличие сорока полноценных прихожан, молитвы которых сами по себе правильны. Но повторяющих обеденную молитву в каждом селе шестьдесят, сто, триста и более человек. Автор пишет, что они упорствуют в этом в течение тридцати или сорока лет и, видимо, умрут с этим упорством, по всей видимости. Все, кто повторяет молитву *зухр*, по мнению автора, принадлежат к суфиям современности, как это записано в их ложном тарикате. На этом ложном пути крупные алимы окрестностей Назрани, Мочки-юрта, Той-юрта, Ачалукова и других населенных пунктов. При этом они разошлись в форме повторения *зухра*, разделились на две группировки: одни совершают её индивидуально, другие джаматом. Магомед

<sup>784</sup> Ахмад Рида ал-Бакуги ал-Чаркаси. Макала ухра фи и'адат аз-зухр б'ад ал-джум'ат ва хакикат ал-хутба // Джаридат Дагистан. 1916. №21. С. 4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 135.

<sup>785</sup> Ахмад Рида ал-Бакуги ал-Чаркаси. Там же; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 135.



Куркиев считает, что каждая из этих двух группировок находится в заблуждении, и должны оставить вообще повторение *зухра* после пятничной молитвы<sup>786</sup>.

Исследователь М.С. Ахмедхабибов, ссылаясь на мнение Мухаммадтахира ал-Карахи, пишет, что в Дагестане, начиная со второй половины XVII в., ученые-богословы вели бурные дебаты о желательности совершения обеденной молитвы после пятничной в том населенном пункте, где нет 40 человек, умеющих правильно декламировать суру «ал-Фатиха». По мнению ал-Карахи, во многих подобных населённых пунктах до сих пор мусульмане совершают обеденную молитву после пятничной, считая ее обязательной. Ал-Карахи обращает внимание на этот момент, говоря, что кадий селения должен ежегодно напоминать прихожанам о том, что обеденная молитва после пятничной совершается не потому, что эта обязательная, а чтобы учесть мнения всех авторитетных богословов. Он считает, что это необходимо для того, чтобы необразованные мусульмане не думали, что им предписано одновременно совершать две обязательные молитвы<sup>787</sup>. Эта проблема актуальна и сегодня в Дагестане.

Интересна трактовка этого вопроса с точки зрения последователя таклида (*мукаллида*) Гасана Эфенди Алкадари в его работе «Джираб ал-мамнун»<sup>788</sup>. Он предпочитает решить этот вопрос согласно *таклиду*. Он пишет, что часть дагестанских шейхов считают достаточным совершение пятничной молитвы следуя *таклиду*, которая (пятничная молитва) будет считаться по шафиитскому праву истинной, когда ее совершают четверо мусульман (*муслимин камилин*) (здесь, умеющих правильно читать суру «ал-Фатиха»), принимая во внимание, что они совершают её в полном убеждении её истинности и не считают повторение после неё полуденной молитвы правильным и не одобряют этого. Он ссылается в решении этого вопроса на такие столпы дагестанского *шафиитского мазхаба*, как главный шейх (*шейх ал-маша'их*) дагестанцев и выдающийся ученый *хаджи*

<sup>786</sup> Куркиев М.К. Одоление палиц нововведений, выходящих за пределы Сунны Законодателя / Перевод с арабского языка. М.: ЗАО «Издательство Флинта», 2011. С. 126–128.

<sup>787</sup> Ахмедхабибов М.С. Текстологический анализ сочинения Мухаммадтахира ал-Карахи «Шарх ал-Мафруд» // Исламоведение. 2022. Т. 13. № 4 (54). С. 89.

<sup>788</sup> Гасан-эфенди ал-Алкадари. Джираб ал-Мамнун ... С. 302–305.

Мухаммад-афанди, сын Мусы ал-Кудуки; выдающийся ученый и исследователь ал-Бацади [ал-Авари]; шейх, выдающийся ученый *хаджи* Селим-эфенди; шейх, выдающийся ученый кадий Мирза‘али-эфенди ал-Ахти. «А я, презренный бедняга, следую за ними и говорю об отсутствии необходимости повторения полуденной молитвы после пятничной, которую мы совершаем, следуя *таклиду*, согласно старому высказыванию, заключающемуся в истинности пятничной молитвы при наличии четырех человек, в полном соответствии с шафиитским *мазхабом*. И нет необходимости принимать меры предосторожности в ритуале, в истинности совершения которого мы убеждены»<sup>789</sup>. Обоснование Гасана-эфенди Алкадари нам представляется наиболее полно аргументированным и убедительным.

Дагестанские реформаторы, как мы видим, приходят к аналогичному решению этого вопроса, что и Гасан-эфенди Алкадари, но который отвечает на него, следуя *таклиду*.

*Выводы по праграфу III.2.6.* Дагестанские реформаторы в этом вопросе ссылаются на мнения известных шафиитских ученых, таких как Имам аш-Шафии, Ибн Хаджар ал-‘Аскалани, Ибн Хаджар ал-Хайсами и других. Как для реформаторов, для них также важно иметь убедительные доказательства по этому вопросу в Коране и Сунне. Точка зрения дагестанских реформаторов в этом вопросе не расходится с мнением Гасана-эфенди Алкадари, хотя он решает этот вопрос согласно *таклиду*.

### III.2.7. О особенностях чтения хутбы в Дагестане

Следующий вопрос, вызвавший оживленную дискуссию между учеными Дагестана и дагестанскими реформаторами, можно ли читать хутбу не на арабском, а на местных языках?

А.Б. Халидов писал, что «хутба – речь, проповедь, выступление хатиба. В мусульманском ритуале хутба появилась, очевидно, еще во времена Мухаммада,

<sup>789</sup>Гасан-эфенди ал-Алкадари. Джираб ал-Мамнун... С. 120, 121, 305.

хотя в Коране она не упоминается. О хутбе говорится в жизнеописаниях Пророка, в многочисленных хадисах. При разработке фикха хутба была регламентирована в специальных разделах законоведческих трудов как часть богослужения по пятницам, в дни двух главных праздников и по особым поводам (затмение, засуха и т.п.). Пятничную службу начинает имам-хатиб, одетый согласно предписанию и ритуально чистый, он произносит хутбу, приветствует собравшихся, воздает хвалу Аллаху, испрашивает благословение у Пророка, читает отрывок из Корана, молится за верующих и наставляет их в благочестии. Он должен находиться на минбаре (или любом возвышении), сидеть до азана и после первой хутбы говорить стоя и опираясь на лук, меч или посох. Затем он выступает со второй хутбой, состоящей из тех же элементов. В праздник и по особому случаю хутбу произносят после общей молитвы, от пятничной она отличается лишь некоторыми частностями (когда угрожает бедствие, в хутбу вводятся многократные такбиры и истигфар – мольбы о прощении). Текст хутбы варьируется за счет подбора молитв, коранических цитат и увещаний. В письменных источниках многие конкретные хутбы приводятся текстуально, целиком или в выдержках. Есть и сборники образцовых или рекомендуемых хутб.

Важное политическое значение хутба приобрела благодаря одному ее пункту: в молитве за верующих полагалось упомянуть имя здравствующего халифа. Неизвестно, когда этот обычай установился, быть может, лишь при Аббасидах, но во второй половине IX в. отдельные правители добились упоминания своего имени после имени халифа. Поименование в хутбе («право хутбы») стало одним из основных внешних признаков независимости правителя. В хутбе выражалась политическая ориентация хатиба и представляемой им общины: если имя правителя опускали, это означало его непризнание или низложение. В колониальный период власти косвенно вмешивались в содержание хутбы. В современных мусульманских государствах текст хутбы обычно согласовывается с представителями власти»<sup>790</sup>.

---

<sup>790</sup> Халидов А.Б. Хутба // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 285.

Так как *хутба* (проповедь) должна быть произнесена по-арабски<sup>791</sup> только в арабских странах, а во многих неарабских странах редко найдется священник, который бы настолько владел этим языком, чтобы мог читать на нем проповедь, то для этого употребляют составленные в Египте сборники, в которых написаны проповеди на каждую пятницу и на каждый праздник в году, которые таким образом повторяются из года в год.

Как пишет в №21 за 1916 г. газеты «Джаридат Дагистан» Ахмед Курди из Кумуха, «не секрет для разумных людей, что проповеди, которые читают проповедники ислама на религиозных торжествах, являются одними из красот ислама и наиболее важными причинами продвижения к прогрессу и культуре. И если бы у ислама не было других качеств, кроме этого, то его было бы достаточно по красоте и гордости».

Далее Ахмед Курди пишет, что «шариат установил собрание мусульман для достижения согласия в своих сердцах, чтобы они побеседовали между собой относительно своих дел», а также (шариат) «определил, чтобы один из них, т.е. мусульман, ученый и разумный, читал проповедь остальным с мудрым обоснованием и хорошим наставлением, побуждая их к тому, что улучшает их положение, вразумляя их в том, в чем они испытывают нужду в земных и потусторонних делах, огласно времени и месту, показывая им правильный путь, предостерегая от падения в пропасть дикости и варварства, а также от плохого исхода невежества и застоя», – и все это благодаря *хутбе*, установленной в исламе и узаконенной именно для этого. И, чтобы она была таковой, считает Ахмед Курди, необходимо, чтобы ее понимали слушатели и извлекали из нее пользу, иначе зачем она, она тщетна и есть бесполезная трата времени огромного количества слушающих проповедь мусульман.

Не секрет, пишет автор статьи, что проповедники на заре ислама читали проповеди на арабском языке. И это потому, что все их слушатели или большинство их в тот период были арабами. А если бы они читали проповедь на арабском и в более поздний период, когда значительную часть населения в

---

<sup>791</sup> Там же; Коран, 26:194, 195. С. 591.

завоеванных странах составляли не арабы, то не было бы от нее никакой пользы, и не поняли бы из нее ничего слушатели, она была бы лишней и бесполезной. И отсюда, заключает автор, нет необходимости быть ей на арабском языке во всех странах, как утверждают это некоторые мусульманские ученые.

Удивительно, и даже весьма, продолжает Ахмед Курди, что дагестанские проповедники читают *хутбу*, увещевают людей на арабском языке, хотя они не понимают значения ни одного слова из их проповеди, как будто проповедь установлена просто для напевания мелодий для них. Был у дагестанцев много веков назад обычай чтения проповеди по-арабски в наших мечетях громко и напевая, хотя большинство из них ничего не понимало в этом. Но время это прошло, считает Ахмед Курди. То, что делаем сейчас, есть ошибка и явное невежество, цель проповеди – не повторение этих арабских оборотов, как повторяет граммофон мелодии стихов – а сделать понятным для мусульман то, что следует им знать. Пение проповедниками арабских оборотов, считает автор статьи, которые не понимают присутствующие, есть преступление против религии. И они ответственны перед Аллахом за это. Необходимо, пишет Ахмед Курди, чтобы проповедники читали проповеди на языке слушателей, чтобы проповедник разъяснял своему народу о пользе мирской и духовной, и чтобы не обманывал их мирскими примерами, «опасаясь из страха».<sup>792</sup>

Имам должен читать проповедь на языке, понятном *джамаату*, или при помощи переводчика, считает Ахмед Рида ал-Бакуги ал-Чаркаси (из Черкесии) в №21 за 1916 г. «Имам побуждает их на благочестивые деяния и полезные поступки, разъясняет им законы Аллаха и заповеди, которые он предписал в служении, и что он велит делать добро и запрещает зло». Можно надеяться, что у общества, которому проповедник читает каждую неделю таким образом, пишет Ахмед Рида, будут воспитываться (улучшаться) его нравственные качества, и члены общества будут соревноваться в достижении своего счастья, постепенно будет прогрессировать общественное мнение, люди станут разумными в их

---

<sup>792</sup> *Ахмад ал-Курди ал-Гумуки*. Макалат фи ал-хутаб // Джаридат Дагистан. 1916. №21. С. 4; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 137–138.

духовных и мирских делах; укрепится в их сердцах любовь к науке, знаниям и прогрессу, и они не захотят оставлять своих детей в невежестве и неполноценности, а будут прилагать усилия к их воспитанию и образованию, как и все люди. Это есть истинное предназначение хутбы, установленной в пятницу, считает автор статьи. А самое лучше для этой хутбы – если люди совершают ее истинным образом. Но мы стали врагами всем красотам ислама из-за нашей невежественности. А что касается нашей хутбы и хутбы Пророка, сравнивает Ахмед Рида, то это две разные вещи. То, что мы называем хутба у нас – это не хутба, а чтение ее, и читается она у нас только для слушания. И нет ее воздействия на умы и души, так как дагестанские проповедники читают арабские обороты и рифмованные выражения публично перед *джамаатом*, взяв на себя обязанность читать хорошим голосом, чрезмерно повышая его, надеясь, что люди будут хвалить их за хороший голос и его звонкость, так что услышит его проходящий по улице, даже если не будет от них требуемого воздействия.

Ахмед Рида обращается к ученым и проповедникам, чтобы они отбросили противодействие и фанатизм в вопросе назначения хутбы и ее пользы, является ли она просто слушанием людьми голоса проповедника, слушанием арабских фраз и оборотов, даже если они не понимают их, или это понимание хороших увещаний и действенных предупредительных мер, чтобы облегчить ими воспитание нравов людей и улучшить их поведение еженедельным слушанием проповеди. «Капля, если будет капать постоянно, сделает брешь в скале»<sup>793</sup>.

Абу Мухаммад Касим ал-Алахи Хаджи Хусайн в №34 за 1916 г. пишет, что в последнее время стали полны страницы газеты «Джаридат Дагистан» письмами «*мужей науки и пера*», просящими своих братьев-ученых и проповедников читать пятничную хутбу на языке собравшихся и выражающими удивление в отношении проповедников, произносящих проповеди на арабском. Эти мужи науки, следуя своим праведным предкам, утверждают, что чтение пятничной хутбы для неарабов на арабском языке есть явная ошибка, невежество и

---

<sup>793</sup>Ахмад Рида ал-Бакуги ал-Чаркаси. Макала ухра фи и'адат аз-зухр б'ад ал-джум'ат ва хакикат ал-хутба // Там же.1916. №21. С. 4. Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 138–139.

преступление против религии и расточение времени миллионов мусульман. Хаджи Хусейн считает просьбы в этих письмах оспаривающими и противоречащими тому, что есть в шафиитских книгах относительно *хутбы*, и не считает их правильным обоснованием, чтобы *хутба* была на языке слушателей<sup>794</sup>.

Редакция газеты в своем ответе пишет, что говорящие об обязательности чтения *хутбы* на языке собравшихся не невежественны в отношении того, что написано в шариатских книгах по фикху. Напротив, считает редакция газеты, они знают это достоверно и противоречат вместе с тем, принимая во внимание то, что цель *хутбы* – принесение пользы для присутствующих. А присутствующие извлекают пользу только тогда, когда *хутба* читается на их языке, что очевидно.

Удивительнее всего, отвечает редакция, что эти факихи сами пишут в своих книгах, чтобы *хутба* была понятной, близкой к пониманию, не архаичной, чтобы извлекали из нее пользу большинство людей. И то же время ставят условие, чтобы она была на арабском, который не знают большинство мусульман, вследствие чего они не извлекают никакой пользы из такой проповеди. И это потому, что сегодня число мусульман на земном шаре достигло примерно 400 млн. человек, из них 40 или 50 млн. – арабы, а остальные 350–360 млн. – не арабы, большинство из которых не понимают ни арабский, ни *хутбу* на арабском, которую произносят каждую пятницу, не понимая даже одного слова. Суммируя сказанное, редакция просит Хаджи Хусейна привести ясные аргументы в отношении того, чтобы *хутба* была на арабском. А что касается предшественников, продолжает свой ответ редакция, например, большинства сподвижников и последователей Пророка, почему они читали проповеди на арабском, то это происходило не из-за обусловленности арабского языка в *хутбе*, а из-за того, что арабский был их языком и языком большинства слушателей *хутбы*<sup>795</sup>.

<sup>794</sup> Абу Мухаммад Касим ал-Алахи Хаджи Хусайн. Фи хакк ал-хутба би гайр ал-арабийя // Там же. 1916. №34. С. 4. Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 139.

<sup>795</sup> Идара // Джаридат Дагистан. 1916. №34. С. 4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 140.

В своем другом письме в №40 за 1916 г. вышеупомянутый Хаджи Хусейн ал-‘Алахи вновь поднимает вопрос *хутбы*, но никаких конкретных доводов в подтверждение своих мыслей не приводит<sup>796</sup>, на что Али Каяев от имени редакции в конце статьи приводит доказательства необходимости чтения *хутбы* на языке слушателей. Аргументом в пользу этого, пишет Али Каяев, является следование каждого человека и каждой нации Пророку в том, в чем они понимали его каждый на своем языке и наречии. И действительно, считает А. Каяев, нет сомнения в том, что Пророк не беседовал ни с одним человеком или народом иначе, как на понятном им языке. И следовали ему в этом его сподвижники, которые передавали, что Пророк говорил с кем-либо, языка которого он не знал, только с помощью переводчика. Али Каяев считает, что это было традицией не только нашего Пророка и его сподвижников, а всех пророков и посланников, никто не разговаривал ни с кем из своего народа, не читал им проповедь, если они не понимали его язык. Кто будет отвергать такое: проповедник читает проповедь людям, которые не понимают его и призывает их с самого высокого места – *минбара* и самым высоким голосом приказывает и запрещает им, говоря примерно следующее: «О люди, делайте так, не делайте этак», а они не понимают ничего из его слов». Это есть отвергаемое нововведение по отношению к религии, считает А. Каяев, это не следование пути, которым шли пророки, посланники и все разумные мужи; это лишение смысла регламентации *хутбы* шариатом и превращение мусульман только в слушателей мелодий и звуков речи проповедника<sup>797</sup>.

Маджид ал-Кабарди ал-Фанзави в №45 газеты этого же года писал, что достаточно по данному вопросу того, что ответил Али Каяев Хаджи Хусейну в №№ 34 и 40, но вместе с тем он хочет добавить несколько слов по данному вопросу. Он считает, что факихи пришли к единодушному мнению, что *хутба* – есть условие пятничной молитвы и что она, согласно терминологии шариата,

<sup>796</sup> Хаджи Хусайн ал-‘Алахи. Мас’алат ал-хутба // Джаридат Дагистан. 1916. №40. С. 4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 140.

<sup>797</sup> ал-Джаваб // Джаридат Дагистан. 1916. №40. С. 4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 141.



слово, включающее хвалу, прославление и приветствие Аллаху и молитву Пророку, завет о богобоязненности и увещание. Последнее – есть смысл регламентации *хутбы*, считает он, а то, что предшествует ему – хвала, прославление и т.д., то им начинаются наставление и увещание, как начинается любое разумное дело. Разве будут осуществляться завет о богобоязненности, наставление, увещание и обращение к народу с тем, чего он не понимает, даже если *хутба* является условием истинности пятничной молитвы? Или, спрашивает автор статьи, разве неарабы находятся на положении домашних животных, неполнокровных без подражания арабам, у которых нет *хутбы* для своей молитвы?<sup>798</sup>

Дагестанский реформатор Мас‘уд из Могоха в №26 за 1916 г. газеты писал, что также считает, что проповеднику следует читать проповедь на языке слушателей или с помощью переводчика. Предпочтительней, пишет он, если имам стоит лицом к слушателям и тылом к *кибле*, в противоположность другим поклонениям. Имам поворачивается к людям, когда читает проповедь, согласно мнению автора статьи, чтобы они всецело отдались слушанию его проповеди и понимали его слова с тем, чтобы извлечь из нее пользу<sup>799</sup>.

Салих, сын Ахмеда-эфенди ал-Кахи в №50 за 1916 г. писал, что в газете напечатано огромное количество высказываний ученых Дагестана в отношении пятничной *хутбы*, которая сейчас читается во всех исламских странах по-арабски. Возможно, ли ее прочтение на языке собравшихся или нет? – спрашивает он. Автор замечает, что *хутба* имеет две стороны. Одна – упоминание и приветствие, вторая – увещание, наставление. Первую ее часть, по его мнению, разрешается читать по-арабски, даже если присутствующие не знают этого языка и не понимают смысла проповеди. Здесь тот случай, считает автор, когда непонимание смысла упоминаний и приветствий не вредит. «Однако основная цель *хутбы* – это

<sup>798</sup> *Маджид ал-Кабарди ал-Фанзави*. ал-Хутба би гайр ал-арабийя // Джаридат Дагистан. 1916. №45. С. 4; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 141–142.

<sup>799</sup> *Мас‘уд ал-Мухухи*. ал-Авд ила мас‘алат ал-хутба // Джаридат Дагистан. 1916. №26. С. 4; *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» ... С. 142.

наставление, и нельзя читать ее иначе, как на языке собравшихся, так как наставление достигает цели при понимании смысла, а не при отсутствии его»<sup>800</sup>.

Этот вопрос также обсуждался на страницах реформаторского журнала «Байан ал-хака'ик». Мухаммад Салих ал-Халимбекаули в №10 за 1927 г. относительно пятничной проповеди (*хутбы*) на арабском языке писал, что мы часто видим умных ученых, проповедующих с кафедр в мечетях, обращающихся с проповедями к простым невежественным людям на арабском языке, из которых они ничего не понимают. Самые невежественные из них во время *хутбы* дремлют, спят, совершают пятничную ритуальную молитву, разговаривая во сне, по причине их скуки (отвращению) к голосу проповедника. А самые младшие из их числа играют и беседуют между собой, употребляя скверные фразы, невозможные в шариате. Светские разговоры в мечети запретны, особенно, во время *хутбы*, считает автор.

Далее он пишет, что заповеди шариата предписывают сбор одних людей с другими в мечети и других местах для исправления одним ошибок другого или наставление одним другого, учебу одного у другого, чтобы они не тратили попусту время во время их встречи в мечети и других местах, в особенности, в пятницу, когда читается молитва. А им велено во время *хутбы* слушать проповедь. Вместе с тем, они как скот относительно того, что говорит им проповедник на арабском языке, ввиду непонимания ими того, что он им говорит. И поэтому они заняты беседами, играми, сном и не удивительно ожидать от них иного, так как они делают то, что могут (в этой ситуации). И какая польза от этой проповеди (*хутбы*) на арабском языке!? – восклицает он<sup>801</sup>.

*Выводы по параграфу III.2.7.* В своем ответе редакция написала, что основное и самое лучшее, чтобы наставление во время проповеди было на языке собравшихся людей. С тем, чтобы была всеобщая польза, и выросло воздействие на сердца людей. Пусть читающий проповедь читает составные части проповеди

<sup>800</sup> Салих б. Ахмад-эфенди ал-Кахи. 'Иддат сутур фи хакк ал-хутаб // Джаридат Дагистан. 1916. №50. С. 4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 142.

<sup>801</sup> Мухаммад Салих ал-Халимбекаули. Макла фи хакк ал-хутба ал-'арабийя // Байан ал-хака'ик. Буйнск. 1927. №10. С. 13–14.

на арабском языке и переводит часть с наставлениями из них на аджаме (местном языке) сам или, тот, кто рядом с ним, кто сможет это сделать. Из чего следует, что нашим ученым надлежит подготавливать на аджаме (местном языке) проповеди в соответствии с ситуацией, как они писались (подготавливались) в предшествующие века<sup>802</sup>

### III.2.8. Особенности поста (*саум*) в исламском культе

Среди вопросов, вызывавших повышенный интерес у мусульман Дагестана в первую треть XX – мудрость установления поста в исламском культе. «Пост (ар. – ас-саум, перс. – рузе, тур.-татар. – ураза) – одно из пяти основных обязательных предписаний ислама»<sup>803</sup>. А. Каяев в №28 за 1914 г. газеты писал, что Аллах установил пост и сделал его общей обязанностью в культе мусульман не зря и не ради измора их голодом и водой, а для знания сокровенного, высоких целей, смысла и интересов людей. Среди них – тренировка души держащего пост, чтобы управлять злом [в себе] и подчинять свою душу: уметь держать ее в своих руках так, чтобы удерживать от плохих дел и от ненависти, если они постигли его. Кто привык подчинять свою душу и удерживать ее от сильных желаний, приучил к голоду и жажде в жару и холоду в течение целого месяца каждый год, тот овладел собой, тому легче удерживаться от своих капризов, и не только во время поста, но и в другое время. Также А. Каяев писал, что пост побуждает постящегося человека к состраданию бедным и несчастным. И результат его поста для мусульман по значимости будет значительно больше того, что можно было бы ожидать от различных реформ»<sup>804</sup>.

В №40 за 1914 г. газеты А. Каяев дает расчеты определение начала лунного месяца рамадан в простом и високосном годах, а также как определять лунный

<sup>802</sup> ал-Идара // Джаридат Дагистан. 1927. №10. С. 15.

<sup>803</sup> Халидов А.Б. Ас-саум // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 208.

<sup>804</sup> Али ал-Гумуки. Лимаза фард ас-савм // Джаридат Дагистан. 1914. №28. С. 4.; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 148–151.

високосный и простой года, количество дней в каждом из них<sup>805</sup>. В № 27 за 1915 г. цитируется сочинение «*Муришид ал-хулки ила тарик ал-хаки*», где средневековый персидский учёный, философ и врач Ибн Сина (Авиценна) обосновывает пост с точки зрения медицины с объяснением процессов оздоровления, происходящих в организме во время голодания<sup>806</sup>.

*Выводы по параграфу III. 2.* Мы коснулись здесь только небольшой части правовых вопросов в работах дагестанских мусульманских реформаторов. В действительности же, в первой трети XX в. достаточно большое количество вопросов по данной тематике обсуждалось в рукописях и полемические статьи на страницах мусульманской периодической печати позднего имперского и раннего советского периодов вплоть до конца 1920-х годов<sup>807</sup>. К часто обсуждаемым правовым вопросам относились: о правильном использовании вакфов, уплате заката с бумажных денег, о законности назначения размера *махра* и практике его завышения, о запрете изображения человека в исламе, о разводе (*талак*), о повторении полуденной молитвы после пятничной, об особенности *хутбы* в Дагестане, о посте (*саум*) в исламском культе и др. Это были, в том числе, и те правовые вопросы, на которые дал ответы Гасан Алкадари в своем сочинении «*Джираб ал-Мамнун*». Только теперь, в новых исторических условиях, на них отвечали реформаторы. Формирование мировоззрения взглядов дагестанских реформаторов происходило на фундаменте, заложенном предыдущим поколением дагестанских ученых: мы наблюдаем здесь преемственность в развитии взглядов Гасана Алкадари. Теперь отвечают на вопросы дагестанские реформаторы уже в позднеимперский и раннесоветский периоды на страницах периодической печати: в арабоязычных газете «Джаридат Дагистан» и журнале «Байан ал-хака'ик», переписке дагестанских улемов, рукописях и трактатах, с той лишь разницей, что новое поколение дагестанских реформаторов отдало предпочтение *иджтихаду*.

<sup>805</sup> Али ал-Гумуки. Йавм савмикум йавм нахрикум // Джаридат Дагистан. 1914. №40. С. 4.

<sup>806</sup> Хикмат ас-савм ва фаваидуху // Джаридат Дагистан. 1915. №27. С. 4.

<sup>807</sup> Шихалиев Ш.Ш., Шехмагомедов М.Г. Фикх в исламском дискурсе дагестанских улемов ... С. 50.

Гасан Алкадари, следуя *таклиду*, не ссылается ни на Коран, ни на Сунну. Он, как воспитанник старой школы, считал *таклид* наиболее подходящим методом реагирования на современные обстоятельства. Однако в большинстве принимаемых правовых решений Гасан Алкадари осторожно применял *иджстихад*, как и дагестанские реформаторы. Только в некоторых из них, как, например, в вопросе развода (*талак*), их решения не совпадали: дагестанские реформаторы во главе с Али Каяевым и его ученики, будучи последователями египетских реформаторов, расходились с общепринятым мнением представителей традиционного ислама в Дагестане (т.е., произнесение три раза формулы «*талак*», будь это единовременно или отдельно, влечет собой аннулирование брака).

В новаторском осмыслении многих явлений новой эпохи заметное влияние оказала просветительская деятельность и труды Гасана Алкадари, в частности, его сочинение «*Джираб ал-Мамнун*». Гасан-эфенди Алкадари, как воспитанник традиционной школы, находил адекватное времени и обстановке решение правовых вопросов, поставленных новым временем и исторической обстановкой, обусловленной контактами с российским правлением. Здесь Алкадари-*мукаллид*, принимает решение как *муджстахид*, являясь, предшественником дагестанских реформаторов, которые, по сути, стали его идейными наследниками и преемниками.

Для реформаторского переосмысления религиозных доктрин на Востоке была характерна двоякая направленность: модернизаторская, если в её основе европеизация с национальной спецификой; и охранительная, если она ориентируется на сохранение старых религиозных установок и традиций<sup>808</sup>. Для дагестанских реформаторов была характерна модернизаторская направленность программных установок с целью «приспособления» религии во имя мирной адаптации мусульман Дагестана в российском правовом пространстве<sup>809</sup>.

---

<sup>808</sup> Левин З.И. Развитие общественной мысли ... С. 94.

<sup>809</sup> Наврузов А.Р. Правовые аспекты мусульманского просветительства первой трети XXв. на Северном Кавказе // Вестник ЯрГУ. Серия Гуманитарные науки. 2023. Т. 17. № 2. С. 198–207.

**ГЛАВА IV.  
СУФИЗМ В РИТОРИКЕ МУСУЛЬМАНСКИХ  
РЕФОРМАТОРОВ ДАГЕСТАНА**

IV.1. 1.О суфизме и суфиях первой трети XX в.

Если вопрос реформы исламского образования был для дагестанских реформаторов объединяющим фактором, не вызывавшим среди них серьезных разногласий, то в вопросах суфизма и его обрядовой практики в Дагестане мы наблюдаем среди них достаточно широкий диапазон точек зрения. Ниже мы подробнее остановимся на этих аспектах.

В редакционной статье, опубликованной в №37 за 1916 г. в газете «Джаридат Дагистан», Али Каяев знакомит читателей с отрывком книги известного арабского историка Ибн Халдуна «ал-Мукаддама», где последний дает определение суфизма, представление об этой науке, когда и где она зародилась, причины зарождения. Называются последователи суфизма среди сподвижников Пророка Мухаммада<sup>810</sup>.

Статьи в газете, посвящённые суфиям начала XX в, вызывают особый интерес. Среди них статья Шарафутдина, сына кадия Мухаммада (Рашкуева) из Кумуха в №45 за 1913 г., который писал, что «суфизм – образ действий, поведения, распространённый в III в. хиджры. Основа этого образа действий – отказ от всех чувственных желаний и очищение своего нутра, умеренность и

---

<sup>810</sup> Али ал-Гумуки. ‘Илм ат-тасаввуф // Джаридат Дагистан. 1916. №37. С. 4.

бережливость в исканиях мирской жизни и направление взоров суфия постоянно к Аллаху для достижения полноты веры»<sup>811</sup>.

Переходя к характеристике современных дагестанских суфиев, автор статьи укоряет их, что они не могут отказаться от своих стремлений и притязаний, а их любовь к Аллаху есть не что иное, как «стремление к высокому положению, деньгам, славе среди людей». Автор считает, что «в суфизме есть большая польза для людей в направлении и воспитании их морали», и сетует, что современные суфии не сведущи в Коране и Сунне, истории, богословских науках, подобно имамам ал-Газали и Фахр ад-Дину ар-Рази, шейху Мухйидину Ибн Араби, которые «овладели суфизмом, науками и знаниями и выправляли в них то, что было подпорчено суфиями-невеждами до них в здании суфизма». Таким образом, делает автор вывод, как пагубно и вредно для людей и религии, если имеют отношение к суфизму «люди, не сведущие, не подготовленные в науках». «Суфизм в последние века оказался в ведении людей невежественных, что стало причиной застоя наук и знаний. Среди людей распространились новшества и небылицы. Религия стала мишенью и объектом для нападков и поношения со стороны безбожников. Она стала сборищем людей, обучающихся выдуманному молитвам и танцам с упоминанием Аллаха, стала соревнованием шейхов между собой в увеличении толпы своих последователей и соревновании в ненависти одного к другому»<sup>812</sup>. Еще вреднее, добавляет автор, отвращение людей от зарабатывания и торговли. Нынешние суфии повелевают людям отказ от земного мира и его благ, в то время как сами «цепляются за них зубами». Они вкладывают в слова «упования на Аллаха» не тот смысл, который хотят последователи шариата, говоря о необходимости упования на творца, не ощущая потребности в труде и усердии, так как «творец якобы берет на себя ответственность в обеспечении средств существования своих рабов». «Есть ли отвратительнее и вреднее для людей, чем эта доктрина? Разве без труда и усердия есть жизнь для

---

<sup>811</sup> *Шарафуддин б. ал-Кадри Мухаммад ал-Гумуки. ат-Тасаввуф ва мутасаввифуна // Джаридат Дагистан. 1913. №45. С. 3;*

<sup>812</sup> Там же.

какой-либо души на всем земном шаре?» – задает вопрос Шарафутдин, сын кадийа Мухаммада (Рашкуева). Он считает, что «труд и усердие есть обязанность каждого здорового мусульманина, законодатель шариата запретил нам быть в тягость людям». В доказательство автор приводит сподвижников Посланника Аллаха, которые были очень деятельными в своей мирской жизни, расширении своего экономического благосостояния. Среди них называются имена Усмана б. Аффана<sup>813</sup>, Амра б. ал-Аса и др., которые достигли своего богатства «трудолюбием и усердием в торговле. Торговля не отвлекала их от поклонения Аллаху, а они не обольщались своим богатством, тратя его на необходимое и жертвуя беднякам и обездоленным».

Таким образом, делается вывод, что ислам в той же мере, в какой он призывает нас к труду и усердию в будущей жизни, призывает нас к труду и усердию в этом (земном) мире. Свидетельством того, что усердие и труд – долг каждого мусульманина, автор приводит следующие хадисы: «Работай в этом мире, как будто ты будешь жить вечно, но работай для будущей жизни, как будто ты умрешь завтра», «Улучшайте свой земной мир и работайте для будущего, как будто умрете завтра», «Нет вам блага в том, что вы покинете земной мир во имя будущего или будущий мир во имя земного, а благо ваше в том, чтобы взять от того и этого»<sup>814</sup>.

Шарафутдин, сын кадийа Мухаммада (Рашкуева) спрашивает: «Разве не разъясняют эти хадисы порочность того, к чему призывают наши невежественные шейхи, когда говорят, что совершенствование земного мира и усердие в нем гневят Аллаха и обуславливают наказание? Не есть ли это ложь, наговор на Всевышнего и поклеп на религию? Что же случилось с нашими шейхами», с прискорбием замечает автор, что «они не замечают наших соседей, которые прогрессировали с помощью денег, знаний и богатства и достигли независимости и счастья? Разве они не видят, что мы приблизились к черте, за которой – наше исчезновение, и все это из-за нашего невежества и бедности? Что же случилось с

<sup>813</sup> Усман (Осман) б. Аффан (ок. 575–656) – третий праведный халиф.

<sup>814</sup> Шарафуддин б. ал-Кадии Мухаммад ал-Гумуки. ат-Тасаввуф ва мутасаввифуна. Там же.



ними, если они опускают взоры перед высказыванием Аллаха: «Не забудь свою долю в земном мире» или хадисом: «Как прекрасны праведные деньги в руках праведного человека». И разве есть место рядом с этими двумя изречениями тому, к чему призывают эти шейхи и учат массы, что «ислам ослабевает от зарабатывания и богатства и что мы сотворены для будущего мира». Вот какие справедливые, на наш взгляд, претензии выдвигает Шарафутдин, сын кадийа Мухаммада (Рашкуева) из Кумуха в статье к суфиям современности<sup>815</sup>.

В статье в №15 и №16 за 1914 г. газеты, автор Эфенди-заде сетует об уменьшении количества настоящих ученых и о том, что их место занимают люди, далекие от науки, стремление которых не обучение, а собирание денег. Затем показывает то, чем занимаются шейхи тариката в Закаталах на примере шейха Хаджи Ахмада ат-Талами: они живут около шейха до сорока лет, чтобы получить *иджаза* (право на проповедование *тариката*), оставаясь затем и после получения здесь, требуют подарки, *закат*, десятину для достатка своей семьи и родственников. Они отправляются неоднократно в хадж с целью обогащения, строят дворцы, женятся на молодых девушках, устраивают дни посещения умерших шейхов, с целью получения пожертвований от людей для себя<sup>816</sup>.

Другой автор, Джавад, сын ал-Хадиса Мехди ал-Балакани из Закаталов в №42 за 1914 г. повествует о неприглядных поступках некоего ал-Хадиса Ибрахима ал-Кучри, поселившегося в 1913 г. в с. Балкан Закатальской области, о том, какие раздоры и тяжбы оставила его деятельность здесь и о несвойственных ему функциях, которыми он облек себя<sup>817</sup>.

Али б. Абдулхамид из Кумуха (Каяев) №42 газеты за 1914 г. комментитрует ошибочность позиции некоторых последователей суфийских *тарикатов* о, якобы, необходимости *хиджры* (эмиграции) в страны Османской империи.

<sup>815</sup> Шарафуддин б. ал-Кади Мухаммад ал-Гумуки. ат-Тасаввуф ва мутасаввифуна // Джаридат Дагистан. 1913. №45. С. 3; Наврузов А.Р. О суфиях современности (по материалам газеты «Джаридат Дагистан») // Международная научная конференция: «История Северного Кавказа с древнейших времен по настоящее время». Пятигорск, 2000. С. 171–173.

<sup>816</sup> Эфенди-заде. ‘Улама’ Дагистан ва маша’ихухум фи нахийат Закатал // Джаридат Дагистан. 1914. №15, 16. С. 3–4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 152–155.

<sup>817</sup> Джавад б. Мехди ал-Балакани аз-Закатали. Муташайиху ал-джабал фи Закатал // Джаридат Дагистан. 1914. №42. С. 3–4.

Али Каяев перечисляет причины, побуждающие дагестанцев переселяться в страны Османской империи. Среди них, например, такая, которую распространяют сеющие ложные слухи паникеры, что Дагестан – это страна безбожия и, согласно шариату, в ней жить нельзя; или другая, распространяемая некоторыми сторонниками шейхов *тариката*, что мусульманин непременно должен быть последователем идей одного из шейхов *тариката* (наставника) и идти по его пути. А если он поступает вопреки этому, то Аллах, якобы, не поверит в его чистоту и справедливость, и все его служение будет отвергнуто. А если же такого наставника нет в Дагестане, то тогда надо, якобы, ехать в страны Османской империи (в поисках его) и жить там рядом с ним. И другой тому подобный вздор, из-за которого оказываются введенными в заблуждение многие ученые мужи Дагестана, в которых здесь и так ощущается недостаток. И они, продавая свою движимость и недвижимость, эмигрируют в эти далекие страны, подвергая себя и свои семьи опасности. Али Каяев считает, что шариат предписывал мусульманам переселение на заре ислама, в дни, когда верующие мусульмане были еще не так сильны, чтобы обнаруживать свою религию в городе язычников Мекке и т.д. и запретил переселение, когда была завоевана Мекка и отпала надобность в этом.

Далее Али Каяев пишет, что нет в каком-либо из текстов по шариату ничего такого, что говорило бы об обязательности *хиджры* (переселение) в какой-либо мусульманский город, как до завоевания Мекки, так и после. По этому поводу А. Каяев приводит слова ал-Маварди: «Если мусульманин может отправлять свою религию в каком-либо немусульманском городе, то этот город становится мусульманским, и проживание в нем предпочтительней, чем хиджра, или чем, когда он просит принять кого-либо другого в ислам вместо него».

Или приводит слова выдающегося ученого Шихабутдина ар-Рамли, которого как-то спросили необходима ли хиджра мусульманам, живущим в Андалусии под гнетом правителя-христианина, с которых он берет поземельный налог (*харадж*). Его «гнет» этим и ограничивается. А в их распоряжении мечети, где они молятся, держат пост в месяц рамадан и открыто отправляют исламские заповеди. Но они

не уверены, что их не заставят быть отступниками своей религии или обяжут отправлять свои немусульманские заповеди. Шихабутдин ар-Рамли ответил в своих *фетвах* (решениях), что не следует им эмигрировать со своей родины, где они могут отправлять свои религиозные заповеди. Также отвечал, что им нельзя эмигрировать с родины, так как ислам просит жить на родине им, а не другим, так как мусульманская страна, если бы они эмигрировали из нее, стала бы страной немусульманской<sup>818</sup>.

Вопроса хиджры касается и Гасан-эфенди Алкадари в своем трактате «Джираб ал-Мамнун». На заданный вопрос можно ли оставаться в стране, в которой не совершаются ни пятничные, ни коллективные молитвы тем, кто способен покинуть её, он отвечает, цитируя сочинение ал-Ансари «Шарх ал-Манхадж», что желательно совершить хиджру тому, кто находится в стране неверных и может открыто исповедовать свою религию, но нет надежды, что от его пребывания там ислам начнет распространяться. Хиджра будет обязательной в том случае, если там нет возможности открыто исповедовать религиозные нормы, либо, если он опасается, что будет отвращен от религии. Другим условием для обязательности переселения является наличие у него возможности сделать это<sup>819</sup>. Этот ответ, как мы видим, больше касался мусульман, проживающих во внутренних областях России. Для дагестанских же мусульман этот вопрос был неактуален, так как они могли открыто отправлять свои исламские нормы, совершая и пятничные и коллективные молитвы, распространяя ислам.

Кадий Шиназа Мухаммад ал-А' радж ал-Ка' ий в статье №27 за 1913 г., отвечая на вопрос о причинах переселения дагестанцев в страны Османской империи, в частности, в Мекку, Медину и мечеть ал-Акса (в Иерусалиме) пишет, что это происходит из-за того, что они являются самыми лучшими уголками земли и ссылается при этом на тексты Корана и Сунны<sup>820</sup>.

<sup>818</sup> Али б. Абдулхамид ал-Гумуки. Лимаза йухаджиру ад-дагистанийуна ила ал-мамалик ал-усманиййа // Джаридат Дагистан. 1914. №42. С. 3–4.

<sup>819</sup> Гасан-эфенди ал-Алкадари. Джираб ал-Мамнун ... С. 66–67.

<sup>820</sup> Мухаммад ал-А'арадж ал-Ка'ий (кадий Шиназа). Лимаза йухаджиру ад-дагистанийуна ила ал-мамалик ал-усманиййа // Джаридат Дагистан. 1913. №27. С. 3.

В ответной редакционной статье Али Каяев опровергает это, говоря, что нет никакого упоминания об этом ни в *Коране*, ни в *Сунне* и просит кадийа Шиназа Мухаммада ал-А'радж ал-Ка'ий представить в качестве доказательства эти тексты из Корана и Сунны. Далее Али Каяев, разъясняя смысл двух хадисов «Нет хиджры после распространения ислама» и «Мекка стала мусульманским городом до Судного дня», поясняя, что нет никакой *хиджры* (переселение) в какой-либо из городов ислама, так как все они стали мусульманскими после распространения ислама до Судного дня. Али Каяев ссылается на книгу «Тухфат ал-мухтадж» Ибн Хаджара ал-Хайтами, где говорится, исламская страна не становится неисламской, если даже будет завоевана неверными<sup>821</sup>.

Хотя сам Али Каяев оставил много работ в области публицистики, истории, теории мусульманского права, но анализ его наследия показывает, что сам Али Каяев не критиковал ни суфизм в целом, ни отдельные суфийские практики<sup>822</sup>.

Суфийской тематике посвящено немало статей и в журнале «Байан ал-хака'ик». В этих статьях, как, например, в № 2 за 1925г. «Письмо шейха Абдулваххаба аш-Ша'рани<sup>823</sup>» Абусуфйан Акаев пишет, что «не ставится цель порицания суфиев, а делается это «чтобы отличать хорошее от плохого»<sup>824</sup>. Авторы статей, опубликованных в журнале, дают полные, порой нелицеприятные характеристики суфиев Дагестана первой четверти XX века. Например, Абдураззак, сын Албури-кади ал-Хураки<sup>825</sup> в своей статье в №3 за 1926 г. цитирует некоего Накиса ар-Рийада, который сказал, что некоторые из безбожников, жившие в этот период, называли себя суфиями. На самом деле, считает он, не являются они суфиями. Они все заблудшие сами и сводящие с прямого пути других. Они все воинство дьявола (Иблиса). Они используют мечети, построенные для моления и богослужения, для танцев и игр. Их уста изрекают слова благочестия и поклонения. Их сердца свободны от веры. Они

<sup>821</sup> Али ал-Гумуки. ал-Иджабат // Джаридат Дагистан. 1913. №27. С. 3–4.

<sup>822</sup> Шихалиев Ш.Ш. Дискусии о суфизме в Дагестане в исторической ретроспективе ... С. 333.

<sup>823</sup> Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани – выдающийся египетский богослов и филолог, ум. в 1565 г.

<sup>824</sup> Абусуфйан. Рисалат аш-шайх аш-Ша'рани // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1925. №2. С. 8.

<sup>825</sup> Хураки – ныне село Урахи ныне Сергокалинского района Республики Дагестан.

