Шамиль Шихалиев

Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.)

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-134-169

Shamil Shikhaliev

Muslim Reformism in Dagestan (1900–1930)

Shamil Shikhaliev — Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (Makhachkala, Russia). shihaliev74@mail.ru

The movement of Muslim reformism appeared in Dagestan in the early twentieth century. The reformers aimed to develop Islamic thought and law in line with the new realities. There were three forms of this movement. The first group of scholars proposed reforming only the Islamic educational system, while supporting the tradition of the Shafi'i legal school. The second group of reformers went further and advocated expanding the framework of the Shafi'i legal school as well as the reform of education. The third group of reformers proposed reform of the system of Islamic education, criticized the legal schools, and called for independent judgments on the matter of Islamic law beyond the framework of the legal schools. Sufism also was the object of harsh criticism by the reformists of the second and third group. For this reason, the imperial and later the Soviet authorities supported the reform movement in Dagestan. Reformers, with their rational approach to Islam and to education, emerged as one of the Bolsheviks' major partners and were incorporated into the Soviet educational system. This ended in the 1930s during the Red Terror when many prominent reformers were executed or sent into exile. Still, the reformers' ideas survived. Their critique of Sufism and Islamic legal schools was later taken up by the Salafi groups in Dagestan in the post-Soviet period.

Keywords: Muslim reformism, Dagestan, Egypt, Jadidism, Muslim law, Sufism, Islamic education.

Статья написана в рамках проекта РГНФ № 15-01-00389. Автор выражает искреннюю благодарность Стародубровской И.В. за помощь в написании этой статьи.

Шихалиев Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3. С. 134–169.

Shikhaliev, Shamil (2017) "Muslim Reformism in Dagestan (1900–1930)", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 35(3): 134–169.

Эпоха великих географических открытий привела к расширению экономического и политического господства европейских стран в разных континентах мира. К концу XVIII в. баланс сил постепенно переместился в сторону Европы. Начиная с этого периода, большая часть мусульманского мира оказалась экономически или политически подчинена европейским империям.

Реакция мусульман на доминирование европейских институтов власти в мусульманском обществе выражалась в разной форме, одной из которых было вооруженное сопротивление колониальной экспансии.

Другой тип реакции на господство европейцев носил интеллектуальный характер.

Часть мусульманских элит понимала, что мусульманская умма не способна противостоять европейскому обществу ни в военном, ни в интеллектуальном плане. Причину этого она видела в стагнации ислама, к которой привели, в том числе, устаревшая система образования, отставание мусульманского мира от стран Запада в естественных науках, разобщенность мусульман. Ряд мусульманских интеллектуалов последовательно развивали идеи реформ, предусматривавших в том числе контакт и взаимодействие с европейскими странами с целью заимствования ряда достижений европейского общества в сфере образования, науки и политики, что позволило бы мусульманам добиться прогресса в рамках развития собственно исламской цивилизации[1].

1. О мусульманском реформаторстве на Ближнем Востоке в XIX — начале XX века написано немало работ. Более подробно о реформах в арабском мире см.: Esposito, J.L. (1998) *Islam. The Straight Path*. Third edition, pp. 126–127, 142–145. New York: Oxford University Press; Fazlur, R. (1970) "Islamic Modernism: its Scope, Methods and Alternative", in *International Journal of Middle East Studies* 1(4): 317–333; Hourani, A. (1983) *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press; Kedourie, E. (1981) *Islam in the Modern Word and Other Studies*. New York: Holt, Rinehart and Winston; Nasr Abu Zayd. (2006) *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis,* p. 27. Amsterdam: Amsterdam University Press; Hartman, R. (1928) *Die Krisis des Islam*. Leipzig: Hinrichs; Abdelhamid Muhammad Ahmad. (1963) *Die Auseinandersetzung zwischen Al-Azhar und der Modernistischen Bewegung in Ägypten von Muhammad Abduh bis zur Gegenwart*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Hamburg. Hamburg; Charles, K. (ed.) (2002). *Modernist Islam, 1840–1940. A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.

Идеи реформаторства развивались параллельно в разных регионах мусульманского мира — в Тунисе, Египте, Османской империи, Индии. Они преломлялись сквозь призму местных особенностей культурной и политической жизни и интегрировались в местных сообществах с учетом их специфики.

Большую роль в развитии идей мусульманского реформаторства играли межрегиональные контакты мусульман. Так, в случае с Дагестаном мы видим влияние разных идей, широко распространенных на территории Российской империи: в Крыму, в Волго-Уральском регионе. Вместе с тем, на формирование реформаторского дискурса существенное влияние оказали идеи египетских реформаторов Джамалуддина ал-Афгани (1839–1897), Мухаммада Абдо (1849–1905) и Мухаммад Рашида Рида (1865–1935), работы которых были популярны в Дагестане и часто 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.

Мусульманское реформаторство в Российской Империи: некоторые вопросы терминологии, подходы к изучению и интерпретации

Термин «джадидизм» исследователи связывают с термином «ал-усул ал-джадид» («новый метод»), основателем которого считается крымский ученый и просветитель Исмаил Гаспринский (1851–1914). Он разработал новый метод преподавания арабского и тюркских языков, в котором внимание уделялось фонетической системе изучения слов, в противовес корневой, которая была распространена в традиционной системе мусульманского образования.

Впоследствии термин «джадидизм» включил в себя более широкое понимание реформы системы мусульманского образования. Она подразумевала включение в учебный план мусульманских медресе естественных дисциплин. В дальнейшем под этим термином стали понимать еще более глобальное движение «мусульманского просветительства», направленное на реформу не только системы образования, но и всего мусульманского общества, сти-

мулирующее развитие тюркского национального самосознания и политическую активность мусульман в России[2].

Следует отметить, что сам термин «джадид» («новый») или «тадждид» («обновление») имеет совершенно разную смысловую нагрузку в интерпретации исследователей мусульманского реформаторства и в понимании самих мусульманских богословов. Первые трактуют термин «тадждид» как «новое», «то, чего не было раньше» в контексте построения принципиально нового мусульманского общества.

Между тем, арабские толковые словари, равно как и сами мусульманские реформаторы вкладывают в это понятие несколько другой смысл. В толковых словарях лексическое значение термина «тадждид» или его синонима «ислах», который чаще употребляется в арабском мире, означает возвращение старого в его первоначальный вид[3].

В контексте идей самих мусульманских реформаторов этот термин означает возврат к периоду пророка Мухаммада и первых трех веков ислама, устранение всех поздних новшеств, которые были привнесены в ислам с течением времени.

Идеи египетских и дагестанских реформаторов лежали не в плоскости построения принципиально нового общества, а основывались на возврате к золотому периоду ислама, когда в вопросах науки и образования мусульманская цивилизация стремительно развивалась и была впереди всего остального мира[4].

Таким образом, понятие «тадждид» или «ислах», некорректно переводимое некоторыми исследователями как «модернизация», как некий тип обновления, являлось по смыслу онтологически противоположным «изобретению новшеств», с которым боролись реформаторы и салафиты[5].

2. *Абдуллин Я.Г.* Татарская просветительская мысль. Казань, 1976; Edward, L. (1975) "Gadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within", *Cahiers du Monde Russe et sovietique* 16: 245–277; Ahmed, K. (1997) *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movements among the Kazan Tatars*. Istanbul: Eren Yayincilik; Christian, N. (2000) *Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich: Nationsbildung und Nationalbewegung bei Tataren und Baschkiren, 1861–1917*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
3. *Бутрус ал-Бустани* (1867) Мухит ал-Мухит. Бейрут. Т. 1. С. 219; *Ибн Манзур* (1955) Лисан ал-араб ал-мухит. Мусталахат ал-'илмиййа ва-л-фанниййа. Бейрут. Т. 1. С. 414; *Мухаммад Муртада аз-Забиди* (1966) Тадж ал-Арус. Бейрут. Т. 3. С. 313.
4. Ingeborg, B. (2001) "Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernism in the Muslim World", *Die Welt des Islams* 41(1): 72–88.
5. *Алексеев И.Л.* Собирание расколотой уммы: фундаментализм как реинтерпретация исламской истории // Ab Imperio. 2004. №3. С. 503.