невежественны, не владеют знанием, а утверждают, что знают. Они говорят, что посещение нашего шейха лучше, чем посещение Пророка и тому подобный вздор. А также, что произнесение слова *зикр* лучше, чем чтение Корана. Порочность этого высказывания очевидна для всякого разумного человека, считает автор<sup>826</sup>.

*Выводы по параграфу IV.1. 1.* Дагестанские реформаторы первой трети XX в., положительно относясь к суфизму в целом, считали, что «суфизм в последние века оказался в ведении людей невежественных, что стало причиной застоя наук и знаний. Их любовь к Аллаху есть не что иное, как стремление к высокому положению, деньгам, славе. Религия, по мнению реформаторов, стала мишенью и объектом для нападков и поношения со стороны безбожников. Она стала «сборищем людей, обучающихся выдуманым молитвам и танцам с упоминанием Аллаха», «стала соревнованием шейхов между собой в увеличении толпы своих последователей и соревновании в ненависти одного к другому».

Отвечая на вопросы читателей об эмиграции (*хиджры*) дагестанских мусульман в страны Османской империи Али Каяев обосновывает ошибочность позиции некоторых последователей суфийских *тарикатов* о, якобы, необходимости *хиджры* (эмиграции) в страны Османской империи и проживания там, рядом со своим наставником (*тариката*), чтобы получить звание *муршида*. Он приводит мнение Шихабутдина ар-Рамли, который ответил в своих *фетвах* (решениях), что не следует им эмигрировать со своей родины, где они могут отправлять свои религиозные чувства.

Али Каяев, как лидер дагестанских реформаторов Али Каяев не критиковал ни суфизм в целом, ни отдельные суфийские практики. Не критиковал суфизм и другой лидер дагестанских реформаторов Абусуфйан Акаев (см. в следующем параграфе).

---

<sup>826</sup> Абдураззак б. ал-Бури-кади ал-Хураки. Фи хакк ал-малахида ас-суфийийин ал-лазина ла йа'ламуна ма'на ас-сийсат ма хувва // Байан ал-хака'ик. 1926. №3. С. 6–8; Наврузов А.Р. Суфийская проблематика на страницах духовного журнала ученых арабистов Дагестана «Байан ал-хакаик» (1925–1928 гг.) // The Light of Islam. 2020. №4. С. 4–12.

## IV. 1. 2. Тарикат и шариат

Вопрос *тариката* и его легитимности в шариате занимал важное место в полемике между дагестанскими реформаторами и суфиями первой трети XX в.

Дагестанский исследователь М.Г. Шехмагомедов пишет, что «суфийский шейх Мухаммад ал-Асали в своем сочинении «ал-Ажвибату ал-бахийа фи исбат шафа‘ат хайр ал-барийя» подробно излагает суть суфийского учения (*‘илм ат-тасаввуф*), дает разъяснения терминам «шариат», «тарикат» и «хакикат». Обосновывая с точки зрения шариата желательность «обучения у шейхов», он приводит свои доказательства того, что «*шейхство и муридизм*» имеют законное обоснование в Коране и Сунне пророка»<sup>827</sup>.

Абусуфьян Акаев и соредакторы журнала «*Байан ал-хака’ик*» положительно относились к суфизму как течению в исламе в целом<sup>828</sup>. В подтверждение этого они поместили 11-ю главу из книги по суфизму Хасана-афанди ал-Хилми ал-Кахи «*ал-Бурудж ал-мушаййада би ан-нусус ал-муаййада*» в №5 за 1926 г. журнала. В своем отзыве в конце статьи Абусуфьян Акаев пишет, что «нет ничего лучше, чем шейхство, если оно истинное (настоящее). И нет ничего хуже шейхства, если оно метафорическое (*маджази*) (мнимое, не настоящее)»<sup>829</sup>.

На страницах журнала помещались и другие материалы по данной теме, например, с критикой некоторых практик суфизма в этот период. Ниже более подробно остановимся на этих аспектах.

Так, Абусуфьян Акаев в статье в №5 за 1925 г. писал, что *шейхство* и *муридизм* в шариате не есть явления, которые исполняются по приказанию кого-либо, ибо нет ни в Коране, ни в хадисах никакого текста, свидетельствующего об их необходимости, как нет текста, рекомендующего их. Однако шариат не отвергает их, если они (*шейхство* и *муридизм*) соответствуют ему. Так как то, в

<sup>827</sup> Шехмагомедов М.Г. Апологетика суфизма в трудах дагестанских богословов конца XIX – начала XX вв.: краткий обзор источников // Письменные памятники Востока. Проблемы перевода и интерпретации. М., ИВ РАН, 26–28.10.2015 (тезисы конференции). С. 36–37.

<sup>828</sup> Наврузов А.Р. Статьи А. Акаева по проблемам суфизма в журнале «Байан ал-хака’ик» // Абусуфьян Акаев: эпоха, жизнь. С. 66–70.

<sup>829</sup> Абусуфьян. Мин ал-Бурудж ал-мушаййада // Байан ал-хака’ик. 1926. №5. С. 3–5.

отношении чего есть упоминание в тексте Коране или в достоверном хадисе, будет соответствовать тексту Корана или достоверного хадиса по форме, заповеди, столпу или другим признакам. А то, в отношении чего нет в них (в Коране и хадисе) текста, то это приемлемо в религии, если только зиждется на положениях шариата и соответствует ему. Шейхство приемлемо в шариате, если оно совершается с целью поклонения, не запятнанного лицемерием, с целью закалки духа, с целью отказа от порочных качеств таких, как высокомерие, алчность, стремление к руководству, стяжательство; и с целью обладания похвальными качествами, такими как смиренность, отказ от алчности, ненасытного желания к тому, что есть в руках людей из их имущества. Шейхство неприемлемо в шариате, даже порицаемо, если оно совершается с целью приобретения мирских благ, со значением претенденства на руководство, увеличения последователей – муридов; имеет целью отказ от приобретения дозволенного, разрешенного; если имеет целью ненасытное стремление к тому, что есть у людей из дозволенного; если только с целью носить чалму, плащ (*аба*), четки, посох и зубочистку (*сивак*). Также не следует шейхам вмешиваться в мирские дела, так как это не их функция, и они (миряне) не из их круга. Ведение мирских дел – это функция политиков, правителей, занятых светскими делами. Абусуфйан Акаев ссылается здесь на то, что произошло в Дагестане восемь лет тому назад (то есть, в 1917 году), когда шейхи вмешались в дела революции и единодушно решили избрать здесь имама и стать здесь его поборниками, ввергнув в обман большую часть людей своими высказываниями. А шейхи, в силу своего невежества в шариате, не знали, что выдвигание имама в этой стране не разрешается по шариату. И поэтому ни к чему их вмешательство не приведет, кроме вызывания смуты среди людей и лишения их покоя, отсрочки дела свободы на длительный срок, гибели людей и грабежа их имущества.<sup>830</sup>

Продолжая тему лжешейхства, начатую в упомянутой выше статье № 2 за 1925 г. Абусуфйан Акаев писал, что в прошлом не было века, в котором не было бы плеяды праведных шейхов по тарикату и наставничеству. Также, как и не было

<sup>830</sup> Абусуфйан. ат-Ташаййух фи аш-шари'ат // Байан ал-хака'ик. 1925. №5. С. 11–12.

и множества лжешейхов. В доказательство он приводит высказывания ученых и шейхов из достоверных книг. Так он приводит письмо имама Абд ал-Ваххаба аш-Ша‘рани под названием «Предостережение обольстившимся», которое он написал в возражении лжешейхам. «Мы видим их переставшими зарабатывать дозволенное и направившими свои ненасытные устремления к обладанию имуществом, которым владеют другие люди. Бывает так, что один из них призывает собрать муридов и др. для работы для него (например, сельхозработы и др.), а сам всю свою жизнь ест то, что зарабатывают другие. Также берет подношения, если бы даже даритель более нуждался в подаренном. Простые люди быстро попадают на религиозный обман и не жалеют то, что есть у них есть под рукой, чтобы отдать тому, кто открывает им религию, если бы даже он был настоящим лицемером».

Это то, считает Абусуфйан Акаев, что побуждает большинство шейхов и *маъзунов*, облеченных доверием шейха, претендовать на самостоятельность и шейхство. Если бы этого не было, они не связывали бы совсем себя с тарикатом и решительно не стремились называть себя шейхом или *ма`зуном*. Они, из-за своей лжи, не обращают внимания в своих притязаниях на слова самаркандского богослова Фудайла Ибн ‘Ийяда<sup>831</sup>, который сказал: «Зарабатывать барабаном и флейтой лучше для меня, чем зарабатывать на моей религии». Абусуфйан цитирует аш-Ша‘рани, который писал в некоторых своих книгах: «Я не беру ничего из того, что дают мне люди, так как мое положение может соответствовать их правилам или нет. Если не будет соответствовать, то я не возьму запретное, и буду делать это до Судного дня. А если будет соответствовать, то тогда я буду в числе тех, кто зарабатывает на религии». Абусуфйан пишет в статье, что он хотел поговорить об этой шейхствующей религиозной общине в журнале, чтобы предупредить того, цель которого – введение нововведений в суфийскую ритуальную практику ради еды.

---

<sup>831</sup> Абú ‘Али́ Аль-Фудáйл ибн ‘Ийя́д ат-Талака́ни (725–803) – известный исламский богослов, хадисовед, аскет. Почитается суфиями как «святой» (авлия).



Далее Абусуфйан пишет, что у достойного и уважаемого Хаджи Джамалутдина Карабудахкентского обнаружилось интересное письмо шейха аш-Ша‘рани, где он показал истинное лицо мнимых шейхов (лжешейхов) и вывел их пороки и недостатки. И поэтому он вместе с редколлегией счел удобным и достаточным, если опубликует это письмо от начала и до конца, поместив его в нескольких номерах журнала <sup>832</sup>.

Аш-Ша‘рани пишет в своем письме, что к нему обратился с призывом один из тех, кто называет самого себя суфием и претендуют на великую святость. В комментарии письма от имени редакции говорится, что становится ясно из слов имама аш-Ша‘рани в этом письме, что, если тот, кто называет себя суфием и претендует на великую святость, слышал в своем уединении (*халвате*) голос, сообщающий, что он *маъзун* (получивший *изн* – разрешение от своего *муришда*) в тарикате, то не следует следовать его высказываниям или полагаться на них. Это – (происки) шайтана или злого духа.

Также становится ясно, что тот, кто претендует на шейхство, стал бы бедным, нуждающимся, после того как был богатым, и никто не дал бы ему ничего – ни есть, ни пить; и остался бы он без места, где он мог бы найти прибежище, и был бы озабочен тем, как найти хлеб насущный, то он не стал бы говорить о *хакикате* и *шариате*. Но люди снабжают его едой и питьем, и он становится подталкиваемым к разговору о тарикате и шариате и разговору о том, что у каждого человека должен быть *устаз*. Чтобы при помощи такой мерзкой уловки поедать мясо и хлеб – избавь нас Всевышний от того, чтобы «уничтожить земной мир религией» – использовать религию таким образом.

Также из письма становится ясным, что крестьяне, земледельцы и ремесленники – лучше них (т.е. суфиев-лжешейхов) по своему положению, так как лжешейхи обманывают тем, что во время тренировок голоданием видят горы, солнца, и прочее, и полагают, что это – признаки тариката, озарение и *хал*

---

<sup>832</sup> Абусуфйан. Рисалат аш-шайх Абд ал-Ваххаб аш-Ша‘рани // Байан ал-хака’ик. 1925. №2. С. 8.

(состояние суфия в момент озарения). На самом деле – это видения, грезы, которые воображает душа во время отклонения от нормального состояния<sup>833</sup>.

*Выводы по параграфу IV.1. 2.* Согласно мнению суфийского шейха Мухаммада ал-Асали, шейхство и муридизм имеют законное обоснование в Коране и Сунне пророка.

Дагестанские реформаторы (Абусуфьян Акаев) считали, что относительно *шейхства и муридизма* в шариате *ни в Коране, ни в хадисах* нет никакого текста, где говорилось бы об их необходимости, как нет текста, рекомендующего их. Однако шариат не отвергает их, если *шейхство и муридизм* соответствуют ему.

#### IV. 1. 3. Лжешейхство в тарикате

Эта тема также рассматривалась в работах дагестанских исследователей. С начала XX в., вопрос «лжешейхства» становится актуальным, о чем свидетельствуют многочисленные статьи, письма и даже главы в сочинениях дагестанских авторов»<sup>834</sup>.

Ш.Ш. Шихалиев считает, что полемика по вопросу «лжешейхства» в «дагестанской мусульманской историографии берет начало с сочинения Шуайба ал-Багини<sup>835</sup> «Табакат ал-хваджакан ан-накшбандийа ва садат машаих ал-халидийа ал-махмудийа». В своем произведении, посвященном биографиям суфийских шейхов, ал-Багини ставил под сомнение легитимность шейха Абд ар-Рахмана ас-Сугури (1792–1882), представляющего параллельную халидийскую ветвь. Поскольку в накшбандийском тарикате считается обязательной

<sup>833</sup> *Абусуфьян*. Рисалат аш-шайх Абд ал-Ваххаб аш-Ша‘рани // Байан ал-хака’ик. 1925. №2. С. 9–11; *Наврузов А.Р.* Перевод публицистических статей А.Акаева, опубликованных в газете «Джаридат Дагистан» (1913–1918) и в журнале «Байан ал-хакаик» (1925–1928) // *Абусуфьян Акаев ...* 2012. С. 206–224.

<sup>834</sup> *Шихалиев Ш.Ш.* Духовное наследие дагестанских суфийских шейхов XIX – первой половины XX в.: проблемы изучения и интерпретации текстов // Научный архив Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук (НА ИИАЭ ДНЦ РАН.) Ф. 3. Оп. 1. Д. 849. С. 138.

<sup>835</sup> Шуайб ал-Багини (1857–1912 гг.) – уроженец сел. Багинуб ныне Чародинского района Республики Дагестан. Сочинение написано в 1911 г.

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» (*муташаййихуна*), а следовательно – нелегитимными. Критика Шуайба ал-Багини шейхов параллельной ветви была направлена также на практику громкого зикра, характерную для последователей халидийской ветви. Согласно его мнению, практика громкого зикра связана с братством Кадирийа и не может быть применима в Накшбандийа<sup>836</sup>.

В дальнейшем преемник муршида (духовного наставника) Шуайба ал-Багини шейх Хасан Хильми ал-Кахи (1852–1937 гг.)<sup>837</sup> продолжил дело своего наставника и написал достаточно большое количество произведений, в которых также рассматривалась проблема «лжешейхства». Среди них следующие сочинения на арабском языке: «Танбих ас-саликин ила гурур ал-муташаййихин»; «ал-Бурудж ал-мушаййада би-н-нусус ал-муаййада»; «ад- Дурра ал-байда' фи радд ал-бида' ва-л-ахва'»; «Джухд ал-мукилл фи радд шатахат ал-мункир ал-мудилл» и «ал-Джаухара ал-нафиса фи и'анат ат-тарикат ан-накшбандийа»<sup>838</sup>.

По мнению З.Б. Ибрагимовой, «свое негативное отношение к неправомерно претендующим на звание шейха Хасан Хильми ал-Кахи аргументировал следующим образом: «Во-первых, они (лжешейхи. – прим. З.И.) сами толком не знают того, чему наставляют других. Во-вторых, они запрещают людям идти к истинным шейхам. Подобные лжешейхи вносят в тарикат различные нововведения и этим отталкивают людей от принятия тариката. Люди, не имеющие разрешения на наставничество от совершенного шейха, приводят общество к духовной гибели. Мусульманские ученые вынесли единогласное решение: «Шейх, не являющийся преемником совершенного шейха и не имеющий от него иджаза, не имеет права обучать людей, и ему нет места в силсиле. Он не в состоянии передать свет познания Аллаха в сердце своего

<sup>836</sup> Шихалиев Ш.Ш. Дискуссии о суфизме в Дагестане в исторической ретроспективе ... С. 331.

<sup>837</sup> ал-Кахи – из с. Кахиб – ныне село Шамильского района Республики Дагестан.

<sup>838</sup> Ибраимова З.Б. Дискурс дагестанских богословов по проблеме «лжешейхства» (краткий экскурс в историю вопроса) // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2017. № 1 (114). С. 173–174.

мурида, так как сам не получил его от предыдущих шейхов. Души пророков и аулия не встречаются с ним. Человек, не получивший духовного воспитания у шейхов и не знающий тариката, не имеет права быть шейхом. Такой человек подобен слепцу, указывающему дорогу другим». Более того, Хасан Хильми ал-Кахи в своих сочинениях перечисляет неоспоримые «признаки шейха», дабы рядовые верующие могли отличить истинного шейха от *муташаййиха* (лжешейха). Среди них он считает, что наличие *иджазы*, произнесенной при свидетелях, (письменной или устной), является неотъемлемым условием правомерного «шейхства»<sup>839</sup>.

М.Г. Шехмагомедов в своей статье «Критика лжешейхства в Дагестане в конце XIX – нач. XX вв. (на примере сочинения Хасан Хильми ал-Кахи «ад-Дурра ал-байда'»)» дает подробный анализ этого сочинения и пишет, что «в этом сочинении Хасан Хильми ал-Кахи впервые выступил с резкой критикой в адрес некоторых дагестанских суфиев, которые, по его мнению, не имея соответствующей инвеституры, неправомерно занимаются наставнической деятельностью и тем самым дискредитируют суфийское учение. Там же ал-Кахи впервые предпринял попытку классифицировать «дагестанских лжешейхов»<sup>840</sup>.

Темы лжешейхства касается Хасан Хильми ал-Кахи и своей книге «ал-Бурудж ал-мушайада». В ней, критикуя лжешейхов, пишет, что «каждый мурид объявляет себя руководителем, один шейх отвергает другого, между ними происходят столкновения, один питает злобу к другому, они завидуют друг другу, оскорбляют друг друга, издеваются и насмеваются один над другим». И если дело обстоит таким образом – задается вопросом Хасан Хильми ал-Кахи, то каков же смысл в избрании шейха? Также он пишет, что многие шейхи, берущие на себя смелость осуществлять наставническую деятельность, не имеют *иджаза* (разрешение) – свидетельства на проповедование тариката. Более того, они не выполняют то, что предписывают шейхи в своих книгах: наставления, зикры,

<sup>839</sup> *Ибрагимова З.Б.* Дискурс дагестанских богословов по проблеме «лжешейхства» ... С. 174.

<sup>840</sup> *Шехмагомедов М.Г.* Критика лжешейхства в Дагестане в конце XIX – нач. XX вв. (на примере сочинения Хасана Хильми ал-Кахи «ад- Дурра ал-байда' фи радд ал-бида' ва-л-ахва'») // История, археология и этнография Кавказа. 2021. Т. 17. № 3. С. 558–567.

установленные предписания, не соблюдают нормы поведения, вводят порицаемые нововведения (*бид'а*). По мнению Хасана Хильми ал-Кахи, всем, кто обладает истинным знанием, следует выражать порицание таким лжешейхам, так как соблазны таких лжешейхов подобны соблазнам шарлатанов. Хасан Хильми считает, что против них надлежит вести большой *джихад*. «Выявлять таких шейхов и давать им достойный отпор является одной из наших обязанностей», – заключает Хасан Хильми ал-Кахи<sup>841</sup>

Как писал Абусуфьян Акаев в первый год издания журнала «Байан ал-хака'ик» в №5 за 1926 г. не было ни одного номера, где не было бы разговора о «так называемых шейхах» (или лжешейхах), которые ничем иным не занимаются, кроме как приобретением мирских благ при помощи религии, накапливая имущество, достояние, обирая при этом всех других<sup>842</sup>.

Продолжая свою мысль, Абусуфьян Акаев писал, что о мнимых шейхах писали многие ученые, такие как Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани и другие. Но разве они<sup>843</sup> будут справедливыми и беспристрастными? Разве они откажутся от своих заблуждений и ошибок?! Нет, считает Абусуфьян. Они, к тому же, стремятся расширить свою среду и не унимаются в этом. Некоторые из людей знают о своей неспособности наставлять, но ими овладели злобные чувства просто из-за любви к руководству и к накопыванию мирских благ<sup>844</sup>..

Однако были и те, кто выступал в защиту таких шейхов. Так, например, Абдулла, сын Курбана ал-Ашильти в №7 за 1927 г. журнала задается вопросом: «Нас удивляет в некоторых современных ученых, несмотря на их большие способности в науках и эрудицию, то, как они спешат делать нападки на некоторых благочестивых людей (т.е. суфиев), которые имеют обыкновение находиться в своих домах, поминая Аллаха, совершая молитвы, постоянно

<sup>841</sup> *Наврззов А.Р.* Проблема шейхства и «лжешейхства» в тарикате // Лавровский сборник: материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений .2008–2009 гг. СПб., 2009. С. 354–356.

<sup>842</sup> Здесь речь идет, естественно, не обо всех шейхах, а лишь о тех из них, которые занимаются спекуляцией, прикрываясь своим высоким религиозным званием.

<sup>843</sup> То есть, лжешейхи.

<sup>844</sup> *Абусуфьян.* Фи хакк ал-муташайихин // Байан ал-хака'ик. №5. С. 8.; *Наврззов А.Р.* Перевод публицистических статей А. Акаева ... С. 206–224.

проводя время в чтении Корана и призывая народ к добру. Как они (ученые) узнают нечистоту их (суфиев) помыслов, откуда они узнают, что эти благочестивые люди (суфии) «поедают земной мир при помощи религии» и почему их называют лжешейхами? Почему они не могут быть истинными шейхами? И почему они не могут принимать подношения от других людей, как это делал Пророк Мухаммад»? «Нас удивляет шейх Хасан ал-Кахи, когда он порицает их (благочестивых суфиев) и приписывает им низкое происхождение, принижает их ранг. Разве он не боится порицаемой хулы? Разве он не боится также злословия людей [в свой адрес] и что они обвинят его в грехе и будут говорить, что Хасан ал-Кахи хочет ограничить шейхство посредством отрицания его в других людях»<sup>845</sup>.

Редактор журнала Абусуфйан Акаев в конце статьи отвечает ему от имени редакции, что речь не идет о тех, кто уединяется в своих домах и ест то, что заработал своим трудом, и поминает Аллаха. «А имеется ввиду каждый из нас, кто бегаёт по селам и городам и требует у людей подношений от имени религии».

Далее он пишет, что ученые не утверждают о нечистоплотности всех, кто претендует на шейхство, а говорят так только в отношении большинства из них. Удел тех, кто притязает на шейхство, чтобы быть на истинном пути к своему господину, как пишет шейх аш-Ша‘рани в своих работах «Предостережение обольстившимся» и «Предостережение богатым людям» и др. «И пусть знает каждый, что наш разговор с нашими шейхами, подобен разговору аш-Ша‘рани со своими современниками. Нет разницы между нашей и его эпохой. Как говорили ученые и шейхи, отличительной чертой истинного шейха является то, что он становится бедным после того, как был богатым. А отличительной чертой мнимого шейха то, что он становится богатым, после того как был бедным».

Если мы посмотрим на шейхов нашего времени, считает Абусуфйан, то обнаружим среди них большинство тех, кто разбогател, а не обеднел после того,

---

<sup>845</sup> *Абдулла валад Курбанали ал-Ашилти. Фи хакк ал-иджтихад ва ат-тасаввуф // Байан ал-хака’ик. 1927. №7. С. 6–7.*

как вступил на путь тариката – истинные суфии в прошлом, наоборот, жертвовали свое имущество во имя Аллаха<sup>846</sup>.

В №7 журнала за 1927 г. один их соредкторов Хизри ал-Газаниши писал, что в соответствии с целями журнала было обещано разъяснить красоты ислама и очищать шариат от порицаемых нововведений (*бид'а*) и т.д. Далее он пишет, что на страницах прошлых номеров журнала от имени редакции и ответственного редактора, в письме шейха Абд ал-Ваххаба аш-Ша'рани было рассказано он нынешнем состоянии лжешейхов в Дагестане и о несоответствии их поступков шариату. В числе этих поступков: сбор мужчин и женщин на могилах шейхов и их *зияратах*; подношение подарков от них; использование религии для достижения мирских благ несмотря на то, что это порицаемо и запретно согласно религии и шариату.

Он также напомнил о том, в предыдущих номерах журнала делалось предложение о том, что каждый, кто хочет написать правду или о проявлении благоразумия, может это сделать добровольно, даже если это будет вразрез с мнением редакции, сделать это без смущения и опаски, ради сохранения интересов исламской религии, спросив разрешения у Советского правительства. Удивительно, пишет автор, почему не написали люди, подобные этим лжешейхам и их последователям из числа ученых (их приспешников) о сути их поступков и их аргументах, на которые они опираются, согласно шариату или духовной святости. Вместе с тем редакция приветствует, но и требует, чтобы это (то есть то, что будет написано) было доказательством истинности и правильности по отношению к исламской религии. Иначе, почему они не запретили этот позорный путь, отказавшись от использования своей религии для достижения мирских благ и запретив поборы с простых людей на их (здесь лжешейхов) *зияратах*. Отсюда непременно следует одно из двух: или они, т.е. лжешейхи и их последователи из числа ученых, правы, идя своим путем; или они попросту обманщики целей своих поклонников. И, если бы дело было действительно так, то они должны были написать, без извинения и опасения с какой-либо стороны, на что, на какие

---

<sup>846</sup> Ал-Идара. (Фи хакк ал-иджтихад ва ат-гасаввуф) // Байан ал-хака'ик. 1927. №7. С. 7–8.

достоверные, обоснованные по шариату аргументы или внутреннюю духовную святость они опираются. Вместе с тем они полагаются на аят (из Корана): «Святые Аллаха, нечего им страшиться, и не будут они опечалены»<sup>847</sup>. И если дело заключается в обмане и просто удовлетворении личных целей, используя религию в достижении мирских благ, а это запрещено в исламе и шариате, то им следует совсем отказаться от такого мерзкого обмана.

Далее автор статьи пишет, что шейхство в Дагестане в эти дни не соответствует шариату, не получает от неё пользы никто из мусульман. Более того, оно вредит исламу из-за присутствия вражды между муридами и последователями шариата. А в итоге, они (т.е. лжешейхи) используют религию для достижения мирских благ.

Хизри ал-Газаниши считает, что нет в Дагестане шейха, который не берет подарки от невежественных людей и запрещает брать их у бедняков. Напротив, они стяжают их под предлогом помощи школам, на содержание учащихся в них. Разве есть среди лжешейхов, кто не был бы богат? Или это условие шейхства? Где есть шейх, который бы готовил и воспитывал муридов не иначе, как врагами для других муридов. А каждый, кто избрал шейха, становится врагом того, кто избрал себе шейхом другого. Разве это руководство на правильный путь, а не заблуждение из-за обмана?

Известно, что всякий, кто претендует на шейхство и духовную святость, тот претендует на духовное начинание, осознаваемое только внутренними аргументами. И это духовное начинание упрочивается и реализуется только исправлением своих похвальных качеств и отказом от порицаемых. И это очевидно тому, кто знаком с тем, что написано в достоверных книгах по шариату и тарику. И как же мы согласимся со святостью какого-либо человека, если он не соглашается с шариатом, ест свой хлеб, только забирая доход других и используя их затруднения. Будем ли мы руководствоваться достоверными прогрессивными книгами или несостоятельными лжецами-шейхами? – задается вопросом Хизри ал-Газаниши.

---

<sup>847</sup>Там же; Коран 10:62. с.346.



Хизри ал-Газаници продолжает, что тому, кто претендует на святость, надлежит быть с учеными и умными людьми, а дело же обстоит как раз наоборот. Они бывают с невежественными бедными людьми и некоторыми преступающими религиозный закон богатыми. И это потому, что невежественные бедные люди не понимают положение вещей и не отличают белое от черного. А что касается преступающих религиозный закон богатых людей, то они играют, используя претендующих на шейхство в своих целях. Лжешейхи знают положение дел у невежественных и простых людей, хвалят богачей, говорят, что самые лучшие из богатых людей бывают со святыми. И тем самым возрастает влияние этих богатых людей среди простых масс. Из-за этих эгоистических целей указанные выше богачи сближаются с лживыми шейхами, хотя и знают их дела и смеются за их спиной, а внешне выражают им радость. Как эти богачи будут близкими и любимчиками святых, если они не совершают ритуальную молитву, не соблюдают пост. Но хоронят и кладут своих покойников в могилы только при помощи указанных лжешейхов. Могилы богачей бывают поблизости могил (*мазаров*) святых. И собираются нечестивцы вместе с благочестивыми и думают, что это, быть может, руководство от Аллаха Всевышнего.

Не секрет, для тех, кто думает и понимает немного, что лжешейхи не любят настоящих ученых, умных и рассуждающих, а бегут от них и не участвуют вместе с ними в собраниях, когда зовут их на них. И повелевают своим последователям-муридам не звать ученых на собрания рецитаций Корана, посвященные дню рождения Пророка. И не разговаривают, если присутствуют на таком совместном собрании, если соглашение о таком все-таки заключено, а сидят с закрытыми глазами, опасаясь суровых нареканий из-за того, что поносили ученых. А затем, после завершения собрания и после расставания с ними, они начинают говорить среди простых муридов, что нет никакого бараката, и что и нет желания в совершении зикра, и что поклонение у ученых показное. И что ученые отрицают шейхство, не любят суфиев. И из-за этих разговоров возрастает вражда и взаимные противоречия среди мусульман-единобожников. И отдаляются некоторые из них от шариата. Хотя шейхство и святость реализуются и

утверждаются только при помощи шариата. И как тогда говорить, что шейхство в Дагестане в эти дни имеет место быть и полезно для ислама.

Хизри ал-Газаници убежден, что шейхство в Дагестане, имеющее место быть в эти дни, вредно для ислама и является врагом для шариата. И поэтому необходимо каждому ответственному, думающему ученому и другим мусульманам запретить этот известный обман и ложное, злополучное шейхство, даже выступлением людей против них<sup>848</sup>.

Тему лжешейхства продолжает Мухаммад Хаджияв ал-Авари в №10 за 1927 г. журнала. Он пишет, что ал-Газали упоминал, что условием, чтобы быть шейхом, является то, чтобы он был ученым, сведущим в слабостях души, её недугах, знать лекарства от них (для их исцеления); знать науки шариата и тариката; отказаться от любви к земному миру и его регалиям. С тем, чтобы обладать добродетельными нравственными качествами. Но такое дело – редкость.

Мухаммад Хаджияв ал-Авари считает, что шейхи Дагестана всецело погружены в приобретение мирских благ. «Откуда взяться шейхам и арифам, исчезли рабы (божьи) и добропорядочные мужи, остались из них только обманщики (мошенники) – подражатели шейхам»<sup>849</sup>.

В статье журнала №11 за 1927 г. Абусуфьян Акаев пишет, что в редакцию написал наш достойный брат (по вере) шейх ал-Хаджи Тетакай ал-Казаници письмо на «аджаме» с просьбой перевести его на арабский язык и поместить в журнале. В нем шейх ал-Хаджи Тетакай ал-Казаници пишет, что вступившие на путь тариката в Дагестане, когда у них с давних пор не было шариатского правителя, совершали греховные проступки, не соответствующие шариату, не говоря уже о Тарикате. Эти неблагоприятные проступки он делит на три вида.

1. Первый, это прекращение зарабатывания [суфийскими шейхами] разрешенного, законного (*халал*), и их обогащение при помощи *заката* людей и их пожертвований (*садака*). И тем самым каждый из них становился настроен

<sup>848</sup> Хизри ал-Газаници. Хитаб ила ал-муташаййихин ва иттибаухум мин ал-'улама' // Байан ал-хака'ик. 1927. №7. С. 13–15.

<sup>849</sup> Хаджияв ал-Авари. Фи хакк ал-муташаййихин // Байан ал-хака'ик. 1927. №10. С. 12–13

против людей, проявляя ненасытную жадность к имеющимся у них в руках деньгам, впадали из-за них в лицемерие, приукрашивая события, чтобы создавать о себе хорошее мнение. С тем, чтобы люди не скупались на предписанные и рекомендуемые *садака*.

Автор считает, что благочестивые предшественники не были таковыми, а зарабатывали дозволенное (*халал*) и обходились без подношений людей («того, что у них в руках»). Бывало так, что некоторые из них каждый день приносили дрова из пустыни (здесь, степи) и продавали их для себя и содержания своей семьи.

2. Второй вид – они [суфийские шейхи] подбирают своих муридов в качестве своих последователей и слуг, которых они используют как рабов на таких работах, как строительство домов и их охрана, сбор помидоров и др. Дело в том, что они не нуждаются в этих работах, имея подношения людей и их *садака*. Вне всякого сомнения, что они хотят иметь эти работы (*читай заработки*) для увеличения средств своего проживания, чтобы стать богатыми людьми. И действительно, мы совсем не видели того, кто бы стал бедным после того, как стал шейхом. А зачастую, мы видим тех, кто становится богатым, после того как был бедняком до своего шейхства. И это один из признаков искажения пути среди тех, кто стал на путь шейхства.

3. Третий вид – они [суфийские шейхи], в погоне за указанными выше двумя пунктами, не различают тех, кто зарабатывает разрешенное от тех, кто зарабатывает запретным или сомнительным. И также не отличают тех, у кого есть подготовленность (данные) ко вступлению в тарикат в отличие от тех, кто у кого её нет.

И все, кто приходит к нему, чтобы получить наставление на истинный путь, получают его, независимо от того, как они зарабатывают – законным или незаконным путем. И тем самым, быть может, совершают греховный проступок (впадают в *харам*), не говоря уже о сомнительном, – и не обращают внимания на это.

Каждый, кто приходит к ним из их числа, чтобы дать обет, становится его муридом. И им не отказывают, даже тем из них, кто явно не подготовлен к этому, ради расширения сферы своего влияния и увеличения числа своих последователей. С тем, чтобы число последователей достигло многих тысяч.

Положение таково, что подготовленными ко вступлению в тарикат бывают около пяти из тысячи, а остальные забрасывают зарабатывание, так как становятся заняты своими *вирдами*. И тем самым сужаются их средства проживания. А их семьи жалуются на их скудный заработок.

Вывод такой заключает ал-Хаджи Тетакай ал-Казаниши, «что этими вышеупомянутыми тремя характерными качествами обладают большинство претендующих на шейхство сегодня в Дагестане, начиная с меня. Среди них наш достойный брат (по вере) ал-Хаджи Арслан ал-Казаниши и ал-Хаджи Али ал-Акуши»<sup>850</sup>.

Среди писем, опубликованных в журнале, посвященных теме лжешейхства, хотелось бы выделить еще одно письмо (№8 за 1927г.)<sup>851</sup>. В редакционной статье, говорится, что критики не перестают говорить о недостатках обольстившихся и тех из них, кто претендует на шейхство. Но никто из них еще не утверждал о своей непригодности для этого великого дела и не перестал претендовать на это великое проповедование. Кроме шейха, ученого Хасана ал-Кахи, который продолжает и сегодня быть успешным в вере: от него в редакцию пришло письмо с признанием своей непригодности на наставничество, по его мнению, и отказе давать (*изн*)<sup>852</sup> для всех посетителей его дома.

Автор статьи задается вопросом, есть ли среди претендующих на шейхство те, кто считал бы для себя достойным признание о своей ограниченности перед другими. Или есть ли среди них те, кто считал бы, что ему надлежит утверждать о своих недостатках помимо других. И сам же отвечает, что таких нет! Однако среди них есть такие, цель которых только собирание мирских благ. Ты видишь

<sup>850</sup> *Тетакай Хаджи*. ал-Мактуб или ал-идара // Байан ал-хака'ик. 1927. №11. С. 11–12; ал-Идара. Хакикат ал-хал // Байан ал-хака'ик. 1928. №12. С. 8.

<sup>851</sup> ал-Идара. Мактуб шайх Хасан ал-Хилми // Байан ал-хака'ик. 1927. №8. С. 10–11.

<sup>852</sup> Здесь, разрешение на наставничество или на проповедование.

их увлеченными женитьбой на богатой женщине (имеющей имущество и дома), хотя у некоторых из них по четыре жены в определенных селах. И они хотят жениться на пятой и объявляют *талак* (развод) одной из своих жен. А после женитьбы люди видят, что они также крутятся возле дома разведенной. И понимают, что объявление развода было одним из их ухищрений, чтобы жениться на пятой женщине.

Среди них те, кто был защитником свободы и против её врагов. А затем, после утверждения и распространения свободы, переходят на противоположные позиции и идут на попятную. Среди них те, кто не останавливается на этом и идет войной на свободу, после того как был вместе с поборниками свободы и лживо ратовал о необходимости ее. Нет никакого сомнения, что эти и подобные им наиболее достойны, чем шейх Хасан Кахибский, отказаться от притязаний на наставничество и, в первую очередь, утверждать, что их цель – это собирание преходящих мирских благ! – заключает автор редакционной статьи <sup>853</sup>.

Не менее интересно в этом плане письмо в №11 за 1928г. Мухаммада Хаджиява ал-Гимрави<sup>854</sup>, опубликованное в журнале. Автор письма провел определенное время тарикате. Однако, по его мнению, тарикат исчез с уходом тех шейхов, которым следовали и которые являлись ориентиром. Исчезла богобоязненность, прошло его время, усилилась страсть к необузданным желаниям. Это то, что было в седьмом веке хиджры (13 в.н.э.). А что касается нашего времени, то после ознакомления с современными книгами по суфизму с обращением к текстам ал-Газали, примечаниям-разъяснениям ал-Кушайри и аш-Ша`рани, ему стало ясно отсутствие в это период истинного шейхства, а остались только подражатели суфизму. И поэтому Мухаммад Хаджияв целиком отстранился от них. Хотя хорошее качество было особенностью его отца, но оно не перешло от него к нему. Он не просил *изн* для себя у своего отца. Но просил его некий Ибрахим ал-Унцукули. Мухаммад Хаджияв глубоко задумался над этим: шейхство в это время было тем, от чего он отстранился и чего не хотела его

<sup>853</sup> ал-Идара. Мактуб шайх Хасан ал-Хилми // Байан ал-хака'ик. 1927. №8. С. 10–11.

<sup>854</sup> ал-Гимрави – из села Гимры Унцукульского района Республики Дагестан.

душа. Если бы он был из тех, кто желает шейхства своего отца, оно не перешло бы к другому. Свои качества среди ученых своего села Мухаммад Хаджияв оценивает как среднего уровня. Что касается шейхства, то он не имеет к нему никакого отношения. Истинно, шейхство было известно в прошлом. А наше время – время распространения среди людей знаний, наук, а люди, более разумные по сравнению с древними людьми, знают, что шейхство, попросту, надувательство. И потому люди не нуждаются в обучении ему и его возвращении. И это причина, почему он не просил у своего отца разрешения на шейхство, а совсем бросил это дело<sup>855</sup>.

Данное письмо, отражающее глубокие личные психологические переживания Мухаммад Хаджиява ал-Гимрави по отношению к шейхству, убедительно демонстрирует сложившееся даже среди его истинных последователей резко отрицательное отношение к суфизму в данный период развития дагестанского общества.

*Выводы по параграфу IV.1. 3.* Взгляды представителей традиционного ислама – ученых-богословов и суфийских шейхов – непримиримых идеологических противников реформаторов – в критике лжешейхства в этот период, по многим аспектам совпадали. Дагестанские реформаторы положительно относились к классическому суфизму, но выступали с резкой критикой некоторых его проявлений в первой трети XX в. в лице отдельных «лжешейхов» (или «мнимых шейхов»), которые в силу своей невежественности и стремления к личному обогащению, привносили в суфизм всякого рода нововведения, противоречащие сути шариата и тем самым дискредитирующие суфизм как течение в исламе.

Для дагестанских реформаторов был важен внутренний мир и моральные качества дагестанского мусульманина в период, когда шел процесс перестройки его сознания и адаптации в российском обществе. Они ставили перед собой задачу религиозного воспитания мусульман Дагестана в условиях

---

<sup>855</sup> Мухаммад Хаджийав ал-Авари. ал-Мактуб ила ал-идара // Байан ал-хака'ик. 1928. №11. С. 15–16.

индустриального общества. Это было частью их просветительской деятельности по формированию мировоззренческих основ рядового мусульманина в этот сложный переходный период. Гуманистическая составляющая и направленность были сутью этой деятельности<sup>856</sup>. Эти идеи особенно актуальны сегодня, когда дагестанское общество спустя более, чем сто лет, вновь переживает процесс реисламизации и вопросы истинного шейхства и суфийского воспитания и образования стоят как никогда остро<sup>857</sup>.

#### IV. 1. 4. *Тавассул и истигаса*

Несмотря на положительное в целом отношение дагестанских реформаторов-просветителей к суфизму, объектом их критики были некоторые суфийские практики, такие как *тавассул и истигаса, рабита, зикр*.

Практика *тавассул и истигаса* была предметом споров между дагестанскими реформаторами и суфиями начала XX в. Прежде, чем перейти к разъяснению того, что писали по этому вопросу дагестанские реформаторы, ученые и суфии в своих работах, выясним сначала, что означают эти термины.

*Тавассул* (араб. мольба) – с языковой точки зрения значит средство, при помощи которого один приближается<sup>858</sup> к другому<sup>859</sup>. *Тавассул* – это обращение с мольбой к Аллаху посредством шейхов и праведников. *Истигаса* – это обращение с мольбой за помощью и заступничества к кому-либо 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...»<sup>860</sup>.

<sup>856</sup> Абдулагатов З.М. Ваххабизм и джадидизм ... С. 116–117.

<sup>857</sup> Наврузов А.Р. Критика «лжешейхства» в работах дагестанских реформаторов-просветителей первой трети XX в. (по материалам арабоязычного журнала «Байан ал-хака'ик» (1925–1928)) // Исламоведение. 2022.Т.13, №3 (53). С. 98–109.

<sup>858</sup> Здесь речь идет о духовной близости.

<sup>859</sup> ал-Мунджид фи ал-луга ва фи ал-а'алам. Байрут: Дар ал-машрик, 1976. С. 900.

<sup>860</sup> Там же; Коран. 5: 35. С.188.

Когда говорится «ищите путь, что приближения к Нему», имеется ввиду обращение к Аллаху с мольбой. Различают три вида мольбы: мольба именами Аллаха, мольба к Аллаху посредством совершения благочестивых дел и мольба к Аллаху посредством взывания «ду‘а» благочестивого человека<sup>861</sup>.

Виды мольбы: 1. Мольба именами Аллаха. Как сказано в Коране: «У Аллаха Имена Прекрасные, так зовите же Его этими Именами», а также взывая к Пророку: «О боже, мы просим тебя любым именем, которым ты назвал себя сам или ниспослал его в своем писании или знал его кто-либо из твоих созданий и т.д.». 2. Мольба к Аллаху посредством совершения благочестивых дел, т.е. служением или послушанием Аллаху. 3. Мольба к Аллаху посредством взывания «ду‘а» благочестивого человека (мужа). Как будто ты идешь к человеку, в благонадежности и благочестивости которого ты уверен, и просишь его воззвать к Аллаху с тем, чтобы удовлетворить свои потребности.

И все эти три вида мольбы разрешены согласно единодушному мнению ученых. Спорный из них – третий, мольба к Аллаху посредством субъекта: при помощи одного из его творений, как, например, Пророка Мухаммада, или 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»<sup>862</sup>.

Среди ученых есть такие, кто разрешает это, при условии, что это будет только со значением ходатайства, заступничества, то есть, взыванием мольбой к Аллаху, но *не посредством субъекта*. Среди сторонников этого мнения – имам Ибн Теймийя. Среди ученых есть те, кто разрешил мольбу посредством субъекта, но только мольбой к Пророку Мухаммаду. Среди сторонников этого мнения – шейх ал-‘Иззи Абд ас-Салам. Среди ученых есть те, кто разрешил мольбу посредством взывания «ду‘а» и посредством субъекта, даже если это не Посланник Аллаха. Среди них – имам ас-Субки.

<sup>861</sup> См. также: *Маевская Л.Б., Ага Хайсам Мухаммад*. Проблема разграничения «уважения» и «поклонения» пророкам и аулия в исламском богословском дискурсе // *Исламоведение*. 2023. Т. 14, № 2 (56). С. 92.

<sup>862</sup> *Китаб байан ли ан-нас ал-Азхар аш-шариф*. ал-Кахира. 1988. S.78. (на араб.яз.);



Полемика по вопросу мольбы посредством субъекта<sup>863</sup> и в начале XX века, и на современном этапе была очень острой и, порой, приводила даже к взаимным обвинениям в неверии (*такфиру*). В действительности эта проблема – проблема расхождений взглядов среди ученых. Она не входит в раздел догм, классифицируется в разделе похорон и молитв, но не входит в раздел единобожия. Взывание с мольбой может быть объявлено правдивым или ложным, но никак не может быть подвержено такфиру или объявлено несоответствующим вере. «Негоже мусульманину обвинять мусульманина в неверии из-за этого. А объявляющий кафиром в подобных делах заслуживает наказания и порицания», писали шейх ал-‘Иzzi Абд ас-Салам и шейх Ибн Таймиййа<sup>864</sup>.