Если мы обратимся к мусульманской арабоязычной литературе Египта и Дагестана, то здесь выявляется любопытная картина. В египетском журнале «ал-Манар» в подавляющем большинстве случаев термин «реформаторство» передается термином «ал-ислах». Соответственно, сами реформаторы именуются в мусульманской прессе термином «муслих», являющимся субстантивированным существительным от причастия действительного залога «реформирующий». Реже в статьях этого журнала, как и в другой ближневосточной мусульманской литературе также встречается термин «таджджид», обозначающий действие «обновлять». Причем в риторике реформаторов этот термин также обозначает не создание чего-то нового, а «реанимацию», «восстановление» или «обновление» всего того лучшего, что было в исламе.

В дагестанских арабоязычных сочинениях оба этих термина встречаются именно в том же контексте, в каком его использовали египетские реформаторы. Кроме того, в полемических работах дагестанских реформаторов используется специальный термин «джадид» или «хизб ал-джадид» — «партия/группа джадидов». Вместе с тем, этот термин в дагестанской арабоязычной традиции относится исключительно к тем, кто выступал с идеями абсолютного иджтихада[6]. Сторонников же реформы исламского образования дагестанская письменная традиция не называет джадидами. Любопытно в этом отношении арабоязычное сочинение дагестанского богослова Абд ал-Хафиза Омарова (1912–2000), который дает четкое разграничение между «ваххабитами» и «джадидами». Причем он также как и другие дагестанские авторы джадидами называет исключительно приверженцев абсолютного иджтихада. Все остальные реформаторы, которые выступали за реформу образования, но при этом оставались последователями шафиитской правовой традиции, в его рукописи не упоминаются и, в отличие от «ваххабитов» и «джадидов», остаются вне его критики[7].

Ряд характеристик джадидов Волго-Уральского региона, таких как идеи общетюркской мусульманской нации, господство тюркского языка в процессе обучения, интеграция джадидов в им-

6. *Назир ад-Дургили*. Ал-Иджтихад ва ат-таклид, (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 35) л. 52; *‘Абд ал-Хафиз ал-Ухли*. Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-муслих, 1949 (рукопись на арабском языке; место хранения: частный архив автора), л. 4б.

7. *Шихалиев Ш.Ш*. «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-муслих» ‘Абд ал-Хафиза Охлинского // Дагестан и мусульманский Восток. Сборник статей /сост. и отв. ред. А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. М.: «Марджани», 2010. С. 339–340.

перские институты, их политическая или социальная активность, вовсе не были характерны для Дагестана. Здесь мы наблюдаем то, что можно назвать «исламским дискурсом», который отличался от джадидского дискурса Поволжья, имевшего свою собственную систему оценок, символов и аргументации[8]. В отличие от реформаторского дискурса дагестанских ученых начала XX в., выраженного в исламских формах, джадидский дискурс мусульман Поволжья выражался более всего в европейских формах. Как следствие — религиозно-культурная идентичность мусульман Волго-Уральского региона начала вытесняться новой, национальной идентичностью, определяемой национальными и языковыми признаками[9].

Начиная с 1930-х гг. джадидизм стал рассматриваться советскими учеными сквозь призму марксистской теории развития общественно-экономических формаций. Советские исследователи анализировали джадидизм в рамках дихотомии «прогрессивного» ислама джадидов, выражавшего интересы развивающейся буржуазии, которая стремилась к идеям Европы, и «азиатского мусульманского феодализма», представленного их оппонентами, представителями старой ханафитской или шафиитской богословской элиты, которых называли «кадимитами».

В послевоенные годы интерес к этой проблематике несколько угас, так как ислам советскими историками и обществоведами воспринимался как чуждый коммунистическим идеям «феодально-клерикальный элемент», и большинство обществоведов писали об исламе с позиции его критики[10]. В годы хрущевской «оттепели» в советской литературе началось переосмысление истории джадидизма. В социалистическом контексте исторических исследований ученые пытались пересмотреть суть «джадидизма» через толкование ислама в качестве конкретного татарского национального культурного наследия, получившего название «мирасизм». В рамках такого подхода татарские ученые проявляли растущий

8. О концепции исламского дискурса см.: Reinhard, Sch. (1994) *Geschichte der Islamischen Welt im 20 Jahrhundert*, ss. 21–22. München: C.H. Beck Verlag; об исламском дискурсе среди мусульман Поволжья и Урала см.: Kemper, M. (1998) *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

9. *Кемпер М.* Ученые и суфии в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008. С. 28–29.

10. О «классовом» характере ислама в советской историографии см.: Kemper, M. (2009) "The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933", *Die Welt des Islams* 49(1): 1–48.

интерес к дореволюционной татарской литературе, в том числе к восточным рукописям и архивным источникам. В то же время эти источники рассматривались советскими учеными в секуляризованной виде, их религиозный контекст игнорировался[11]. В результате такого подхода классические мусульманские ученые-богословы XVIII — XIX века стали восприниматься едва ли не как предвестники социалистических преобразований, боровшиеся со «средневековым мракобесием». Это было характерно для исследований ислама как в Поволжье, так и в Дагестане. 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 стали восприниматься как прогрессивное движение, имеющее исключительно светский характер.

Другим следствием такого подхода стало пристальное внимание исследователей к вопросам джадидизма, и как следствие — почти полное игнорирование работ тех, кого советская историография отнесла к «кадимитам». Такое условное разделение на «джадидов» и «кадимитов», пристальное внимание к изучению первого как «прогрессивного движения» и недостаточное внимание ко второму как «периоду застоя», продолжает оставаться популярным в современной литературе[12].

Таким образом, с 1930-х по 1980 гг. джадидизм у разных исследователей рассматривается как буржуазно-либеральное, буржуазно-националистическое, контрреволюционное, панисламистское, пантюркистское и, наконец, просветительское движение. В то же время, мусульманский контекст дискуссий джадидов и их оппонентов в советской историографии большей частью игнорируется. Вместо этого, советские ученые пытались показать деятельность джадидов не столько в рамках исламской традиции, сколько в контексте татарского национального культурного наследия. Зачастую такие работы советских исследователей не учи-

11. Более подробно см.: Kemper, M., Bustanov, A. (2012) “From Mirasism to Euro-Islam: The Translation of Islamic Legal Debates into Tatar Secular Cultural Heritage”, in A.K. Bustanov, M. Kemper (eds), *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Vol. 19, pp. 29–53. Amsterdam: Pegasus.

12. О критике данного подхода см.: DeWeese, D. (2016) “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* 59(1-2): 37–92.

тывают внутренние мусульманские источники, отражающие исламский дискурс в среде реформаторов и их оппонентов.

Типология мусульманского реформаторства в Дагестане

В контексте развития мусульманского реформаторства в Дагестане, можно говорить об определенном влиянии на дагестанских реформаторов идей джадидизма из Крыма и Волго-Уральского региона. Но, вместе с тем, мы можем наблюдать и более значительное влияние на дагестанских интеллектуалов арабской модели реформаторства. В общем дискурсе о развитии мусульманского общества дагестанские реформаторы разделились на несколько групп.

Первая группа призывала к реформам в сфере мусульманского образования, оставаясь при этом строгими последователями шафиитской правовой традиции (*таклид*). Основными условиями развития общества они 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. Они практически дословно повторяют те идеи, которые были выдвинуты ранее татарскими учеными Х. Фаизхановым и И. Гаспринским[13]. Одним из ярких представителей этой группы реформаторов был дагестанский ученый и суфийский шейх Сайфулла-кади Башларов (1853–1919). Много путешествуя по России и Ближнему Востоку, он получил как религиозное, так и европейское образование; помимо арабского, тюркского и ряда других восточных языков, неплохо овладел русским, немецким и латынью. Последнее было следствием его обучения у немецких врачей, приглашенных поволжскими колонистами[14]. В 1907 г. он обучался у крупного суфийского шейха Волго-Уральского региона Зайнуллы Расулева (1833–1917) — одного из сторонников новометодного обучения — и некоторое

13. *Фаизханов Х.* Реформа медресе (Ислах мадарис). Санкт Петербург, 1862 г. / 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. Н. Новгород: Медина, 2008. С. 5–19; *Гаспринский И.* Мусульманские науки // «Терджиман» (на татарском языке). 1885. № 11.