А теперь перейдем к тому, что было сказано по этой проблеме учеными и суфиями Дагестана. Характеризуя ваххабитов Хиджаза в редакционной статье в №1 за 1925 г., дагестанские реформаторы писали: «Они последователи имама Ибн Таймийи. Но совершают чрезмерность (грех) в запрете мольбы (обращении с мольбой, просьбой) и ходатайства перед Аллахом Всевышним при посредничестве пророков и святых. И говорят такие фразы, в которых пренебрежение к ним, например: "Посох этот, что в моей руке полезней мне, чем Мухаммад"»<sup>865</sup>. Т.е., ваххабиты Хиджаза выступали против обращения с мольбой и ходатайством перед Аллахом при посредничестве пророков и святых.

Дагестанский шейх Мухаммед ал-Йараги разрешал мольбу посредством шейхов в своей книге «*Асар ал-Йараги*». «Цель восхваления шейхов – это приближение посредством этого к сану Пророка, а затем, чтобы предстать перед Аллахом Всевышним»<sup>866</sup>. Также он писал следующее: «Действительно, мы, когда увидели то большое различие и ту дистанцию между нами и между тем, к кому мы обращаемся – «Мустафой» – Ему наши наилучшие молитвы и мир – и только

<sup>863</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 объединяем эти два термина и будем писать только *таввасул*, имея ввиду и *истигаса*.

<sup>864</sup> Китаб байан ли ан-нас ал-Азхар аш-шариф. ал-Кахира, 1988. С. 78. (на араб.яз.);

<sup>865</sup> Ахвал ал-Хиджаз ва гаилат ал-ваххабиййа // Байан ал-хака’ик. 1925. №1. С. 2.

<sup>866</sup> *аш-Шайх Мухаммад ал-Йараги*. Асар ал-Йараги. Темир-Хан-Шура ... С. 10.

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»<sup>867</sup>.

Накшбандийский шейх Хасан ал-Хильми ал-Кахи (ум. 1937) положительно относился к мольбе посредством субъекта. Он писал в своей книге «*ал-Бурудж ал-мушаййда*», 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 прибегает с мольбой к Аллаху Всевышнему и призыв к нему – есть метафора, иносказательность, а не реальность. Тот, кто сказал: «О такой-то, я молю посредством тебя моего Господа, чтобы Он простил мои грехи» – он просит помочь Пророка или святого иносказательно. Связь между ними в том, что цель лица – мольба посредством пророка стала средством». Шейх Хасан ал-Кахи считает, что использование Пророка в качестве средства разрешено и по шариату, и по адату. По его мнению, это есть в Коране и Сунне, а также используется такой прием в науке риторике<sup>868</sup>.

Шейх Хасан ал-Хильми ал-Кахи подтверждает эту точку зрения в другой своей работе «*ас-Сифр ал-асна фи рабита ал-хусна*», отвечая реформатору Ма‘суду ал-Мухухи, где писал: «Такие ученые, как ал-Газали<sup>869</sup>, аш-Ша‘рани<sup>870</sup>, ас-Суйути<sup>871</sup>, ар-Рази<sup>872</sup> и подобные им, чей авторитет непоколебим, считали

<sup>867</sup> Там же. С. 11.

<sup>868</sup> Хасан Хилми ал-Кахи. *Ал-Бурудж ал-мушаййда би ан-нусус ал-муайида*. Димашк: Дар ну‘аман ли ал-‘улум, 1996. С. 136.

<sup>869</sup> Абу Хамид Мухаммад б. Ахмад ал-Газали (1058–1111) – один из крупнейших мыслителей мусульманского Средневековья, выдающийся исламский теолог, суфий и правовед, оказавший огромное влияние на развитие арабо-мусульманской культуры в целом.

<sup>870</sup> Абд ал-Ваххаб аш-Ша‘рани (1493–1565) – знаменитый египетский богослов и суфий, автор более 60 трудов по различным отраслям средневековых мусульманских наук.

<sup>871</sup> Джалал ад-Дин ‘Абд ар-Рахман б. Абу Бакр ас-Суйути (ум. 1505) – крупный египетский ученый-энциклопедист, автор многочисленных трудов в различных областях мусульманских наук, в том числе *тафсира*, хадисоведения, схоластики.

дозволенным и желательным посредничеством (*тавассул*) пророков и праведников. Необходимость духовной связи с ними, ради получения божьей благодати, не подлежит сомнению»<sup>873</sup>.

Имам Наджмуддин Гоцинский также положительно относится к мольбе посредством субъекта, когда в своем сборнике стихов (*диване*) под названием «Ал-мунаджат би ат-тавассул»<sup>874</sup> обращается с мольбой при помощи имен Аллаха, Пророка Мухаммада и имамов накшбандийского тариката.

А что касается *истигаса* – взывания о помощи, то полемика на эту тему происходила также между ваххабитами и суфиями Дагестана в первой трети XX в. и продолжилась на современном этапе. Ваххабиты утверждали, что взывание с мольбой о помощи к кому-либо помимо Аллаха, есть великое язычество.

На это дагестанский шейх Мухаммад-Мухтар Бабатов отвечал им следующее: «Что касается взывания о помощи и мольбы к кому-либо, помимо Аллаха Всевышнего, то вы говорите о неразрешенности этого ни к кому, кроме как к Аллаху Всевышнему. А если он просит помощи или взывает с мольбой о помощи к кому-либо, помимо Аллаха, то он язычник. Я отвечаю: это правда. Я согласен с вами. Однако при условии, если я привожу иснад<sup>875</sup> реальный. А если я привожу иснад иносказательный, метафорический, то не беда. А вы же, к сожалению, не различаете иснад реальный и иносказательный и судите о язычестве в абсолютном смысле. Между тем, Коране и Сунне имеется большое количество ясных доказательств разрешенности иснада иносказательного»<sup>876</sup>.

В соответствующем достоверном хадисе Пророк сказал: «Когда настанет Судный день и люди будут волноваться, наседая друг на друга и придут к Адаму и скажут: «Заступись за нас перед своим господом!» Он ответит им: «Я не могу.

<sup>872</sup> Фахр ад-Дин Мухаммад б. ‘Умар б. ал-Хатиб ар-Рази (1149–1210) – знаменитый мусульманский богослов и философ. Ученый-энциклопедист, автор около 130 сочинений в различных областях мусульманских наук.

<sup>873</sup> Абдулмажидов Р.С., Шехмагомедов М.Ш. Апологетика и критика суфизма в Дагестане в начале XX века // Вестник Московского университета. Серия «Востоковедение». 2019. № 1. С. 28–29.

<sup>874</sup> Рукопись, хранится в частной коллекции М.Г. Нурмагомедова (1909–1997).

<sup>875</sup> Иснад – цепь передатчиков хадиса.

<sup>876</sup> Коран 19:19. С.481.

Вам нужно обратиться к Ибрахиму, он друг Милосердного». Они пойдут к Ибрахиму. Он скажет: «Я не могу. Вам нужно обратиться к Мусе, он – собеседник Аллаха». Они пойдут к Мусе. Он скажет: «Я не могу. Вам нужно обратиться к Исе, он – душа Аллаха и его слово». Они пойдут к Мусе. Он скажет: «Я не могу. Вам нужно обратиться к Мухаммаду». И они придут к Мухаммаду. Он ответит: «Я для Судного дня. Я буду ходатайствовать через моего господина, и он разрешит мне [ходатайствовать]»»<sup>877</sup>.

Что касается дагестанских реформаторов, то они, как мы писали выше во введении, в целом положительно относясь к классическому суфизму, выступали с резкой критикой суфийских ритуальных практик. Одним из них – Мухаммадом Абдурашидом ал-Харакани (ум. 1927 г.) было написано сочинение, в котором он подвергал жесткой критике некоторые суфийские практики, такие как *тавассул* и *рабита*<sup>878</sup>. В ответ на это сочинение накшбандийский и шазилийский шейх Мухаммад б. Нур ал-Йа‘суби ал-Асали (1872–1942) написал работу «Аджвиба ал-Асали ал-Йасуби ‘ала таррахат ал-ваххабийя ал-Харакани», где он приводит высказывание Мухаммада Абдурашида ал-Харакани, который писал, «что мольба является ядром (мозгом) поклонения. И тот, кто будет обращаться с мольбой не к Аллаху, неважно, 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»<sup>879</sup>. То есть, согласно 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 писал, что ал-Харакани овладели заблуждения ваххабитов, которые утверждают, что всякое обращение является

<sup>877</sup> *Бабатов М.-М.* Письмо шейха Мухтара, сына Усмана Бабатова Параульского ад-Дагистани преподавателю-арабу исламских наук Мухаммад Али Иорданскому, прож. в сел. Кармахи Буйнакского района РД от 11.04 1995 г.

<sup>878</sup> *Шихалиев Ш.Ш.* Дискуссии о суфизме в Дагестане в исторической ретроспективе ... С. 335.

<sup>879</sup> *Мухаммад б. Нур ал-Йасуби ал-Асали.* Аджвиба ал-Асали ал-Йасуби ала таррахат ал-ваххабийя ал-Харакани // Электронная копия рукописи хранится в личной библиотеке М.Г. Шехмагомедова. Л.б. (21л) (На араб. яз.).

мольбой, и что всякая мольба является поклонением. А также, что мольба является основой поклонения. Мухаммад ал-Йа‘суби ал-Асали считает их мнение ошибочным, так как обращение только иногда называется мольбой. Однако такое обращение не называется поклонением (*ибадатом*), ведь не всякая мольба является поклонением. Тогда сюда входило бы и обращение к живым, мертвым, животным, предметам, однако это не так. По мнению Мухаммада ал-Йа‘суби ал-Асали, обращение считается поклонением (*ибадатом*) 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 такое обращение не является поклонением, независимо от того будет ли объект обращения живым, мертвым, отсутствующим или же предметом<sup>880</sup>. А отсутствие факта поклонения означает и отсутствие предмета обвинения в придании Аллаху сотоварищей или многобожии (*ширка*).

#### IV.1.5. Рабита

Другой элемент суфийской ритуальной практики, подвергавшийся критике со стороны дагестанских реформаторов – это *рабита*.

«*Рабита* («связь», «узы») – духовная связь, которая возникает между муридом и его наставником (муршид) или «святым» (вали). Достигается концентрацией помыслов мурида на образе муршида, общении с ним и растворении в нем своей личности. Является как бы ступенью к последующему постижению божества»<sup>881</sup>.

Ахмадшах Валиулла<sup>882</sup> писал, что «последователи накшбандийского тариката рассматривают рабиту как одну из важнейших причин к постижению (*вусул*)

<sup>880</sup> Там же.

<sup>881</sup> Акимушкин О.Ф. Рабита // Ислам, энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 196.

<sup>882</sup> Ахмад ибн Абдурахим ибн аш-Шахид Ваджих ад-Дин, более известный как Шах Валиуллах Дехлеви (1703–1762) – известный мусульманский богослов-мухаддис из Индии.

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»<sup>883</sup>.

По мнению ученого Хусайн ал-Хатиба рабита представляет собой вызывание духовности имамов накшбандийской цепочки. Это делается для черпания избытка их духовности и защиты от дьявольских мыслей. Или, как утверждают многие шейхи, чтобы мурид в начале своего обращения к поминанию (*зикр*) Аллаха представил образ своего шейха, и затем, чтобы мурид делал это представление (образа своего шейха) началом каждого поминания (*зикра*) Аллаха. Поэтому шейхи рекомендуют муридам работать над *рабитой*. Хусайн ал-Хатиб цитирует высказывание Абд ал-Гани ан-Наблуси ан-Накшбанди: «Мурид 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»<sup>884</sup>.

Как считает Ахмадшах Валиулла, «мурид 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 мурид должен открыть глаза и смотреть между глаз шейха»<sup>885</sup>.

Польза *рабиты*, как считает дагестанский шейх Джамалуддин ал-Гумуки, «в приближении мурида к своему шейху, если даже один из них был бы на Востоке, другой на Западе». А также в том, что *рабита* вводит мурида 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

<sup>883</sup> Ахмадшах Валиулла. ал-Кавл ал-джамил' фи байан сава' ас-сабил. Место издания не указано, 1290. С. 30. (На араб. яз.)

<sup>884</sup> Хусайн Хатиб. Химс: ад-Дар ал-латиф, 1342. С. 121. (На араб. яз.)

<sup>885</sup> Ахмадшах Валиулла. ал-Кавл ал-джамил' фи байан сава' ас-сабил ... С. 27. (На араб. яз.)

ветвей. В ком нет любви, для него не осуществится рабита»<sup>886</sup>. Это *рабита* в случае, когда шейх живой. А если шейх покойный, то *рабита* бывает такой: «Мурид абстрагируется от своей души, а его сердце от всех земных привязанностей. Затем мурид представляет духовный мир своего покойного шейха, как некий свет среди ощущаемых предметов и запоминает этот свет в своем сердце. Пока не дойдет до него эманация энергии (*файд* – истечение, *распространение*) 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»<sup>887</sup>.

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 получает, таким образом, находящийся в состоянии *рабиты* баракат<sup>888</sup> от всех них<sup>889</sup>. Там же он считает, что муриду надлежит находиться в состоянии *рабиты*, как минимум, четверть часа. «Тайна этого в том, что сердце шейха, подобно водостоку (водосточному желобу), а эманация энергии из него, подобно воде. А сердце мурида подобно сосуду, который положен под водосток»<sup>890</sup>.

Шейх Хасан Хильми ал-Кахи в своей другой работе «*Ас-Сифр ал-асна*» пишет, что *рабита*, согласно терминам накшбандийского тариката, бывает трех видов: *рабита присутствия*, *рабита смерти* и *рабита муришида*<sup>891</sup>.

<sup>886</sup> Джамалуддин ал-Газикумухи. ал-Адаб мардиййа фи тарикат ан-накшбандиййа. Темир-Хан-Шура: Исламская типография М. Мавраева, 1908. С. 32.

<sup>887</sup> Там же.

<sup>888</sup> Баракат – божественная благодать, святость, как духовная сила, переданная по наследству.

<sup>889</sup> Хасан Хилми ал-Кахи. Талхис ал-ма‘ариф фи таргиб Мухаммад Ариф. Димашк, 1996. С. 188.

<sup>890</sup> Там же. С. 189–190.

<sup>891</sup> Хасан Хилми ал-Кахи. Ас-сифр ал-асна фи рабита ал-хусна. Димашк, 1996. С. 64.

Шейх Хасан Хильми ал-Кахи в работе «Танбих ас-саликин ила гурур ал-муташаййихин» писал, что процесс вызывания *рабиты* подразделяется на шесть способов<sup>892</sup>. Шейх Хасан Хильми ал-Кахи там же писал, что мурид 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 считает, что накшбандийский тарикат подвергался критике на том основании, что *рабита* является порицаемым новшеством (*бид'а*), которому нет места в исламе. Из-за чего шейхи тариката стали защищать *рабиту*, обосновывая её законность. Шейх Хасан Хилми ал-Кахи также отмечает, что работа над *рабитой* нужна для новичка, который не освободился от помыслов и нашептываний (шайтана), для присутствия сердца во время *зикра* и размышлений.

В Дагестане были те, кто отрицал суть *рабиты* и обвинял в неверии того, кто совершал её. Им ответил шейх Хасан ал-Кахи следующим высказыванием: «Высказывание о кувфре возникло от неразличения между законной рабитой, одобряемой столпами шариата и тариката, и рабитой отвергаемой, которую приравнивали к идолам». Он считал, что если смысл *рабиты* состоял в избрании шейха муршидом, стал предметом поклонения и целью для мурида, то это подтверждает неверие (*куфр*). Однако, согласно его мнению, *рабита* – это представление образа шейха в сердце мурида по причине сильной его любви, что является средством его смирения, повиновения и присутствия, для изгнания дьявольских помыслов и нашептываний. А такое деяние законно, приемлемо по шариату. Он также добавляет, что о рабите и красоте её говорили благочестивые авлия и благородные имамы каждого из четырех мазхабов<sup>893</sup>.

Мы писали выше, что лидер реформаторского движения Дагестана Али Каяев не выступал ни против суфизма, ни против суфийских практик<sup>894</sup>. В своей статье в № 50 газеты «Джаридат Дагистан» Али Каяев отмечает, что многие

<sup>892</sup> Хасан Хилми ал-Кахи. Танбих ас-саликин ила гурур ал-муташаййихин. Димашк, 1996. С. 312–313. (на араб. яз.)

<sup>893</sup> Хасан Хилми ал-Кахи. Танбих ас-саликин ила гурур ал-муташаййихин ... С. 372; Шехмагомедов М.Г. Апологетика суфизма ... С. 36; Абдулмажидов Р.С., Шехмагомедов М.Г. Апологетика и критика суфизма ... С. 28.

<sup>894</sup> Шихалиев Ш.Ш. Дискуссии о суфизме в Дагестане в исторической ретроспективе ... С. 333.



муриды при совершении суфийских ритуальных действий и при обращении к своим шейхам отклонялись от их правильного исполнения, ставя перед собой для большей концентрации портреты своих шейхов или шейхов своих шейхов, что считается самым настоящим язычеством (*ширком*) и идолопоклонством и совершенно недопустимо<sup>895</sup>.

Дагестанские реформаторы тех, кто совершает *рабита*, считали «многобожниками» (*муширикун*), приравнивая такую практику приданию Аллаху сотоварищей<sup>896</sup>. Некоторые из них шли дальше и даже отрицали легитимность суфизма как течения в исламе. В основном это касалось учеников Али Каяева, таких как Мухаммад Абдурашид ал-Харакани (1900–1927), Мухаммад ‘Умари ал-Ухли (1897– сер. 1940-х гг.), Мас‘уд ал-Мухухи (1893–1941), Абдурахим ал-Аймаки (ум. в 1980-х гг.) и М.-С. Саидов (1902–1985)<sup>897</sup>.

Отвечая на другое обвинение ал-Харакани, что совершение *рабиты* является более тяжким грехом, чем убийство мусульманина, шейх Мухаммад б. Нур ал-Йа‘суби ал-Асали в своем вышеупомянутом сочинении «Аджвиба ал-Асали» призывал его одуматься и поразмыслить над своими словами. Затем он писал следующее: «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 (*ширком*), 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

<sup>895</sup> Али ал-Гумуки. Ат-тасвир ва тасавир // Джаридат Дагистан. 1915. № 50. Р.4.

<sup>896</sup> Шихалиев Ш.Ш. Дискуссии о суфизме в Дагестане в исторической ретроспективе ... С. 336.

<sup>897</sup> Шихалиев Ш.Ш. «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах» ‘Абд ал-Хафиза Охлинского ... С. 333–339; Шихалиев Ш. Ш. Дискуссии. С. 333–335.

этого стал бы порицать тех, кто распивает вино, продает или изготавливает его. Или тех, кто грабит чужое имущество и так далее и тому подобное»<sup>898</sup>.

Здесь необходимо добавить несколько слов и о таком элементе суфийской ритуальной практики, как *зикр*. Дагестанские реформаторы, не отвергая *зикр* как ритуальное действие в целом, критиковали и его, если он исполнялся в качестве элемента суфийской ритуальной практики. Так, например, дагестанский реформатор Мухаммад Мас‘уд ал-Мухухи выступал, в том числе, и против практики *зикра* при посещении могил (*зияра*), считая это запрещенным нововведением. Тех, кто совершал это, он уподоблял язычникам эпохи *джахилийи* (многобожниками)<sup>899</sup>.

Дагестанских реформаторов отличает фактически «приземленное» отношение к религии – они отдают предпочтение жизненным проблемам мусульманской общины перед чисто богословскими, они добиваются переосмысления традиционного шариата, социальных аспектов исламской доктрины в духе современности<sup>900</sup>.

*Выводы по параграфу IV.1.4. и IV.1.5.* Таким образом, дагестанские реформаторы, положительно относясь к суфизму как течению в исламе в целом, несмотря на это, выступали с резко отрицательной критикой некоторых элементов суфийской ритуальной практики первой трети XX в. таких, как *тавассул* и *истигаса*, *рабита*, *зикр*, так как эта практика предусматривала духовную связь мурида со своим шейхом, что приравнивалось ими к идолопоклонству и многобожию и приданию Аллаху сотоварищей. Poleмика по данному вопросу в начале XX в. была очень острой и порой приводила даже к взаимным обвинениям в неверии (*такфиру*). В действительности эта проблема – проблема расхождения взглядов среди ученых. Она не входит в раздел догм, классифицируется в разделе похорон и молитв, но не входит в раздел

<sup>898</sup> Мухаммад б. Нур ал-Йасуби ал-Асали. Аджвиба ал-Асали ал-Йасуби ала таракат ал-ваххабийя ал-Харакани // Электронная копия рукописи хранится в личной библиотеке М.Г. Шехмагомедова. Л.6. (21л) (На араб. яз.). л. 13.

<sup>899</sup> Абу Мухаммад Мас‘уд ал-Мухухи // Байан ал-хака’ик. 1927. № 6. С. 14.

<sup>900</sup> Левин З.И. Реформа в исламе ... С. 80–81.

единобожия. Взывание с мольбой может быть объявлено правдивым или ложным, но никак не может быть подвержено *такфиру* или объявлено несоответствующим вере.

Некоторые из дагестанских реформаторов пошли дальше и даже отрицали легитимность суфизма как течения в исламе. В основном это касалось учеников Али Каяева, среди которых следует упомянуть Мухаммада Абдаррашида ал-Харакани, Мухаммада ‘Умари ал-Ухли, Мас‘уда ал-Мухухи, Абдаррахима ал-Аймаки и М.-С. Саидова, хотя сам Али Каяев не выступал ни против суфизма, ни против суфийских практик.

Дагестанские реформаторы со своей непримиримой и принципиальной критикой некоторых суфийских лжешейхов и ритуальных практик были удобны для властей (сначала имперской, а затем и советской), которые использовали их в своей религиозной политике – в борьбе с представителями традиционного ислама на Северном Кавказе. В начале 90-х годов, когда в России и на Северном Кавказе начались процессы реисламизации, дискуссия между дагестанскими суфиями и современными салафитами по вопросу *тавассула, истигасы и рабиты* вновь возобновилась. Она продолжается в Дагестане и по сегодняшний день, так как проблема не решена с позиции знания<sup>901</sup>.

#### IV. 2. Празднование *маулида* в Дагестане

Вопрос *маулида* – один из вопросов, который был предметом острых противоречий и конфликтов в Дагестане между суфиями и ваххабитами в начале XX века и в конце его. Этот вопрос затрагивали многие дагестанские алимы (ученые) на страницах арабских газет и журналов в Дагестане, в своих письмах и сочинениях.

«*Маулид* ан-Наби – «место рождения», «время рождения» Пророка Мухаммада, отмечаемый 12 раби‘ I, а также место рождения Пророка – дом в

---

<sup>901</sup>Наврузов А.Р. *Тавассул, истигаса и рабита* как элементы суфийской ритуальной практики в контексте критики дагестанскими реформаторами-просветителями первой трети XX века // Исламоведение. 2023. Т.14, №1 (55). С. 5–16.

Мекке, превращенный в VIII веке в место молитвы. Поскольку точная дата рождения Мухаммада не известна, то *маулид* ан-Наби приурочен ко дню его смерти. Согласно суннитским источникам, первый *маулид* ан-Наби был организован Музафар ад-Дином Кёкбюри, зятем Салах ад-дина, в городе Иrbиле в Верхней Месопотамии в 1207 г. С самого начала *маулид* ан-Наби, как и *маулид* «святых» (*авлийа*), имамов, суфийских шейхов, были объявлены религиозными авторитетами нововведением (*бид'а*). Суннитские богословы, радетели чистого ислама, резко выступали против них, отмечая, что существо праздника противоречит духу и букве ислама. Несмотря на критику, *маулид* ан-Наби был закреплен «иджма'» как одобряемое нововведение (*бид'а хасана*). После этого критика сосредоточилась в основном на практикуемых во время праздника ритуалах суфийского и христианского характера. Остались и непримиримые противники *маулида* ан-Наби, в первую очередь это Ибн Таймийя, позднее – «ваххабиты», в новейшее время – египетские модернисты во главе с Мухаммадом Абдо. *Маулид* – праздники дней рождения или смерти (т.е. рождения для вечной жизни) «святых», имамов, шейхов суфийских орденов, в которые считается наиболее предпочтительным паломничество к местам их погребения. Такие паломничества часто становятся массовыми народными праздниками. В ряде случаев эти праздники носят название *мавсим* (сезон), что является, видимо, отражением сохранения древних праздников, связанных позднее с легендарной биографией «святого»<sup>902</sup>.

Этот вопрос затрагивает и Али Каяев в статье газеты №52 за 1915г., где он пишет, что *маулид* возник не во времена Пророка Мухаммада, не во времена его сподвижников и не во времена Омейядов и Аббасидов, а в VII веке хиджры, когда нашел его прекрасным один из правителей. Одни говорят, что это один из Фатимидских правителей, другие – один из черкесских правителей, третьи – что это Абу Саид Музаффар ад-Дин ал-Арйали (ум. в 630 г. х.). Али Каяев пишет, что люди нашли его нужным и считали хорошим новшеством из-за обилия в нем благ, а также из-за того, что он свободен от пагуб дурного и отвергаемых поступков.

<sup>902</sup> Резван Е.А. Маулид // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 163.

День рождения Пророка, продолжает Али Каяев, – это день, заслуживающий почитания и уважения, и не запрещается празднование его, но в рамках шариата и исламской этики. Али Каяев упоминает причину запрета празднования *маулида*, заключающуюся в том, что люди дискредитировали его хорошие качества тем, что «изобрели неподобающие, постыдные, отвергаемые поступки; смешали *маулид* с ними, что и привело к его отрицанию со стороны ученых».

Что касается *маулида* в Дагестане, считает Али Каяев, то он пришел сюда изменившимся в сравнении с первоначальным состоянием, полным дурных, неподобающих и греховных поступков. Дагестанцы же приняли его радушно и усердствовали в его праздновании, устраивали пиры в его честь, стремились к изысканности в приготовлении еды и питья для праздника, тратили на это такие суммы, одной сотой которых не тратили на науки, обучение и тому подобные общественные нужды. Они выбирали для декламации касыд «исполнителей с самым лучшим голосом и наиболее живых напевом», слушали их, наслаждались возбуждающими мелодиями исполнителей, даже если ничего не понимали из того, что они исполняли. Иной раз, пишет Али Каяев, суфии из числа присутствующих добавляли на *маулиде* чтение имен духовных вождей, к которым они относились, а также имена вождей их вождей до конца цепочки, пели хвалебные песни в их честь и наслаждались их слушанием. И во время слушания их имен, т.е. имен своих духовных вождей и их званий, которые ниспослал Аллах Всевышний, они достигали совместного ощущения расстройства, безумия, опьянения, подобного чему они не испытывали даже близко к этому во время слушания слов Аллаха Всевышнего, хадисов Посланника его Мустафы и жизнеописаний Пророка, находя иной раз тягостным чтение Корана, хадисов и биографии Пророка, сирь (жизнеописания Пророка). Случается, добавляет Али ал-Гумуки, что смешиваются слушающие мужчины и женщины, или отделяются две группы, но находятся на близком расстоянии друг от друга, так, что они видят друг друга. Порой ночью тушат лампы и так смешиваются группы мужчин и женщин, и находятся вместе таким образом. А порой, вдобавок к этому, танцуют, ударяют в бубен при упоминании имен Аллаха Всевышнего, как видел это

воочию сам Али ал-Гумуки на некоторых *маулидах*, смешивая веселье с богослужением. Так не поступали мусульмане в свои лучшие времена, считает он.

Среди порочающих поступков дагестанцев в *маулиде*, считает Али ал-Гумуки, это то, что некоторые из них проводят *маулиды* раньше, чем налоги, которые они обязаны уплатить. Устраивают *маулиды* и расходуют на это все, что у них есть, в малом и большом количестве, и откладывают исполнение тех обязанностей, которые они должны исполнить перед Аллахом Всевышним или в целях богослужения. И предпочитают тем самым нововведение обязанностям, стесняя при этом материально свои семьи и ввергая их в нужду и лишения. По мнению Али ал-Гумуки, среди пороков и то, что большинство дагестанских суфиев специально приглашают богатых людей на свои *маулиды*. Среди традиций суфиев, проводящих *маулиды*, распределение их проведения среди жителей села таким образом, чтобы один из них проводил сегодня, другой – завтра, и далее таким образом, чтобы им (суфиям) удалось попасть на трапезу ко всем без исключения. Чтобы не пропустить никому из них ни одну трапезу. Ибо, если двое из числа жителей села проведут *маулид* в один день, то один из *маулидов* (здесь трапеза) ускользнет из поля их зрения

Основное в *маулиде*, считает Али ал-Гумуки (№1 за 1917г.), что люди собираются в мечети и благодарят Аллаха Всевышнего, вспоминают вехи биографии Пророка Мухаммада, как его встретили язычники (*муширики*), какие сильные бедствия и невзгоды он претерпел от них. Какое бремя пророчества и мессии он вынес, какими мистическими атрибутами наделил его Аллах Всевышний. Какие прекрасные чудеса Он через Пророка Мухаммада явил. И затем согласились с людьми, исполняющими *маулиды* ученые тех веков за их действия ввиду того, что *маулид* содержал в себе великие пользы, выражал совместные интересы и был чист от новшеств и отвергаемых поступков<sup>903</sup>.

---

<sup>903</sup> Али ал-Гумуки. Мавалидуна // Джаридат Дагистан. 1917. №1. С.4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 165.

Этой темы касается Аскер-кади ал-Джункути<sup>904</sup> в №1 за 1917г. Он пишет, что многие дагестанцы устраивали *маулиды* и расходовали на них огромные суммы, не оказывая внимания бедным, несчастным и нуждающимся. На *маулидах* происходит смешение мужчин с женщинами, слушание возбуждающих песен и стихов побуждают к искушению и плотским страстям. *Маулид*, по мнению Аскер-кади ал-Джункути, если на нем упоминается Аллах, похвален. Он приводит хадис: «Как только люди начинают упоминать Аллаха Всевышнего, сразу же их окружают ангелы и окутывает их милость и ниспосылается им успокоение». Достойное в *маулиде* то, считает Аскер-кади ал-Джункути, что во время него благочестивые мусульмане собираются для восхваления качеств, заслуг Пророка, его чудес, для рассказа историй, смягчающих сердца и от упоминания которых прощаются грехи и проступки и которые побуждают к свершению добра, прощению, совершению ритуальной молитвы Пророку и чтению благословенного Корана. Согласно мнению Аскер-кади ал-Джункути, *маулид* не запрещен сам по себе, а запрещается его проведение из-за того, что во время него совершаются большие грехи, отвергаемые и порицаемые поступки.<sup>905</sup>

Дагестанские мусульмане расходились во мнениях относительно чтения *маулида* – читать ли его на арабском или на местном языке. Воздается ли человеку, если он будет читать его на местном языке? Ответ на этот вопрос мы находим в статье №10 за 1927г. Мухаммада Салиха из Халимбек-аула в журнале «Байан ал-хака'ик», где автор статьи пишет, что ученые велят простым, невежественным людям читать *маулид* пророку и слушать его в месяц раби ал-авваль (3- тий месяц лунного календаря) и другие месяцы и понимать Его (пророка) атрибуты, поступки, черты характера, так как это является целью проведения *маулида* пророка Мухаммаду в общем. Эти ученые заняты чтением *маулида* пророку Мухаммаду на арабском языке, на котором не понимают ни один из атрибутов пророка Мухаммада, не понимают ни один из его поступков

<sup>904</sup> Из селения Нижний Дженгутай – ныне село в Буйнакском районе Республики Дагестан.

<sup>905</sup> Аскер б. Будайчи ал-Джункути. ал-Мавлид фи ал-Джунгутай // Джаридат Дагистан. 1917. №1. С. 4; Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» ... С. 165.

или черт характера – и это считается великой целью, возмущается автор. Никто не читает *маулид* пророку Мухаммаду на языке слушающих, если бы даже читающий был бы совершенно неграмотным. В то время как он (*алим*) гордится арабским языком перед людьми, выдаёт себя за ученого, а сам ничего не понимает из прочитанного, даже буквы, не говоря уже о слушающих. Воздаяние от *маулида* больше на местном языке, так как такой *маулид* красноречивей языком. В итоге, на собрании не останется кого-либо, кто бы знал что-либо из поступков пророка Мухаммада, а они же явились, чтобы узнать и понять. И где же эта великая цель и великая польза от их собрания и слушания его? Удивительные поступки совершают эти повелевающие ученые, восклицает автор письма<sup>906</sup>.

Редакция журнала считает, что воздаяние человеку от чтения *маулида* или слушания его, равносильно понял он его или нет. Равносильно был ли *маулид* на арабском языке или местном. Так как он знает, что читаются на *маулиде* атрибуты Пророка, его состояния, воздаются Ему восхваления, даже если не понимаются подробности. Однако, говорится в ответе редакции, основное и наилучшее, если читать *маулид* на языке собравшихся на собрании. Так как в этом случае увеличивается понимание атрибутов, ситуаций, восхвалений в подробности и воздействие тогда совершеннее и польза шире<sup>907</sup>.

*Выводы по параграфу IV. 2.* На современном этапе в Дагестане празднование *маулида* несколько отошло от своего первоначального значения. Его проведение не обязательно связывают только с днем рождения Пророка. Празднование его приобрело более обобщенный смысл, сегодня *маулиды* устраивают в связи с поминовением усопшего, рождением ребенка, наступлением круглой даты, в честь других знаменательных событий в жизни мусульман. Таким образом, *маулид* по мнению дагестанских реформаторов-просветителей (в отличие от

<sup>906</sup> Мухаммад Салих ал-Халимбекаули. Макла фи хакк ал-хутба ал-арабиййа // Джаридат Дагистан. 1927. №10. С. 15.

<sup>907</sup> ал-Идара // Джаридат Дагистан. 1927. №10. С. 16; Наврузов А.Р. О языке чтения *маулида* (на материале публикаций в арабоязычном журнале «Байан ал-хака'ик» (1925–1928) // Духовная литература: аспекты изучения. Материалы Международной научной конференции. 2011. С. 287–290.



ваххабитов) – это праздник, заслуживающий почитания и уважения и не запрещается празднование его, но в рамках шариата и исламской этики.<sup>908</sup>

#### IV. 3. О культуре святых в исламе: вопрос посещения могил святых и праведников, строительство мечетей и проведение празднеств на могилах святых

Одним из аспектов противостояния суфиев и реформаторов-просветителей в Дагестане был вопрос культа святых. У мусульман есть «святой», своего рода покровитель всех мореходов по имени Хидр, но не все верят в него. Чтобы предохранить себя от кораблекрушения и других несчастий на море, обычно прибегают к изображению туфли Мухаммада как символическому средству против бушующей морской стихии. Все же в некоторых местностях есть особо чтимые святые, призвание которых, по народному верованию, – охранять от морских несчастий. Для суфиев он – *вали* (святой), один из самых почитаемых и могущественных, иногда его считают самым главным из них. Хидр пользуется огромной популярностью в бытовом исламе, во многих мусульманских странах есть места поклонения ему, включающие в себя реликты доисламских верований, часто связанных с божествами плодородия. Большинство комментаторов Корана идентифицируют Хидра с рабом из рабов Аллаха, обладающим от Аллаха знаниями и опекаемым им<sup>909</sup>.

Хидр и отношение к нему являлся одним из актуальных вопросов в дагестанских суфийских кругах. Они не перестают утверждать, что многие

<sup>908</sup> *Наврузов А.Р.* Празднование маулида в Дагестане (по материалам газеты «Джаридат Дагистан» // В сборнике: Актуальные проблемы истории Кавказа. Материалы Международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора Р.М. Магомедова. 2010. С. 297–298.

<sup>909</sup> *Пиотровский М.Б.* Ал-Хадир // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 262.

суфийские святые «получают» свои знания от Хидра. И то, что они «встречаются» с ним в различных местах и беседуют с ними, а он «направляет» их.

Такое же положение отмечается и суфийской наследии. Так, например, имам Шамиль, рассказывал случай, где упоминал Хидра. Он считал, что этот случай «помог» ему стать имамом Дагестана. Когда его спрашивали об этом, он отвечал им следующее: «Это случилось тогда, когда я был учеником в пятничной мечети в одном из аулов Дагестана, а был месяц поста. Мы, ученики, разошлись после вечерней молитвы. А в руке каждого из нас по три порции еды, чтобы поесть на рассвете (был месяц рамадан). В мечеть вошел нищий-попрошайка и никто из моих товарищей не дал ему «садака» (милостыню). Я приблизился к нему в темноте и положил ему в руку две порции, а одну оставил себе. Это нищий благословил меня и сказал: «Да возвысит Аллах твою степень». Я думаю, что это был Хидр»<sup>910</sup>.

Также шейх Шуайб ал-Багини упоминал рассказ о шейхе Ахмаде ат-Талали, где последний рассказывал, что встречался с Хидром и он «показал» ему место и дом шейха Махмуда ал-Алмали<sup>911</sup>.

Шейх Джамалуддин ал-Гумуки «имел тайную беседу» с Хидром в виде письма, которое он послал Хидру перед своим отъездом в Мекку<sup>912</sup>.

Шейх Мухамад, сын Масьуда из Могоха приводил некоторые доводы и высказывания ученых, таких как шейх Ибн Хаджар, ал-Багави, Ибн Салих и многих других суфийских шейхов, подтверждавших, что Хидр жив. А затем сказал: «Хидр живой, как говорят большинство. И это верно»<sup>913</sup>.

<sup>910</sup> Мухаммад Хани ал-Мисри. Вамадат хайат ал-имам Шамил. 1998.С. 6.

<sup>911</sup> Шуайб б. Идрис ал-Багини. Табакат ал-хваджикан ан-накшбандийа. Димашк, 1996. С. 482; Наврузов А.Р. Северокавказские реформаторы-просветители первой трети XX века и некоторые вопросы религиозного культа // Проблемы востоковедения. 2022. №4(98). С. 86.

<sup>912</sup> Мухаммад ал-Хихали. Фи вакаи'и ал-имам Шамил // Рукопись находится в библиотеке М.Г. Нурмагомедова из сел. Аракани; Наврузов А.Р. Северокавказские реформаторы-просветители первой трети XX века ... С. 86–87.

<sup>913</sup> Мухаммад ал-Мухухи. Талхис ал-афкармин му'такадат ал-ашрар. (Без даты) // Рукопись хранится в частной библиотеке Чаранова Чарана из сел Могох Гергебильского района Республики Дагестан.

Дагестанские исследователи М.А. Мусаев и Ш.Ш. Шихалиев, рассматривая теоретические взгляды суфиев на природу чудотворства святых или *карамат* в дагестанском суфийском трактате Шуайба ал-Багини «Табакат ал-хваджакан ан-накшбандийа» отмечают: «Суфийская традиция настаивает на признании чудотворства, возводя скептиков и отрицающих чудотворения авлийа в ранг нечестивца (*фасик*)»<sup>914</sup>. Шуайб ал-Багини писал: «Это его деяние известное, и его не опровергает никто, кроме тех, кто отрицает Аллаха и не признает святых Аллаха... Карамат святых являются истиной, и никто, кроме нечестивцев, этого не отрицает»<sup>915</sup>.

Дагестанский суфийский шейх Хасан Хилми ал-Кахи считал, что способность совершать *караматы* (чудотворения святых) не является необходимым условием для *иршада* (духовного наставничества)<sup>916</sup>.

Дагестанский реформатор-просветитель Али Каяев также не обошел вниманием этот вопрос на страницах «Джаридат Дагистан». В статье газеты №45 за 1915 г. под названием «Жив Хидр или мертв» он приводит высказывания ученых, которые говорят, что Хидр жив, а также ученых, которые говорят о его смерти, – у каждого свои аргументы. Здесь же Али Каяев приводит пример шейха Ахмада Фаруки ас-Сирханди ан-Накшбанди, известного как имам Раббани<sup>917</sup> и считающегося новатором второго тысячелетия, как он упоминает в одной из своих персидских работ, что он также отрицает видение суфийскими шейхами ал-Хидра, и что Хидр из мира духов, но Аллах Всевышний придал ему силу, с помощью которой ал-Хидр принимает многочисленные формы и образы; Али Каяев полагает, что, если такой накшбандийский имам отрицает видение Хидра и

<sup>914</sup> Мусаев М.А., Шихалиев Ш.Ш. Чудотворство святых в дагестанском арабоязычном суфийском биографическом сочинении «Табакат ал-хваджакан ан-накшбандийа вас адат машаих ал-халидийа ал-махмудийа» Шуайба ал-Багини // Исламоведение. 2011. №4 (10). С. 43.

<sup>915</sup> Мусаев М.А., Шихалиев Ш.Ш. Чудесные деяния святых в арабоязычных суфийских биографических сочинениях дагестанских шейхов начала XX века // Письменные памятники Востока. 2012. Вып. № 2. С. 231.

<sup>916</sup> Ибрагимова З.Б. Дискурс дагестанских богословов по проблеме «лжешейхства» ... С. 174.

<sup>917</sup> Имам ар-Раббани б. Ахмад б. Ахад ас-Сирхинди ал-Фаруки ан-Накшбанди ал-Муджаддид Алф сани (971–1034/1563–1624) основал в Индии самостоятельную секту Накшбандийа, названную Накшбандийа-Муджаддидийа, которая в течение двух веков получила широкое распространение в мусульманском мире.

что он из мира духов, то не следует обращать внимание на высказывание тех, кто утверждает, что он жив со времен Моисея до сегодняшнего дня.

Отвечая на утверждения некоторых шейхов, что видения духов бывают материализованными (приобретающими рельефные формы), Али Каяев пишет, что это невозможно. Он полагает, что, быть может, делаются рельефными для них смысл и образы, которые в их воображении, а не реальные картины. Нельзя утверждать наличие в действительности того, что они утверждают, убежден он. В подтверждение этого Али Каяев цитирует имама Раббани, который писал в своих письмах: «... когда Аллах Всевышний являлся в умы чтецов Корана и их слушателей и запечатлевался в их фантазиях, возможно, что эти видимые образы в действительности являются образами, закрепившимися в их фантазиях, хотя эта действительность не является реальной».

Али Каяев приводит высказывание Сахиб ал-Ибриза, который цитирует шейха Абд ал-Азиза ад-Дибаци: «Когда возбуждаются центры мозга кого-либо по какой-то причине, то сила его воображения начинает видеть умственные образы очень ясно, как будто они являются реальностью, и он не может сам утверждать, что они – фантазия, поэтому можно сказать подобное, очевидно, о видении шейхами Хидра. Возможно, то, что они видят и представляют Хидра, в действительности – это образ, запечатленный в их очень сильных фантазиях, а не он сам и не его дух, получивший рельефные очертания»<sup>918</sup>.

В статье газеты №50 за 1914 г. Али Каяев цитирует одного из великих деятелей накшбандийского тариката, упомянутого выше шейха Ахмада ал-Фаруки ас-Сирхинди, который писал: «Что касается состояний, ощущений (интуиции), знаний, которые возникают у суфиев на пути в тарикат, то они не есть конечная цель, а воображение, представления с помощью которых воспитываются дети тариката, и которые надлежит усвоить в конце концов». В другом месте он пишет: «Знай, что знания и науки суфиев в конце их пути – это не что иное, как науки шариата, никакие другие, помимо шариатских наук. Конечно, на пути в тарикат становится очевидным изучение многих других

<sup>918</sup> Али ал-Гумуки. Хал ал-Хидр хайй ав маййит // Джаридат Дагистан. 1915. №49. С. 3–4.

знаний, наук, но их надо освоить»<sup>919</sup>. Как мы видим, в отношении Али Каяева к вопросу чудотворству святых в исламе и как ученого и как реформатора-просветителя отличает трезвый рационализм, рационалистическое восприятие явления в целом. Что касается других дагестанских реформаторов, то они также, например, Мухаммад Абдрашид ал-Харакани, считали ложным способность шайхов совершать «чудотворства», «необычные деяния» (*карамат*)<sup>920</sup>.

В своей работе «Джираб ал-мамнун» Хасан Алкадари приводит мнения ученых из разных школ, которые обсуждают бессмертие Хидра и его статус пророка или просто святого. Алкадари предпочитает в ответе на этот вопрос следовать *таклиду* и мнению выдающегося ученого Ибн Йунуса в его сочинении «ар-Равд» и мнению шафиита ас-Суйти, которые утверждали, что он давно умер<sup>921</sup>. Алкадари, давая ответ на этот вопрос, цитирует шафиитских факихов, но совсем не цитирует хадисы или какие-либо комментарии. Его склонность ссылаться на предшествующих ученых, а не цитировать непосредственно из первоисточников, является проявлением методологического предпочтения Алкадари *таклиду*, а не *иджстихаду*. Алкадари мы видим здесь как *мукаллида*, который в вопросе Хидра имеет точку зрения *муджтахидов*<sup>922</sup>, которой следовали также и дагестанские реформаторы.

*Выводы по параграфу IV. 2.* Дагестанские реформаторы выступали против культа святых в исламе, считая его возвратом к языческим традициям<sup>923</sup>.