14. *Шихалиев Ш.Ш.* Сайпула-кади // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / под ред. С.М. Прозорова. Москва, 2003. С. 72–73.

время преподавал в новометодной школе в Уфе. Вместе с тем, в вопросах богословия он оставался сторонником традиционных правовых школ и отрицал возможность реформы в сфере богословия и мусульманской практики[15].

Вместе с тем, последователи этой группы реформаторов заимствовали у татар Крыма и Поволжья только идеи реформы системы образования и «звуковой» метод обучения И. Гаспринского. В политических вопросах они не видели себя в правовом пространстве России. Это обусловило полное игнорирование дагестанскими реформаторами российских институтов власти. В отличие от татарских джадидов Поволжья, широко представленных в мусульманской фракции Государственной думы России, дагестанские реформаторы были полностью аполитичны.

Вторая группа ученых, также поддерживая реформу системы мусульманского образования, выступала с призывом расширить границы решения некоторых вопросов богословско-правового комплекса в рамках шафиитской правовой традиции, применяя систему принципов, аргументов и методов шафиитской правовой системы («*ал-иджтихад фи-л-мазхаб*»). Они не выступали с идеями полного пересмотра или отказа от шафиитской правовой традиции, но призывали, используя методологию и принципы шафиитской системы, «реформировать» или «очистить» некоторые более поздние интерпретации тех или иных частных мнений правоведов, если они противоречат основным мусульманским источникам — Корану и сунне[16].

Среди последователей этой группы наиболее активной фигурой был дагестанский ученый-богослов и поэт, один из основателей первой исламской типографии в Дагестане Абусуфьян Акаев (ал-Газаниши, 1872–1931). Интересуясь идеями реформы системы мусульманского образования в Российской Империи и изучая

15. *Сайфуллах ан-Ницубкри*. Канз ал-ма'ариф ва асрар ал-лата'иф (рукопись на арабском языке; место хранения: частная коллекция С.М. Нурмагомедова, с. Ахалчи, Хунзахского района, Дагестан), 364 лл.; *Шихалиев Ш.Ш., Закиров А.Д.* Духовные связи суфийских шейхов Зайнуллы Расулева и Сайфуллы-кади Башларова // Проблемы востоковедения. Уфа. 2016. № 3(73). С. 35–40.

16. *Назир ад-Дургили*. Ал-Иджтихад ва-т-таклид (рукопись на арабском языке; место хранения: Фонд восточных рукописей Института Истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (далее: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН), ФМС, Оп. 1. № 35, лл. 2–32; *Назир ад-Дургили*. Та'лик ал-хамид 'ала-л-кавл ас-садид (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, Оп. 1. № 35 лл. 69–108; *Абу Суфйан б. Акай ал-Газаниши*. Мас'ала ал-иджтихад (на арабском языке) // Байан ал-хакаик. Буйнакск. 1926. № 3. С. 2–5.

статьи и заметки основателя российской новометодной системы обучения в медресе Исмаила Гаспринского, Абусуфьян Акаев в 1898–99 гг. посещает Бахчисарай, Оренбург и Казань. Там он знакомится с принципами и методикой обучения в новометодных медресе, которые начали широко развиваться среди мусульман Поволжья. Вернувшись в Дагестан, в своем родном селе Абусуфьян Акаев первым на Кавказе в 1902 г. открывает новометодную школу с принципиально новой системой обучения. В том же году он посещает г. Бахчисарай в Крыму, где изучает издательское дело, и 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. Итогом стало издание Рашидом Рида статьи под названием «Возрождение дагестанцев» в каирской газете «ал-Муаййад»[17]. В советский период Абусуфьян Акаев с 1925 по 1928 год был главным редактором арабоязычного журнала дагестанских реформаторов «Байан ал-хакаик». В 1928 году по обвинению в панисламизме он был сослан советскими властями в лагеря, где и скончался.