#### IV. 3. 1. Вопрос посещения могил святых и праведников

Вопрос паломничества к местам захоронения святых также являлся одним из пунктов противоборства представителей традиционного ислама и салафитов,

<sup>919</sup> Али ал-Гумуки. Карамат ал-авлия // Джаридат Дагистан. 1914. №50. С. 4; ал-Хафиз б. ал-Каййим. Шатахат ал-мутасаввифа ва хаваджисухум // Джаридат Дагистан. 1914. №51. С. 4.

<sup>920</sup> Шихалиев Ш.Ш. Дискуссии о суфизме в Дагестане в исторической ретроспективе ... С. 335.

<sup>921</sup> Гасан-эфенди ал-Алкадари. Джираб ал-Мамнун ... С. 27.

<sup>922</sup> Sh. Shikhaliev and R. Gould. Beyond the Taqlīd / Ijtihād Dichotomy ... P. 149.

<sup>923</sup> Наврузов А.Р. Северокавказские реформаторы-просветители первой трети XX века и некоторые вопросы религиозного культа ... С. 84–91.

толкование которого (*зияра* - паломничества) также нашло своё критическое освещение их (салафитов) в трудах. Туркестанский джадид Абд ар-Рауф Фитрат, проявляя уважительное отношение к святым, писал: «Я не говорю, что святой Баха ад-Дин был плохой человек, и чтобы никто не приходил посетить мазар его. Пророк сказал: «Совершайте паломничество к мазарам, потому что посещение могил напомнит вам о том мире». Да, если паломничество к мазарам предпринимается с целью вспомнить о смерти и страшном суде, то это доброе дело, но разговор идёт о том, что нельзя приближать это к идолопоклонству<sup>924</sup>.

Одной из проблем противостояния суфиев и реформаторов в Дагестане являлся вопрос посещения могил. Она также имел свое отражение на страницах журнала «Байан ал-хака'ик», печатного органа дагестанских реформаторов-просветителей (обновленцев). Так в редакционной статье первого номера этого журнала за 1925 год сообщалось: «Затем они [здесь, имеется в виду «ваххабиты»] запрещают могилы святых и праведников, даже посещать «*равда*» (благословенный сад)<sup>925</sup> в Пресветлой Медине»<sup>926</sup>.

В другой статье журнала, который и был предназначен для разъяснения и разрешения вопросов такого характера, автор статьи, дагестанский реформатор Абу Мухаммад Мас'уд ал-Мухухи писал, что посещение могил разрешено по шариату и рекомендовано по Сунне. В подтверждение он приводит хадис Муслима из книги хадисов «*Сахих*»: «Пророк говорил: «Я запрещал [ранее. – прим. А.Р.] посещать могилы. [Теперь] Посещайте их!» Там же он говорит: «Посещайте могилы, они напоминают вам о будущей жизни».

Цель посещения могил, по мнению автора статьи в следующем:

1. Напоминание о будущей жизни (*ахират*), извлечение урока. 2. Благоедеяние, милость по отношению к покойному обращением с молитвой к нему. 3. Благоедеяние, милость посещающего по отношению к самому себе

<sup>924</sup> История общественно-культурного реформаторства на Кавказе и в Центральной Азии (XIX – начало XX века) / под ред. Д. Алимовой и И. Багировой. Самарканд: МИЦАИ, 2012. С.223.

<sup>925</sup> Речь идет о могиле пророка Мухаммада.

<sup>926</sup> Ахвал ал-Хиджаз ва аила ал-ваххабиййа // Байан ал-хака'ик. 1925. №1. С. 2.

следованием Сунне и знакомству с тем, что разрешил Пророк<sup>927</sup>. Однако Абу Мухаммад Мас`уд ал-Мухухи<sup>928</sup>, как и другие реформаторы, считал запретным посещение суфийских могил.

Дагестанский реформатор Мухаммад Мас`уд ал-Мухухи утверждает, что поклонение, *зикр* и жертвоприношение в суфийской *зийара* являются запрещенными нововведениями. Тех, кто делает эти шаги, сравнивают с эпохой *джахилийи*. Как можно заметить, автор сохраняет уравновешенную позицию, присущую салафитам-обновленцам. Хотя в целом *зийара* и предполагает некоторую духовную направленность в воспитании человека, но есть в ней также запрещенные действия, связанные с практикой суфийской *зийара*, которые нельзя совершать и допускать. Ссылаясь на исламских ученых, ал-Мухухи оценивает и комментирует тип и надежность таких источников, как хадисы, ссылается на них.

*Выводы по параграфу IV. 3. 1.* Положительно относясь к посещению могил, дагестанские реформаторы были против посещения суфийских могил, исключая, таким образом, практику суфийской *зийара* из числа утвердившейся в народе традиции посещения могил.

#### IV. 3. 2. Строительство мечетей и проведение празднеств на могилах святых

Также в статьях журнала «Байан ал-хака`ик» авторы касаются и такого вопроса, как строительство мечетей и памятников на могилах святых или рядом для этих целей, считая это запретным. В подтверждение этого приводятся выдержки из книги «Сахих» Муслима от некоего Джабира, где говорится: «Посланник Аллаха запретил специально предназначать могилы для кого-то, сидеть у неё и строить на ней».

Ан-Навави в комментарии «*Шарх ал-Муслим*» писал: «Ученые писали, что Пророк запретил строить на своей могиле и могиле другого лица мечети, боясь преувеличения в его возвеличивании. Быть может, это приведет к *куфру*

<sup>927</sup> Абу Мухаммад Мас`уд ал-Мухухи // Байан ал-хака`ик. 1927. №6. С. 13, 15.

<sup>928</sup> Абу Мухаммад Мас`уд ал-Мухухи // Байан ал-хака`ик. 1927. № 6. С. 14.

(неверию). Как это произошло со многими прошлыми народами». Ибн Хаджар ал-Аскалани предпочитал следующее высказывание пророка Мухаммада: «Абсолютно запретно строительство мечети на могиле в интересах потомства».

А что касается проведения празднеств, т.е. собрания людей у могил святых или посещаемых мест для празднования или с целью богослужения на них – это тоже запретно, с целью предостережения от уподобления с иудеями и христианами в этом. Абу Дауд писал в своей Сунне от Абу Хурайры, что Пророк говорил: «Не делайте ваши дома могилами, не делайте мою могилу поводом празднества и местом моления мне. Истинно ваша молитва дойдет до меня, где бы вы ни были».

Пророк запретил делать могилу местом празднования и молил Аллаха Всевышнего, чтобы Он не делал его могилу идолом, которому поклоняются, и запретил молиться у могил. И этот запрет входит в число запретов, которым руководствуются люди сегодня – среди запретов строительства мечетей и возведения памятников на могилах и около них. Или собираться людям на них в определенные дни для зикра и поклонения. И подтверждается этот запрет множеством нововведений и дурных поступков, совершаемых на них, как причащение забиванием скота на могилах, раздача *садака* на них тому, кто не заслуживает того. Уподобляясь тому, что делали люди в период *джахилийи*.

Абусуфьян Акаев, Абу Мухаммад Мас`уд ал-Мухухи подводя итог этому вопросу, пишет, что люди расточают огромные суммы на эти зрелища, визиты и празднества, о которых не упоминается в какой-либо части Сунны. Если бы они тратили бы их на общее благо, как строительство школ, приютов, обучению наук, необходимых для улучшения и социального положения простых людей, считает он, то они были бы среди тех, кто служит своей родине в качестве её сынов, совершая великое дело, которое заслуживает воздаяния у Аллаха. «Мы выражаем сожаление тем нашим ученым, пишет Абусуфьян, которые видят эти нововведения и дурные поступки, совершаемые от имени религии и не запрещают их. И эти деньги, которые теряют эти люди, которые не возвратятся с пользой ни в этом, ни в будущем мире».



*Выводы по параграфу IV. 3.* Представители традиционного ислама в Дагестане, представленные, в основном, суфийскими шейхами, признавали культ святых в исламе и написали ряд работ в обоснование своих взглядов. Дагестанские реформаторы выступали против культа святых, считая такую практику возрождением языческих традиций. Их отличал трезвый рационализм, рационалистическое восприятие явления в целом.

В вопросе посещения могил взгляды дагестанских реформаторов (Абусуфьян Акаев, Абу Мухаммад Мас`уд ал-Мухухи и др.) совпадали со взглядами традиционалистов, которые считали, что это разрешено по шариату и рекомендовано по Сунне. Вместе с тем, дагестанские реформаторы были против посещения могил святых и организации празднеств на них, а также проведения суфийских практик и представлений в этих местах (поклонение, *зикр*, жертвоприношение и пр.), исключая тем самым практику суфийской *зийара* из числа утвердившейся в народе традиции посещения могил<sup>929</sup>.

*Выводы по главе IV.* Дагестанские реформаторы, сохраняя единство взглядов в вопросе реформы системы мусульманского образования, имели различные подходы и точки зрения в вопросах *таклида* и *иджтихада*, вопросах правового и богословского комплексов. Особенно резкую поляризацию мнений мы наблюдаем среди них в вопросах суфизма. Положительно относясь к суфизму в целом, они считали, что «суфизм в последние века оказался в ведении людей невежественных, что стало причиной застоя наук и знаний. Любовь современных суфиев к Аллаху есть не что иное, как стремление к высокому положению, деньгам, славе. Суфии первой трети XXв., по их мнению, не сведущи ни в Коране, ни в Сунне, ни в истории, ни в богословских науках, подобно имамам ал-Газали, Фахр ад-Дину ар-Рази, шейху Мухйиддину Ибн Араби. Нет большего вреда для людей и религии, считали они, если имеют отношение к суфизму «люди, не сведущие, не подготовленные в науках».

---

<sup>929</sup> *Наврузов А.Р.* Северокавказские реформаторы-просветители первой трети XX века и некоторые вопросы религиозного культа ... С.84–91.

Отвечая на вопросы читателей об эмиграции (*хиджры*) дагестанских мусульман в страны Османской империи Али Каяев обосновывает ошибочность позиции некоторых последователей суфийских *тарикатов* о, якобы, необходимости *хиджры* (эмиграции) в страны Османской империи и проживания там, рядом со своим наставником (*тариката*), чтобы получить звание *муришда*. Дагестанские реформаторы считали, что не следует мусульманам эмигрировать со своей родины, где они могут отправлять свои религиозные чувства. Согласно мнению представителей традиционного ислама (например, суфийского шейха Мухаммада ал-Асали) шейхство и муридизм имеют законное обоснование в Коране и Сунне пророка. Дагестанские же реформаторы (Абусуфйан Акаев) считали, что относительно шейхства и муридизма в шариате ни в Коране, ни в хадисах нет никакого текста, где говорилось бы об их необходимости, как нет текста, рекомендующего их. Однако шариат и не отвергает их, если они (*шейхство* и *муридизм*) соответствуют шариату.

Взгляды дагестанских ученых-богословов и суфийских шейхов – непримиримых идеологических противников дагестанских реформаторов – в критике лжешейхства в этот период, по многим аспектам совпадали. Дагестанские реформаторы Али Каяев, Абусуфйан Акаев, Хизри ал-Газанищи и др. выступали за очищение и возрождение классического суфизма. Но они резко критиковала конкретные его проявления в первой трети XX в. в лице отдельных лжешейхов или шейхов самозванцев, которые в силу своей невежественности и стремления к личному обогащению, привносили в него порицаемые нововведения (*бид'а*), противоречащие сути шариата и тем самым дискредитирующие суфизм как течение в исламе. Они выделяли и критиковали также такие элементы суфийской ритуальной практики, как *тавассул* и *истигаса*, *рабиту*, так как при совершении этих действий суфий воссоздает в своем сердце образ шейха, что приравнялось ими к идолопоклонству и многобожию. Не отвергая *зикр* как ритуальное действие в целом, дагестанские реформаторы критиковали и *зикр*, если он исполнялся в качестве элемента суфийской ритуальной практики. Другая же часть реформаторов от резко отрицательной критики нововведений невежественных

лжешейхов доходила до полного его отрицания как течения в исламе, отрицая легитимность суфизма с точки зрения Корана и Сунны. В основном, это касалось учеников Али Каяева: Мухаммада Абдурашида ал-Харакани, Мухаммада Умари ал-Ухли, Мас'уда ал-Мухухи, Абдурахима ал-Аймаки и М.-С. Саидова, которые выражали сомнение в легитимности суфизма досоветской эпохи. Здесь необходимо отметить, что сам Али Каяев не выступал ни против суфизма, ни против его отдельных практик.

*Маулид* – праздник, посвященный Пророку Мухаммаду, по мнению северокавказских реформаторов (Али Каяев, Аскер ал-Джункути) – это праздник, заслуживающий почитания и уважения и не запрещается празднование его, но в рамках шариата и исламской этики.

Представители традиционного ислама Дагестана, представленные, в основном, суфийскими шейхами, признавали культ святых в исламе и написали ряд работ в обоснование своих взглядов. Вопрос чудотворства святых или *карамат* являлся одним из пунктов противоречий между суфиями и реформаторами-просветителями первой трети XX в. Суфийская традиция настаивала на признании *карамат*. А дагестанские же реформаторы считали ложным способность шейхов совершать «чудотворства», «необычные деяния» (*карамат*). Дагестанских реформаторов как представителей модернизаторского направления в исламе, отличал трезвый рационализм, рационалистический подход к восприятию явления в целом. Они утверждали, что, когда суфии видят и представляют Хидра, в действительности – это всего лишь образ, запечатленный в их очень сильных фантазиях, а не он сам и не его дух, получивший рельефные очертания. Они выступали против культа святых в исламе, считая его возвратом к языческим традициям. В вопросе посещения могил взгляды дагестанских реформаторов (Абусуфьян Акаев, Абу Мухаммад Мас'уд ал-Мухухи и др.) совпадали со взглядами традиционалистов, которые считали, что это разрешено по шариату и рекомендовано по Сунне. Однако дагестанские реформаторы были против посещения могил святых и организации празднеств на них, а также проведения суфийских практик и представлений в этих местах (поклонение, *зикр*,

жертвоприношение и пр.), исключая тем самым практику суфийской *зийара* из числа утвердившейся в народе традиции посещения могил.

Все вышеуказанные вопросы особенно актуальны на современном этапе, так как не были решены окончательно с позиции знания. Дагестанское и северокавказское общество спустя время более чем в 1 век, переживает некий процесс реисламизации, с новых позиций рассматриваются старые культы, вводятся некоторые нововведения, отдельные вопросы исламского культа ставятся на обсуждение среди ученого и широкого круга общества. Во всех этих научных и общественных поисках основной целью и задачей является объяснение и утверждение нового понимания ислама в рамках современного научного знания, социального и культурного развития страны.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. В первой трети XX в. в Дагестане сложились предпосылки и условия, давшие толчок становлению и развитию мусульманского реформаторства, главные из них: создание в 1903 г. «Исламской типографии» Мухаммадмирзы Мавраева; возникновение и деятельность культурно-просветительских обществ: «Общества просвещения туземцев-мусульман Дагестанской области», «Благотворительного общества в Нижнем Казанище», «Общества ученых», «Шариатского общества»; издание на арабском языке газеты «Джаридат Дагистан (1913–1918)» и журнала «Байан ал-хака'ик (1925–1928)», зарождение и становление национальной прессы: «Аваристан» на аварском языке, «Мусават» (Равенство) на кумыкском языке и «Чанна ц'уку» (Утренняя звезда) на лакском языке», «Заман» (Время) на кумыкском и аварском языках и др.; формирование группы единомышленников реформаторов-просветителей – Али Каяева, Абусуфйана Акаева, Бадави Саидова, Мухаммадмирзы Мавраева, Сайфуллы Башларова, Мухаммадкади Дибирова и др.

2. Мы можем говорить о сосуществовании в дагестанском реформаторстве одновременно элементов мусульманского реформаторства и джадидизма. Дискуссии в среде дагестанских реформаторов шли исключительно в рамках мусульманской богословской традиции, со свойственной исламскому дискурсу системой определений, символов, образов и понятий. Они апеллировали к чистоте первых трех веков ислама, когда мусульманское общество было на пике своего развития. Призывая заимствовать «западные науки», дагестанские реформаторы не были сторонниками секуляризации общества, не призывали к адаптации и восприятию европейской культуры. В этой части мы наблюдаем элементы

мусульманского реформаторства. Но в вопросах государственного устройства и управления Дагестана; становления и развития национальной истории, языков, культурных традиций и литератур – здесь мы наблюдаем в идеях дагестанских реформаторов элементы джадидизма. Некоторые элементы исламского дискурса XVIII–XIX вв. были восприняты новым джадидским дискурсом, что мы наглядно видим в концепции дагестанских реформаторов, которые, как и джадиды, в своей деятельности, в целом, были ориентированы в будущее. Мы считаем мусульманское реформаторство Дагестана первой трети XX в. одной из форм или разновидностей джадидизма XX в.

3. Мусульманское реформаторство Дагестана в первой трети XX в. имело просветительский характер: просветительство стало содержанием деятельности дагестанских реформаторов. Их идеология реформы (*ислах*) была нацелена на прорыв в современность и адаптацию мусульман в правовом пространстве российского, а затем и советского государства. Её социальное значение объективно состояло в том, что они готовили дагестанского мусульманина именно как мусульманина к жизни в индустриальную эпоху. Дагестанские реформаторы, исходя из своего понимания национальных интересов разработали концепцию нового восприятия и развития ислама и поэтапно внедряли её в жизнь. Гуманистическая составляющая и направленность были сутью этой концепции и деятельности дагестанских реформаторов.

4. Для дагестанских реформаторов вопрос реформы образования в исламской школе, а также воспитания и просвещения молодежи на исламских религиозных и морально-этических принципах был одним из первых и самых важных пунктов по обновлению дагестанского общества (*уммы*).

Суть её заключалась во введении звукового метода обучения в *мактабах* и мадраса, реализации принципа последовательности и постепенности, начиная в обучении с самого простого, двигаясь к более сложному; сокращении сроков обучения до 2–3 лет вместо 20–30 лет. Обучение в начальной школе было на родных языках, в старших классах ученики постепенно переходили на арабский язык. Арабский язык выступал как средство, инструмент для изучения других

наук. Изменения в новометодных школах касались и самого процесса обучения. В частности, был установлен учебный год, занятия проводились с перерывами между уроками, одновременно изучались несколько дисциплин, а также проводились проверочные экзамены. Новометодная система образования в Дагестане развивалась в тесном взаимодействии с традиционной образовательной системой, а не являлась его антиподом. Это сосуществование двух систем привело к смешанному методу преподавания арабского языка и исламских дисциплин в новых исламских учебных заведениях, открывшихся в постсоветский период.

Для дагестанских реформаторов на первый план выступал общественный прогресс и вопросы развития научного знания. Согласно их мнению, многие дагестанские ученые не занимаются научными исследованиями. Они считали ошибочным неправомерное деление на науки безбожников и науки мусульман, причисляя к первым рационалистические науки – арифметику, геометрию, географию, медицину и др.; науками же мусульман они считали Коран, *фикх* четырех масхабов, *тафсир* и хадис и их составляющие. Они призывали к изучению в *мактабах* и *мадраса* астрономии, медицины, географии истории, хадисов, литературы и издавали учебники и учебные пособия по этим дисциплинам.

Дагестанские реформаторы придавали важное значение популяризации, профилактике и овладению утилитарными (прикладными) знаниями, а также развитию сельского хозяйства и повышению его продуктивности: земледелия, садоводства, полеводства, животноводства.

Вырубка лесов, ведущая к высыханию родников, облысению гор, оползням и, как следствие, к засушливости климата Дагестана – все эти вопросы глубоко волновали дагестанских реформаторов-просветителей и в начале XX в. Традиционному фатализму реформаторы противопоставляли идею инициативной личности, активного человека-работника. Эти вопросы очень важны и сохраняют свою актуальность и на современном этапе.

Реформаторы считали ложными предубеждения некоторых ученых, что занятие рационалистическими науками и получение знаний в школах христиан, якобы, уводит с истинного пути и является проявлением неверия по отношению к Аллаху. Напротив, они считали, что изучение этих наук нисколько не противоречат шариату. По их мнению, в средние века именно страны Запада заимствовали указанные выше науки у арабов и поэтому эти науки являются «нашим унаследованным капиталом». А мусульманам сегодня (в том числе и дагестанцам), без ложной скромности следует «взять их у европейцев и развивать для своей пользы и развития».

Идея «общетюркской мусульманской нации» для Дагестана не была характерна. В условиях многонационального Дагестана реформаторы активно выступали с идеями развития национальных языков. В новометодных школах вводилось начальное обучение на родных языках, для чего были разработаны учебники на национальных языках с использованием арабской графики. В старших классах постепенно переходили на арабский язык. В рамках общеобразовательного процесса вводились естественные и общественные науки.

Издание учебной литературы и преподавание на национальных языках – аварском, кумыкском, лакском, даргинском, чеченском и других – просвещало народы Дагестана, способствовало повышению уровня образованности дагестанских народов и одновременно дало толчок развитию национальных языков, литератур и культурных традиций. Деятельность реформаторов Дагестана в области национальных языков и культур в изучаемый период органично вписалась в русло политики «коренизации», ставшей главной линией национальной политики советского государства в 20-х годах XX в.

Опыт написания дагестанскими реформаторами во главе с Али Каяевым критической истории мусульманских народов привел к формированию национальной мусульманской историографии. Научные изыскания Али Каяева и его учеников, особенно М.М.С. Саидова, способствовали становлению в 20–30 гг. XX в. дагестанской школы академического востоковедения.



Новометодные школы с их многоступенчатой системой образования совпали в дальнейшем с политикой советского государства по всеобщему образованию и легли в основу функционирования раннесоветской школы. Дагестанские реформаторы, ранее преподававшие в новометодных школах, после их закрытия советским государством были в значительной степени включены в новую советскую образовательную систему.

5. Дагестанские реформаторы были прагматиками и реалистами. Для реализации своих идей они шли на компромиссы с имперской, а затем и советской властями: с разрешения властей они наладили выпуск своих периодических изданий, которые стали площадками для распространения идей мусульманского реформаторства в регионе. Али Каяев заложил основы дагестанской арабоязычной журналистики.

Дагестанские реформаторы хорошо знали политическую историю ислама и мыслили её категориями, понятиями и образами. Они считали пророка Мухаммада духовным лидером, а халифат – неудачным опытом формы организации политической власти, от которого надлежит отказаться.

Дагестанские реформаторы (Али Каяев, Абусуфьян Акаев, Мухамадмирза Мавраев, Мухаммад-кади Дибиров) были противниками провозглашения имамата в Дагестане. Они поддерживали принцип разделения светской и духовной власти в исламе: выступали за «мирное сосуществование» в одном государстве власти светской и духовной на демократической основе, с соблюдением норм шариата. В качестве формы государственного устройства в Дагестане они предпочитали федеративную республику в составе Российского государства.

6. Дагестанские реформаторы пытались найти решение, в том числе, и «женскому вопросу». Материалы арабоязычной газеты «Джаридат Дагистан» позволяют проследить как эволюцию взглядов самих реформаторов в «женском вопросе», так и картину эмансипации дагестанской женщины в досоветский и начальный советский период – обретение ею равных прав семье и обществе, реализация права на образование, получение профессии, избирательных прав и т.д. Некоторые из этих пунктов удалось реализовать именно благодаря

деятельности дагестанских мусульманских реформаторов первой трети XXв. Но многие из них, как, например, вопрос женского мусульманского образования и воспитания, профессиональной подготовки, участия в общественной жизни продолжают оставаться чрезвычайно актуальными и на современном этапе.

7. Вопрос борьбы с древними и устаревшими адатами находился под пристальным вниманием дагестанских реформаторов. Они понимали живучесть и всю пагубность изживших себя адатов, степень их воздействия на мусульман, особенно на молодое поколение. Поэтому проведение постоянной просветительской работы в этом направлении, чтобы ограничить, а затем и искоренить их влияние в практической жизни, они считали своей первоочередной задачей.

8. Дискуссии об *иджтихаде* и *таклиде* в Дагестане никогда не имели абстрактный характер. Вопросы теории были тесно связаны с практическим применением норм исламского права в Дагестане. Инструмент *иджтихада* сохранял свою актуальность в течение всей истории исламского правотворчества, как это имело место и в других мусульманских регионах России, например, в Татарстане. Все обсуждения *таклида* и *иджтихада* в Дагестане основывались, в первую очередь, не на противопоставлении двух методов друг другу, а, скорее, были сосредоточены на допустимости различных уровней *иджтихада* в рамках шафиитского мазхаба. Только некоторые из реформаторов призывали не следовать мнению основоположников мусульманских правовых школ, а, опираясь на Коран и Сунну, выводить самостоятельные суждения по вопросам мусульманского права вне рамок правовых школ (*абсолютный иджтихад*, *ал-иджтихад ал-мутлак*). К ним относились ученики А. Каяева: Ма'суд ал-Мухухи, Абдурахим ал-Аймаки, Пахруддин ал-Аргвани. Иджтихад для дагестанских реформаторов служил средством адаптации шафиитской правовой системы к российской действительности в поздний имперский и ранний советский периоды.

9. Достаточно большое количество вопросов по правовой тематике обсуждалось в рукописях, полемических статьях и на страницах мусульманской периодической печати вплоть до конца 1920-х годов. К часто обсуждаемым

правовым вопросам относились следующие: о правильном использовании вакфов, уплата заката с бумажных денег, о законности назначения размера *махра* и практике его завышения, о запрете изображения человека в исламе, о разводе (*талак*), о повторении полуденной молитвы после пятничной, об особенности чтения в Дагестане, о посте (*саум*) в исламском культе и др. Это были, в том числе, и те правовые вопросы, на которые давал ответы Гасан Алкадари в своем сочинении «Джираб ал-Мамнун». Мы наблюдаем здесь преемственность в развитии взглядов Гасана Алкадари. Теперь ответы на правовые вопросы дают дагестанские реформаторы уже в позднеимперский и раннесоветский периоды на страницах реформаторской периодической печати, переписке дагестанских улемов, рукописях и трактатах, с той лишь разницей, что новое поколение дагестанских реформаторов отдало предпочтение *иджтихаду*.

В новаторском, реформаторском осмыслении многих явлений новой эпохи заметное влияние оказала просветительская деятельность и труды Гасана Алкадари, в частности его сочинение «Джираб ал-Мамнун». Мы видим здесь Алкадари как *мукаллида*, осторожно использующего элементы *иджтихада*. Он был предшественником дагестанских реформаторов, которые, по сути, стали его идейными наследниками и преемниками.

Для дагестанских реформаторов была характерна модернизаторская направленность программных установок с целью «приспособления» религии во имя мирной адаптации мусульман Дагестана в российском и советском правовом пространстве. Для них это была попытка доказать и утвердить жизненность и прогрессивность ислама в индустриальную эпоху.

Как ни кажется удивительным, но многие вопросы, такие, как *иджтихад* и *таклид*, вопросы богословско-правового комплекса: следование или не следование *махзабам* (богословско-правовым школам, *мазхабиййа ва ла мазхабиййа*), повторение полуденной пятничной молитвы, на каком языке читать *хутбу* (пятничную проповедь), соблюдение поста (*савм*) в месяц рамадан и др., поднимаемые и обсуждаемые дагестанскими реформаторами в первой трети XX

века, в силу своей нерешенности, вновь стали востребованными среди мусульман Дагестана уже на современном этапе.

10. Дагестанские реформаторы, положительно относясь к суфизму в целом, считали, что суфии первой трети XX в. не сведуци ни в Коране, ни в Сунне, ни в истории, ни в богословских науках. Они резко критиковали конкретные его проявления в первой трети XX в лице отдельных лжешейхов или шейхов самозванцев, которые, в силу своей невежественности и стремления к личному обогащению, привносили в него порицаемые нововведения (*бид'а*), противоречащие сути шариата и тем самым дискредитирующие суфизм как течение в исламе. Они выделяли и критиковали такие элементы суфийской ритуальной практики, как *тавассул*, *истигаса* и *рабиту*, так как при совершении этих действий суфий воссоздает в своем сердце образ шейха, что приравнялось ими к идолопоклонству и многобожию. Не отвергая *зикр* как ритуальное действие в целом, дагестанские реформаторы критиковали и *зикр*, если он исполнялся в качестве элемента суфийской ритуальной практики. Другая же часть реформаторов от резко отрицательной критики нововведений невежественных лжешейхов доходила до полного его отрицания как течения в исламе, отрицая легитимность суфизма с точки зрения Корана и Сунны. В основном, это касалось учеников Али Каяева: Мухаммада Абдурашида ал-Харакани, Мухаммада Умари ал-Ухли, Мас'уда ал-Мухухи, Абдурахима ал-Аймаки и М.-С. Саидова, которые выражали сомнение в легитимности суфизма досоветской эпохи. Здесь необходимо отметить, что сам Али Каяев не выступал ни против суфизма, ни против его отдельных практик.

Дагестанские реформаторы были против необходимости *хиджры* (эмиграции) в страны Османской империи для проживания там рядом со своим наставником (*тариката*), чтобы получить звание *муришида*.

Относительно *шейхства* и *муридизма* дагестанские реформаторы считали, что в шариате ни в Коране, ни в хадисах нет никакого текста, где говорилось бы об их необходимости, как и нет текста, рекомендующего их. Однако шариат и не отвергает их, если *шейхство* и *муридизм* соответствуют шариату.

*Маулид* – праздник, посвященный Пророку Мухаммаду, по мнению дагестанских реформаторов – это праздник, заслуживающий почитания и уважения и не запрещается празднование его, но в рамках шариата и исламской этики.

Вопрос чудотворства святых или *карамат* являлся одним из пунктов противоречий между суфиями и реформаторами первой трети XX века. Если суфийская традиция настаивала на признании *карамат*, то дагестанские реформаторы считали ложным способность шейхов совершать «чудотворства», «необычные деяния» (*карамат*). Их отличал трезвый рационализм, рационалистический подход к восприятию явления в целом. Они выступали против культа святых в исламе, считая его возвратом к языческим традициям.

В вопросе посещения могил их взгляды совпадали со взглядами традиционалистов (суфиев), которые считали, что это разрешено по шариату и рекомендовано по Сунне. Однако, вместе с тем, дагестанские реформаторы были против посещения могил святых, проведения суфийских практик, организации празднеств и представлений в этих местах (поклонение, *зикр*, жертвоприношение и пр.), исключая тем самым практику суфийской *зийара* из числа утвердившейся в народе традиции посещения могил.

11. Материалы диссертационного исследования по вопросам *иджтихада* и *таклида*, правовой и богословской тематике (фикху, суфизму, культу святых в исламе и др.) опровергают мнение некоторых зарубежных исследователей (как, например, американского исследователя Адиб Халида) о том, что ислам в изучаемый период растворился в советских преобразованиях и перестал играть какую-либо существенную роль в жизни советских мусульман (в том числе и мусульман Дагестана). В пользу этого тезиса говорит и то, что с начала 90-х годов XX в. и по настоящее время мы наблюдаем возобновившиеся с новой остротой дискуссии по тем же самым вопросам, что и в начале XX в. Это еще раз убедительно доказывает, что ислам как играл ведущее место в жизни и деятельности джадидов этого периода, так и продолжает играть на современном этапе в деятельности их последователей из числа дагестанских мусульман.

12. Дагестанские реформаторы первой трети XX в. выступали против ваххабизма. Ваххабиты и дагестанские реформаторы в своей деятельности по очищению ислама от всего того, что было привнесено в ислам религиозной практикой, апеллировали к мусульманской общине первых трех веков ислама. Ваххабиты считают её идеалом общественного устройства и хотят её возродить. Они приверженцы буквалистского понимания ислама и выступают за создание исламского государства, прибегая для его возрождения к методам политической борьбы и даже вооруженного террора.

Дагестанские реформаторы выступали за создание государства в духе ислама.

Ваххабиты резко отрицательно относились к суфизму. Дагестанские реформаторы первой трети XX в. относились к суфизму в целом положительно.

В корне отличались дагестанские реформаторы от ваххабитов и в отношении к научно-техническому прогрессу на Западе. Ваххабиты видели в достижениях Запада прямую угрозу исламскому миру. Для реформаторов Дагестана в качестве приоритетной цели были вопросы развития нации, науки, языка и культуры.

Деятельность дагестанских реформаторов имела прямо противоположное направление развития и конечную цель по сравнению с ваххабитами, равно как и разную стратегию и тактику её достижения: она направлена в настоящее и будущее, а ваххабиты же ориентированы на прошлое.

13. Дагестанские реформаторы первой трети XX в. привнесли в исламскую историю Дагестана идею умеренного ислама, родоначальником которой по праву был ученый и просветитель Гасан-эфенди Алкадари.

Содержание умеренного ислама проистекает из мировоззренческой раздвоенности джадидизма, при последовательном проведении которого он позволяет его носителю отойти от идей строгого теоцентризма и прийти к переоценке ценностей в пользу ценностей общечеловеческих, гуманистически ориентированных. Эта черта джадидизма особенно хорошо заметна в его развитых формах, что особенно наглядно проявляется на примере современного Татарстана, когда во взаимоотношениях нации и ислама лидеры татарского

национального движения приоритетным определяют нацию. *Они считают, что религия должна служит нации, а не наоборот.* Конечно, такой степени эволюции дагестанские реформаторы первой трети XX века не достигли. Но в их деятельности достаточно сильно обозначенными были проявления мирной исламской адаптации к современности.

## Список использованных источников и литературы

### Источники на арабском языке

Научный архив Института истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра Российской академии наук. Ф.7. Оп.1. Д. 44. 1913, 1914, 1915, 1916, 1917, 1918 гг. Джаридат Дагистан (Газета Дагестан) (1913–1918).

1. Махакимуна ал-джабалийя // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №2. С. 3–4.
2. Амсал ат-турк фи хакк ан-ниса' // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 3. С. 4
3. Фи хакк ал-махаким ал-джабалийя // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №4. С. 3–4.
4. Иджтима' кура асатин ва изхарукум ли карахатихим ал-мугалата фи ал-мухур // Джаридат Дагистан.Темир-Хан-Шура. 1913. №8. С. 1.
5. Али б. Абдулхамид ал-Гумуки. Ма ал-лази йлзамуна // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №8. С. 3
6. Амсал ат-турк // Джаридат Дагистан.Темир-Хан-Шура. 1913. № 8. С. 3.
7. Ахмад Курди ал-Гумуки. Ма хувва ат-таракки ва ат-тамаддун // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №9. С. 4.
8. Фи хакк махаким ал-Кавказ // Джаридат Дагистан.Темир-Хан-Шура. 1913. №12. С. 2.
9. Али б Абдулхамид ал-Гумуки. Авдат ила ал-калам ала турук та'лимина ва фасадиха // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №13. С. 3–4.
10. Ахмад Курди ал-Кумухи. Ас-са'йу ва ал-амал // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №15. С. 4.
11. ал-Адабийат // Джаридат Дагистан.Темир-Хан-Шура. 1913. № 16. С. 3.



12. Алам ан-ниса' // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №17. С. 2.
13. Ал-адабийат // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 17. С. 4.
14. *Али ал-Гумуки.* ал-Джуграфиййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №17. С. 3–4.
15. *Али ал-Гумуки.* Фасад тарикати та'лимина ма'а байан вуджух ислахиха // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №18. С. 2.
16. *Абу Бакр ал-Йамани.* Фи хакк хийал аш-шайтаниййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 18. С. 3.
17. Ал-аш'ар // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 18. С. 4.
18. Ал-мусул // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 18. С. 4.
19. *Али ал-Гумуки.* Лайса дин ал-Лах би ал-хийал фа и'такид йа ракид ал-мукилл // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №18. С. 3–4.
20. *Али ал-Гумуки.* Ал-истилахат ал-джуграфиййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №№18, 19. С. 2–3,4.
21. *Ибн Хазм.* Мин рисалат ал-Ахлак ва ас-сайр // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 19. С. 2.
22. *Али ал-Гумуки.* ал-Ахбар ал-казиба ва ал-ахадис ал мавду'а // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №19. С. 2–3.
23. *Абдулмаджид-эфенди Халимбеков ал-Хураки.* ал-Макатиб ила ал-идара // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. – №19. – С. 3.
24. *Кадий Умар б. Баждави ал-Мукахи.* Усул асбаб ал-мафасид ва уммахатиха фи дийарина // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №19. С. 3.
25. *Абу Мухаммад Ибн Хазм.* Мин рисалат ал-Ахлак ва ас-сайр // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 20. С. 3.
26. *Али ал-Гумуки.* ал-Ахбар ал-казиба ва ал-ахадис ал мавду'а // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №20. С.4.

27. *Абу Касим ар-Рахави ат-Туниси.* Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 20. С. 3.
28. *Али ал-Гумуки.* Маса'ил ал-джуграфийа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №№20, 21. С. 3–4, 4.
29. *Мухаммад б Мухаммад ал-Бури ал-Хураки Алхасув.* Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №21. С. 4.
30. *Аскер ал-Джункути.* Фи хакк усул та'лимина // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №21. С. 3.
31. *Али ал-Гумуки.* ал-Джуграфийа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №22. С. 2–3.
32. *Али ал-Гумуки.* ал-Ахбар ал-казиба ва ал-ахадис ал мавду'а // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №22. С. 4.
33. *Абу Мухаммад Ибн Хазм.* Мин рисалат ал-Ахлак ва ас-сайр // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 22. С. 3.
34. *Абу Мухаммад Ибн Хазм.* Мин рисалат ал-Ахлак ва ас-сайр // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 23. С. 4.
35. *Али ал-Гумуки.* Хал йахуллу лана амвал ар-рус ва ал-йахуд ва нахвуха би ас-сирка // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №23. С. 4.
36. ал-Аш'ар // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 23. С. 4.
37. *Мухаммад ал-Карахи.* Усул та'лимина // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №23. С. 3–4.
38. *Абу Мухаммад Ибн Хазм.* Мин рисалат ал-Ахлак ва ас-сайр // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 24. С. 3–4.
39. ал-Аш'ар // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 24. С. 4.
40. *Али ал-Гумуки.* ал-Ахбар ал-казиба ва ал-ахадис ал мавду'а // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №24. С. 4.
41. *Али ал-Гумуки.* ал-Джуграфийа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №24. С. 4.

42. *Муртадаали* // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №25. С. 3–4.
43. *Абу Мухаммад Ибн Хазм*. Мин рисалат ал-Ахлак ва ас-сайр // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 25. С. 2–3.
44. *Ал-Аш‘ар* // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 25. С. 3.
45. *Али ал-Гумуки*. ал-Джуграфийя // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №26. С. 3.
46. *Джаруллах аз-Замахшари*. ал-Адабийат // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 26. С. 3–4.
47. *Мухаммад ал-А‘арадж ал-Ка‘ий (кади Шиназ)*. Лимаза йухаджиру ад-дагистанийуна или ал-мамалик ал-усманийя // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №27. С. 3.
48. *Али ал-Гумуки*. ал-Иджаба // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №27. С. 3–4.
49. *Хаджи Фийсан ал-Кафазджи ал-Чаркаси*. ал-Йад ал-уля хайр мин ал-йад ас-суфла // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №28. С. 3.
50. *Муртада ал-Кудали*. Фи хакк ру‘айат ал-хилал фи аш-шаввал // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №28. С. 3.
51. *Али ал-Гумуки*. Фи хакк ихтилаф а‘айад ва ру‘айат ал-ахиллат // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №28. С. 4.
52. *Абдулмаджид Эфенди (кадий Дарбант)*. Лимаза та‘аххарна // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №30. С. 3.
53. *Али ал-Гумуки*. ал-Ахбар ал-казиба ва ал-ахадис ал мавду‘а // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №30. С. 4.
54. *Али ал-Гумуки*. Фи хакк иджтихад ва таклид // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №31. С. 3–4.
55. *Тут ал-Чаркаси*. Ин кулла тхаф ав хифта ла такул // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №32. С. 3–4.

56. *Кадий Аскер Будайчи ал-Джункути.* ат-И'тирад // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №32. С. 4.
57. *Али б.Абдулхамид ал-Гумуки.* Набзат мин ал-вакаи' ат-тарихийа ал-машхура кабла ал-хиджрат ва ба'диха // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №34. С. 4.
58. *Адат муслимин* // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №32. С. 3.
59. *Абдуллах ас-Сугури* // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №33. С. 4.
60. *Абдулхали. ар-Раса'ил ила ал-идара Джунгутай* // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №35. С. 3.
61. *Хасан ал-Гузунни ал-Гумуки.* И'тирад ал-кади Аскер ал-Джункути // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №35. С. 4.
62. *Камински.* Шуджа'ат ниса' Кавказ // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №36. С. 3.
63. *ал-Кадии Аскер ал-Джункути.* ал-Интикад // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №36. С. 4.
64. *Абдулхалим.* Муктадий ал-хал // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №37. С. 3.
65. *Мухаммад ал-Карими ал-Кунбути ал-Мелел'ти.* 'Улама'уна ва та'лимуна // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №37. С. 3.
66. *Йахйа аш-Шафари ал-Чаркаси.* Сабакана ахл ал-аза'им ва нахну фи бихар ал-гафлати сабихуна // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №38. С. 3.
67. *Али ал-Гумуки.* Набзат мин ат-тарих муктабиса мин китаб джавахир ал-адаб // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №37. С. 3–4.
68. *Али ал-Гумуки.* Набзат мин ат-тарих муктабиса мин китаб джавахир ал-адаб // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №38. С. 4.
69. *Али ал-Гумуки.* Бакиййат ма фи ан-нумрат 37 // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №38. С. 4.

70. *Абдулхалим. Муктадий.* ал-Хал // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №38. С. 3.
71. *Али ал-Гумуки.* Халат ал-лугат ал-ал-‘арабиййа ва адабиха фи ‘аср ад-давлат ал-‘Аббасиййа ва ба‘диха. ал-Асар фи ахд ад-давлат ал-‘Аббасиййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 39. С. 4.
72. *Али ал-Гумуки.* ан-Нузум фи ахд ад-давлат ал-‘Аббасиййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 40. С. 4.
73. *Али ал-Гумуки.* Бакиййат ма фи ан-нумрат 38. ал-‘Улум ва ал-ма‘ариф фи ‘ибтида‘ зухур ал-ислам // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №39. С. 4.
74. *Газимухаммад ал-Авари.* Ислах зат ал-байн // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №39. С. 3.
75. *Абдулхалим. Муктадий* ал-хал // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №39. С. 3–4.
76. *Али ал-Гумуки.* Бакиййат ма фи ан-нумрат 39. ан-Нузум фи ахд ад-давла ал-‘Аббасиййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №40. С. 4.
77. *Али ал-Гумуки.* Бакиййат ма фи ан-нумрат 40. Набзат мин тарих ал-хатт // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №41. С. 4.
78. *Муртада ал-Кудали.* Фи хакк ру‘йат ал-хилал фи зи-л-хиджжа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №40. С. 4.
79. *Мустафа б Абдулхамид ал-Илисуви* // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №40. С. 3-4
80. *Али ал-Гумуки.* Ад-Давлат ал-Йунаниййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №41. С. 4.
81. *Абу ал-‘Ала ал-Ма‘арри.* ал-Адабийят // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 42. С. 4.
82. *Али ал-Гумуки.* Фава‘ид тиббиййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №42. С. 4.
83. ал-Адат ал-батыла мин джаридат Кавказ // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №43. С. 3–4.

84. *Али ал-Гумуки. ал-Акл ас-салим фи ал-джисми ас-салим // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №43. С. 4.*
85. *Али ал-Гумуки. Фава'ид тиббийя // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №44. С. 4.*
86. *Вартанянс. Умур аз-зира'а фи Дагистан // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №44. С. 3–4.*
87. *Бакиййат ма катабаху агрунум вилайат Дагистан Вартанянс фи № 44 // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №45. С. 3.*
88. *Шарафуддин б ал-кади Мухаммад ал-Гумуки. ат-Тасаввуф ва мутасаввифуна // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №45. С. 3–4.*
89. *Али ал-Гумуки. Фава'ид тиббийя // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №45. С. 4.*
90. *Вартанянс. Ахбар Дагистан. Бакиййат ма катабаху агрунум вилайат Дагистан Вартанянс фи № 45 // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №46. С. 3.*
91. *Али ал-Гумуки. ал-Ашриба ар-рухийя // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №46. С. 4.*
92. *Амин Абу Хатир. ал-Кухул ва ас-суккар би дамм ас-син ва ташдид ал-каф фи тагзийя // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №47. С. 4.*
93. *Али ал-Гумуки. Мас'алат иштикак ал-инсан мин ал-кирд наклан мин маджаллат ал-Муктатаф / Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №47. С. 4.*
94. *Али ал-Гумуки. Вукуф ал-китар ал-зира'ий фи Дагистан // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №48. С. 3.*
95. *ал-Аш'ар // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 48. С. 4.*
96. *Али ал-Гумуки. ад-Дагистанийун ва 'уламаа'ухум // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №49. С. 3–4.*
97. *ал-Аш'ар // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 49. С. 4.*
98. *Али ал-Гумуки. Al-tanaffus // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №49. С. 4.*

99. *Али ал-Гумуки.* ан-Навм // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №48. С. 3–4.
100. *Али ал-Гумуки.* ал-‘Акл // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №50. С. 4.
101. *Али ал-Гумуки.* ат-Табаг би ал-фатх *ат-та* ва *ал-ба* // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №51. С. 4.
102. *Ахмад Рида ал-Бакуги.* ал-Гафла мин джавасис ал-джахл // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №51. С. 3–4.
103. *Али ал-Гумуки.* Набзат мин тагйир ал-алам // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №52. С. 4.
104. ал-Аш‘ар // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. № 52. С. 4.
105. *Али ал-Гумуки.* ат-Та‘лим ва ат-тарбийя // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №1. С. 3.
106. *Дмитрий Пазниев.* ад-Давлат ал-‘усманийя ва идтираб умуруха // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №2. С. 3.
107. *Али ал-Гумуки.* Инкирад ал-‘илм ва ал-‘уламаа’ // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №2. С. 4.
108. *Джавхар ат-Тантави ал-Мисри.* ат-Та‘лим фи ал-джами‘ ал-ал-Азхар ва фасадуху // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №№3, 4, 5, 6. – С. 4.
109. *Джавхар ат-Тантави ал-Мисри.* ат-Та‘лим фи ал-джами‘ ал-ал-Азхар ва фасадуху // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. № 4. С. 4.
110. *Джавхар ат-Тантави ал-Мисри.* ат-Та‘лим фи ал-джами‘ ал-ал-Азхар ва фасадуху // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. № 5. С. 4.
111. *Джавхар ат-Тантави ал-Мисри.* ат-Та‘лим фи ал-джами‘ ал-ал-Азхар ва фасадуху // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. № 6. С. 4.
112. *Али ал-Гумуки* // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №6. С. 3–4.
113. *Али ал-Гумуки.* Адат Дагистан // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №6. С. 4.