Наконец, *третья группа* реформаторов пошла дальше и помимо призыва к реформе системы мусульманского образования выступала также с критикой четырех правовых суннитских школ. Они призывали следовать не мнениям мусульманских правоведов, а, опираясь на Коран и сунну, выносить самостоятельные суждения по вопросам мусульманского права вне рамок правовых школ («*ал-иджтихад ал-мутлак*»)[18]. Эта группа реформаторов практически не была связана с джадидами внутренних регионов Российской Империи, но имела тесные контакты с египетскими реформаторами.

17. *Оразаев Г.М.-Р.* Хронология жизненного пути Абусуфьяна Акаева, а также посмертных мероприятий и событий, связанных с его именем // *Г.М.-Р. Оразаев* (сост.). Абусуфьян Акаев: эпоха, жизнь, деятельность. Махачкала, 2012. С. 248–252.

18. *ʻАли б. ʻАбд ал-Хамид ал-Гумуки*. Рисала фи-т-таклид ва джаваз ат-талфик (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 37), лл. 101–106; его же: Фи хакк ал-иджтихад ва-таклид (на арабском языке) // Джаридат Дагистан, № 31, 3 августа 1913. С. 4; *Масʻуд б. Мухаммад ал-Мухухи ад-Дагистани*. Харк ал-асдад ан абваб ал-иджтихад (рукопись на арабском языке; место хранения: личный архив автора).

Главным и наиболее активным деятелем этой группы реформаторов был Али Каяев (ал-Гумуки, 1878–1943). Начальное образование Али Каяев получил в медресе своего родного селения. Затем он более 10 лет совершенствует свои знания у различных дагестанских богословов в горах Дагестана. В 1900 году его приглашают в Астрахань для преподавания в местном медресе, где он провел 5 лет. В 1905 году Али Каяев уезжает в Каир, где он преподавал в одном из медресе при университете «Ал-Азхар». Будучи в Каире, он близко сошелся с Рашидом Рида, который привлек Али Каяева к сотрудничеству в журнале «ал-Манар». В 1908 году Каяев вернулся в Дагестан. Здесь он начинает активно распространять идеи мусульманского реформаторства, с которыми ознакомился в Египте. В селении Гюнделен (ныне — Кабардино-Балкарская республика) он открывает новометодное медресе, где активно внедряет опыт обновленных медресе Египта. Вскоре он переезжает в столицу Дагестанской области город Темир-хан Шуру и в 1913 г. при содействии генерал-губернатора Сигизмунда Вольского начинает издавать арабоязычную газету «Джаридат Дагистан». По своему стилю, тематике, затрагиваемым вопросам эта газета была во многом схожа с журналом «ал-Манар», издаваемом Рашидом Рида в Каире.

После установления Советской власти в Дагестане Али Каяев уезжает в свое родное село Кумух, где преподает в местном медресе вплоть до его закрытия в 1927 г. В конце 1920-х гг. он был приглашен в качестве научного сотрудника в Институт национальной культуры в Махачкале, однако скоро был обвинен в пантюркизме и панисламизме и сослан в Казахстан, где и скончался в 1943 году.

Следует отметить, что в среде реформаторов наибольшей популярностью пользовались представители второй и третьей групп. Ими написаны десятки арабоязычных работ, где они затрагивали большей частью вопросы теории мусульманского права и суфизма. Их взгляд, ссылки на источники и даже тематика затрагиваемых вопросов богословско-правового комплекса практически полностью совпадают с аналогичными сюжетами, которые были широко представлены в египетской прессе того периода, в частности, в журнале «ал-Манар». Этот факт, вкупе с критикой общетюркской мусульманской идеи, сознательное дистанцирование от тюрок Азербайджана и Турции, а также полное игнорирование понятия «русское мусульманство» Исмаила Гаспринского, дает нам основание полагать, что влияние египетской модели реформаторства на дагестанских богословов было более ощути-

мым и действенным, чем идеи татарских или азербайджанских джадидов.