114. Макала фи та'лим ва фасадиhi фи джами' ал-азхар ли ба'д ал-фудала' ал-мисриййин // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №7. С. 4.
115. Макала ухра фихи айдан ли аш-шайх Мухаммад Абдо // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №7. С. 4.
116. *Али ал-Гумуки.* ал-Мускират ва ат-табаг // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №8. С. 4.
117. *Али ал-Гумуки.* Фи байан адарат ат-табаг // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №9. С. 4.
118. *Али ал-Гумуки.* Бакиййат ма фи № 9 ан табассурат ал-ихван // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №10. С. 4.
119. Фи вад'и китабат ар-русийа фи махаким Дагистан // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №10. С. 3.
120. Са'йу ал-муслимин фи ибтал адат ат-тазаввудж кабл вактихи // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №11. С. 4.
121. *Али ал-Гумуки.* Бакиййат ма фи ан-№ 10 ва №11 ан табассурат ал-ихван // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №11, 12. С. 4; 3–4.
122. ал-Кисм ар-расми // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №№11, 12, 14. С. 1–2.
123. ал-Кисм ар-расми // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №14. С. 1–2.
124. *Эфенди-задэ.* 'Улама Дагистан ва машаихухум фи нахийат Закатал // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №15, 16. С. 3–4.
125. ал-Кисм ар-расми // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №12, 30. С. 1.
126. Тавлийат ан-ниса' вазаиф ад-давла // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №13. С.3.
127. *Хасан Ридван ал-Хусайн.* Абйат фи хакк ал-муташаййихин ва аттибаихим мин китаб Ридван кулуб ал-мустатаб // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. № №17, 19, 20. С. 4.



128. *Али ал-Гумуки*. Мима йахдусу ал-залзала // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №19. С. 3–4.
129. Ал-Кисм ар-расми // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №20. С. 1–2.
130. *Ильяс Баздуги ал-Чаркаси*. ‘Адат Чаракиса // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №20. С. 3.
131. *Али ал-Гумуки*. Мухтри ас-таййара. ‘Умр ал-инсан ала вадж ал-ард. Мин китаб Канз ‘улум ва ал-луга // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №20. С. 4.
132. *Али ал-Гумуки*. Аклат ал-башар // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №21. С. 3.
133. ‘Адат мугалат фи ал-мухур // Dzharidat Dagistan. Temir-Han-Shura. 1914. №23. С. 3.
134. *Али ал-Гумуки*. Австрия // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №25. С. 1–2.
135. *Али ал-Гумуки*. ал-Имбиратуриййа ал-Алманиййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №26. С. 1–2.
136. *Муртада ал-Кудали*. Ру‘йат хилал рамадан // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №26. С. 3.
137. *Али ал-Гумуки*. ал-Имбиратуриййа ар-Русиййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №27. С. 1–2.
138. *Али ал-Гумуки*. ал-Микрубат // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №27. С. 4.
139. Махкамат ал-Аба‘ ал-чачаниййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №27. С. 3–4.
140. *Али ал-Гумуки*. ал-Микрубат // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №27. С. 4.
141. *Али ал-Гумуки*. Фаранса // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №28. С. 1–2.

142. *Али ал-Гумуки*. Лимаза фард ас-савм // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №28. С. 4.
143. *Мухаммад ал-Карахи (Дибиров)* // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №28. С. 3–4.
144. *Ибн Кутайба*. Мин айна вака‘ат ал-аказиб ва ал-хурафат фи кутубина // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №29. С. 4.
145. Ара’ ‘улама’ ал-ислам фи ал-кусуфайн // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №30. С. 4.
146. *Али ал-Гумуки*. Имарат Люксембург. Белгия. Гуландийа. Дания // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №31. С. 4.
147. *Али ал-Гумуки*. Ифрикийа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. № 31. С. 4.
148. *Али ал-Гумуки*. Давлат Исвидж ва Нурвидж ва йукал лаха Швецийа ва Норвегийа. Джумхурийа Швеция ва йукл лаха Свейсра ва Швейцарийа. Италийа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №№32, 33, 34. С. 4.
149. Джанхут-эфенди. Рисалат адиб ал-Чаркаси Мухаммад Камал мин Миср // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №33. С. 3–4.
150. Хасан Хан. Фи хакк ал-аврак ан-накдийа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №35. С. 3–4.
151. *Али ал-Гумуки*. Исбанийа. Буртукалийа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №№35, 36. С. 4.
152. *Али ал-Гумуки*. Таджид ал-масджид ва бинауха фи ал-харим // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №37. С. 3.
153. *Али ал-Гумуки*. Ида‘ат амвал алвасайа фи Газикумух // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №38. С. 4.
154. *Али ал-Гумуки*. Авкафуна // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №38. С. 3–4.
155. *Муртада ал-Кудали*. Хисаб ал-фалаки Муртада ал-Кудали // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №39. С. 4.

156. *Али ал-Гумуки. Йавм савмикум йавм нахрикум // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №40. С. 4.*
157. *Али ал-Гумуки. Ихтилаф ал-матали' // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №41. С. 4.*
158. *Джавад б Мехди ал-Балакани аз-Закатали. Муташаййиху ал-джабал фи Закатал // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №42. С. 3–4.*
159. *Али б Абдулхамид ал-Гумуки. Лимаза уйхаджиру ад-дагистаниййун ила ал-мамалик ал-уманиййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №42. С. 3–4.*
160. *Абйат мин касида // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. № 42. С. 4.*
161. *Али ал-Гумуки. Бакиййат ма фи № 40. Набзат мин тарих ал-фалсафа наклан ан китаб Канз ал-улум ва ал-луга // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №43. С. 4.*
162. *Али ал-Гумуки. Бакиййат ма фи № 43. Набзат мин тарих ал-фалсафа наклан ан китаб Канз ал-улум ва ал-луга // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №44. С. 4.*
163. *Али ал-Гумуки. Насиха йасира // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №44. С. 3–4.*
164. *Али ал-Гумуки. Тарих фалсафа наклан ан китаб ар-Радд ала ад-дахриййин hrijjin // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №46. С. 3–4.*
165. *Али ал-Гумуки. Руманиййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №47. С. 4.*
166. *Али ал-Гумуки. Тарих Миср // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №№48, 49. С. 4.*
167. *Али ал-Гумуки. Карамат ал-авлийа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №50. С. 4.*
168. *ал-Хафиз б ал-Кийам. Шатахат ал-мутасаввифа ва хаваджисухум // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1914. №51. С. 4.*

169. *Али ал-Гумуки. ат-Тарих // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №2. С. 4.*
170. *Али ал-Гумуки. Мимма тахдус ал-залзала // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №3. С. 3-4.*
171. *Али ал-Гумуки. ад-Давлату ал-Ираниййату ва йукалу лаха ад-давлату ал-Фарисиййату // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. № 4. С. 3-4.*
172. *Али ал-Гумуки. ад-Давлату ал-Афганиййату // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. № 5. С. 3-4.*
173. *Али ал-Гумуки. ад-Давлату ас-Сийниййату ва йукалу лаха Китай айдан // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. № 6. С. 3-4.*
174. *Мухаммад Сидки. Маклат ат-табиб Сидки фи байан хикмат тахрим ал-калби ва ал-хукми фи наджасатихи // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №13. С. 4.*
175. *Али ал-Гумуки. Гулувв ахл аш-Шарк наклан мин маджаллат ал-Муктабис // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №14. С. 4.*
176. *Тамбулат ал-Кубаши ал-Чаркаси // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №20. С. 4.*
177. *Али ал-Гумуки. ад-Давлату ал-Йабуниййату // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. № № 22, 23. С. 4, 4.*
178. *Муртада ал-Кудали. Ру'йат хилал Рамадан // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №24. С. 4.*
179. *Али ал-Гумуки. ас-Самандал // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №26. С. 4.*
180. *Али ал-Гумуки. Лимаза йасиру ал-варак шафафан иза духина // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №26. С. 4.*
181. *Хикмат ас-савм ва фаваидуху // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №27. С. 4.*
182. *Али ал-Гумуки. Масну'ат кагаз. Мин джарида ал-Муаййид // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №27. С. 4.*

183. *Али ал-Гумуки*. Миммаа тахдусу ас-саика. Мин маджаллат ал-Муктатаф // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №28. С. 4.
184. *Муртада ал-Кудали*. Хилал шаввал // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №29. С. 3.
185. *Али ал-Гумуки*. Джуграфиййату ал-Хинд // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. № 29. С. 4.
186. *Али ал-Гумуки*. Мухтарий ат-тайяра // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №33. С. 4.
187. *Али ал-Гумуки*. Ман ад-дагистанийюн // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №34. С. 3–4.
188. ал-Адабийат // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. № 35. С. 3–4.
189. *Ибн Халдун*. ‘Илм ал-Адаб // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. № 35. С. 3–4.
190. *Муртада ал-Кудали*. Хилал зу-ль-Хиджжа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №37. С. 3.
191. *Али б Абдулхамид ал-Гумуки*. ал-Аврак ан-накдиййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №37. С. 3–4.
192. *Али ал-Гумуки*. Калам Ибн Абд ал-Бирр фи мас’алат ат-таклид // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №№40, 41. С. 4.
193. *Али ал-Гумуки*. Мас’алат ал-иджтихад ва такирадуху // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №42. С. 4.
194. *Али ал-Гумуки*. Сиххат ал-‘акли фи сиххат ад-джисм // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №45. С. 4.
195. *Али ал-Гумуки*. Масафату 75 варсан // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №46. С. 3–4.
196. *Али ал-Гумуки*. Садд Зи-ал-Карнайн // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №47. С. 4.

197. *Али ал-Гумуки. Зу ал-Карнайн ва Йаджуджж ва Маджуджж // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №48. С. 4.*
198. *Али ал-Гумуки. Хал ал-Хидр хаййун ав маййитун // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №49. С. 3–4.*
199. *Али ал-Гумуки. ат-Тасвир ва тасавир // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №50. С. 4*
200. *Али ал-Гумуки. Мавалидуна // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1915. №52. С. 4.*
201. *Абу ал-Хасан б. ‘Абд ал-‘Азиз ал-Джурджани. ал-Адабийат // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. № 2. С. 4.*
202. *Хасан б. Ридван. Айат фи хакк мутасаввифи ал-‘аср // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. № 3. С. 4.*
203. *Али ал-Гумуки. Та‘аллум ан-ниса’ ва китабатухунна // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №6. С. 4.*
204. *Али ал-Гумуки. Авдат ила мас’алат ал-аврак ан-накдиййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №7. С. 3–4.*
205. *Билал б. Алибек ал-Газаници. Ламма кара’на // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №9. С. 4.*
206. *Мурад Савабисик ал-Баздуги ал-Чаркаси. Ли кулли заман давлат ва риджал // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №9. С. 4.*
207. *Али ал-Гумуки. ал-Джум‘ат ва и‘адат аз-зухр ба‘духа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №12. С. 3–4.*
208. *Али ал-Гумуки. ал-Джум‘ат ва и‘адат аз-зухр ба‘духа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №13. С. 4.*
209. *Али ал-Гумуки. Ихрадж ал-аврак ан-накдиййа мин аз-закат // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №14. С. 4.*
210. *Али ал-Гумуки. Ан хафзи ас-сиххат // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №15. С. 4.*
211. *Али ал-Гумуки. Нахну ва иййахум // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №16. С. 4.*

212. *Абдулкерим Байбикиев* // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №18. С. 4.
213. *Али ал-Гумуки*. Масалат ал-джум'ат // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №19. С. 4.
214. *Ахмад Рида ал-Бакуги ал-Чаркаси*. Макала ухра фи и'адат аз-зухр б'ад ад-джум'ати ва хакикату ал-хутба // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №21. С. 4.
215. *Ахмад ал-Курди ал-Гумуки*. Макалат фи ал-хутаб // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №21. С. 4.
216. *ал-Хаджи Дервиш Мухаммад ал-Инхи*. Ал-мактуб ила ал-идара // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №23. С. 4.
217. *Али ал-Гумуки*. Хилал рамадан // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №24. С. 3.
218. *Мухаммад ал-Карахи ал-Фалаки*. Хилал рамадан // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №25. С. 3.
219. *Мас'уд ал-Мухухи*. ал-Авд ила мас'алат ал-хутба ал-Мухухи // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №26. С. 4.
220. *Али ал-Гумуки ва Хамзат б Махам ал-Авари*. Авдат ила мас'алат ал-аврак ан-накдийа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №№27, 28, 29. С. 4.
221. *Али ал-Гумуки*. А'айадуна ва ихтилафатуна // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №29. С. 3.
222. *Али ал-Гумуки*. Лимаза йура ад-дамм ахадар // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №30. С. 4.
223. *Али ал-Гумуки*. Нью-Йорк. Вашингтон // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. № 30. С. 4.
224. *Али ал-Гумуки*. Лимаза йура ас-сама' ахдар // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №30. С. 4.
225. *Абу Мухаммад Касим ал-Алахи Хаджи Хусайн*. Фи хакк ал-хутба би гайр ал-'арабийа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №34. С. 4.

226. Идара // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №34. С. 4.
227. *Али ал-Гумуки*. 'Илм ат-тасаввуф // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №37. С. 4.
228. *Али ал-Гумуки*. аш-Шахр ал-камари ва ру'йат ал-хилал // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №38. С. 4.
229. *Шамсуддин ал-Чаркаси*. Мас'алат аврак ан-накдиййа айдан // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №39. С. 3–4.
230. *Хаджи Хусайн ал-Алахи*. Мас'алат ал-хутба // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №40. С. 4.
231. ал-Джаваб // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №40. С. 4.
232. *Али ал-Гумуки*. ал-Ихтилаф би ру'ус ас-сана // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №42. С. 4.
233. *Амин Хафсуев ал-Чаркаси*. Бруграмм ал-мадраса ад-дийниййа би Уфа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №43. С. 3–4.
234. *Амин Хафсуев ал-Чаркаси*. Бруграмм ал-мадраса ад-дийниййа би Уфа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №44. С. 4.
235. *Маджид ал-Кабарди ал-Фанзави*. Ал-Хутба би гайр ал-арабиййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №45. С. 4.
236. *Мухаммад Дибируф ад-Дагистани ал-Карахи*. Интикад бругарамм ал-мадраса ад-дийниййа ал-уляйа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №45. С. 4.
237. *Ходжжа Гулам ал-Сакли*. Ила мата йа кавм ва хатта мата // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №46. С. 3–4.
238. *Амиралли ал-Хинди*. ал-Хитаб ва наса'их // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №49. С. 4.
239. *Салих б. Ахмад-эфенди ал-Кахи*. 'Иддат сутур фи хакк ал-хутаб // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №50. С. 4.
240. *Али ал-Гумуки*. Авкафуна // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1916. №50. С. 3–4.



241. *Али ал-Гумуки. Мавалидуна // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №1. С. 4.*
242. *Аскер б Будайчи ал-Джункути. ал-Мавлид фи ал-Джункутай // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №1. С. 4.*
243. *Али ал-Гумуки. Муназарат Хамазат ал-Чирки ва Али фи мас'алат ал-аврак ан-накдийя // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №3. С. 3–4.*
244. *Али ал-Гумуки. Муназарат Хамазат ал-Чирки ва Али фи мас'алат ал-аврак ан-накдийя // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №6. С. 3–4.*
245. *Али ал-Гумуки. Муназарат Хамазат ал-Чирки ва Али фи мас'алат ал-аврак ан-накдийя // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №7. С. 3–4.*
246. *Али ал-Гумуки. Муназарат Хамазат ал-Чирки ва Али фи мас'алат ал-аврак ан-накдийя // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. № 8. С. 3–4.*
247. *Муса ас-Сунбати. 'Улама'уна ва шикайатухум // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №5. С. 4.*
248. *Абусуфйан ал-Газаници. ал-Джамиййа ал-хайрийя фи ал-Газаниш ал-Кубра // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №5. С. 4.*
249. *ал-Инкилаб ал-азим ва тагйир усул идарат ад-давлат // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №11. С. 1.*
250. *ал-Кисм ар-расми // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №11. С. 1–2.*
251. *Али ал-Гумуки. Багдад // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. № 11. С. 4.*
252. *Али ал-Гумуки // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №12. С. 2.*
253. *Али ал-Гумуки. Ма ал-хукума ал-мутлака ва ад-дустурийя ва ал-джумхурийя // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №12. С. 4.*
254. *Кайф кунна ила ал'ана ва кайф накун мин ба'диха // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №14. С. 1–2.*

255. ал-Хуррийа ва вазийфат ал-‘улама’ // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №15. С. 4.
256. И‘лан // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №15. С. 4.
257. ан-Надва ал-кавказиййа ал-‘узма // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №16. С. 2.
258. Мукаррарат ан-надва ал-исламиййа фи Баку. ал-Иттихад ал-ислами (ал-Идара) ал-джумхуриййа ав ад-дустуриййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №17. С. 1–2.
259. *Исмаил б Хасанбек ал-Карачай* // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №17. С. 4.
260. *Исмаил б. Хасанбек ал-Карачай* // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №18. С. 4.
261. *Мухаммадмирза Мавраев*. Ила аййи заман сирна // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №18. С. 3–4.
262. Мас‘алату ал-лугати ал-лати йакун биха ат-та‘лим фи Дагистан // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №18. С. 2.
263. Мукаррарат ан-надва ал-исламиййа фи Баку // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. № 18. С. 2.
264. Надват ан-ниса’ фи Казан // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №19, 20, 21. С. 3–4, 4, 4.
265. *Сайфулла Башларуф ан-Ницубакри ал-Газикумухи*. ал-Мактуб // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №19. С. 4.
266. *Малик б. Унс*. Бакиййат ма фи № 19 мин маса‘ил ан-ниса’ // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. № 20. С. 4.
267. *Ма‘суд ал-Чачани*. Батлан да‘ват ‘улама’ // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1913. №20. С. 2–3.
268. ал-Джарида ал-исламиййа ал-джадида // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №20. С. 4.

269. ал-Джарида ал-джадида // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №20. С. 4.
270. Мукаррарат ан-надва ал-мускувиййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. № 21. С. 4.
271. Бакиййат ма фи ан-нумрат № 20 мин мас'алат ан-ниса // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. № 21. С. 4.
272. *Шамсуддин ал-Алмакли ал-Куби* // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №21. С. 3.
273. *Али ал-Гумуки*. Фи мас'алат лугат та'лим // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №21. С. 3–4.
274. Надват хизб булшивик // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №22. С. 1–2.
275. *Али ал-Гумуки*. Сийасатани мухталифатани // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №23. С. 3.
276. *Али ал-Гумуки*. Бакийату ма фи ан-нумра 23 фи мас'алат лугат ат-та'лим // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. – 1917. – №24. – С.3-4.
277. *Са'адуллаб Будда*. ан-Надва ал-исламиййа фи Муску // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №23. С. 3–4.
278. *Али ал-Гумуки*. ал-Азйадж ал-кадима ва и'итимаду алайха ва адамуха // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №23. С. 4.
279. *Ахмад Рида ал-Бакуги ал-Чаркаси* // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №25. С. 3–4.
280. ал-Кисм ар-расми // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №24, 25, 28. – С. 1.
281. ал-Кисм ар-расми // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. –1917. – №24, 26, 29. С. 1–2.
282. *Кебед Мухаммад ал-Бежти*. Хитаб ила муслими Кавказ // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №25. С. 3.

283. *Габиев Саид*. ар-Рисала ила муавин назир ма'ариф Кавказ // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №25. С. 4.
284. *Джам'иййат ал-'улама'* фи Темир-Хан-Шура // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №27. С. 3.
285. *Мухаммадкади Алхасов ал-Хураки*. Мас'алат ал-'амал би аш-шари'ат ва ал-интикаду алайха // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №27. С. 3–4.
286. *Мукаррат надват ал-'улама'* // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №28. С. 3.
287. *ал-'Улама'* фи Темир-Хан-Шура // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №28. С. 3.
288. *Али ал-Гумуки*. Нахну ва худдамуна ва ал-хуруф ал-Услариййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №28. С. 4.
289. *Муртадали ал-Кудали*. Мас'алат лугат та'лим // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №29. С. 4.
290. *Али ал-Гумуки*. ал-Ислам ва даса'ис ал-хукумат ар-русиййа ва нахвуха // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №29. С. 3–4.
291. *Каррарат ан-надва ал-исламиййа* // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №28, 30. С. 3.
292. *Махач Дахадаев, Мухаммадмирза Хизроев, Джамалуддин Кркмасов, Усман Усманов*. ал-Маткуб или ал-идара // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №30. С. 3.
293. *Курди Заку-задэ*. Ат-та'лим би ал-'арабиййа ав би ат-туркиййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №30. С. 4.
294. *Айн Айн*. Мас'алат лугат та'лим // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №31. С. 3–4.
295. *Муртада ал-Кудали*. Хилал Зу-ал-хиджжа ала хисаб ал-фалаки Муртада ал-Кудали // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №32. С. 3.
296. *Саадулла Чупанув ал-Хунзахи*. ал-Макатиб ва ал-макалат // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №32. С. 3–4.

297. *Абдулмана-эфенди.* ал-Мақатиб ва ал-мақалат // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №34. С. 3.
298. *Али ал-Гумуки.* ас-Сасиалист ва ал- ислам // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №34. С. 3–4.
299. Халату ад-давлати ар-русиййати ва ҳукуматиҳа алайавма // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №38. С. 1–2.
300. *Абдуджалил ал-Хили.* ал-Джам‘иййа ал-хайриййа фи ал-Хили // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1917. №38. С. 4.
301. Тарджамат ал-Джарида // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1918. №1. С. 1.
302. *Али ал-Гумуки.* Та‘алум ан-ниса’ ва китабатухунна // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1918. №1. С. 3–4.
303. *Али ал-Гумуки.* ал-Кисм ал-Илми // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1918. №1. С. 3–4.
304. *Али ал-Гумуки.* Наксан ан-ниса’ уқулан ва мадарика // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1918. №2. С. 4.
305. Имда’ ас-сулх // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1918. №4. С. 2.
306. *Али ал-Гумуки.* Та’рих Дагистан ва мустакбалуха // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1918. №4. С. 3–4.
307. *Али ал-Гумуки.* Фи Дагистан ал’ана ва мин каблу // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1918. №4. С. 3–4.
308. *Али ал-Гумуки.* Фи Дагистан ва Тирик // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1918. №4. С. 4.
309. Al-kism ar-rasmi // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1918. №6. С. 2.
310. *Али ал-Гумуки.* ‘Ала йади мн асламна // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1918. №6. С. 4.
311. *Али ал-Гумуки.* аш-Шари‘ату ва ‘улама’уна // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1918. №7. С. 3–4.

312. Мукаррарат ан-надва ал-исламиййа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. 1918. №18. С. 2.

**Фонд восточных рукописей**

**Института истории, археологии и этнографии**

**Дагестанского федерального исследовательского центра РАН.**

**Ф. 15. Оп. 1. Д. 1249. Байан ал-хака'ик (Разъяснение [шариатских] истин)  
(1925–1928).**

313. *Абусуфйан*. Хай'ат ал-'алам // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1925. №1. С. 13–14.

314. Ахвал ал-Хиджаз ва ал-га'илат алваххабиййа // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1925. №1. С. 2.

315. *Абусуфйан-эфенди*. Ма хукм ал-иштигал би илм ал-хайат ва ал-хикмат // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1925. №1. С. 4–11.

316. *Абусуфйан-эфенди*. аш-Шариат ва мактиб ал-хукума // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1925. №2. С. 6–7.

317. *Абусуфйан*. Рисалат аш-шайх Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1925. №2. С. 8–12.

318. Аббас б. Али ал-Макки ал-Йамани Гасалун Хасанун // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1925. №2. С. 14–15.

319. Мусул // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1925. №4. С. 13.

320. *Абусуфйан*. ат-Ташайхуффи аш-шари'ат // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1925. №5. С. 11–12.

321. *Абусуфйан*. Мас'алат ал-иджтихад // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №3. С. 2–5.

322. *Абдураззак б ал-Бурикади ал-Хураки*. Фи хакк ал-мулахида ас-суфиййин ал-лазина ла йаламуна ма'на ас-сийсат ма хувва // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №3. С. 6–8.

323. *Йусуф ибн Хусайн*. ал-Джаваб ли Малла Насреддин // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №3. С. 8–10.
324. *Зайнубиййа* // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №3. С. 14–16.
325. ал-Идара. ат-Тилиграмм би 'ин'икад ал-маджлис фи Макка ал-мукаррама // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №4. С. 4.
326. *Бадави-кади фи Шура [Темир-Хан-Шура]*. Карамат ал-инсан ва исти'дадуху ли ар-ирфан // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №4. С. 5–6.
327. *Абдураззак б ал-Бури-кади ал-Хураки*. ал-Макатиб ат-туркиййа ва ар-русиййа // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №4. С. 13–14.
328. *Абу Мухаммад ал-Мухухи*. Хитаб ила ал-'Улама ар-руханиййин // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №4. С. 7–11.
329. *Абусуфйан*. ал-Файлусуф ал-ислами Абу ал-'Ала ал-Ма'арри // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №4. С. 14–16.
330. *Мас'уд б Мухаммад ал-Мухухи*. Нахну ва ал-'Улум ал-'асриййа // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №5. С. 2–3.
331. *Абусуфйан*. Мин ал-Бурудж ал-мушаййида // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №5. С. 3–5.
332. *Абусуфйан*. Фи хакк ал-муташаййихин // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №5. С. 8.
333. *Ахтар* // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №5. С. 9.
334. *Йусуф б Хасан ал-Джункути*. Фи мас'алат ат-талак // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №5. С. 13–15.
335. *Абу Мухаммад Мас'уд ал-Мухухи* // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №6. С. 13–15.
336. *Ибрагим Хаджийав ат-Таймири (ат-Тамири) ар-Рикуни*. Ал-Мукалама фи хак замм таклид // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №6. С. 15–17.
337. *Ибн ал-Мукри ал-Йамани*. Хай'ат ал-'алам // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №6. С. 20–21.

338. *Изуддин Хаджжи ал-Дайлами* // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №6. С. 20–22.
339. Касида фи 'илм ал-хадис // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №7. С. 5–6.
340. *Абдулла валад Курбанали ал-Ашилти*. Фи хакк иджтихад ва ат-тасаввуф // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №7. С. 6–7.
341. ал-Идара (Фи хакк иджтихад ва ат-тасаввуф) // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №7. С. 7–8.
342. *Хизри ал-Газаници*. Хитаб ила ал-мутушаййихин мин ал-'улама' // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №7. С. 13–15.
343. *Автор не указан – один из выдающихся деятелей Востока*. Зафир ал-факир // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №8. С. 4–10.
344. *Хаджийав ал-Авари*. Фи хакк ал-муташаййихин // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №10. С. 12–13.
345. *Мухаммад Салих ал-Халинбекаули*. Макала фи хакк ал-хутба ал-'арабийя // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №10. С. 13–15.
346. ал-Идара // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №10. С. 15–16.
347. ал-Идара. Фи хакк сафар ал-Хаджж // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №10. С. 16.
348. *Титакай Хаджжи*. ал-Мактуб ила ал-Идара // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №11. С. 11–12.
349. ал-Идара. Мактуб шайх Хасан ал-Хилми // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №8. С. 10–11.
350. *Мухаммад Абдо*. ас-Сувар ва фаваидуа ва хикамуа // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1928. №11. С. 2–5.
351. *Назир ад-Дургели*. ат-Тас'ир ва мухур ан-ниса' // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1928. №11. С. 7–8.
352. *Мухаммад б Нурмухаммад ал-Харакани* // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1928. №11. С. 16.



353. *Абусуфйан*. Бакиййат аш-Ша‘рани // Байан ал-хака’ик. Буйнакск. 1928. №11. С. 13–15.

354. *Мухаммад Хаджийав ал-Авари*. ал-Мактуб ила ал-Идара // Байан ал-хака’ик. Буйнакск. 1928. №11. С. 15–16.

355. ал-Идара. Хакикат ал-Хал // Байан ал-хака’ик. Буйнакск. 1928. №12. С. 8.

### **Фонд восточных рукописей**

#### **Института истории, археологии и этнографии**

#### **Дагестанского федерального исследовательского центра РАН.**

#### **ФМС - Фонд М.-С. Саидова (1902–1985).**

356. *Али б. Абд ал-Хамид ал-Гумуки*. Талак // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. №50. Л. 7б.

357. *Али б Абд ал-Хамид Ал-Гумуки*. Рисала фи ат-таклид ва джаваз ат-талфик // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. №. 37. Л. 101б–105а.

358. *Абусуфйан ал-Газаници*. Ал-Бурхан ал-кати’ фи исбат ас-сани’ // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. № 90г. Л. 190–199 об.

359. *Али б Абд ал-Хамид ал-Гумуки*. Ас-Сахм ас-саиб ли сахиб аз-за‘м ал-казиб // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. № 90. Л. 133–193 об.

360. *Джамалуддин ал-Гарабудаги*. Такриз ‘ала бахс Али ал-Гумуки ва Газануф ал-Губдани // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. №37. Л. 113а.

361. *Назир ад-Дургели*. ал-Иджтихад ва ат-таклид // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. №35. Л. 2а–30б.

362. *Йусуф ал-Джункути*. ал-Кавл ас-садид фи хасм маддат ал-иджтихад ва вуджуб ат-таклид // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. №35. Л. 32а–66а.

363. *Назир ад-Дургели*. ат-Та‘лик ал-хамид ‘ала ал-кавл ас-садид // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. №35. Л. 68б–103б.

364. *Йусуф ал-Джункути*. ат-Такрират // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. №35. Л. 106а–108б.

365. *Мухаммад б Зайнуддин ат-Таргули*. Мурасалат байна Назир ад-Дургели ва Мухаммад ат-Таргули // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 15. №35. Л. 116б–140а. Все полемические сочинения между Назиром ад-Дургели, Мухаммадом б. Зайнуддином ал-Таргули и Йусуфом ал-Джунгутий были собраны в одну рукопись и к настоящему времени известны всего лишь в одном списке и хранятся в ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 15. №35.

366. Письмо-ответ Газанува (Газануп) ал-Губдани (ум. 1942) на статью Али Каяева по вопросу таклида, переписанное Али Каяевым (внутри письма на л. 112а имеется письмо-ответ Хаджжи Джамаладдина ал-Фирбудаги в ответ на высказывания шайха ал-Хаджжиали ал-Акуши относительно таклида) также находится в Фонде Магомедсаида Саидова ИИАЭ ДФИЦ РАН. *Газануф ал-Губдани*. Рисалат фи радд ала Али [ал-Гумуки] // ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. ФМС. Оп. 1. № 37. Л. 107–111.

### **Фонд 3. Плановые научно-исследовательские работы. Оп. 1.**

367. *Маламагомедов Д.М.* Библиографический справочник изданий на основе арабской и латинской графики на аварском языке (1900–1930-е гг.). Д. 975. Махачкала, 2021. – 88 с.

368. *Шихалиев Ш.Ш.* Духовное наследие дагестанских суфийских шейхов XIX – первой половины XX в.: проблемы изучения и интерпретации текстов // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 849. Махачкала, 2019. – 223 с.

369. *Каяев А.* Тараджим ‘улама’ Дагистан ва ахвал вака‘и 1877 (Биографии дагестанских ученых и события восстания 1877 г. в Дагестане) / Шихалиев Ш.Ш. Каталог арабографических рукописей, писем и документов (Коллекция Али Каяева, 1878–1943). Ч. 1. Плановая работа за 2022 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 977. №327. Шифр. 194.

370. *Каяев А.* Рисалат фи харб би Дагистан фи сана 1920 (История Гражданской войны в Дагестане) / Шихалиев Ш.Ш. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ. Ф. 3. Оп. 1. №308. Шифр. 49.

371. *Мухуммад ‘Умари ад-Ухли*. Байан ал-вакаи‘и вака‘ат фи Дагистан ба‘д хабас ал-имам Шамиль (Историческое сочинение о событиях в Дагестане после пленения имама Шамиля). Автограф / Шихалиев Ш.Ш. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ. Ф. 3. Оп. 1. №303. Шифр. 219.

372. Перевод с арабского Г. Алкадари «Джираб ал-Мамнун» / Перевод М. Гайдарбекова. 1964 г. 32л. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 110.

**Рукописи на арабском языке,  
хранящиеся в частных архивах и библиотеках**

373. *Абдулхафиз ал-Ухли*. Джаваб аш-шайх ли ал-ах ал-мусаллах. 1949 // Рукопись на арабском языке, хранится в частном архиве Ш.Ш. Шихалиева. 26 л.

374. *Абдурахим ал-Аймаки*. Кунуз ал-ахам фи муназарат ал-а‘алам // Рукопись на арабском языке хранится в частной коллекции Магомеда Гаджиевича Нурмагомедова (1909–1997) из сел. Аракани Унцукульского района Республики Дагестан.

375. *Али б Абд ал-Хамид ал-Гумуки* [Тараджим ‘улама’ Дагистан] (на арабском языке) // Рукопись хранится в личном архиве И.А. Каяева.

376. *Мухаммад ал-Хихали*. Фи вака‘и имам Шамил // Рукопись на арабском языке, находится в библиотеке М.Г. Нурмагомедова из сел. Аракани.

377. *Мас‘уд б. Мухаммад ал-Мухухи*. Талхис ал-афкар мин му‘такадат ал-асхар (Без даты) // Рукопись хранится в частной библиотеке Чаранова Чарана из сел. Могох Гергебильского района Республики Дагестан.

378. *Мас‘уд б. Мухаммад ал-Мухухи*. Харк ал-астад‘ан абваб ал-иджтихад // Рукопись хранится в частной библиотеке Чаранова Чарана из сел. Могох Гергебильского района Республики Дагестан.

379. *Мухаммад б. Нур ал-Йасуби ал-Асали*. Аджиба ал-Асали ‘ала таряхат ал-ваххабиййа ал-Харакани // Электронная копия рукописи хранится в личной библиотеке М. Г. Шехмагомедова. Махачкала. –21 л.

380. *Наджмуддин ал-Хуци*. Ал-мунаджат би ат-тавассул. Сборник стихов на арабском языке Наджмуддина ал-Нуци (Гоцинского) // Рукопись, хранится в частной коллекции М.Г. Нурмагомедова (1909–1997).

381. *Бабатов М.-М.* Письмо шейха Мухтара, сына Усмана Бабатова Параульского ад-Дагистани преподавателю-арабу исламских наук Мухаммад Али Иорданскому, проживающему в селении Карамахи Буйнакского района РД от 11.04 1995 г. (на арабском языке) // Хранится в личной библиотеке Ш.Ш.Шихалиева.

382. *Муслим б Мухаммад ал-Уради*. Фатава ал-Уради. Рукопись сочинения на арабском языке хранится в частной коллекции Ахмедхабибова Магомеда в г. Махачкале.

## Литература

### Книги на арабском языке

383. *Асар ал-Йараги*. Ли аш-шайх Мухаммад ал-Йараги. Темир-Хан-Шура, 1910.

384. *Ахмадшах Валиулла*. ал-Кавл ал-джамил фи байан сава' ас-сабил. Место издания не указано, 1290. – 51с.

385. *Ахмад Кади ал-Максуди*. Му'аллим ас-сани. Казань, без даты издания.

386. *Ахмад Кади ал-Максуди*. Мабда' ал-кира'а. Казань, 1909.

387. *Ахмад Кади ал-Максуди*. Дурус ан-нахвийя. Казань, 1911.

388. *Ахмад Кади ал-Максуди*. Дурус аш-шифа'хийя. Казань, 1913.

389. *Гасан-эфенди ал-Алкадари*. Тахмис. Стамбул, 1907.

390. *Гасан-эфенди ал-Алкадари*. Джираб ал-Мамнун. Темир-Хан-Шура: ал-Матба'а ал-ислабийя ли Мухаммадмирза Маврайуф, 1912. – 306 с.

391. *Хасан-эфенди ал-Алкадари*. Шарх ал-урда ал-махдийя. Темир-Хан-Шура, 1907.

392. *Диван ал-Мамнун ли-л-аллакат Хасан-эфенди ал-Алкадари*. Темир-Хан-Шура: Ат-Табака ал-ула. Туби‘а фи матба‘ат Мухаммадмирза Маврауф, 1913.
393. *Джамалуддин ал-Газикумуки*. ал-Адаб ал-мардиййа фи тарикат ан-накшбандиййа. Темир-Хан-Шура: Исламская типография М. Мавраева, 1908.
394. *Йусуф ал-Кардави*. ад-Дираса ал-мукарана ли ахкамиха ва фаласафатиха фи дав‘и ал-Курани ва ас-сунна. ал-Джуз ал-аввал. Байрут, 1991.
395. *Йусуф ал-Кардави*. ал-Мадхал ли дирасат аш-шар‘иййа ал-исламиййа. Катар, 1995. – 223с.
396. *Китаб байан ли-н-нас*. ал-Кахира: ал-Азхар аш-шариф, 1988. – 120 с.
397. *Мухаммад Хани ал-Мисри*. Вамадат хайат ал-имам Шамил. 1998. – 21 с.
398. *ал-Махзуми Мухаммад*. Хатират Джамал ад-Дин ал-Афгани. Байрут, 1931.
399. *Ал-Мунджид фи ал-луга ва ал-а‘алам*. Байрут: Дар ал-Машрик, 1976. – 1015 с.
400. *Хасан ал-Хилми ал-Кахи*. ал-Бурудж ал-мушаййада би ан-нусус ал-мушаййада. Димашк: Дар нуман ли ал-‘улум, 1996. – 352 с.
401. *Сангатулла Бекбулат*. Мабда ал-кира‘ат. Учебник арабского языка. Казань, 1909.
402. *Хасан ал-Хилми ал-Кахи*. ас-Сифр ал-асна фи ар-рабита ал-хусна. Dimashk, 1996. – 152 с.
403. *Хасан ал-Хилми ал-Кахи*. Талхис ал-ма‘ариф фи таргиб Мухаммад Ариф. Димашк, 1996.
404. *Хасан ал-Хилми ал-Кахи*. Танбих ас-саликин ила гурур ал-мутушаййихин. Димашк, 1996. – 448 с. //
405. *Хасан ал-Хилми б. Мухаммад ал-Кахи*. Ад-Дурр ал-байда фи радд ал-бида‘ ва ал-ахва. Махачкала, 2011.
406. *Хусайн Хатиб*. Химс: ад-Дар ал-латиф, 1342.

407. *Шайх Мухаммад Абу Захра*. Та'рих ал-мазахиб ал-исламиййа. ал-Кахира: Дар ал-фикр, 1987. –736 с.

408. *Шуайб б. Идрис ал-Багини ад-Дагистани*. Табакат ал-Хваджикан.ан-Накшбандиййа. Димашк, 1996. – 550 с.

### Книги на турецком языке

409. *Ali Kayaev*. Terācim-i ulemā-yi Dagistan (Dagistan Bilginleri Biyograifileri). Nazirleyenler: Dr. Hasan Ozaev. Dr. Tuba Isinsi Durmus. – Ankara, 2012. [*Каяев Али*. Биографии дагестанских ученых. Подготовили Гасан Оразаев и Туба Ишинсу Дурмуш. –Анкара, 2012. – 160 с.

### Источники на дагестанских языках

410. *Али б. Абд ал-Хамид ал-Гумуки ад-Дагустани*. ал-Хикайат ал-мадиййа би-лисан Гази-Гумук (Рассказы о прошлом на лакском языке). Темир-Хан-Шура: ал-Матба'а ал-исламиййа ли-Мухаммад-Мирза Маврайуф, 1328/1910. – 111 с.

411. *Акаев Абусупиян*. Пайхамарны ёлу булан («Тропою пророка») / Сост., авт. предисл., транслит. с аджама на кириллицу и коммен. – Г. Оразаев. Кн. 1. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1992. – 376 с.

412. *Акаев Абусупиян*. Пайхамарны ёлу булан («Тропою пророка»). Кн. 2. Махачкала, 1997. – 320 с.

413. *Акаев Абусупиян*. Пайхамарны ёлу булан («Тропою пророка»). Кн. 3. Махачкала, 2010. – 440 с.

414. *Акаев Абусупиян*. Пайхамарны ёлу булан («Тропою пророка»). Кн. 4. Махачкала, 2021. – 240 с.

415. *Акаев Абусупиян*. Til masalasy (Проблема языка) / Подготовил Г.М.-Р. Оразаев // Елдаш. 20 июня 1997. С. 3.

416. *Каяев А.* Лакский язык и история (Аьли Къаяев. Лакку маз ва тарих): энциклопедический словарь: на лакском языке / под ред. Н.С. Джидалаева. М.: Наука, 2006. – 550 с.

417. *Саидов М.* Букварь для школ грамоты. Махач Кала: Даггиз, 1934. 95 с.

418. *Саидов М.* Учебник для начальной школы. 1-й и 2-й годы обучения. Махач Кала: Даггосиздат, 1934. – 60 с.

419. *Саидов М.* Грамматика. Ч. 1. Морфология. Учебник для средней школы. Пятый класс. Махач Кала: Даггосиздат, 1934. – 78 с.

### Книги на русском языке

420. *Абд ар-Рахим Утыз Имяни.* Жемчужины разъяснений / перев. с араб., авт. предисл., заключ. и прим. – Р. Адыгамов. Казань: Иман, 2003. – 64 с.

421. *Абдирашидов З.И.* Исмаил Гаспринский и Туркестан в начале XX века: связи – отношения – влияние. Ташкент: Akademnashr, 2011. – 384 с.

422. *Абдулагатов З.М.* Исламское сознание в Дагестане: в поисках умеренности. Махачкала: Издательский дом «Дагестан», 2022. – 328 с.

423. *Абдуллаев М.А.* Из истории философской и общественно-политической мысли народов Дагестана в XIX в. М., 1968. – 336 с.

424. *Абдуллаев М.А.* Общественно-политическая мысль в Дагестане в начале XX в. М., 1987. – 326 с.

425. *Абдуллаев М.А., Меджидов Ю.В.* Али Каяев. Жизненный путь, естественно-научные и общественно-политические воззрения. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1968. – 182 с.

426. *Абдуллин Я.Г.* Татарская просветительская мысль. Казань, 1976. – 319 с.

427. *Абусуфьян Акаев.* Эпоха, жизнь, деятельность: сборник статей, переводов и материалов / Сост. и научн. ред. Оразаев Г.М.-Р. Серия «Жизнь замечательных дагестанцев». Махачкала, 2012. – 328 с.

428. *Адыгамов Р.К.* Иджтихад в исламской правовой традиции и наследии татарских богословов конца XVIII – начала XX в. – Болгарь, 2021. – 184 с.
429. *Адыгамов Р.К.* (пер.) Извлечение вестей о событиях Казани и Булгара Ш. Марджани. Казань: «ФЭН», 2005. – 255 с.
430. *Адыгамов Р.К.* Габдрахим Утыз-Имяни. Казань, 2005. – 233 с.
431. *Акамов А.Т.* Духовная литература кумыков (XVII – нач. XX). Махачкала: ДНЦ РАН, 2008. – 322 с.
432. *Аршаруни А., Габидуллин Х.* Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М.: Издательство «Безбожник», 1931. – 140с.
433. *Асари-Дагистан: (исторические сведения о Дагестане) /* перев. и прим. – Али. Гас. Гасанова (Алкадари). Махачкала: издание Дагестанского науч. исслед. ин.-та., 1929. – 184 с.
434. *Байбулатова Л.Ф.* «Асар» Ризы Фахреддина: источниковая основа и значение свода. Казань: Татарское кн. изд-во, 2006. – 174 с.
435. *Баймурзаев А.Б.* Из истории общественной мысли Дагестана второй половины XIX в. Махачкала, 1965. – 240 с.
436. *Валидов Дж.* Очерки истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). Москва, Петроград, 1923. – 159 с.
437. *Габделгаллям Фаузханов.* Мухаррик аль-афкар (двигатель мыслей) / пер. с тат. И.Ф. Гимадеев; вступ. сл. Г.С. Закиров; отв. ред. Д.В. Мухетдинов. Нижний Новгород: Махинур, 2006. – 64 с.
438. *Гаджиева С.Ш. Мелешко А.Г.* Женщины советского Дагестана. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1960. –144 с.
439. *Гасан Алкадари.* Диван ал-Мамнун / пер. с араб. и коммент. И.Р. Насырова; вступ. ст. А.А. Гусейнова; предисл. А.К. Аликберова и И.Р. Насырова; отв. ред. А.К. Аликберов. М.: Наука – Вост. лит., 2020. – 392 с.
440. *Гасанова А.И.* Раскрепощение женщины-горянки в Дагестане (1920–1940). Махачкала, 1963. –156 с.
441. *Гусейнов М.А.* Национальная литература кумыков (вторая половина XIX – начало XX века). Махачкала: ИЯЛИ, 2012. – 358 с.



442. *Гусейнов М.А.* Национальная литература кумыков 1920–1930-х годов: (поэзия, драматургия, критика). Махачкала: ИЯЛИ, 2009. – 318 с.
443. *Гусейнов М.А.* Проза кумыков в художественно-стилевом освещении (1920–1940-е гг.). Махачкала: ИЯЛИ, 2006. – 175 с.
444. «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872–1917): Власть и суфизм в пореформенной Башкирии: сборник документов / сост. Н.М. Фархшатов. Уфа, 2009. – 356 с.
445. *Долинина А.А.* Очерки истории арабской литературы нового времени. Египет и Сирия: Публицистика 1870–1914 гг. М.: Наука, 1968. – 144 с.
446. *Доного Хаджи Мурад.* Дахдуев Дахдугаджи. Мухаммад-Кадидибиров. На изломе веков: Историческое исследование. Махачкала: ИД «Эпоха», 2015. – 504 с.
447. *Ёвкочев Ш.* Исламский фактор в политической системе современного Египта. Ташкент, 2007. – 210 с.
448. *Зыяэтдин Камали.* Философия ислама / пер., вст. сл., прим. и комм. Л. Алмазовой. Т. 1. Ч. 1. Казань: Татарское кн. изд-во, 2010. – 319 с.
449. Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. Т. I. М.: Вост. лит., 2006. – 655с.
450. *Исаев А.А.* Каталог печатных книг и публикаций на языках народов Дагестана: дореволюционный период. Махачкала, 1989. – 208 с.
451. *Исаев А.А.* Магомедмирза Мавраев – первопечатник и просветитель Дагестана. Махачкала: Дагестанский научный центр РАН, 2003. – 240с.
452. История общественно-культурного реформаторства на Кавказе и в Центральной Азии (XIX – начало XX века) / под ред. Д. Алимовой и И. Багировой. Самарканд: МИЦАИ, 2012. – 335 с.
453. *Исхаков Д.М.* Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань: Издательство «Иман», 1997. – 80 с.

454. *Каймаразов Г.Ш.* Просвещение в дореволюционном Дагестане. Махачкала: Дагучпедгиз, 1989. – 160 с.
455. *Каймаразов Г.Ш.* Формирование социалистической интеллигенции на Северном Кавказе. М.: Наука, 1988. – 441 с.
456. *Каймаразов Г.Ш.* Региональная историческая наука о роли дагестанки в социально-культурном развитии республики (1918–2010). Историографическое обозрение. Махачкала: АЛЕФ, 2021. – 218 с.
457. *Каймаразова Л.Г.* Социально-культурное развитие Дагестана в 1930-е гг.: гендерный аспект советской модернизации. Махачкала: АЛЕФ, 2022. – 284 с.
458. *Каяев А.* Грамматика лакского языка / под редакцией Р.Г.Эльдаровой. Махачкала: ООО «ДИНЭМ», 2009. – 402 с.
459. *Кассиев Э.Ю.* Дагестанская литература на пути к социалистическому реализму (от просветит. к реализму нового типа). Махачкала, 1982. – 120 с.
460. *Кемпер М.* Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский университет, 2008. – 656 с.
461. *Комаров А.В.* Адаты и судопроизводство по ним // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868. Вып. 1. С. 5–64.
462. *Конрад Н.И.* Очерки японской литературы: статьи и исследования / вступ. статья Б. Сучкова. М.: Худож. лит., 1973. – 462 с.
463. Коран / Перевод с арабского и комментариев М.-Н.О. Османова. Издание третье, переработанное и дополненное. М., СПб.: ДИЛЯ, 2008.-1015с.
464. *Куркиев М.К.* Одоление палиц нововведений, выходящих за пределы Сунны Законодателя / Пер. с араб. яз. М.: ЗАО «Издательство Флинта», 2011. – 494.
465. *Левин З.И.* Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. XIX–XX вв. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – 245 с.

466. *Левин З.И.* Реформа в исламе. Быть или не быть? Опыт системного и социокультурного исследования. М.: Институт востоковедения РАН, Крафт+, 2005. –245 с.
467. *Леонтович Ф.И.* Адамы кавказских горцев. Вып. 2. Одесса, 1883.– 396 с.
468. Литературное и научное наследие Абусупьяна Акаева. Сборник статей и материалов / отв. ред. А.Р. Шихсаидов, Г.М.-Р. Оразаев; сост. Г.М.-Р. Оразаев. Махачкала, 1992. – 175 с.
469. Литературное и научное наследие Абусуфьяна Акаева: сборник статей и материалов / Оразаев Г.М. (ред. и сост.). Махачкала, 1992. – 177 с.
470. Марджани о татарской элите (1789–1889) / пер. со старотат. и прим. А.Н. Юзеева и И.Ф. Гимадеева; отв. ред. И.Л. Алексеев. М.: Марджани, 2009. – 128 с.
471. *Марджани Ш.* Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига) / пер. с араб. яз. Д.А. Шагавиева. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. –479 с.
472. *Меджидов Ю.В., Абдуллаев М.А.* Али Каяев. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1993 – 416 с.
473. *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда. М., 1963. – 266 с.
474. *Мусаев М.А.* Мусульманское духовенство и восстание 1877 г. в Дагестане. Махачкала, 2005. – 122 с.
475. *Мухаметшин Р.М.* Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке. Казань. Татарское кн. изд-во, 2005. – 246 с.
476. *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» – арабоязычная газета кавказских джадидов. М.: Марджани, 2012. – 240 с.
477. *Назир ад-Дургели.* Услада умов в библиографиях дагестанских ученых (Нузхат ал-азхан фи тараджам улама Дагистан). Дагестанские ученые X–XX вв. и их сочинения / пер. с араб., коммент., факсим. изд., указ. и библиогр. подгот. А.Р. Шихсаидовым, М. Кемпером, А.К. Бустановым М., 2012.

478. *Оразаев Г.М.-Р.* История Кавказа и селения Карабудахкент Джамалутдина-Хаджи Карабудахкентского (публикация текста и комментарии с приложениями). Махачкала: Дагестанский научный центр РАН, 2001. – 287 с.
479. *Оруджева Л.М.* Произведение аз-Занджани «Мабади' фи-т-тасриф («Начала морфологии»). Баку, 1971. –146 с.
480. *Османова М.Н.* Арабская печатная книга в Дагестане в конце XIX – начале XX века: Монография. Махачкала: Изд. дом «Наука плюс», 2006.– 230 с.
481. *Османова М.Н.* Каталог печатных книг на арабском языке, выпущенных дагестанскими издателями в России и за рубежом в начале XX в. (РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 15. Оп. 1. Фонд М.-С. Саидова). Махачкала, 2008. – 205 с.
482. *Петрушевский И.П.* Земледелие и аграрные отношения в Иране в XIII–XIV веках. М.-Л., 1960.
483. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках (курс лекций) / Отв. ред. В.И. Беляев. Л.: Изд-ство Ленинградского университета, 1966. – 200 с.
484. *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. Т. II. М.: Наука – Восточная литература, 2016. –365 с.
485. *Рахимов С.* (сост.). Исмаил Гаспринский: историко-документальный сборник. Казань: Жыен, 2006. – 544 с.
486. *Романенко В.С.* Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века. (к 80-летию со дня проведения Первого Всемирного мусульманского конгресса). Нижний Новгород: Махинур, 2005. – 163 с.
487. *Саид Афанди аль-Чиркави.* Сокровищница благодатных знаний / Перевод с аварского книги досточтимого шейха Саида-афанди «Маджму'ату-ль-фаваид / 3 -е изд. Махачкала: Нуруль иршад, 2010. – 475с.
488. *Сулаев И.Х.* Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: история взаимоотношений (1917–1991). Махачкала, 2009. – 385 с.
489. *Фан ден Берг Л.В.С.* Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафи'и. СПб, 1882. – 214 с.

490. *Хабутдинов А.Ю.* История Оренбургского магометанского духовного собрания (1788–1917): институты, идеи, люди. Нижний Новгород, М.: Медина, 2010. – 207 с.
491. *Хабутдинов А.Ю.* От общины к нации: татары на пути от средневековья к новому времени. Казань: Таткнигоиздат, 2008. – 214 с.
492. *Хабутдинов А.Ю.* Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX веков. Казань: Идел-пресс, 2001. – 383 с.
493. *Хайрутдинов А.Г.* Муса Джаруллах Бигиев. Казань: «Фэн», 2005. 180 с.
494. *Хасавнех А.А.* Ахметзян Тубыли. Жизнь и творчество татарского поэта-суфия XIX века. LAP LAMBERG Academic Publishing, 2012. – 206 с.
495. *Фаизханов Х.* Высшее медресе / под. общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2023. – 152 с.
496. *Фаизханов Х.* Реформа медресе (Ислах мадарис). Санкт Петербург, 1862 г. / пер. И.Ф. Гимадеева // Д.В. Мухетдинов (сост. и отв. ред.). Реформа образования: татары Нижегородчины и мусульманский мир России: сборник работ и статей по исламскому образованию. Нижний Новгород: Медина, 2008. – 232 с.
497. *Шагавиев Д.А.* Татарская богословско-философская мысль (XIX – нач. XX вв.). Курс лекций. Казань: Институт истории АН РТ, 2008. – 168 с.
498. *Шихалиев Ш.Ш., Наврузов А.Р.* Из истории жизни и творчества Али Каяева и Сайфуллы-кади Башларова: документы и материалы. Махачкала, 2018. – 203 с.
499. *Шихалиев Ш., Каяев И.* «Научные и религиозные контакты мусульман Дагестана и Волго-Уральского региона во второй половине XIX – первой трети XX вв. (по материалам арабографичных источников)». (Письменные памятники Дагестана. Том VII). Махачкала, 2024. – 184 с.: ил.

500. *Шихсаидов А. Р., Кемпер М., Бустанов А.К.* (пер. с арабск., коммент., указ. и библиогр.) Назир ад-Дургили. Усилада умов в биографиях дагестанских ученых. М.: Марджани, 2012. – 208 с.
501. *Шихсаидов А.Р.* (сост. и отв. ред.). Гасан Алкадари. Ученый, поэт, просветитель. Сборник научных трудов. Махачкала, ИИАЭ ДНЦ РАН, 2006. – 220 с.
502. *Шихсаидов А.Р.* (сост. и отв. ред.). Историко-литературное наследие Хасана Алкадари. Махачкала, 1988. –154 с.
503. *Шихсаидов А.Р., Омаров Х.А.* Каталог арабских рукописей (Коллекция М.-С. Саидова). Махачкала: Издательство типографии ДНЦ РАН, 2005. –330с.
504. *Шихсаидов А.Р., Тагирова Н.А., Гаджиева Д.Х.* Арабская рукописная книга в Дагестане. Махачкала: ГУП «Даг. кн. изд-во», 2001. – 256 с.
505. *Юзеев А.Н.* Философская мысль татарского народа. Казань: Татарское кн. изд-во, 2007. – 214 с.
506. *Юзеев А.Н.* Татарская религиозно-реформаторская мысль. Казань, 2012. – 286 с.
507. *Юзеев А.Н., Мухетдинов Д.В.* Хусаин Фаизхан – первый татарский просветитель. М., Нижний Новгород, 2011. – 274 с.

### Статьи на русском языке

508. *Абдулагатов З.М.* Ваххабизм и джадидизм в дагестанском исламском сознании: параллели и противоречия // Центральная Азия и Кавказ. 2006. №6(48). С. 108–120.
509. *Абдуллаев М.А.* Гасан Алкадари // Гасан Алкадари: ученый, поэт, просветитель: сборник материалов научной сессии, посвященной 170-летию со дня рождения Гасана Алкадари [Махачкала, 28 июня 2005 года] /сост. и отв. ред. А. Р. Шихсаидов. Махачкала: ИИАЭ, 2006. С. 6–21.
510. *Абдуллатипов А.-К.Ю.* Акаев А. – крупнейший деятель просветительского движения 1-й трети XX в. (Историография изучения трудов,

литературное и публицистическое творчество) // Абусуфьян Акаев. Эпоха, жизнь, деятельность: Сборник статей, переводов и материалов. Сост. и научн. ред. Оразаев Г.М.-Р. Серия «Жизнь замечательных дагестанцев». Махачкала, 2012. С. 26–42.

511. *Абдулмажидов Р.С.* Критика «салафизма» в сочинении суфийского шейха Мухаммада ал-Асали «ал-Аджвиба ал-Асалия фи радд шубах ал-ваххабийя» (Ответы ассабца для опровержения ваххабитских сомнений) // Письменные памятники Востока. Проблемы перевода и интерпретации. М.: ИВ РАН, 2015. С. 1–2.

512. *Абдулмажидов Р.С., Шехмагомедов М.Ш.* Апологетика и критика суфизма в Дагестане в начале XX века // Вестник Московского университета. Сер. Востоковедение. 2019. № 1. С. 28–29.

513. *Абусуфьян Акаев.* Проблема языка (Пер. с кумык. яз. Б. Узунаев, предисл. Г. Оразаева) // Г.М.-Р. Оразаев (сост.). Абусуфьян Акаев: эпоха, жизнь, деятельность. Махачкала, 2012. С. 225–233.

514. *Абд ар-Рахман аль-Кавакиби.* Природа деспотизма и гибельность порабощения / Пер. с арабского и исследование З. И. Левина. М.: Наука, 1964. – 202 с.

515. *Акимушкин О.Ф.* Рабита / Ислам, энциклопедический словарь. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 196.

516. *Алексеев И.Л.* Собрание расколотой уммы: фундаментализм как реинтерпретация исламской истории // *Ab Imperio*. 2004. №3. С. 491–516.

517. *Алибекова П.М.* Библиотека дагестанского ученого и просветителя Исмаилдибира из Шулани (1863–1912) // История археология и этнография Кавказа. 2019. Т.15. №4. С. 602–628.

518. *Алиев К.М.-С.* Идейное наследие А. Акаева и современность // Абусуфьян Акаев: Эпоха, жизнь, деятельность: сборник статей, переводов и материалов. С. 9–15.

519. *Алмазова Л.И.* К вопросу о релевантности термина «джадидизм» в отношении татарской религиозно-философской мысли начала XX века // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Казань: Алма-Лит, 2008. С. 268–278.

520. *Арапов Д.Ю., Косач Г.Г.* Ислам и советское государство (По материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г.) // Ислам и советское государство. Вып. 1: (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / вступ. ст., сост. и коммент. Д.Ю. Арапова и Г.Г. Косача. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 11–25, 110–117.

521. *Ахмадуллин С.З.* Критический метод историописания тюркско-мусульманских народов России в сочинении Мурада Рамзи «Talfiq al-akhbar» // Ориенталистика. 2023. № 6(3-4). С. 403–417.

522. *Ахмедхабибов М.С.* Текстологический анализ сочинения Мухаммадтахира ал-Карахи «Шарх ал-мафруд» // Исламоведение. 2022. Т. 13. № 4 (54). С. 85–93.

523. *Бабаджанов Б.М.* Ислам в форме джадидизма – что это? // Шигабутдин Марджани: наследие и современность / Л.И. Алмазова, А.Г. Хайрутдинов (отв. ред.). Казань, 2008. С. 209–217.

524. *Бабаджанов Б.М.* Журнал «Ңақіqат» как зеркало религиозного аспекта в идеологии джадидов / вводная статья, критический обзор и факсимиле Б.М. Бабаджанов. Tokyo: TIAS, Dept. of Islamic Area Studies, Center for Evolving Humanities, Graduate School of Humanities and Sociology, University of Tokyo, 2007. – 66 с.

525. *Беннигсен А.* Исмаил Бей Гаспринский (Гаспралы) и происхождение джадидского движения в России // Исмаил Бей Гаспринский. Россия и Восток (переиздание). Казань: Татарское кн. изд-во, 1993. С. 83–84.

526. *Бобровников В.О.* Женщина в шариате и горских ‘адатах // Женщина и ислам: сб. ст. / под ред. А. К. Бустанова. М.: Дизарт Тим, 2017. С. 10–18.



527. *Бобровников В.О., Васильев А.Д., Ахмадуллин С.З., Шихалиев Ш.Ш.* Из мусульманских хроник в национальную историографию? (к постановке проблемы) // *Ориенталистика*. 2023. №6(3–4). С. 548–567.
528. *Бобровников В.О.* Каяев, Али // *Ислам на территории бывшей исламской империи. Энциклопедический словарь*. Т. 1. М., 2006. С. 192–194.
529. *Бобровников В.О.* Каяев, Али // *Ислам на территории бывшей Российской империи* / под ред. С.М. Прозорова. М., 1999. С. 70–72.
530. *Бобровников В.О.* Каяев М. И. Али ал-Гумуки (Каяев) как историк мусульманских народов Кавказа // *Ислам в современном мире*. 2020. № 3. С. 119–143.
531. *Большаков О.Г.* Ваф // *Ислам. Энциклопедический словарь*. М., 1991. С. 45.
532. *Бустанов А.К., Кемпер М.* Мирасизм в татарской среде: трансформация исламского наследия в татарское просветительство // *Ars Islamica: Сборник трудов, посвященных С.М. Прозорову* / под ред. М. Б. Пиотровского и А. К. Аликберова. М., 2016. С. 729–745.
533. *Гаджиев А.-Г.С.* Джадидизм в Дагестане // «Фундаментальные и прикладные вопросы естественных наук» (региональные проблемы). Мат.-лы сессии АЕН. Махачкала, 1994. С. 131–133.
534. *Гаджиев А.-Г.С.* Джадидизм в Дагестане // *Абусуфьян Акаев: Эпоха, жизнь, деятельность: сбор. статей, перев. и материалов* / сост. Г.М.-Р. Оразаев. Махачкала: «Дагестанское книжное издательство», 2012. С. 64–65.
535. *Гарданов В.К.* Обычное право, как источник для изучения социальных отношений у народов Северного Кавказа в XVIII – нач. XIX вв. // *Советская этнография*. 1960. № 5. С. 12–29.
536. *Гусева Ю.Н.* Дискурс отечественных спецслужб о "халифатском вопросе" 1920-х годов: Муса Бигиев, восточный отдел ОГПУ и политическое единство исламского мира // *Minbar. Islamic Studies*. 2019. Т. 12. № 2. С. 421-437.

537. *Гусева Ю.Н., Сенюткина О.Н.* «Пантюркизм» в архивных источниках эпохи сталинизма (1944-1953). *Российская история*. 2023. № 6. С. 122-130.

538. *Далгат Э.М., Наврузов А.Р.* Частная жизнь в дагестанском ауле во второй половине XIX – начале XX вв. глазами современников // *История, археология и этнография Кавказа*. 2024. Т. 20. №4. С. 812-822.

539. *Доного З.М.* Роль «Общества просвещения туземцев мусульман» в развитии светского образования в Дагестане // *Казанский педагогический журнал*. 2015. №6. С. 428–429.

540. *Дюдуаньон С.А.* Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире в Мавераннахре (конец XVIII – начале XX вв. // *Ислам в татарском мире: история и современность*. Казань, 1996. С. 57–69.

541. *Ибрагимова З.Б.* Дискурс дагестанских богословов по проблеме «лжешейхства» (краткий экскурс в историю вопроса) // *Известия Волгоградского государственного педагогического университета*. 2017. № 1 (114). С. 173–174.

542. *Каймаразов Г.Ш.* Мусульманская система образования в Дагестане // *Ислам и исламская культура в Дагестане*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 116–129.

543. *Какагасанов Г.И.* Религиозные примечетские школы в Дагестане // *Ислам и исламская культура в Дагестане*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 130–137.

544. *Кемпер М.* Ислам как общенациональное культурное наследие в послесталинском Дагестане: из иджтихада в Просвещение // *История, археология и этнография Кавказа*. 2018. Т. 14. № 2. С. 128–143.

545. *Кемпер М., Шихалиев Ш.* Кадимитская и джадидитская системы образования в Дагестане: взгляд на систему преподавания арабского языка и ислама в XX в. // *Восток (Oriens)*. 2018. №6. С. 105–123.

546. *Кемпер М., Шихалиев Ш.Ш.* Дагестанское мусульманское реформаторство первой трети XX в. как разновидность джадидизма // *Абусуфьян Акаев. Эпоха, жизнь, деятельность: Сборник статей, переводов и материалов /*

Сост. и науч. ред. Оразаев Г.М.-Р. Серия «Жизнь замечательных дагестанцев». Махачкала, 2012. С. 52–58.

547. *Кириллина С.А., Сафронова А.Л., Орлов В.В.* Халифатизм в панисламском идейном наследии: трансрегиональное измерение // Восток (Oriens). 2020. № 2. С. 85–95.

548. *Крачковский И.Ю.* Дагестан и Йемен // Избр. соч.: в 6 т.- М.-Л.: Изд.-во АН ССР, 1955-1960. Т. 6. – 739 с.

549. *Магидов Ш.Г.* Проблемы языка обучения и письменности народов Дагестана в культурной революции. Махачкала, 1971. – 128 с.

550. *Маевская Л.Б., Ага Хайсам Мухаммад.* Проблема разграничения «уважения» и «поклонения» пророкам и аулия в исламском богословском дискурсе // Исламоведение. 2023. Т. 14, № 2 (56). С. 90–100.

551. *Мантаев А.А.* Суфизм и ваххабизм в Дагестане в конце XIX – начале XX века // Исламская цивилизация. 2005. № 1. С. 43–46.

552. *Марджани Ш.* Истинное вероубеждение (Хакк ал-акида) // пер. с араб. Д.А. Шагавиева // Минбар. Вып. 3 2009. С. 125–130.

553. *Матушанская Ю.Г.* Реформы в татарском образовании конце XIX – начале XX в. // Казанский педагогический журнал. №3. 1918. С. 157–160.

554. *Муса Джаруллах Бигиев.* Основы реформ / вступ. ст., пер. с татар. и прим. И.Ф. Гимадеева // Рах Islamica. 2008. №. 1. С. 32–44.

555. *Мусаев М.А.* Материалы к биографии Мухаммада, сына Мусы ал-Кудуки (часть первая) // Вестник института истории ИАЭ. 2014. № 3. С. 61–70.

556. *Мусаев М.А.* Традиции изучения и преподавания астрономии в Дагестане // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2011. № 3. С. 56–65.

557. *Мусаев М.А.* Традиционная система мусульманского образования в Дагестане и её критика джадидами // Шигабутдин Марджани: Наследие и современность. Сборник статей / под ред. Алмазова Л.И., Хайрутдинов А.Г. Казань, 2008. С. 240–252.

558. *Мусаев М.А., Шихалиев Ш.Ш.* Чудесные деяния святых в арабоязычных суфийских биографических сочинениях дагестанских шейхов начала XX века // Письменные памятники Востока. 2012. Вып. № 2. С. 218–233.

559. *Мусаев М.А., Шихалиев Ш.Ш.* Чудотворство святых в дагестанском арабоязычном суфийском биографическом сочинении «Табакат ал-хваджакан ан-накшбандийа вас адат машаих ал-халидийа ал-махмудийа» Шуайба ал-Багини // Исламоведение. 2011. 4 (10). С. 37–43.

560. *Мухетдинов Д.В.* Теологическая легитимация педагогического проекта Хусаина Фаизханова // Ислам в современном мире. 2023. № 3. С. 27–52.

561. *Наврузов А.Р.* Суфийская проблематика на страницах духовного журнала ученых арабистов Дагестана «Байан ал-хакаик» (1925–1928 гг.) // The Light of Islam. 2020. №4. С. 4–12.

562. *Наврузов А.Р.* Дагестанское мусульманское реформаторство первой трети XX в. // Ориенталистика. 2024:7 (4-5):743-757.

563. *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» – арабоязычная газета кавказских джадидов. М.: Марджани, 2012. – 240 с.

564. *Наврузов А.Р.* «Байан ал-хакаик» (1925–1928) – духовный журнал ученых арабистов Дагестана // Святые Дагестана. Махачкала, 2012. Т. 3. С. 147–174.

565. *Наврузов А.Р.* «Байан ал-хака'ик» – журнал ученых арабистов Дагестана первой трети XX века // Исламоведение. 2011. №3 (9). С. 82–93.

566. *Наврузов А.Р.* Али Каяев – последний энциклопедист Дагестана // Дагестанские святые. Кн. 1. Махачкала: Эпоха, 2007. С. 165–182.

567. *Наврузов А.Р.* Вопросы мусульманского просветительства в газете «Джаридат Дагистан» (1913–1918) и журнале «Байан ал-хака'ик» // Вестник ИИАЭ. №1. 2008. С. 43–50.

568. *Наврузов А.Р.* Гасан-эфенди Алкадари как предтеча дагестанских реформаторов-просветителей // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 2. С. 297–311.

569. *Наврузов А.Р.* Дагестанские адаты на страницах газеты «Джаридат Дагистан» // Состояние и перспективы исторической науки Дагестана и Северного Кавказа: актуальные проблемы. Махачкала, 1997. С. 105–107.

570. *Наврузов А.Р.* Дискуссии об иджтихаде и таклиде среди дагестанских улемов первой четверти XX в. // *Raх Islamica*. 2013. № 2 (11). С. 31–38.

571. *Наврузов А.Р.* Духовный журнал ученых арабистов Дагестана «Байан ал-хакаик (1925–1928)» и вопрос иджтихада // Исламская цивилизация и современный мир. Международная научно-практическая конференция 13 октября 2011 г. Махачкала, 2012. С. 267–271.

572. *Наврузов А.Р.* Иджтихад или следование традиции? // Фаизхановские чтения: Материалы V Всероссийской ежегодной научно-практической конференции «Российские мусульмане на пути к религиозному и образовательному единству. Нижний Новгород, 22 марта 2008. Нижний Новгород: Медина, 2009. С. 41–65.

573. *Наврузов А.Р.* Иджтихад или традиция? // Научное обозрение. 2009. №46. С. 41–48.

574. *Наврузов А.Р.* Иджтихад и таклид в деятельности дагестанских реформаторов первой трети XX в. – мнения «за» и «против» // *Исламоведение*. 2024. Т. 15. №3 (61). С. 48–57.

575. *Наврузов А.Р.* Исламские культурно-просветительских общества, типографии, национальная пресса и мусульманское просветительство на Северном Кавказе первой трети XX в. // История, археология и этнография Кавказа. 2023. Т. 19. №1. С. 67–83.

576. *Наврузов А.Р.* К вопросу о запрете изображений человека в исламе (по материалам арабоязычного журнала «Байан ал-хака'ик» // Современные проблемы общественно-гуманитарных наук (теория и практика): Научные труды II Всероссийской научно-практической конференции, Махачкала, 26–27 марта 2010 года. Махачкала: Московский государственный открытый университет институт (филиал) в г. Махачкале, 2010. С. 87–93.

577. *Наврузов А.Р.* Критика «лжешейхства» в работах дагестанских реформаторов-просветителей первой трети XX в. (по материалам арабоязычного журнала «Байан ал-хака'ик» (1925–1928)) // Исламоведение. 2022. Т. 13. №3 (53). С. 98–109.

578. *Наврузов А.Р.* Мусульманские просветители Дагестана первой трети XX века и «женский вопрос» (по материалам газеты «Джаридат Дагистан (1913–1918)») // История, археология и этнография Кавказа. 2022. №18 (2). С. 371–387.

579. *Наврузов А.Р.* Мухаммад Абдо о запрете изображений человека в исламе (по материалам арабоязычного журнала «Байан ал-хака'ик») // Исламоведение. 2010. №2 (4). С. 21–26.

580. *Наврузов А.Р.* О суфиях современности (по материалам газеты «Джаридат Дагистан») // Международная научная конференция: «История Северного Кавказа с древнейших времен по настоящее время». Пятигорск, 2000. С. 171–173.

581. *Наврузов А.Р.* О языке чтения мавлида (на материале публикаций в арабоязычном журнале «Байан ал-хакаик» (1925–1928)) // Духовная литература: аспекты изучения: Материалы Международной научной конференции, Махачкала, 27 апреля 2011 года. Махачкала, 2011. С. 287–290.

582. *Наврузов А.Р.* Перевод публицистических статей А. Акаева, опубликованных в газеты «Джаридат Дагистан» (1913–1918) и в журнале «Байан ал-хакаик» (1925–1928) // Абусуфьян Акаев: эпоха, жизнь, деятельность. Дагестанское книжное издательство. Махачкала, 2012. С. 206–224.

583. *Наврузов А.Р.* Правовые аспекты мусульманского просветительства первой трети XXв. на Северном Кавказе // Вестник ЯрГУ. Серия Гуманитарные науки. 2023. Т. 17. № 2. С. 198–207.

584. *Наврузов А.Р.* Празднование мавлида в Дагестане (по материалам газеты «Джаридат Дагистан») // Актуальные проблемы истории Кавказа: Материалы Международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора Р.М. Магомедова, Махачкала, 14–15 апреля 2010 года. Махачкала: Дагестанский государственный университет, 2010. С. 297–298.

585. *Наврузов А.Р.* Проблема шейхства и «лжешейхства» в тарикате // Лавровский сборник: материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений. 2008–2009 гг. СПб, 2009. С. 354–356.

586. *Наврузов А.Р.* Реформаторская пресса Северного Кавказа первой трети XX в. (по материалам газеты «Джаридат Дагистан») // Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2023. №4(63). С. 50–55.

587. *Наврузов А.Р.* Северокавказские реформаторы-просветители первой трети XX века и некоторые вопросы религиозного культа // Проблемы востоковедения. 2022. №4(98). С. 84–91.

588. *Наврузов А.Р.* Статьи Абусуфьяна Акаева по проблемам суфизма в журнале «Байан ал-хакаик» // Абусуфьян Акаев: эпоха, жизнь, деятельность. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 2012. С. 66–70.

589. *Наврузов А.Р.* Тавассул, истигаса и рабита как элементы суфийской ритуальной практики в контексте критики дагестанскими реформаторами-просветителями первой трети XX века // Исламоведение. 2023. Т.14. №1 (55). С. 98–109.

590. *Наврузов А.Р., Шихалиев Ш.Ш.* Историография и источниковедение джадидизма в Дагестане // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. №2. С. 228–242.

591. *Насыров И.Р.* Место и роль традиции в обновлении // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2022. Т. 18. № 2. С. 75–102.

592. *Насыров И.Р.* Гасан Алкадари – мыслитель Дагестана // Ислам в современном мире. 2021. №17(3). С. 85–106.

593. *Насыров И.Р.* Зикр (Приложение – суфийский словарь) // Междисциплинарные исследования Арабского Востока: Ежегодник научно-образовательского центра исследований Арабского Востока РУДН - 2014: сб. ст. / под ред. Н.С. Кирабаева. М.: РУДН, 2014. С. 228–231.

594. *Наумкин В.* Советские муфтии на Всемусульманском конгрессе: работа над договором // Минбар. Исламские исследования. 2019. №12(2). С. 337–363.
595. *Нурудинов Р.* Ваххабизм – вирус в исламе // Газета «Ассалам». № 20, 1998.
596. *Османова М.Н.* Дагестанские катибы // Дагестанские святыни. Кн. 2. Махачкала: Эпоха, 2008. С. 253–286.
597. Отчет о деятельности «Общества просвещения туземцев Дагестанской области за время открытия общества с 21 октября 1905 года – по 1 января 1907 г. Темир-Хан-Шура, 1907. – 62 с.
598. *Пиотровский М.Б.* Ал-Хадир // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 262.
599. *Резван Е.А.* Маулид // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 163.
600. *Резван Е.А.* Рамадан // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 197–198.
601. Резолюции Всероссийского мусульманского съезда, состоявшегося в Москве 1–11 мая 1917 г. Петроград: тип. «Трудолюбие», 1917. –32 с.
602. *Роцин М.Ю.* Али Каяев – мусульманский просветитель и реформатор Дагестана // Расы и народы. Вып. 31. М., 2006. С. 163–169.
603. *Саидов М.-С.* О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане // Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы. Т. II. Махачкала, 1957. С. 50–51.
604. *Саидов М.-С.* К вопросу о хазарском Семендере в Дагестане (Материалы по истории нагорного Дагестана) // Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы. Махачкала, 1964 (на обложке 1965). Т. XIV. Серия историческая. С. 175–176.
605. *Саттаров Р.Н.* Шиитско-суннитский дискурс и особенности социально-культурного реформизма в Азербайджане середины XIX – начала XX



вв. // Шигабуди́н Марджани: наследие и современность. Казань: Алма-Лит, 2008. С. 252–259.

606. *Сейранян Б.Г.* Мухаммед Абдо: Творец мыслящего Египта // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2011. Вып. №2. С. 33–44.

607. *Семанов В.* Проблема восточного Просвещения // Вопросы литературы. 1972. №2. С. 214–219.

608. *Сенюткина О.Н.* Архивные документы по истории взаимоотношений государственной власти и мусульманского сообщества на примере 25-летнего юбилея служения муфтия М.М. Султанова (1911 г.). Отечественные архивы. 2022. № 6. С. 50-58.

609. *Сенюткина О.Н.* Джамаль ад-дин ал-Афгани: исторический процесс в оптике мусульманского богослова // В сборнике: Богословское наследие мусульман России. Сборник научных докладов III Международного форума. Болгар, 2022. С. 381-386.

610. *Сенюткина О.Н.* Отношение российских мусульманских богословов к власти в начале XX в. // В сборнике: Духовное наследие мусульманских богословов в контексте проблем XXI века. Материалы II Международной научно-образовательной конференции. Махачкала, 2021. С. 246-249.

611. *Сенюткина О.Н.* Мусульмане Дагестана и панисламизм (на материалах российских спецслужб рубежа XIX-XX вв.) // В сборнике: Ислам и исламоведение в современной России. Сборник докладов Всероссийского исламоведческого форума. 2019. С. 45-51.

612. *Сенюткина О.Н., Гусева Ю.Н.* Панисламизм и пантюркизм в осмыслении российских чиновников (начало XX века). Новый исторический вестник. 2019. №2 (60). С. 21-36.

613. *Сенюткина О.Н.* Российская имперская власть и мусульмане на рубеже XIX-XX вв. // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2019. № 1. С. 164-175.

614. *Султанмурадов А.М.* Вопросы религии, шариата и мусульманского права в публицистике А. Акаева советского периода // Абусуфьян Акаев. Эпоха,

жизнь, деятельность: Сборник статей, переводов и материалов. Серия «Жизнь замечательных дагестанцев». Махачкала, 2012. С. 81–83.

615. Темир-Хан-Шура // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1890–1907. Т. 64. С. 834–835.

616. Усманова Д.М. Личность и наследие Исмаила Гаспринского в татарской эмигрантской прессе 1930-х гг. // Minbar. Islamic Studies. 2022. Т. 15. № 3. С. 516-531.

617. Усманова Д.М. Мурад Рамзи (1853-1934): биография исламского ученого в свете новых свидетельств // Эхо веков. 2019. № 2. С. 93-114.

618. Усманова Д.М. Первый всероссийский мусульманский съезд 1917 г.: взгляд через столетие // Эхо веков. 2021. № 3. С. 24-50.

619. Фахрутдинов Р.Р. Татарское просветительство и религиозное реформаторство в XIX в. // Интеграция образования. 2007. № 3-4 (48-49). С. 44–46.

620. Халидов А.Б. Адат // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 13.

621. Халидов А.Б. Ас-саум // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 208.

622. Халидов А.Б. Хутб // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 285.

623. Ходжаева Р.У. Женщины-правительницы в истории исламской цивилизации // Сборник статей по материалам IV Международной научной конференции «Османовские чтения» (г. Махачкала, 28 октября 2021 г.). Махачкала: Издательство ДГУ, 2021. С. 40–41.

624. Чубукчиева Л. З. К вопросу о женской тематике в периодическом издании «Мусульманская газета» (1912–1914) // Вопросы крымскотатарской филологии, истории и культуры. 2020. № 9. С. 108–114.

625. Чубукчиева Л.З. Женский вопрос в идеологии джадидизма // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2014. №1/2. С. 45–46.

626. *Чубукчиева Л.З.* Женский вопрос на всероссийском мусульманском съезде в Москве: по материалам личного архива Шефики Гаспринской // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Исторические науки». 2012. Т. 25 (64). № 1. С. 199–208.

627. *Чубукчиева Л.З.* Женский вопрос на страницах журнала «Алеми Нисван» // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2013. № 1-2. С. 36–43.

628. *Шехмагомедов М.Г.* «Критика лжешейхства в Дагестане в конце XIX – нач. XX вв. (на примере сочинения Хасана Хильми «ад- Дурра ал-байда' фи радд ал-бида' ва-л-ахва'»)» // История, археология и этнография Кавказа. 2021. Т. 17. № 3. С. 558–567.

629. *Шехмагомедов М.Г.* Апологетика суфизма в трудах дагестанских богословов конца XIX – начала XX вв.: краткий обзор источников // Письменные памятники Востока. Проблемы перевода и интерпретации. М.: ИВ РАН, 2015 (тезисы конференции). С. 36–37.

630. *Шехмагомедов М.Г.* Идеологическое противостояние дагестанских богословов в первой трети XX в. // Успехи современной науки. 2016. Т. 10. №12. С. 114–118.

631. *Шихалиев Ш.Ш.* Дискуссии о суфизме в Дагестане в исторической ретроспективе // История, археология и этнография Кавказа. 2022. №18(2). С. 323–345.

632. *Шихалиев Ш.Ш.* Исламская пресса в раннесоветском Дагестане и журнал «Мусульмане Советского Востока» // Islamology. 2017. Т. 7. № 2. С. 74–100.

633. *Шихалиев Ш.Ш.* Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. №3. С. 134–169.

634. *Шихалиев Ш.Ш.* Сайпула-кади. Ислам на Северном Кавказе. Энциклопедический словарь. Серия «Ислам в Российской Федерации». Вып. X. М.: ИД «Медина», 2023. С. 306–307.

635. *Шихалиев Ш.Ш.* Сайпула-кади. Ислам на территории бывшей российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 4. М., 2004. С. 72–73.
636. *Шихалиев Ш.Ш.* Устаз трех тарикатов: Сайфулла-кади Башларов / Дагестанские святыни. Кн. Т. 1 / Сост. и отв. ред. А.Р. Шихсаидов. Махачкала, 2007. С. 146–164.
637. *Шихалиев Ш.Ш., Наврузов А.Р.* Исследование джадидизма в советской и российской историографии // Ислам в современном мире. 2023. Т. 19. № 4. С. 121–140.
638. *Шихалиев Ш.Ш., Наврузов А.Р.* Зарубежная историография о джадидизме // Ориенталистика. 2024. №7(1). С. 9–26.
639. *Шихалиев Ш.Ш.* «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах» ‘Абд ал-Хафиза Охлинского. сб. ст. / сост. и отв. ред. А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. М.: Марджани, 2010. С. 324–340.
640. *Шихалиев Ш.Ш.* К вопросу о дагестанском реформаторстве в первой четверти XX в. // МавраевЪ. 2015. №1(16). С. 27–31.
641. *Шихалиев Ш.Ш.* Новые биографические сведения о жизни Сайфуллы-кади Башларова (по арабоязычным письменным источникам) // Жизнедеятельность и духовное наследие выдающегося исламского учёного, суфийского шейха, известного общественно-политического деятеля Сайфуллы-кади Башларова. Материалы Всероссийской научно-практической конференции (Махачкала, 25-26 апреля 2008 г.). Ставрополь, 2009. С. 48–63.
642. *Шихалиев Ш.Ш.* Образованная мусульманка в досоветском Дагестане // Женщина и ислам. М.: Дизарт Тим, 2017. С. 48–56.
643. *Шихалиев Ш.Ш.* Полемика между Назиром ад-Дургили и Йусуфом ал-Джунгути // Мусульманское право и обычай в российском Дагестане: источники и исследования: хрестоматия / Бобровников В.О., Шехмагомедов М.Г., Шихалиев Ш.Ш. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2017. С. 186–226.
644. *Шихалиев Ш.Ш.* Правовые заключения Хасана ал-Кадари в его сочинении «Джираб ал-Мамнун» (перевод с арабского и комментарии Ш.Ш. Шихалиева // Мусульманское право и обычай в российском Дагестане: источники

и исследования: хрестоматия / В.О. Бобровников, М.Г. Шехмагомедов, Ш.Ш., Шихалиев. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2017. С. 166–185.

645. *Шихалиев Ш.Ш.* Шихаб ад-Дин ал-Марджани в дагестанских рукописях в науке дискуссий об иджитхаде в первой трети XX в. // *Islamology*. 2019. Т. 9. №1-2. С. 95–110.

646. *Шихалиев Ш.Ш., Шехмагомедов М.Г.* Фикх в исламском дискурсе дагестанских улемов: // *Мусульманское право и обычай в российском Дагестане: источники и исследования: хрестоматия* / В.О. Бобровников, М.Г. Шехмагомедов, Ш.Ш. Шихалиев. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2017. С. 12–51.

647. *Шихсаидов А.Р., Омаров Х.А.* Каталог арабских рукописей (коллекция М.-С. Саидова). Махачкала, 2005. С. 87–88.

648. *Шихсаидов А.Р.* ал-Кудуки // *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2.* М., 1999. С. 51–52.

649. *Шихсаидов А.Р.* ал-Кудуки // *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1.* М.: Издательство «Восточная литература» РАН, 2006. С. 222–223.

650. *Шихсаидов А.Р.* Рукописное наследие Алкадари // *Гасан Алкадари. Ученый, поэт, просветитель. Сборник научных трудов.* Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2006. С. 23–24.

651. *Шихсаидов А.Р., Оразаев Г.М.-Р., Наврузов А.Р., Закарияев З.Ш., Шехмагомедов М.Г., Маламагомедов Д.М., Ханмурзаев И.И.* Археографические исследования в Дагестане в 2015 г. // *Вестник Института ИАЭ.* 2016. № 2. С. 107–126.

652. *Шихсаидов А.Р.* ал-Алкадари // *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2.* М., 1999. С. 8–9.

653. *Шихсаидов А.Р.* ал-Алкадари // *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. 1.* М., 2006. С. 30–32.

654. *Шихсаидов А.Р.* Письменные памятники Дагестана XIX в. (жанр биографий) // *Письменные памятники Дагестана XVII–XIX вв.* Махачкала, 1989. С. 5–14.

655. Юзеев А. Место джадидизма в татарской общественной мысли конца XIX – начала XX в. // Эхо веков. 1999. № 1/2. С. 164–165.

656. Ярлыкапов А.А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и настоящем // Вестник Евразии. 2003. № 2 (21). С. 5–31.

657. Ярлыкапов А.А. Методы обучения и пропаганда идей джадидизма в северокавказских медресе в деятельности А. Акаева (нач. XX в.) // Абусуфьян Акаев. Эпоха, жизнь, деятельность: Сборник статей, переводов и материалов / Сост. и науч. ред. Оразаев Г.М.-Р. Серия «Жизнь замечательных дагестанцев». Махачкала, 2012. С. 59–63.

658. №10. О всемусульманских съездах в Каире в Мекке // Ислам и советское государство Вып. 1. (по материалам Восточного отделения ОГПУ. 1926 г.) / вст. ст., сост. и коммент. Д.Ю. Арапова и Г.Г. Косача. М.: Изд. Дом Марджани, 2010. С. 64–77.

659. №17. Записка Восточного отдела ОГПУ «О мерах борьбы с мусдуховенством». Октябрь 1926г. // Ислам и советское государство (1917–1936). Сборник документов. Сост. авт. предисл. и примеч. Арапов Д.Ю. Вып. 2. М.: Изд. дом. Марджани, 2010. С. 91–92.

660. №8. Наступление мусдуховенства и меры борьбы с ним // Ислам и советское государство Вып. 1. (по материалам Восточного отделения ОГПУ. 1926 г.) / вст. ст., сост. и коммент. Д.Ю. Арапова и Г.Г. Косача. М.: Изд. Дом Марджани, 2010. С. 53-59.

#### **Книги на английском языке**

661. Auch, Eva-Maria. Identitätswandel in gesellschaftlichen Transformationsprozessen der muslimischen Ostprovinzen Südkaukasiens (ende 18. – Anfang 20. Jh.) // Beitrag vergleichenden Nationalismusforschung. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004. – 679 p.

662. Baldauf, Ingeborg. Schriftreform und Schriftwechseln bei dem Muslimischen Russland und Sowjettürken (1850–1937) // Symptom

Ideengeschichtlicher und Kulturpolitischen Entwicklungen. Budapest: Akademiai Kiado, 1993. – 789 p.

663. *Bennigsen A. and Lemercier-Quelquejay C.* Islam in the Soviet Union. New York: Praeger, 1967.

664. *Nasr Abu Zayd.* Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

665. *Nikki R. Keddie.* An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din “al-Afgani”. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968.

666. *Charles C. Adams.* Islam and Modernism in Egypt. A study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh. New York: Rassel, 1963.

667. *Dudoignon, Stephane A., Hisao Komatsu, Yasushi Kosugi (eds.),* Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication. London and New York: Routledge, 2006.

668. *Hourani, Albert.* Arabic Thought in the Liberal Age: 1798–1939. Cambridge University Press, 1983.

669. *Ibrahim, Abd al-Rashid.* A Diary from Böğrüdilik / Introduction, facsimile and the typed Arabic text by Alfrid Bustanov, the modern Tatar translation by Daniyar Gyilmeldinov. Kazan, 2013. – 190 p.

670. *Ibrahim Abu-Lughod.* Arab rediscovery of Europe. A Study in Cultural Encounters. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1963.

671. Journal of the Economic and Social History of the Orient. 2016. № 59(1-2).

672. *Kanlidere, Ahmet.* Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars (1809–1917). İstanbul: Eren, 1998.

673. *Kedourie, Elie.* Islam in the Modern World and other studies. London: Mansell, 1980.

674. *Khalid, Adeb.* Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR. Ithaca and London: Cornell University Press, 2015.

675. *Kemper M.* Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin: Schwarz, 1998. Pp. 473–474.

676. *Lazzerini, Edward J.* From Bakhchisarai to Bukhara in 1893: Ismail Bey Gasprinskii's Journey to Central Asia // *Central Asian Survey*. 1984. № 3(4). Pp. 77–88.

677. *Reppen, Konrad.* Reform // Hans J. Hillerbrand (ed.) *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996. Vol. 3. – 398 p.

678. *Ross D.* Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia. Bloomington: Indiana University Press, 2020.

679. *Sattarov R.* Islam, State, and Society in Independent Azerbaijan. Between Historical Legacy and Post-Soviet Reality (with special reference to Baku and its environs). Wiesbaden: Reichert, 2009. – 365 p.

680. *Sayyid-Marsot, Afaf Lutfi.* Egypt in the Reign of Muhammad Ali. New York: Cambridge University Press, 1984.

681. *Spannaus, Nathan.* Preserving Islamic Tradition Abu Nasr Qursawi and the Beginnings of Modern Reformism. Oxford: Oxford University Press, 2019.

682. *Tadeusz, Swietochowski.* Russian Azerbaijan, 1905–1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community. Cambridge and New York: Cambridge University Press. 1985. – 256 p.

#### **Книги на немецком языке**

683. *Alī b. 'Abd al-Ḥamīd al-Ġumūqī*, [Tarājim 'ulama' Dağistān], 1 – 150 *Nadir ad-Durgilis* (st. 1935). *Nuzhat al-adhan fi taragim ulama Dagistan* / Herausgegeben, Übersetzt und Kommentiert von Michael Kemper und Amri R. Šixsaidov // *Muslim Culture in Russia and Central Asia*. Vol. 4: Die Islamgelehrten Daghestans und ihre Arabischen Werke. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2004.

#### **Статьи на английском языке**

684. *Baldauf, Ingeborg.* Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernism in the Muslim World // *Die Welt des Islams*. 2001. № 41(1). Pp. 72–88.



685. *Bazarbayev, Kanat, Gumadullayeva Assel, Rustambekova Muhabbat*, Jadidism Phenomenon // Central Asia, in 2nd Cyprus International Conference on Educational Research. Elsevier Social and Behavioral Sciences. 2013. Pp. 876–881.
686. *Bobrovnikov V.O., Nauruzov A.R., Shikhaliev Sh.Sh.* Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Daghestan // Islamic Education in the Soviet Union and its Successor State / Edited by Michael Kemper, Raoul Motika and Stefan Reichmuth. London and New York: Routledge, 2010. Pp. 107–167.
687. *DeWeese D.* It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 2016. № 59. Pp. 37–92.
688. *Dudoignon Stephane A.* Echoes to Al-Manar among the Muslims of the Russian Empire: A Preliminary Research Note on Riza ad-Din b. Fakhr ad-Din and the Šura (1908–1918) // Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, Kosugi Yasushi (eds.), Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication. London and New York: Routledge, 2006. Pp. 85–116.
689. *Dudoignon, S.A.* Djadidisme, mirasisme, islamisme // Cahiers Du Monde Russe. 1996. №37. Pp. 13–40.
690. *Eden Jeff, Sartori Paolo, DeWeese Devin.* Moving Beyond Modernism: Rethinking Cultural Change in Muslim Eurasia (19th-20th Centuries) // Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO). 2016. Vol. 59. Pp. 1–36.
691. *Rahman F.* Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives // International Journal of Middle East Studies. 1970. Vol. 1(04). Pp. 317–333.
692. *Fierman W.* The Soviet 'Transformation' of Central Asia // Soviet Central Asia: The Failed Transformation / ed. William Fierman. Boulder, Colorado: Westview Press, 1991. Pp. 11–35.
693. *Hisao, Komatsu.* Preface (Введение) // Журнал «Haqiqat» как зеркало религиозного аспекта в идеологии джадидов. Tokyo: TIAS, Dept. of Islamic Area Studies, Center for Evolving Humanities, Graduate School of Humanities and Sociology, University of Tokyo, 2007. С. 1–4.

694. *Kemper M.* The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923-1933 // *Die Welt des Islams*. 2009. № 49(1). Pp. 1–48.
695. *Kemper M.* Ijtihad into philosophy: Islam as cultural heritage in post-Stalinist Daghestan // *Central Asian Survey*. 2014. №33(3). Pp. 390–404.
696. *Kemper M., Bustanov A.* From Mirasism to Euro-Islam: The Translation of Islamic Legal Debates into Tatar Secular Cultural Heritage // *Islamic authority and the Russian language: studies on texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia* / ed. by M. Kemper and A. Bustanov. Amsterdam: Pegasus, 2012. Pp. 29–53.
697. *Kemper M., Shikhaliev Sh.* Qadimism and Jadidism in Twentieth-Century Daghestan // *Asiatische Studien – Études Asiatiques*. 2015. 69(3). Pp. 593–624
698. *Khalid, Adeeb.* Islam in Central Asia 30 years after independence: debates, controversies and the critique of a critique // *Central Asian Survey*. 1991. №40(4). Pp. 539–554.
699. *Khalid, Adeeb.* The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia. Berkeley: University of California Press, 1998.
700. *Lazzerini, Edward J.* Ismail Bey Gasprinskii's *Perevodchik* / *Tercüman*: A Clarion of Modernism // *Central Asian Monuments* / Ed. by H. B. Paksoy. Istanbul: Isis Press, 1992. Pp. 143–156.
701. *Lazzerini, Edward J.* Defining the Orient: A Nineteenth-Century Russo-Tatar Polemic Over Identity and Cultural Representation // *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*. Ed. by Andreas Kappeler, et al. Durham: Duke University Press, 1994. Pp. 33–45.
702. *Lazzerini, Edward J.* Gadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within // *Cahiers du Monde Russe et soviétique*. 1975. Vol. 16 (2). Pp. 245–277.
703. *Lazzerini, Edward J.* Beyond Renewal. The Jadid Response to Pressure for Change in the Modern Age // *Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change*, ed. Jo-Ann Gross. London: Duke University Press, 1992. Pp. 151–166.

704. *Mutahhari, Martyr Murtada*. The Role of Ijtihad in Legislation // *Al-Tawhid. A Journal of Islamic Thought and Culture*. Qum. No year of publication. Vol. I (2). Pp. 238–253.

705. *Muhammad Said Dzhamaluddin*. Tarih al-adab al-arabi fi Dagistan. Bagdad: nushira fi Madzhallat kullijat al-Adab al-Adad as-sadis, 1963. –14 p.

706. *Noack, Christian*. Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich: Nationsbildung und Nationalbewegung bei Tataren und Baschkiren, 1861–1917. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.

707. *Sartori, Paolo*. Towards a History of the Muslims' Soviet Union: A View from Central Asia // *Die Welt des Islams*. 2010. №50. Pp. 315–334.

708. *Rebecca G. and Shikhaliev Sh.* Beyond the Taqlīd / Ijtihād Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule // *Islamic Law and Society*. 2017. Vol. 24(1-2). Pp. 142–69.

709. *Shamil Shikhaliev*. Taqlīd and Ijtihād over the Centuries: The Debates on Islamic Legal Theory in Daghestan, 1700s-1920s. Published online by Cambridge University Press // Paolo Sartori, Danielle Ross (eds), *Shari‘a in the Russian Empire. The Reach and Limits of Islamic Law in Central Eurasia, 1550–1917*. Edinburg University Press, 2020. Pp. 239–280.

### Диссертации

710. *Алексеев И.Л.* Ислам в общественно-политической жизни России (XIX – начало XX в.). Дис... канд. ист. наук. М.: [б. и.], 2002. – 236 л.

711. *Мантаев А.А.* «Ваххабизм» и политическая ситуация в Дагестане. Дисс... канд. полит. наук. М., 2002. – 233 с.

712. *Мусаев М.А.* Мусульманское духовенство 60–70-х годов XIX века и Восстание 1877 года в Дагестане. Дис... канд. ист. наук. – Махачкала, 2003. – 199 с.

### Авторефераты диссертаций

713. *Акбиев С.-М.* Дагестанско-татарские литературные связи XIX — начала XX века. (Проблема сравнительно-исторического изучения). Автореферат дис... д. филолог. наук. Алма-Ата, 1989.

714. *Гудава М.Т.* Традиции изучения арабского языка в Дагестане. Автореф. дисс... канд. филол. наук. – Тбилиси, 1980.

#### Электронные ресурсы

715. *Манышев С.Б.* «Новометодное движение есть проявление здорового культурного подъема русских мусульман» // Материалы Международного молодежного научного форума «Ломоносов-2012» / Отв. ред. А.И. Андреев и др. [Электронный ресурс] М., 2012.

716. <http://j.uniyar.ac.ru/index.php/vyrgu>. (Дата обращения 01.08.2023).

717. <https://dzen.ru/media/albanvi/pirali-emirov--pervyi-kandidat-nauk-v-dagestanskoi-oblasti-5fb8cf5d9d2ffe38eee97b15>. (Дата обращения 01.02.2024)

ПРИЛОЖЕНИЕ

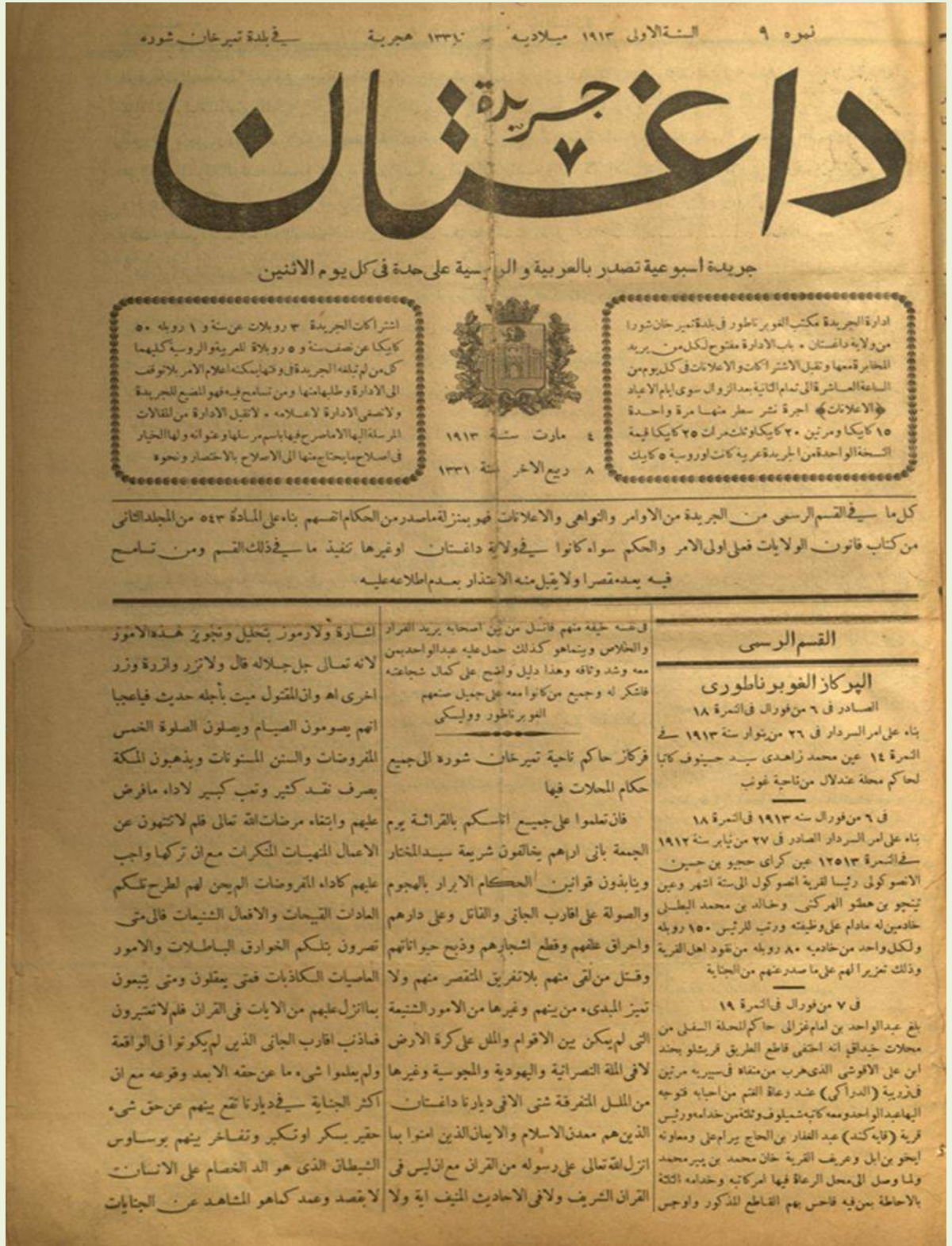


Рис.1. Титульный лист газеты «Джаридат Дагистан» (1913-1918)

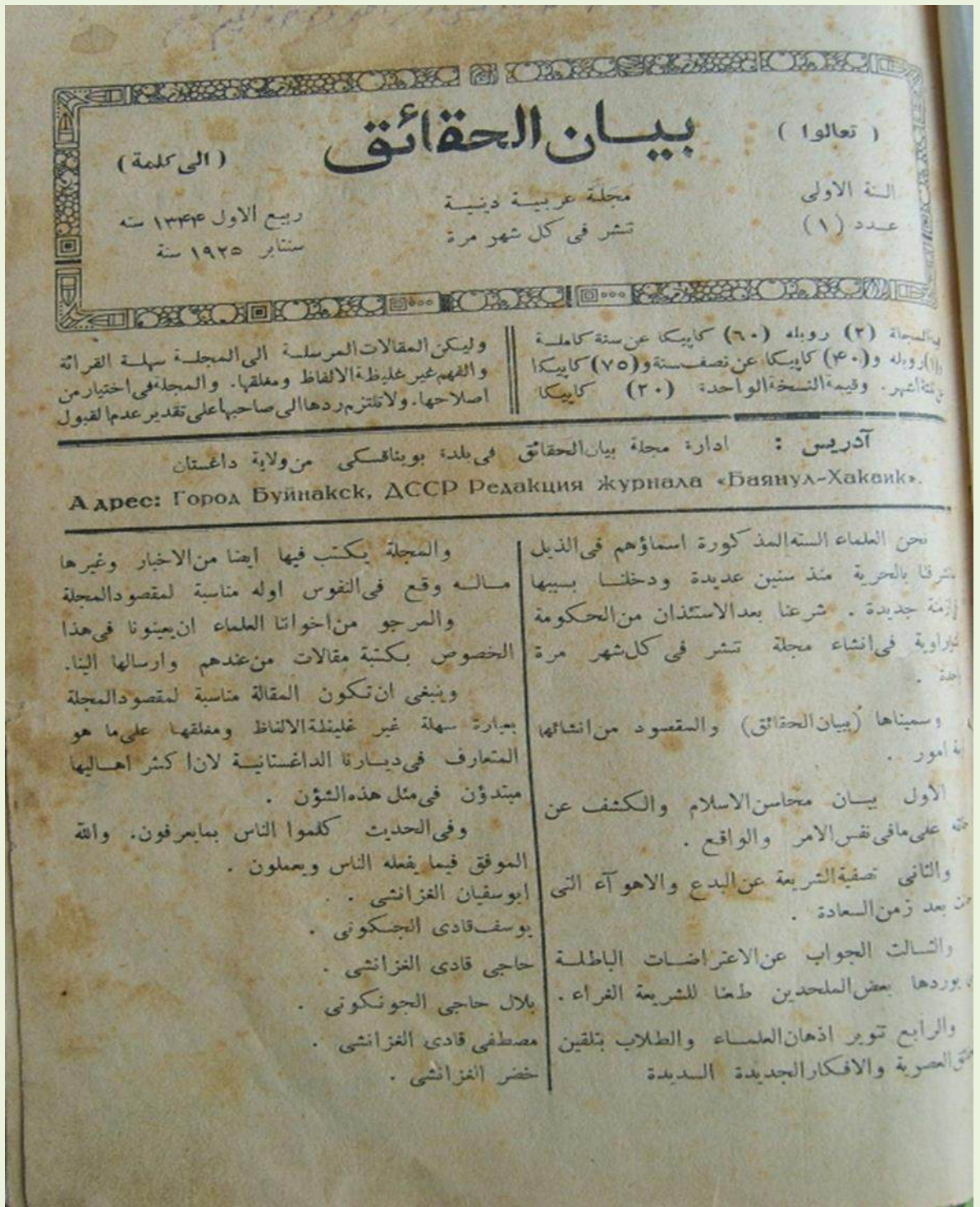


Рис.2. Титульный лист журнала «Баян ал-хака'ик» (1925-1928)

Аннотированный перевод с арабского на русский язык  
некоторых статей из газеты «Джаридат Дагистан» (1913-1918)  
и журнала «Байан ал-хака'ик» (1925-1928)  
(перевел А.Р. Наврузов)

## История философии

Философия – слово греческое, означает любовь к мудрости. Впервые люди познакомились с философией в Египте. Здесь были философы и мыслители более чем за 2 тыс. лет до Рождества Христова, но наука у них была монополизирована в руках касты жрецов и была разрешена только для специального обучения своих учеников. И поэтому между наукой и массами была очень глубокая пропасть. Простые люди поклонялись кошкам, тельцам и быкам, верили камням и монументам.

Пришли греки и взяли у египтян основы их философии и наук, не скрыв их, как делали их египетские учителя, а распространили их среди своих соотечественников. Они (т. е. основы философии и наук. – А.Н.) пустили ростки и дали удивительные всходы, которые не постигнуты и до сегодняшнего дня. За ними следовали арабы в VII веке н.э., которые взяли из их книг то, что смогли взять, не жалели сил для исправления наук, отбора и усиления их основ и оставались такими до тех пор, пока не закончилась их роль, пока не прекратился их прогресс в XII в. н.э.

Однако их соседство с Европой в Андалусии (арабская Испания) принесло пользу европейцам в том, что они заинтересовались наукой<sup>930</sup> и благодаря их

---

<sup>930</sup> Один из превосходнейших математиков Европы сказал: «В течение нескольких веков у европейцев не было ни одного математика, который бы не учился у арабов». Мистер Дийфонборт в своей книге «Извинение перед Мухаммадом» писал, что арабы сохранили произведения греческих философов и создали науки по медицине, инженерному делу и других науках, другими словами, арабы – учителя Европы со времени варварства, с IX до XIII вв. Месье Сийдийу из Франции в одной из своих книг сказал следующее: «Действительно, великие

знаниям просветились те, чье внутреннее состояние было подготовлено к возрождению. И они начали распространять в Европе книги Ибн Рушда из Андалусии и его идеи, пока факультет Парижа, а он увидел увлечения умов его теориями, не был вынужден объявить, что они колеблют веру. Затем был издан указ – повеление Папы о запрещении изучать их. И все это в XII в. н.э., но, однако они не запретили жаждающим правды умам трудиться во имя них, и они втайне твердо стояли на своем, пока в XVI веке не появились высокие инстанции, давшие публично разрешение философской истине, как, например Рамус. Он был первым, кто публично заявил об упразднении философии Аристотеля. А богословы в то время считали эту философию священной и убили его самым плохим способом – убийством. Затем после него появился Патририй и стал следовать курсу Рамуса. После него выдвинулся Кампанелла, которого

---

врачи, выдающиеся философы и славные инженеры, крупнейшие западные ученые, т.е. европейцы, – ученики ученых-арабов Андалусии». Он обосновывал это ясными доказательствами в главах своей книги, где он разъяснял, что большое количество изобретений западных ученых заимствовано у арабов. Они случайно нашли их, развели их тайны, постигли их суть, а затем перевели и сожгли их, приписав открытия себе самим.

Ибн Рушд (1126 - 1198) – Абу́ ал-Вали́д Муха́ммад ибн А́хмад аль-Курту́би, известен как Ибн Рушд. Андалусский математик, астроном и философ. В Западной Европе известен под латинизированным именем Аверроэс (лат. Averroës, или Avenrois). Автор трудов по логике, аристотелевской и исламской философии, богословию, религиозному праву маликитского мазхаба, географии, математике, физике, астрономии, небесной механике, медицине, психологии и политике. Перипатетик, видный представитель восточного аристотелизма, основоположник аверроизма; переводы его трудов на латынь способствовали популяризации Аристотеля в Европе. Является одним из выдающихся арабских философов: о нем остались великая слава и прекрасные воспоминания в Европе, его книги переведены на все языки Европы и были в ходу у европейцев на протяжении длительного периода времени. У европейцев есть много переводов его утерянных книг, скопированные по-арабски Эрнестом Ренаном, известным французским писателем, который написал книгу, рассказав о истории жизни Ибн Рушда, упомянув в ней его биографию, его философские взгляды, которыми он упразднил философию Аристотеля. Книга издана в 1866 г. в Париже. Европейцы изменили его имя и называли его Аверроэс, так же как называли Ибн Сина Авиценной и Аль Фараби – Фараи'ус.



богословы приговорили к сожжению. Затем удивительно непрерывно следовали друг за другом выдающиеся люди – пришел англичанин Бэкон, француз Декарт и др., которые подняли здание философии на высоту, на какую она не поднималась ни в какие времена. В середине XIX века появился философ Огюст Конт и заложил основы сенсуализма.

Основы философии – понятие и видение – два внутренних природных качества в человеке, распространенные во многих нациях. Однако эти два качества не принесли плоды древним нациям, подобно тем, какие они дали греческой нации, даже заполнилась земля их философскими учениями. Однако, когда информация в этот период была недостаточной в методике, здание этой науки в большинстве случаев составляли мысли, идеи, философия была в постоянном изменении в руках отцов этих направлений. У каждого из них были принципы, которые они исследовали, осознали и затратили свои усилия для их укрепления и усиления соответствующими обоснованиями и критериями, для подкрепления своего направления, на службу чему они потратили всю жизнь. Его ученики заимствовали у своего учителя то, что слышали, или буквально все, букву к букве, или с добавлениями чего-либо, не вытекающего из первоначальных основ учения своего учителя.

*(Али ал-Гумуки. Джаридат Дагистан. 1914 г. № 43. С. 4.)*

### **Почему дагестанцы эмигрируют в страны Османской империи?**

Причин, побуждающих дагестанцев переселяться в страны Османской империи, много. Среди них, например, такая, которую распространяют сеющие ложные слухи паникеры, что Дагестан – это страна безбожия и что, согласно шариату, в ней жить нельзя; или другая, распространяемая некоторыми сторонниками шейхов (духовных вождей) тариката, что мусульманин непременно должен быть последователем идей одного из шейхов тариката (наставника) и идти по его пути. А если он поступает вопреки этому, то Аллах, якобы, не поверит в его чистоту и справедливость и все его служение будет

отвергнуто. А если же такого наставника нет в Дагестане, то тогда надо, якобы, ехать в страны Османской империи (в поисках его) и жить там, рядом с ним. И другой тому подобный вздор, из-за которого оказываются введенными в заблуждение многие ученые мужи Дагестана, в которых здесь и так ощущается недостаток. И они, продавая свою движимость и недвижимость, эмигрируют в эти далекие страны, подвергая себя и свои семьи опасности.

Ничего, что мы приведем здесь часть из того, что приводил посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, и часть из его наследия – учения в отношении переселения (хиджры), из чего следует, что очищающий шариат предписывал мусульманам переселение не иначе, как на заре ислама, в дни, когда верующие мусульмане были еще не так сильны, чтобы обнаруживать свою религию в городе язычников Мекке и т.д. И запретил переселение, когда была завоевана Мекка и отпала надобность в этом. Мы приведем здесь то, что сообщил ал-Бухари в своем сочинении ас-Сахих об Аише, да будет доволен ею Аллах. Она сказала: «Сегодня нет хиджры. Только один из верующих убежал со своей религией к Аллаху Всевышнему и его посланнику, да благословит его Аллах и приветствует, боясь, что его оклеветают, а что касается дня сегодняшнего, то Аллах открыл ислам, и сегодня поклоняются господу там, где пожелают».

Передавали также со слов Абу Саида ал-Хадари, да будет доволен им Аллах, что он рассказывал: «Пришел бедуин к посланнику Аллаха и спросил его о хиджре. Тот ответил: Горе тебе, значение хиджры огромно! Есть ли у тебя верблюд? Бедуин ответил – да. Посланник спросил: Ты отдашь его в качестве милости? Бедуин ответил – да. Посланник спросил: Ты подаришь его? Бедуин ответил – да. Посланник опять спросил: Ты подоишь его в день его возвращения? Бедуин ответил – да. Посланник сказал: Работай за морями, и действительно Аллах не забудет ничего из твоего труда».

Как рассказывал ал-Хафиз Абу Бакр ал-Хазими со ссылкой на Ибн Аббаса, что Ибн Аббас сказал: «Посланник Аллаха сказал в день завоевания Мекки, что нет хиджры, но есть джихад и цель».

Также рассказывали, что Я'ла б. Омеййа сказал: «Я обратился к посланнику Аллаха и сказал ему, что мой отец присягнул, что есть хиджра». А посланник Аллаха спросил: «А присягнул ли он, что есть джихад?» И после этого прекратилась хиджра, а по легенде хиджра прекратилась в день завоевания Мекки.

Рассказывали, ссылаясь на Мухаммада, что он сказал, что хиджра не прекратится, пока не прекратится покаяние. Однако в его (Мухаммада) источнике есть статья, противоречащая хадису упомянутого выше Ибн Аббаса, а эта статья правильная, связана с источником, о котором говорил ал-Хитаби. Для оценки правильности ее (статьи) собрались ученые (как сторонники Мухаммада, так и Ибн Аббаса). Они согласились с тем, что хиджра не превратится в рекомендуемую хиджру, как это цитировал ал-Хазими со слов ал-Хитаби.

Не было в каком-либо из текстов по шариату ничего такого, что говорило бы об обязательности хиджры в какой-либо мусульманский город, как до завоевания Мекки, так и после. По этому поводу ал-Маварди писал: «Если мусульманин может отправлять свою религию в каком-либо немусульманском городе, то этот город становится мусульманским, и проживание в нем предпочтительней, чем хиджра, или чем когда он просит принять в ислам кого-либо другого вместо него».

Не секрет, что все мусульмане в наши дни могут отправлять свою религию по всему свету, подобно тому, как это могут жители Османской империи и эмигрирующие в эту страну, безо всякого различия. Как и то, что видишь при этом мечети, построенные мусульманами во многих столицах великих государств, таких как Петербург, Москва, Лондон, Ливерпуль и др.

Как-то спросили выдающегося ученого Шихабутдина ар-Рамли, необходима ли хиджра мусульманам, живущим в Андалусии под гнетом правителя - христианина, с которых он берет поземельный налог (харадж) в зависимости от того, сколько приходится на каждого. Его «гнет» этим и ограничивается. А в их распоряжении мечети, где они молятся, держат пост в месяц Рамадан и открыто отправляют исламские заповеди. Но они не уверены, что их, боже сохрани, не

заставят быть отступниками своей религии или обяжут отправлять свои (т.е. немусульманские) заповеди.

И он ответил в своих фетвах (решениях), что не следует им эмигрировать со своей родины, где они могут отправлять свои религиозные чувства. Также отвечал, что им нельзя эмигрировать с родины, так как ислам просит жить на родине им, а не другим, так как мусульманская страна, если бы они эмигрировали из нее, стала бы страной немусульманской. А что касается вопроса выполнения ими заповедей очищающего шариата и не противодействия им со стороны безбожников по этому поводу на протяжении многих лет, что, якобы, убеждает мнение большинства людей в том, что они верят в Аллаха под страхом и что их принудят силой к вероотступничеству или заставят выполнять заповеди безбожников, он отвечал, что Аллах один знает, хорошо это или плохо.

Да, конечно, мусульмане, которые живут под властью христианских правителей, не могут в наши дни так открыто выполнять заповеди ислама, как это делали мусульмане в Андалусии, находясь под защитой христианского правителя. Однако они там не обособлялись, а, напротив, жители Османской империи сотрудничали с ними, правителем которых был старый, дряхлый султан-мусульманин.

Здесь мы отклонились от разговора по вопросу необходимости полного следования (уподобления) идеям наставника (муршида), одного из шейхов тариката, или, наоборот не следования им в силу преобладания невежества и глупости в подражание шейхам современности и избытка слепого фанатизма в отношении их и тех, кто противоречит им.

*(Али ал-Гумуки. Джаридат Дагистан. 4 февраля 1913 г. № 5. С. 4.)*

### **Об основах нашего образования**

Я не думаю, что каждый, кто имеет представление об основах нашего нынешнего образования и знаком с его реальным положением и его

результатами, сомневается в их (т.е. основах образования) непригодности, ибо это яснее ясного ученым людям, и у них нет разногласий на этот счет.

Обучающийся в соответствии с этими основами подобен ослу на мельнице: крутится, а остается на месте. Однако наш пример с настаиванием на обучении с использованием их подобен примеру, когда собака встречает другую собаку, у которой во рту обугленная кость. И вот вторая собака говорит первой: «Беда! Какая это скверная кость!» Первая отвечает на это: «Да пусть обрушится проклятие Аллаха на эту кость и на того, кто бросит ее, пока не найдет лучше нее!»

А что касается отрицания группой людей из нас этого положения и их настаивания на утверждении правильности и верности этих основ, то это является следствием или губительной зависти, или незнания новых методов образования. Эти упрямы, если откажутся от своих слов и признаются в непригодности своего пути, то их пример будет подобен притче: «Охотник продал свою сеть». А если охотник продал свою сеть, то, чем он будет ловить, т.е. тогда им следует отказаться от тех денег, которые они получали до этого в школах, обучая учеников негодными методами.

*(Аскер ал-Джункути. Джаридат Дагистан. 15 июня 1913. № 24)*

### **Наши ученые и их жалобы**

Наши ученые жалуются на плохое свое положение и скудность средств к существованию, малое, а порой и полное отсутствие внимания, и уважение людей к ним (ученым), говорят: испортилось время, и ухудшились нравы, все люди стремятся к материальным, земным благам и не осталось никого, кто обратил бы свой взор к науке, пока она не исчезла совсем. И, бывает, возлагают вину за все это на других людей, забывая самих себя и оправдывая себя во всем. Но, если бы дело обстояло, наоборот, оно было бы ближе к истине. Если бы они (ученые) были требовательными прежде всего к самим себе, поняли бы, что не заслуживают ни почитания, ни уважения к себе со стороны простых людей. И

это потому, что человек заслуживает почитания и уважения со стороны другого человека, если бы этот первый был востребован своим знанием науки или религии, или своим имуществом, или положением или другим, к чему предъявляют спрос. Так как второй извлекает пользу из этого. Наши простые люди сегодня не нуждаются в тех науках, которыми владеет большинство наших ученых. И у них нет других знаний, помимо этих наук, за что они заслуживали бы какое-либо уважение. И почему они должны ожидать проявления уважения и почитания от простых людей и какова вина простых людей в том, что они оставили ученых и их метод, который считают бесполезным.

И это, по-моему, происходит не от того, что люди не нуждаются в науках и ученых. Напротив, люди нуждаются в них сверх всякой меры в этот наш век, век знаний и наук. А из-за того, что науки и знания, в которых люди нуждаются в этот наш век, это не те науки, которые имеют хождение среди большинства наших ученых, а ученые, которых они (простые люди) ищут, это не те ученые, которые есть у нас.

И это потому, что науки, в которых они нуждаются это такие науки, как арифметика, геометрия, география, новая естественная философия, новая химия, новая астрономия, здравоохранение, история, коранические науки, хадисы и их составляющие, этика, жизнеописание (*сир*а), особенности жизнеописания Посланника Аллаха и его праведных халифов и др. науки, которые пробуждают спящих, питают умы и просветляют разум и взор. А ученые, которых они ищут и в которых они нуждаются, это те, которые идут с ними в ногу со своим временем, пробуждают спящего, направляют на правильный путь заблудшего и возвышают слово веры и светоч его, очищают ислам от всего прилипло к нему в виде новшеств, домыслов и заблуждений. Не те (ученые), которые придумывают эти новшества, небылицы, домыслы и заблуждения и распространяют между собой. А у нас есть такие науки и ученые такого порядка (в которых нуждаются люди) только самое малое количество, я думаю, число их не превышает числа пальцев на руках. А самое большее (предел), что существует у нас из этих наук, представляет собой несколько правил из синтаксиса и морфологии вместе с

известными доводами, исследованиями и пустыми спорами, которые упоминают авторы в своих книгах и которые, как оказывается, не имеют никакого отношения ни к синтаксису, ни к морфологии, ни к другим изучаемым наукам. Плюс к этому то, что включает «Шарх ал-Минхадж» шейха Ибн Хаджара ал-Хайсами по некоторым проблемам фикха.

Все наши ученые, считает автор статьи, интересуются только написанием документов, если являются кадиями, или толкованием комментариев по проблемам книг, которые они читают, и написанием возражений на обратившихся к ним таких же, как они сами, авторов комментариев и толкований, если являются учителями. И они видят в этом предел того, что необходимо им сделать и обратить внимание. И не болит голова у них о простом народе, не о том, что на них лежит обязанность наставлять и направлять простых людей на правильный путь, так как они будут держать за них ответ в Судный день. И вместе с тем приписывают себе великие права, ожидают от людей почитания и уважения, жалуются на свое тяжелое положение и скудность средств к существованию, на отсутствие научных и духовных обязанностей, чтобы хорошо зарабатывать на жизнь, и винят во всем этом также простой народ.

Дело обстоит как раз наоборот. Простых людей можно понять, почему они перестали уважать того, кто не приносит им никакой пользы, что они не нуждаются в том, что есть у нынешнего ученого из того, что он называет наукой.

Полезные научные функции, которые приносят великие блага тем, кто неукоснительно соблюдает их – есть, они сохраняются и востребованы. И это потому, что большинство наших сел, если не сказать все, но достаточное количество из них, очень сильно нуждаются в учителях, которые обучали бы детей чтению, письму, Корану, вышперечисленным рационалистическим наукам, таким как арифметика, география, история, здравоохранение, этика, вопросам фикха, если в них он будет нуждаться, когда повзрослеет т.д. тому, что необходимо человеку в его жизни, чтобы быть человеком этого века, для которого создал его Аллах Всевышний. Чтобы жить среди своего народа

согласно принципам этого народа в пропитании и нравственности, а не по принципам народа прошлых веков. Я знаю несколько наших селей, население которых ищет таких учителей, (готовые платить столько, сколько бы учителя захотели, и сколько бы ни велика была бы оплата) и, вместе с тем, не находят их. И потом, научные функции сводятся не только к обучению в школе, но, в целом, и к написанию полезных трактатов и книг по важным вопросам и различным полезным наукам (не к написанию новшеств, небылиц, домыслов и заблуждений) таким как психология, сира (жизнеописание), арифметика, география, история и др. на арабском языке или других языках и распространение их среди людей, с тем, чтобы принести пользу, как это обстоит у других более преуспевших в этом. А люди испытывают сильную потребность в подобных трудах. И как говорят, наряду с этим, что у ученых нет научных функций, кроме как быть судьей и имамом. О, если бы мне знать, какая же функция более высокая, более почитаемая, более уважаемая, чем функции обучения и написания трактатов, которыми пользуются и которые приносят пользу людям.

*(Муса ас-Сумбати. Наши ученые и их жалобы. Джаридат Дагистан. 1917г. № 5. С. 4).*

### **Непригодность нашего метода обучения и разъяснение путей его реформирования**

Мы много раз упоминали о непригодности нашего метода обучения арабским и другим наукам, о том, что он перестал соответствовать задачам обучения по многим аспектам. Мы говорили о некоторых из них много раз. Так давайте поговорим о них еще раз, а также о том, о чем не говорили и о разъяснении всех путей их реформирования.

Одной из сторон непригодности нашего метода обучения то, что мы начинаем обучение начинающих учеников привлекать искусных в арабском языке преподавателей, знатоков основ обучения и воспитания, которых весьма



мало в Дагестане. Затем, синтаксис и морфология – это два инструмента из инструментария арабского языка, которые представляют собой определенные правила, с помощью которых достигаются две искомые цели. Несомненно, что только обе эти цели недостаточны – недостаточны для обучения арабскому языку, не говоря уже об искусном владении им. Здесь необходимы другие вещи, дополняющие их – это частое заучивание наизусть слов арабского литературного языка из поэзии, прозы; беседа на арабском языке; переписка на нем, пока обучающийся не достигнет такого уровня, как будто бы он жил и вырос среди них (арабов) и воспринял их обороты, фразы, приобрел способность разговаривать на их языке, способность подражать оборотам и фразам, которые арабы употребляют в своих беседах и разговорах. Это то, чем пренебрегают учителя и ученики в Дагестане с давних пор, и мы видим их ограничивающимися только обучению правил и заучиванию их и не обращающих внимание на то, что следует за этим, за исключением немногих. Так что, если им встретится в книгах, которые они изучают или что-либо из стихов арабов, цитируемое в качестве доказательства чего-либо из правил синтаксиса и морфологии - они ограничиваются знанием места цитирования. Затем оставляют это место и говорят о значении стиха по мысли поэта. И откуда им знать язык арабов и искусно владеть им.

Мы приводили в №14 за 1913год газеты «Джаридат Дагистан» в качестве примера слова Ибн Хазма, что высокое и низкое качество способностей в знании арабского языка зависит от высокого или низкого качества запоминаемых слов арабского языка. И что слова и фразы зависят от знания законов, которые определены в науке о красноречии (риторика). И если в уме обучающегося осело что-либо из законов этой науки и фраз из фикха, то изменяется вместе с ним его душа, вырабатывается способность, и фразы преломляются и становятся похожими на фразы арабов. Необходимо уделять внимание хорошему запоминанию слов предшественников и тех, кто был после из нового поколения; сторониться от запоминания плохих из них, а запоминать больше касыд ученых

Дагестана и их стихи, которые отличаются от стихов арабов и их касыд только по размеру и рифме.

*(Али ал-Гумуки. Джаридат Дагистан. 1913 г. № 18. С. 2-3)*

### **Мы, наши слуги и алфавит Услара**

Большинство из нас, горцев, не заметили в этой великой революции всего того, что было за пределами наших взоров; не заметили грозящих опасностей нам и нашей религии со всех шести континентов; не заметили всех козней и интриг самодержавного правительства, к которому оно прибегало с целью русификации и христианизации нас и разрыва всех связей и отношений между нами и всеми нашими братьями - мусульманами.

В том числе и те, кто знает действительное положение дел у нас. Одни из них помогают самодержавному правительству в этой её политике, другие – с пылом и рвением чуть ли не наступают на свою религию, языки, нации. Однако они не могут что-либо сделать.

Чтобы произошла эта революция, и освободились языки (письмо) и все тайное стало явным, надо, чтобы каждый, кто имеет какую-либо информацию в отношении этого, разъяснял бы людям и распространял бы все среди них до тех пор, пока у народа не будет правильное представление об этом. Мы здесь, в нашей газете, также затронули часть этого вопроса, остались ещё другие проблемы, мы их рассмотрим в свое время и по порядку.

Сейчас мы расскажем о проблеме письма и алфавите, который мы используем сегодня, разъясним, в чем были козни и хитрости самодержавного правительства здесь. Самодержавное правительство рассматривало это арабское письмо, которое мы используем сегодня в наших письменах уже более 1200 лет, сильным связывающим звеном между нами и всеми нашими братьями - мусульманами, которые используют его также, как и арабы, и турки и др., где каждый знает это письмо, читает на нем, знакомится друг с другом. [Так что –

А.Н.] каждой нации становится возможным знакомиться с тем, что есть у другой в области знаний и культуры, в чем она процветает, а в чем отстает.

Оно хотело [самодержавное правительство – прим. А.Н.] разорвать их – я имею ввиду эти священные узы – запретить использование этих арабских букв, установив вместо них в наших школах русские буквы.

Для него не было секретом, какие последствия, вред и какое великое заблуждение есть спешка в этом деле. Однако, оно решительно и обдуманно, терпеливо и постепенно решило установить между арабским и русским письмами ступени, чтобы по ним подниматься от одного письма к другому и, посредством этого, стремиться заменить одно письмо другим, да так, чтобы никто не догадался об этом и зашевелился никто из жителей из-за этого.

И приказало профессору Услару создать для наших различных языков специальное письмо для каждого из них – не арабское и не русское – нечто среднее между ними. И это для того, чтобы отлучить нас от арабских букв и арабского письма и отрезать тем самым все наши отношения и связи с нашими братьями - мусульманами. Предполагая, что это специальное письмо для каждого народа будет на первом месте, а не арабский язык. И не будет тогда никакого страха перед религией и местными языками, как было бы в случае использования русских букв. А затем, после того как мы привык ли бы к ним и, видимо, забросили бы арабские буквы, перешли бы к русскому алфавиту, полагая, что русское письмо – письмо науки и письмо большинства народов государства.

И этот профессор, придя и ознакомившись с нашими различными языками, создал для некоторых из них специальное письмо, установив для каждой соответствующую форму, на манер латинских букв. Он составил с их помощью [букв – прим. А.Н.] некоторые книги и исследования, напечатанные и, может быть, находящиеся в некоторых библиотеках. По этим книгам учились горцы. Затем, в силу ряда причин, они были забыты. И эти буквы, известные среди отцов просвещения и культуры Дагестана как «буквы Услара», названы так по

имени их первого изобретателя и основателя Петра Карловича Услара, немца по происхождению.

В эти дни мы случайно натолкнулись на письмо, которое написал один из тех, кто возглавляет просвещение и культуру и, утверждая, что желает добра, он обращается от имени нашего народа к помощнику наркома просвещения Кавказа, с намерением ввести в использование эти буквы Услара среди жителей Дагестана и в её школах. Он предпочитает их настоящим русским буквам с тем, чтобы не пугались их, что они установлены одним разом. Он запрещает помощнику наркома просвещения Кавказа вводить арабские буквы в школах в виде эксперимента. Так как это удлиняет процесс русификации народов Дагестана и их отчуждения от арабского и турецкого языков.

Мы перевели его [письмо – прим. А.Н.] на арабский язык, в том виде как оно есть, и распространили его среди людей с тем, чтобы они остерегались его [автора письма – А.Н.] и его лжи и приукрашиваний.

Это – копия письма Саида Габиева помощнику наркома просвещения Кавказа.

*(Али ал-Гумуки. Джаридат Дагистан. 1917 г. № 28. С.3- 4).*

### **Свобода и предназначение ученых**

Свобода в практике газет и печатных изданий – это освобождение поданных и избавление их от оков самодержавного государства во всем и взятие государственных дел из рук деспотии и передача её облеченным доверием из числа трудящихся. Свобода, может быть, различных видов. Первая разновидность – это свобода вероисповеданий. Это означает освобождение каждого поданного от ограничений государства в отправлении его религиозных заповедей в соответствии с его (поданного) убеждениями. Вторая разновидность – свобода совести. Это означает свободу каждого в принятии желаемой религии. Третья – свобода личности. Это свобода каждого от унижения, оскорбления и попраiania чести и достоинства. Четвертая – свобода печати. Это свобода

пишущей братии от ограничений цензора в газетах, книгах и переписке. Четвертая – свобода слова. Это свобода каждого из нас от ограничений в беседе и разговоре в том, что каждый из нас считает наилучшим высказать. Шестая разновидность свободы – свобода собраний.

Мы полагаем, опираясь на эту всеобщую для людей свободу, что достойным ученым из Дагестана необходимо собраться в эти дни, крепко держась за вервь Аллаха, и избрать, в соответствии с этим законом, научное сообщество. С тем, чтобы у этого сообщества были две задачи. Первая – определение функций ученых. Вторая – заблаговременная подготовка требований своих прав. Истинно, сейчас время пробуждения, знаний и инициативы в делах.

*(Б[илал] А[либек] из Нижнего Казанище. Джаридат Дагистан. 1917. №15. С.4.)*

### **Когда мы прочитали ...**

Когда мы прочитали то, что было написано в научном разделе №5 за 1916 год газеты «Джаридат Дагистан», нам пришли в голову некоторые мысли и идеи, о которых мы говорили с молодыми и взрослыми студентами и учеными и написали Вам, надеясь, что Вы опубликуете их в газете.

Известно среди ученых, что функция искусного врача заключается в том, что он лечит больного только после того, как поставит диагноз и определит причину болезни, не иначе. То есть лечить больного без этого – значит вредить ему или убивать его. Потому что он, может быть, погубит больного, не зная болезни. Таким же образом обстоит дело в отношениях ученых с простыми людьми. То есть необходимо лечить болезни простых и невежественных людей после выяснения их болезней, которыми они заболевают, время от времени, и выяснением причин, ведущих их к этому. И поэтому, автор статьи Али ал-Гумуки начинает объяснять причины вырождения науки и господства невежества в нашей стране (т.е., в Дагестане) в последнее время. Считай одной

из важнейших причин этого в Дагестане, во-первых, недостаток средств к жизни у ученых и плохое и бедственное положение ученых по сравнению с торговцами и ремесленниками. Во-вторых, расстройство в методах обучения и трудности обучения у нас. Что касается первой причины, то очевидно, не секрет, что мы не видели еще ни одного ученого в Дагестане, чтобы у него был достаток, необходимый для проживания и выполнения его научных функций таких, как обязанности кадия, имама, обучения и др. И когда умные люди видят свое состояние стесненности и нужды, их натура обязательно отвращает их от этого пути, и они остаются в невежестве и считают зазорным для себя следовать ему. А те, кто идет по этому пути, не достигает хорошего уровня, так как то, чего не хотят люди и то из ремесел и торговли, что не имеет среди них хождения, регрессирует, не прогрессирует. То же самое происходит и в науке. А что касается второй причины, то это ясно также, как признают беспристрастные люди. И какой же разумный человек скажет читать половину книги у десяти человек, как это принято у нас. И какой разумный человек решит читать 10 книг по одной науке с использованием запутанных комментариев и субкомментариев с тем, что сказал этот и тот, и потерей жизни на то, в чем нет пользы. Да, хорошо сказал владелец журнала «Кушкуль»:

*«О люди, которые учатся в медресе.*

*Все, что вы получаете [из знаний] – это всего лишь нашептывания».*

И какой ученый желает изучать некоторые следующие науки 15 лет и более: шариатские науки – год или два, как это принято у нас; какой разумный человек читает тафсир (комментарий к Корану) от начала и до конца за один месяц и ограничивается этим и тратит свою жизнь для чтения сочинения «Джихат ал-вахида» (т.е. Мулла Угли) многократно в год или более. И какой человек считает себя ученым, избегая хадисов и основ фикха (мусульманского права). Хотя это - является основой религии. Отраслевые знания только тогда понятны, когда есть понимание основ. Как хорошо сказал ученый Абд ал-Барр:

*«Достигает самых высоких вершин только тот,*

*Кто познает начала».*

Среди недостатков обучения у нас в Дагестане также то, что начинаем изучение книг морфологии вопросами и ответами. И это означает обременение [обучающихся] двумя задачами одновременно, не принимая во внимание принципа последовательности и постепенности [в обучении]. И поэтому не приучается обучающийся ни к одной из этих задач, так как он вначале нуждается в понимании и осмыслении языковых понятий фраз, а затем правил. А это недостаток обучения и трудность его. А наилучший метод обучения – это последовательность. Это означает начинать обучать с самого простейшего, двигаясь к самому сложному и трудному. Правильно в обучении арабскому языку не араба начинать с книг по языку, например, книг по основам обучения и устных уроков и др.

*(Билал, сын Алибека из Нижнего Казанища. Джаридат Дагистан. 1916. №9. С.4.).*

### **Программа высшего религиозного (духовного) медресе в г. Уфе**

1. Программа высшего религиозного (духовного) медресе предусматривает 6 классов, из них 3 класса подготовительного обучения и 3 класса высшего обучения. Среди намерений медресе открыть седьмой класс для применения науки на практике.

2. Цель Программы высшего религиозного (духовного) медресе – овладение в совершенстве религиозными науками. А что касается новых наук, то они тоже будут изучаться в медресе, чтобы быть средством для понимания религии, и чтобы показать, что они не противоречат религии.

3. Одной из целей медресе – независимое воспитание учеников в соответствии с духом ислама и потребностями современной эпохи, чтобы они становились имамами, проповедниками, преподавателями и учителями.

4. Религиозные науки, которые будут изучаться в медресе: Тафсир (комментарий к Корану) полностью. Введение к тафсиру. Иерархия комментаторов Корана и их разряды; хадис и его основы – версия и знание;

исламская догматика; современное богословие; история религий с сравнительной характеристикой религий и религиозных законов; информация о Торе и Евангелии; сира (биография) пророка Мухаммада и история ислама; фикх (мусульманское право) и наследственное право; основы фикха. Из естественных наук: философия, химия; естествознание; наука о ценности отдельных частей тела и анатомировании; из математических наук: арифметика, алгебра, геометрия, астрономия (космография) диаграммы и таблицы. Из философских наук: логика, наука о состояниях души; этика; метафизика. Из общественных наук: всеобщая и национальная история; история исламской цивилизации (культуры); российские светские законы; педагогика; основы обучения; география. Из литературы: русский язык и литература на уровне городского училища 4 класса со знанием необходимых им по работе соответствующих российских законов.

**Предметы для приемных экзаменов в первый класс подготовительного отделения:**

1. Исламская догматика; история пророков; из фикха – полностью раздел богослужения; синтаксис и морфология вместе по арабскому языку; татарский язык – морфология и диктант; арифметика и знание четырёх действий; география полностью.

Предметы для приемных экзаменов во второй класс подготовительного отделения:

1. Фикх; арабский язык; арифметика; география; естественные науки; русский язык; рисование и чистописание.

**Краткая Программа высшего религиозного (духовного) медресе для первого класса подготовительного отделения:**



1. Фикх – раздел поклонения с молитвой, закатом и паломничеством (хаджж), и постом подробно. Из раздела гражданского права: купля и продажа; ростовщичество; акционерные компании, общества; найм; залог; преимущественное право покупки; представительство; поручительство; денежный перевод.

2. Арабский язык: из синтаксиса – части слова; имя, глагол; флексия; неизменяемые слова; приложения; все части предложения; практическое применения правил синтаксиса на примерах исламской этики, хадисов пророка Мухаммада и философов. Практика арабского языка с применением наилегчайших европейских методик обучения языкам. Диктант с написанием кратких предложений и историй.

3. Математические науки: арифметика – четыре действия, их определения, отношение, правила; информация о количестве; составные числа и действия с ними; правила анализа различных задач; практические задачи.

4. География – кроме Европы.

5. Естественные науки – твердые и жидкие и газообразные тела; воздействие температуры; превращения тел; мерило температуры; воздух и сжатие его; составные части воздуха; возгорание воздуха и причина этого; вода и его составные части; простые и составные тела; земля; горы; камни; другие полезные ископаемые.

6. Зоология и ботаника (вместе).

7. Русский язык: чтение, письмо, беседа; письмо, чистописание, рисунок форм и плоскостей; почерки рук'а и сулс.

**Краткая Программа высшего религиозного (духовного) медресе для  
второго класса подготовительного отделения:**

1. Фикх – брак; развод; махар; подтверждение родства; опека; притязание; примирение; свидетельство; этика поведения кадийа; применение силы (принуждение); подкидыш; неожиданная прибыль; степени родства, не

допускающие брака; охота; клятва; назар – вещь, отдаваемая по обету; жертвенное животное; жертва.

2. Арабский язык – полностью, риторика (*ал-байан, ал-ма‘ани, ал-бади‘*) вместе с практикой; чтение текстов на арабском языке – из хадисов по этике ислама, из заповедей ученых предшественников, стихов на тему доблести и восхваления. Обучение арабскому слогу для упражнений обучающихся арабскому красноречию происходит краткими предложениями и сжатыми рассказами при помощи рисунков и картинок.

3. Математические науки. Арифметика – общий делитель и его виды; его признаки; простая дробь; четыре действия с дробью; свойства дроби; сокращение; объединение знаменателя; десятичная дробь и четыре действия с ним и его свойства; преобразование десятичной дроби; периодическая дробь; геометрия и её определение; её польза; точка; линии и поверхности; углы; треугольники; отклонения; многогранники; окружность; гипотенуза и его виды; площадь плоскости.

4. История. Всеобщая история – история первых веков, начало истории, его источники. Периодизация истории. Создание мира (Вселенной). Происхождение человека. Родословная человека. Возникновение религии. Древние народы. История средних веков до возникновения ислама.

5. География – подробно европейская часть.

6. Естественные науки. Растения. Их порождают низменные животные. Разделение их на виды. Развитые животные и их виды,

7. Русский язык (чтение на уровне русских школ, называемых городские училища)

8. Рисунок и формы.

**Краткая Программа высшего религиозного (духовного) медресе для  
третьего класса подготовительного отделения:**

1. Фикх – наследственное право; основатели заповедей (положений) наследственного права; лига; доля наследства; содержание семьи; любовь; корректировка раздела имущества; родственники (со стороны матери); препятствия к наследованию; без вести пропавший и др.

2. Основы фикха – его определение; предмет; польза; части проповеди Аллаха; раздел заповедей; обложение налогом и его препятствия; приказание и запрещение; разновидности подчиненных (начальников); причины; условия; шариатские цели; добродетель, безобразность; виды доказательств; разъяснение и его виды; отмена и причины, ведущие к нему; неясность и его причины.

3. Сира (биография) пророка Мухаммада – социальные условия на Аравийском полуострове до начала и в период пророчества Мухаммада. Ожидание мира пользы перед его Пророчеством, Доведение до сведения о вере. Давление на ислам и его успех. Переселение (хиджра) Пророка. Формирование исламского государства. Воздействие ислама на нравы и его социальные последствия.

4. Арабский язык – стилистика полностью. Чтение на арабском – стихи и проза: письма, речи, пословицы, описание природы, доблесть, восхваление, панегирик, проповедь, переводы известных поэтов; композиция с написанием комментариев к стихам; речи с комментированием оборотов.

5. Математические науки. Арифметика – пропорция и его разделы. Его свойства и законы. Процент. Бухгалтерия. Трехмерная, многозначная геометрия; Цилиндр. Конус. Геометрические задачи с помощью инструментов.

7. История – всеобщая история. Возникновение ислама. Распространение ислама. Эпоха праведных халифов. Омейядское и Аббасидское государство. Академия и исламский мир. Романовская нация. Распространение христианства. Духовное правительство. Крестовые походы. История Андалусии. Роль наук в эпоху Андалусии. Культура и цивилизация в средние века. Исламская цивилизация. Западная цивилизация. Знания. Философы. Памятники древности. Ученые ислама. Философы ислама и др. в последние века. История России на русском языке.

8. География – география России подробно. География цивилизации. Русский язык.

9. Естественные науки – естественная философия. Тело и его возникновение. Материя. Атом. Свойства тел и их разновидности. Их преобразования. Тела твердые, жидкие, газообразные. Воздействие тепла на тела. Воздух и скорость его распространения. Законы его распространения. Основы химии. Анатомия. Польза отдельных частей тела.

*(Амин Хафсуев ал-Чаркаси. Бруграмм ал-мадраса ад-дийнийя би Уфа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. –1916. –№43. –С. 3-4.)*

### **Программа высшего религиозного (духовного) медресе для первого класса:**

1. Тафсир (комментарий к Корану). Предисловие к тафсиру. Иерархия комментаторов Корана и их разряды. Тафсир ученых предшественников. История Корана. Красноречие Корана. Сравнение Корана и пророческой сунны и соотношение между ними. Избранные мекканские суры в количестве десяти частей (джузов). Философия шариатских заповедей.

2. Хадисы – основы веры (религии). Виды новостей. Разряды правильных (достоверных) хадисов. Краткие биографии основоположников сунны. Приучение студентов к фальсификациям и поправкам. Источник хадиса: крепкая связь с Кораном и сунной. Откровение. Предопределение. Вера. Наука. Закат. Хаджж. Пост. Брак. Развод. Издержки. Достоверность родства.

3. Фикх – молитва, пост, хаджж, закат и их заповеди. Брак. Развод. Издержки. Достоверность родства. Издержки. Опекунство. Разъяснение их основ из Корана и сунны.

4. Основы фикха – раздел сунны. ал-иджма и его виды и заповеди. ал-Кийас и его доказательства. ат-Таклид и ил-иджтихад. Разрешение Пророка Мухаммада на ал-иджтихад. ал-Иджтихад сподвижников Пророка Мухаммада. Сохранение ал-иджтихада до Судного дня.

5.История религий – происхождение и рассмотрение религий. Разновидности религий. Небесные религии: религия Мусы, религия Исы, Мухаммада. Религии, установленные человеком: брахмизм, буддизм, кунфуцианство, синтуизм, ламаизм, фетишизм.

6.Этика и его определение. Основы этики. Му‘мины (уверовавшие). Доказательство этики философами религии. Точка зрения на этику предшественниками. Этика и политика. Этика и религия. Этика и Цивилизация. Современный взгляд на этику.

7.Наука о душе. Её определение и польза. Виды состояния души. Ощущения. Беспокойство. Радость. Воля. Разум. Мысль. Воображение. Сравнение души и тела. Движение. Сравнение головного мозга. Язык. Состояния, случающиеся с душой. Сновидение. Хождение во сне. Гипноз.

8.Арабский язык – стилистика (ал-бади‘) полностью. Наука о стихосложении (аруд). Упражнения. История литературы арабского языка. Свидетельства красноречия арабского языка.

9.Математические науки – алгебра. Алгебраические указатели и термины. Дроби и другие алгоритмы. Обучение их таблицам. Упражнения. Продолжение. Из геометрии.

10.История – история последних веков. История наук, знаний и ремесел.

11.Естественная науки – естественная философия: сила магнетизма и его разновидности, притяжение и отталкивание, мерило. Электричество и его виды. Отношение тел к электричеству. Положительное и отрицательное электричество. Соединение. Телеграф. Молния и ее причина. Воздух и скорость его распространения. Отражение воздуха и его преломление. Анализ воздуха. Характеристика воздуха. Его химическое воздействие. Практические упражнения.

12.Наука строения земли – строение земли. Возникновение на ней жизни. Изменения, происходящие на ней: вулканы, землетрясение, минеральные воды.

## **Программа высшего религиозного (духовного) медресе для второго класса:**

1.Комментарий Священного Корана – аяты Корана, восходящие к хадисам, этике, фикху, исламской догматике в количестве 10 частей (джузов) из мекканских сур.

2.Священные хадисы – разделы: медицина, литература, стилистика, поэзия, сохранение языка, праведность и родственная связь, заступничество, милосердие, справедливость и здравость натуры, терпение, десятая часть, вакф, завещание, пожертвование, назр, представительство, свидетельство, поручительство, притязание.

3.Фикх – вакф, завещание, пожертвование, назр, представительство, свидетельство, поручительство, притязание, десятая часть.

4. Этика. Исламская этика – основные этические принципы с точки зрения ислама. Воспитание воли. Точка зрения ислама на этику. Религиозные, национальные, общественные обязанности. Му‘мины (уверовавшие). Мусульманин в мире природы и его отношение к ней. Пророк – образец этики для мира. Воздействие ислама на этику человека в мире.

5.Логика.Определение и его польза, история. Представление и общее понятие: определения, разделы вопроса. Кийас и его части. Логические упражнения. Разделы науки. Виды аргументаций.

6.История религий. Сравнение религий. История исламской религии с начала пророческой миссии до праведных халифов. Влияние ислама на исправление этики арабов и их культуру. Священный Коран. Сравнение Корана с другими небесными книгами. Информация из священных книг.

7.Исламская догматика. Коран и Сунна взяты и базируются в своей основе на исламской догматике.

8.Педагогика.Определение и его разделы. Основы обучения. Изучение истории теории обучения. Важность и актуальность обучения. Душа преподавателя. Устав медресе. Конечная цель воспитания. Воспитание в

древности. Воспитание в Спарте и Афинах. Точка зрения Сократа, Аристотеля и Платона на воспитание. Воспитание в Риме. Воспитание в исламе и её влияние на жизнь.

9.Арабская литература. Литература и основы языка арабов. Наиболее красноречивые языки арабов. Их виды и история. Язык Священного Корана. Семь согласных. Обоснования неповторимости Корана. Красноречие Корана. Разряды поэтов. Основы преподавания арабского языка.

10.Математические науки – оставшееся от алгебры и геометрии. Практические упражнения.

11. Комментарий благородного Корана – изучение Корана полностью завершается в этом классе. Социальные, исторические и этические вопросы в Коране. Руководство Кораном для счастья в земной и потусторонней жизни. Разделение Корана по заповедям и законам. Мудрость Корана, его философия и политика.

12.Священные хадисы, связанные с социологией и историей. Как выводить положения по фикху из хадисов.

13.Богословие – определение, значение и история. Точка зрения ислама относительно создания мира и истории человечества. Появление религии. Единобожие. Небесные священные книги. Искажение и замена. Ответы тем, кто критикует Коран. Разъяснение хадисов, которыми дискредитируют ислам. Переписка. Предопределение. Собираение. Распространение. Ответственность человечества. Спасение человека. Наказание и награда.

14.История религий – история исламской цивилизации. Распространение ислама. Культура ислама на Востоке и Западе. Ислам на службе человечества. Исламский мир и его философы, знания и науки. Исламские медресе. Пробуждение исламом мира к знаниям, наукам и ремеслам.

15.Фикх. То, что осталось из положений фикха относительно их обоснования и извлечения из Корана и Сунны.

16.Педагогика. Медресе и учителя в средние века. Мектебы в Ираке, Андалусии и Европе.

17. Метафизика – изучается в кратком виде.

18. Гражданские законы изучаются также как они изучаются в гимназиях, особенно законы, имеющие отношение к мусульманам России.

19. Русский язык – завершается все, что осталось по литературе русского языка.

Есть приписка от редактора газеты, что Программа 3-го года обучения высшего медресе не представлена: или по забывчивости автора или по какой-то другой причине. Редактор газеты пишет, что есть отклики и замечания к данной программе, которые будут представлены в последующих номерах газеты. Также редактор обещает дать критическую оценку программы.

*(Амин Хафсуев ал-Чаркаси. Бруграмм ал-мадраса ад-дийнийя би Уфа // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. –1916. – №44. – С. 4.)*

### **Благотворительное общество в Нижнем Казанище**

В создании «Благотворительного общества в Нижнем Казанище» много сил и труда приложил кадий села Нижнее Казанище Мустафа, сын Исмаила. В газете «Джаридат Дагистан» опубликованы имена пожертвовавших для создания благотворительного общества, они следующие:

1. ал-Амира Фатима – 120 манат.

2. Шамалах Мухлифат ал-Амирчупан – 100 манат.

3. Мухаммад, сын покойного ал-Хаджи Абдулхалима – 50 манат.

4. Камиль, сын покойного ал-Хаджи Абдулмаджида – 50 манат.

5. ал-Амира Фатима также в качестве вакфа отдала земельный участок.

6. Было отдано наследство покойного ал-Хаджи Арслана согласно его завещанию 20 туманов или 200 руб.

7. Мухаммад, сын покойного ал-Хаджи кадия Джамалуддина завещал 100 туманов из своих денег – т.е. 1000 руб., 20 туманов из них для оборудования, а оставшееся 80 туманов – для покупки земельного участка, отдаваемую в качестве вакфа для благотворительного общества в Нижнем Казанище.



*(Абусуфйан ал-Газаници. ал-Джамиййат ал-хайриййа фи ал-Газаници ал-кубра // Джаридат Дагистан. Теми-Хан-Шура.1917. №5. С. 4.)*

### **Благотворительное общество в Гели**

В селении Гели (кум. Гелли) Темир-Хан-Шуринского округа (ныне Карабудахкентского района Республики Дагестан) силами ученых и студентов было основано научное общество под названием «Шариатское общество». Кадий Абдулмуталиб был избран его главой, учитель Абусаид – казначеем, учитель Халид – писарем (катибом). Его задачи были следующие:

1.Создание арабского религиозного мадраса с обеспечением прожиточного минимума студентов и учителей.

2.Контроль за вакфами, завещаниями и закато́м села Гели и расходованием их согласно шариату.

3.Контроль за судопроизводством по шариату шариатского судьи (кадийа) селения Гели.

4.Выборы религиозного учителя в начальную школу(мактаб).

5. Побуждение людей посылать детей в мактабы.

После создания общества следующей задачей являлось создание вышеуказанного мадраса на основе новых принципов под названием «Шариатское мадраса» с преимущественным изучением шариатских дисциплин.

Кадий Яхйа ал-Хели (из сел. Гели) был назначен учителем в 5 и 6 классы с зарплатой 50 руб. в месяц, а ученый Мухамад Шафи‘ - учителем в первый класс (без оплаты). Уроки в шестом классе начинались в начале месяца мухаррам 1336 года / октябрь 1917 года. Жители села по велению своего сердца пожертвовали на это дело. Информация об этом с указанием ниже имен пожертвовавших и сумм пожертвований также была опубликована на страницах арабоязычной газеты «Джаридат Дагистан»:

1.Валихаджи, сын Алхаджийауба - 180 руб.

2. Хаджакай, сын Алхаджияйба; Сиражутдин - хаджи, сын ал-Кадитаййиба; Абдулкадир, сын Джабраила; Бамматгази, сын Джамала – каждый из них пожертвовал по 100 руб.

3. Зайнуддин, сын Паши; Абдулмуталиб, сын Джанакая; Абулджалил, сын Абдуллаха; Абдулхамид, сын Байкиши-хаджи; Абуталиб, сын Халата; Фатима - дочь Алхаджханмирзы; Арсланали, сын Курбанали – каждый из них пожертвовал по 50 руб.

Более подробный список имен, пожертвовавших в количестве примерно 50 человек также был опубликован в газете «Мусават» на кумыкском языке.

*(Абдуджалил ал-Хили. ал-Джамиййат ал-хайриййа фи ал-Хили // Джаридат Дагистан. Теми-Хан-Шура. 1917. №38. С.4.)*

### **Воззвание Временного исполнительного комитета Дагестана**

О, братья дагестанцы-мусульмане, знайте, что поднялись рабочие, военные и другие жители государства из-за своей любви к родине, из-за своей крайней спешки установить всеобщее равенство между людьми и уравнения всех наций, проживающих в Великой России, несмотря на их национальные различия. Они начали, а руководит ими Государственная Дума, бороться с гнетом и эксплуатацией всеобщими объединенными силами, так что отняли власть у императора и его министров. И сосредоточилась государственная власть сейчас в руках 12 человек, избранных из членов Думы и умнейших мужей России.

Новое правительство, которое уничтожило старые несправедливости, рекомендует нам сохранять спокойствие, мир и безопасность. Оно объявило всем людям, что воздвигнет здание нашей жизни после этого на новых принципах равенства между всеми людьми в правах и законах и устранении всякого разделения и различий, которые имели место до этого. И не будет с этого дня ни в отношении никого притеснения – ни религиозного, ни национального, ни политического. И орган, который закладывает эти новые принципы и делает равными всех людей, – это всеобщий съезд, который создан в

Петрограде в эти дни для кодификации законов государства и регламентации ее новых законоположений вместо наших законов, которые были до сегодняшнего дня. И будет на этом съезде представитель (уполномоченный) или несколько уполномоченных от каждой области России.

В Дагестане также (Темир-Хан-Шуре) сформирован для сохранения строя и мира Дагестанский Комитет, сосредоточивший в своих руках власть, в который люди избрали ее членов из своей среды с их согласия. Власть будет в руках этого Комитета до тех пор, пока указанный съезд завершит формирование новых законов и основ. Этот Дагестанский Исполнительный Комитет посылает своих посланников в округа, районы и села Дагестана, чтобы довести до них правду об этой революции и изменениях. Нет у нас других интересов в отправлении посланников, кроме как сохранение этого строя и спокойствия. Военные и другие жители России дали клятву повиноваться этому новому высшему правительству в Петрограде.

Сейчас все приказы и распоряжения исходят из двух источников: одни – высший исполнительный комитет в Думе, состоящий из 12 умнейших мужей России, и второй - министры, которых назначает этот Комитет. Мы вам советуем также, а мы ваши братья – члены Исполнительного Комитета, повиноваться этому новому правительству и подчиняться его приказам и директивам, которые мы доводим до вашего сведения, а также сохранять спокойствие, мир и порядок. Мы повторяем вам во второй раз для всеобщей пользы, и чтобы вы выполняли то, к чему мы призываем и стремились к этому благоразумно, зная истинное положение. И это будет для вас средством для достижения добра и величайших благ, к которым мы придем.

Подписали это воззвание Дагестанского Временного Исполнительного Комитета облеченные полнотой власти Председатель Зубаир Темирханов и два его помощника – инженеры Мухамад-Али Дахадаев и Адиль-Гирей Даитбеков, писари – **Ахмед Бадави Саидов**, Абдусалам Талхатов и **Али Каяев (из Кумуха)**. Члены: Зайнутдин Доногуев, Нурмухаммад Шахсуваров, князь Нух Тарковский, **Мухаммад-Мирза Мавраев**, **Мухаммад-Кадидибиров (из**

**общества Карах),** Ризван Мавраев, Курбан-Мухаммад сын Мулла-Мухаммада, Али Султанбеков, Дауд Будаев, Нажмутдин Гоцинский, **Сайфулла Башларов,** Сейфутдин Куваршалов, Якуб Исхаков, Пир-Али Амиров, Асадула Амиров, Абдужалил Коркмасов, Гамзат-Бек Юсуфханов, Абу-Джафар Магомедов, Абдусалам Абдуллаев, Хаджи-Мурад Абдулганиев, Муртада-Хаджи сын Фейдуллы, Джамал сын Салмана-Султана Магомаева и Кебед-Хаджи Гасанов.

*(Али Каяев // Джаридат Дагистан. Темир-Хан-Шура. –1917. № 12. С. 2).*

### **Интриги английского государства**

Английское государство – одно из величайших европейских государств по богатству и могуществу, и оно же абсолютно – одно из величайших по козням и интригам, как станет тебе (читатель) известно после прочтения этой нашей статьи.

Нет государства вреднее для ислама, чем оно, если большая часть мусульман под её подчинением и гнётом в различных регионах таких, как Египет, Индия и др.

Среди её интриг, что оно, будучи таковым, по сути, внешне демонстрирует дружбу к народам ислама, в противоположность тому, что у неё внутри. И это для того, чтобы облегчить достижение для себя выгод, приносящих в тоже время вред этим же народам.

И поэтому, когда её корабли отправились к побережью Индии для её захвата, над кораблями развевалось турецкое знамя. Это было сделано для того, чтобы склонить исламское население в Индии на свою сторону. И таким образом завоевала Индию без никакой войны. А население Индии сейчас под её подчинением и гнетом под ложной вывеской защиты её интересов.

Если отправишься в Индию, то увидишь полезные достижения и великие деяния, как заводы и фабрики в руках англичан, которые не допускают того, чтобы кто-нибудь из коренного населения занимался какими-либо важными и полезными делами, и не хотят, чтобы местное население проявляло упорство в

делах прогресса. Их цель - оставить их невежественными, подчиненными под их властью с тем, чтобы они никогда не выходили из их плена.

Среди примеров проявления гнета, фанатизма и пристрастия – это следующий случай. Когда англичане завоёвывали Индию, они стали готовить землю для того, чтобы взращивать там опиум. Затем стали продавать здесь опиум населению и другим народам.

Часто они ввозили опиум на территорию Китая, и население Китая покупало его и стало употреблять его, так что привыкло к нему и находилось постоянно (днем и ночью) под его воздействием.

А когда правительство Китая заметило вред опиума для здоровья населения, то оно запретило его ввоз на территорию страны и объявило английскому государству о запрете ввоза опиума в Китай. Английское государство отвергло этот запрет и продолжало ввозить и торговать опиумом на рынках Китая.

На этой почве между двумя государствами началась война, но не привела ни к каким результатам, кроме того, что победа осталась на стороне англичан, так как они до сих пор силой продают опиум на рынках Китая. Англичане одержали победу, несмотря на недовольство внутреннего правительства. Англичане не обращают внимания на вред, который они причиняют этим. Но считают это платой за ту пользу, которую они получают от продажи опиума.

Этого деяния английского государства достаточно, чтобы узнать её истинные намерения.

Итог такой, что проходят дни и ночи. Меняются жизненные ситуации людей. Но не меняется слепое пристрастие европейского деспотического государства, его постоянная несправедливость, среди которых этим особенно выделяется английское государство.

Среди ухищрений, к которым часто прибегает английское государство это то, что, если оно решит завоевать какую-либо область или регион, то прибегает ко всем уловкам в разжигании войны и распространении ложных слухов среди населения этого региона. А когда возникает смута среди его населения, то вмешивается туда под предлогом успокоения смуты. Затем, когда все

успокоится, попрекает их (население), что мол я успокоил смуту среди вас из милости к вам. На самом же деле, ситуация такова, что смутьяном, ввергшим населения в смуту, является само английское государство. Хотя знают об этом только избранные лица.

Затем подобным же образом продолжается вмешательство англичан в жизнь населения региона, которые даже живут в большинстве городах региона под именем торговцев, покупая там дворцы и сады.

Затем, когда англичан там становится много, английское государство говорит внутреннему правительству (района проживания англичан), что их (то есть, англичан) много и поэтому необходимо построить церкви и храмы в большинстве городах региона и, что необходимо ввести определенное количество войск, обосновывая это необходимостью охраны имущества своих торговцев (т. е., англичан) от воровства и нападений.

И в ходе этих мероприятий внутреннее правительство чувствует нежелание англичан вернуться на свою родину. И понимает, что цель англичан – это завоевать их и сделать своими поданными. Затем внутреннее правительство просит англичан вернуться на свою родину, просит их эвакуации и оставить их в их первоначальном положении. А англичане отговариваются, что мятеж, мол, может вспыхнуть заново, или, что они остаются для внедрения культуры и знаний среди них.

И если внутреннее правительство удовлетворится таким ответом, то это одно. А если нет, и захотят выступить против них, то между ними возникает вражда. А английское государство вредит до седьмого пота и продолжает поддерживать убийства, удушение и опустошение, пленение до тех пор, пока не покажет местным властям все наихудшие варианты и в самом безобразном виде, пока местные власти не подчинятся в качестве поданных англичан и тем самым завершится завоевание их англичанами.

В числе интриг английского правительства это то, что случилось семь лет тому назад, когда англичане почувствовали наступление голода в большинстве районов по причине низкого урожая зерновых в том году, и начали скупать

пшеницу и другие продукты в Иране и менять их на многие другие товары из тканей, даже вывезли из этих указанных регионов, где был голод, большое количество зерна, частью явно, частью тайно. И это было сделано из-за их потребности в зерне в этом году и боязни, что последует этому также наше советское правительство.

А когда возник голод у нас, то он возник и в Иране. И тогда правительство Англии организовало в некоторых городах Ирана лавки для оказания помощи беднякам и обездоленным, но с целью привлечь к себе симпатии населения и подчинить их себе.

Некоторые бедняки городов приходили к ним и получали бесплатно или по очень низкой цене еду. И, может быть, говорили, что, если бы не английское правительство, то они бы умерли бы с голоду в этом году. И не знают, что английское правительство – оно то и является причиной возникновения голода среди них. Так как урожай зерновых в этом районе был достаточен для населения в том году с избытком.

Среди интриг английского правительства то, что англичане завоевывают некоторые исламские районы, как например, территорию Африканского континента. Суть положения в том, что его население-бедуины, которые ничего не знают о положении в мире, нет среди них ни цивилизации. А если в тех районах будет золото или другие полезные ископаемые, то англичане призывают это население на раскопочные работы и платят им мизерную плату за это. Более того, несмотря на это, они не довольствуются тем, что эта плата остается в их руках, а прибегают к различным уловкам, чтобы забрать её назад из их рук.

И для этого они строят большой дом из деревянных щитов, а на них натягивают балдахин, как на палатках и называют их цирком, где демонстрируют различные представления, такие как ходьба на стальной проволоке, танцы скакунов и другое.

И когда бедуины собираются, чтобы посмотреть представление, то они (англичане) запрещают входить без оплаты билета. И то, что бедуины получают

из оплаты за земляные работы до захода солнца, отдают в качестве оплаты за представление после захода солнца.

Двадцать лет тому назад я отправился в город Каир, и я оказался свидетелем спора между египтянами относительно английского правительства. Египтяне жаловались на притеснения и несправедливости англичан.

В итоге они сообщили мне, что кто-то из англичан однажды выехал из города на охоту в пустыню и разжег там огонь для своих нужд. А из-за этого случился пожар на земельных угодиях одного из жителей деревни. Против этого англичанина объединились трое из жителей этой деревни и сделали ему строгий выговор за содеянное. А один из них наговорил ему грубостей. Тогда англичанин схватил свой пистолет и хотел убить бедуина, но тот опередил его и убил англичанина на месте.

Когда весть об этом дошла до слуха английского правителя в Египте, то он обязал внутренне правительство убить десять человек из жителей этой деревни в качестве возмездия. Это было обременительно для внутреннего правительства, и оно попросило простить или смягчить наказание. Но английский правитель в Египте не принял это и настаивал на своем прежнем требовании.

И поэтому люди из Египта отправились в Лондон, и пожаловались на решение указанного правителя. В ответ английское правительство написало своему наместнику в Египте письмо с просьбой разъяснить создавшуюся ситуацию.

Английский наместник в Египте написал в ответ следующее: "Уже длительный срок как являюсь назначенным вами правителем в Египте. И я лучше, чем вы знаю, характер и привычки египтян. Я считаю, что будет полезно в качестве возмездия убить десятерых человек из их числа. И я буду удовлетворен только этим".

После этого взволновалось население Египта, и было на грани выступления. И когда английское правительство ознакомилось с этой ситуацией, оно потребовало от своего вышеупомянутого правителя в Египте, чтобы он простил или смягчил наказание в соответствии с требованиями населения. Но он



отказался принять это требование и настаивал на приведение в исполнение того, что хотел и не соглашался без этого исполнять свои функции правителя Египта. Из-за страха, что может вспыхнет мятеж, английское правительство отозвало назад этого своего наместника на родину и послало на его место другого.

Мы выше говорили, какие притеснения совершает английское государство в отношении местного населения. Вот другой наглядный пример в отношении этого.

В Индии народы поклоняются быку с древних времен. Например, английское правительство, покупает большого быка на рынке, затем оно сильно перекармливает его и делает очень тучным. А затем, доведя до определенной степени полноты, подталкивает его к самке.

Однако примеры, подобные этим – они для обмана [населения] и склонения их на свою сторону и только. Английское правительство не желает, чтобы исламская религия оставалась, не говоря уже о других религиях. Сколько христианских проповедников устремляется в города Индии и их рынки, призывая мусульман и представителей других [конфессий] к принятию христианства.

И поэтому исламские ученые призывали их к диспуту и обсуждению на общем собрании. Исламские ученые одержали верх на виду у всех. Относительно этого диспута была написана известная книга, названная «Выявление истины». И хвала Аллаху Всевышнему за это.

То, что было упомянуто здесь выше – это одна сотая того (1/100), что говорит английское государство из числа своих интриг и происков, которые разумеет всякий здравомыслящий человек.

И такое состояние английского правительства было до появления свободы в нашей России (наших российских регионах). А после появления свободы, английское правительство оказалось в тревоге и печали, так как бразды правления над этими регионами среди богатой части населения. А оно боится, что власть перейдет к [простому] населению.

А сколько оно предпринимало попыток погасить огонь свободы! Мы видели воочию войска англичан, направлявшихся в Дагестан для помощи врагам свободы здесь. Однако они не имели успеха до сих пор. Аллах лучше знает, где неблагоприятные поступки, а где добропорядочные, и каждый из них получит по заслугам (согласно их целям и устремлениям).

Мы просим Аллаха Всевышнего оберегать нас от зла того, кто хочет нам плохого. Истинно, Он – наиболее могущественный и наиболее строгий наказанием.

*(Абусуфйан. Интриги английского государства // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1927. №10. С.2-5.)*

### **Мы [дагестанские мусульмане] и современные науки**

Уважаемые алимы (здесь, ученые), давайте посмотрим на мусульман вообще на Востоке и на сынов нашей Отчизны, в частности. Затем бросим взгляд на Запад (Европу), сравним историю восточных и западных наций.

Мы увидим большинство восточных стран, наиболее лучшие их уголки такие, как Египет, Индия и другие, порабощены и завоеваны Западом: Англия, Франция и др. странами, которые истощают их богатства, присваивают их блага, выкачивают их сокровища, месторождения и используют все это как хотят и отправляют куда хотят. И испытывают (восточные страны) унижение и рабство.

Мы видим мусульман на Востоке, находящихся под бременем Англии и Франции, требующих освобождения от него, но не в силах это сделать. И они совершают ошибки в западне этих двух государств, ища пути к спасению и не находя его.

Таково положение на всем Востоке, а что касается нашей Отчизны (Дагестана), то ограничимся разъяснением его положения несколькими предложениями.

*(Мас`уд сын Мухаммада из Могоха. Мы [дагестанские мусульмане] и современные науки // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1926. №5. С.2-3.)*

## Строение Вселенной

Мы обещали ранее ученым и другим информировать их в этом журнале относительно современных истин и новых господствующих идей.

Но прежде, чем сделать это, необходимо начать с разъяснение строения Вселенной, её строения и структуры, начиная с того, чем закончились исследования позднейших ученых с их новыми усовершенствованными приборами и аппаратурой, ничего подобного которым не было под рукой у их предшественников. Как это принято и находит применение среди прогрессивных цивилизованных наций, таких как Англия, Франция и др., которые даже не допускают никаких возражений относительно этого.

Знай, что они говорили, что Вселенная вначале была обширной, бесконечной атмосферой. Первым веществом, которое находилось в ней, согласно наиболее самым верным предположениям, было вещество во много раз легче и разреженнее воздуха и называлось жидким эфиром, из-за способности совершать большое количество колебательных движений и скорости его движения. И он является основой всего сущего согласно мнению большинства из них.

Затем, по прошествии многих тысяч лет, по причине колебательных движений в нем возникли очень маленькие частицы, подобные частицам облаков, и воздух стал заполняться ими.

Некий презренный [раб Аллаха] говорил, что есть хадис о том, что кто-то из сподвижников спросил Пророка, а где же был Аллах до сотворения небес и земли. И он, якобы, ответил, что Он был в облаках.

Затем, по закону притяжения, который мы наблюдаем воочию, некоторые тела, такие как магнит, электричество, притянулись одни к другим, и возникло между ними легкое движение и сильное столкновение. И тепло сопровождало движение, как мы наблюдаем это в наших телах.

Тем самым в телах возникло сверхобычное тепло в виде воспламеняющегося пара. По прошествии длительного промежутка времени образовались большие скопления этого пара, и каждое скопление свернулось в воздухе и отделилось одно от другого. Наша Солнечная система была одной из этих скоплений, которых несчетное количество во Вселенной. Остановимся на разьяснении Солнечной системы среди этих скоплений.

В действительности, Солнце было в виде шара, в нем возникло быстрое вращение вокруг себя из-за притяжения одних частиц к другим. С течением времени эти частицы стали видоизменяться по направлению от мягкости к сгущению, от жидкого состояния к твердому. И по мере сгущения уменьшался объем Солнечной системы.

По причине быстрого вращения и направленности её к уплотнению и отвердению, от её поверхности отделилась большая часть. Затем от неё отделилась другая часть и так далее, пока не отделилось двенадцать (12) частей. Среди них и наша Земля, а оставшиеся – это Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн и т.д. Ограничимся разьяснением нашей Земли.

Затем, через некоторый промежуток времени, от нашей Земли отделилась часть её – это Луна. Луна вращается до сих пор вокруг Земли, а Земля продолжает вращаться вместе с Луной вокруг Солнца. Луна по температуре была как жидкая медь, также как и состояние Солнца до сих пор, учитывая её огромные размеры по отношению к Земле.

Затем Земля продолжала твердеть, контрастируя с температурой воздуха на протяжении годов и столетий, пока не образовалась на неё мягкая оболочка. Эта оболочка однажды была прорвана кипением того, что было внутри Земли. Затем загустела на этом месте другая твердая корка, и образовалось то, что находится на поверхности из минералов, растений и животных.

В итоге, Луна следует за Землёй, а Земля вместе с ней вращается вокруг Солнца вместе с Меркурием, Марсом и т.д. Все они вращаются вокруг Солнца. Все они следуют за Солнцем, и называются Солнечной системой вместе с все время двигающимися звездами и планетами.

А что касается других (помимо Земли и Луны) твердых планет, то они также являются солнцами, каждый на своем месте. Есть предположение, что у них также есть спутники, как и Солнца. Однако наши приборы сегодня не могут обнаружить их спутники, которые вращаются на предельном расстоянии от них.

Это все, что говорили эти ученые.

Не секрет, что их слова относительно начала природы основываются на предположениях и догадках, в отличие от их высказываний о строении Вселенной сегодня, на которое указывают их технические открытия, так что нет места для их отрицания. И не разрушается тем самым ни одна из основ нашей религии. И нет у нас цели в упразднении их.

Ничего, что есть необходимость вращения Земли и беспокойства её; необходимость отрицания небесного свода, который представляет собой твердые тела у людей верующих и предшественников ученых. Так как первое явно соответствует высказыванию Всевышнего: «Вы увидите горы, которые вы будете считать твердыми, а они плывут, как облака». И второе: «Каждый в небесах плавает». Небосвод представляет собой орбиту звезд.

Я не знал, что высказывание: «Солнечная система – это один из миров, которых несчетное количество» соответствует тому, что сказал Аллах Всевышний: «Наисветлейшей умме (общине) Аллах даровал один из миров, а их у Аллаха Всевышнего восемнадцать тысяч (миров)». И сказали наидостойнейшие умы: «Не сосчитает количество миров (существующих) никто, кроме Аллаха Всевышнего. Никто не знает воинов твоего Господа, кроме Его самого».

*(Абусуфйан. Строение Вселенной // Баян ал-хака'ик. Буйнакск. 1925. №1. С.13-14.)*

## Выступления

### (Первое выступление)

**Фес и Марокко.** Большинство населения этих государств это те, которые эмигрировали со своей родины и уехали из своей страны Андалусии, когда натолкнулись на гнет христиан. И в знак несогласия пересекли море в сторону Магриба и осели там, основав здесь небольшое исламское государство. Правительство Франции продолжало в последнее время вмешиваться в их внутренние дела и обманывать их с тем, чтобы они стали частью французского государства.

Такова участь всех государств, где нет развития рационалистических знаний и современных наук, и которые остались в своем древнем невежестве, отстав от эпохи и народов – в таких случаях государство теряет свою независимость и однажды попадает в зависимость другого государства, развитого в науках и знаниях.

В эти последние дни оживился их племенной дух и активность, и они потребовали возврата своей независимости с разрывом отношений с Францией. Но им не помог нынешний их Султан, а продался Франции.

Некий ревностный муж, имеющий национальное рвение, некий Абд ал-Карим, подтянул войско и начал воевать с Францией. Сегодня идет война между ними, как пишут в газетах, с переменным успехом.

### (Второе выступление)

**Сирия.** Сирия была одной из областей Османской империи. Здесь проживает большое количество христиан и иудеев. Турецкое правительство предоставило им большие привилегии и права, наряду с вмешательством Франции и др.

А сегодня, ввиду занятости Турции в непрерывно длящихся войнах, Сирия стала как бы отделенной от турков. Однако вмешательство Франции осталось на прежнем уровне, даже усилилось. И сообщество мусульман из Сирии фактически объявило войну Франции и их цель – завоевание полной независимости и разрыв отношений с Францией.

**(Третье выступление)**

*Китай.* Мы знаем из газет, что группа из их числа оживилась с требованием свободы, равенства. Они объявили о своей неприязни к врагам свободы, среди них особенно к Англии. И что между ними и между правительственными войсками произошли многочисленные столкновения.

Резюме редакции. Все эти выступления радуют наше советское правительство и удовлетворяют его. Так как оно хочет полной свободы и независимости для всех народов на земле без исключения. И оно помощник им в этом.

*(Редакционная статья. Выступления // Байан ал-хака'ик. Буйнакск. 1925. №1. С.15-16.)*