В отличие от джадидов Поволжья и египетских реформаторов, политические вопросы редко всплывали в дискурсе дагестанских реформаторов и их оппонентов. В основном дискуссия шла вокруг специфических проблем, связанных с системой мусульманского права, догматики, а также вопросов образования и науки. Если посмотреть хронологию дискуссий реформаторов и их оппонентов, представленных богословами — сторонниками традиционной для Дагестана шафиитской правовой традиции, тесно переплетенной с суфизмом, то можно заметить, что эти дебаты шли в некоем политическом вакууме. Ни реформаторы, ни их оппоненты не видели смены имперского периода на советский. Вместе с тем, некоторые вопросы, затрагиваемые реформаторами, в частности, вопрос выбора языка, показывают, что подобные дискуссии актуализировались в советский период. Это было связано с политикой раннего советского государства по развитию национальных языков, культур, изучению национальных историй в автономных и союзных республиках СССР[19].

Практически все дагестанские реформаторы были жесткими противниками секуляризации общества, и даже в ранний советский период некоторые из них писали работы с критикой идей материализма[20]. Все три группы реформаторов были категорическими оппонентами копирования любой модели европейского общества, в их среде часто звучал призыв вернуться к «золотому веку ислама», под которым подразумевался период «праведных халифов». И даже стремление дагестанских реформаторов к ис-

19. Более подробно см.: *Бустанов А.К.* Ножницы для среднеазиатской историографии: «восточные проекты» ленинградского востоковедения // Ориентализм vs. ориенталистика: сборник статей / отв. ред и сост.: В. О. Бобровников, С. Дж. Мири. Москва: Институт Востоковедения РАН, 2016. С. 108–166. Реформаторский дискурс в политике раннего советского государства является темой отдельного исследования, что несколько уводит нас от задач данной статьи. Поэтому мы ограничимся ниже только кратким освещением этого вопроса.

20. В частности, Абусуфьян Акаев в 1924 г. написал работу на арабском языке «Убедительные доводы в существовании Создателя», где подверг жесткой критике «взгляды социалистов, которые есть суть — коммунисты». Али Каяев также написал работу на арабском языке «Стрела, пронзающая глотку безбожника», где отразил свой диспут с материалистами, которые выступали как с идеями секуляризации общества, так и с материалистическими взглядами на устройство Вселенной. В издаваемой реформаторами в ранний советский период журнале «Байан ал-Хакаик» также можно встретить ряд статей с критикой тех, кто выступает за секуляризацию общества.

пользованию достижений европейской науки объяснялось ими не как желание интегрироваться в европейские институты, а как «возвращение собственного утраченного научного наследия», которое было характерно для исламского мира в прошлые века, а затем было заимствовано европейцами в период Крестовых походов и Реконкисты в Испании[21]. В этом видно несомненное влияние идей египетских реформаторов на дагестанских богословов.

Основные дискуссии, которые развернулись не только между реформаторами и их оппонентами, но и внутри самих реформаторов, касались вопросов мусульманского образования, правовой сферы и суфизма. При этом следует отметить, что четкого разграничения между реформаторами и «кадимитами» в Дагестане не существовало. Реформаторы дискуссировали между собой, когда каждая из групп предлагала свое видение обсуждаемых вопросов, так и с теми, кто выступал против отдельных положений, изложенных реформаторами. В числе противников идей о реформе мусульманского права и суфизма были те, кто придерживался шафиитской правовой традиции, в том числе и суфии. Последние вообще писали отдельные сочинения, вначале как ответ на критику реформаторами некоторых суфийских практик, а позднее — сами критиковали реформаторов за их призыв к иджтихаду. Эта полемика отразилась в многочисленных арабоязычных рукописях, равно как и в дореволюционной и раннесоветской мусульманской прессе. Причем, мусульманская пресса — дореволюционная арабоязычная газета «Джаридат Дагистан» и раннесоветский арабоязычный журнал «Байан ал-хакаик», — являлись той площадкой, с использованием которой реформаторы более широко распространяли свои идеи. Этим и объясняется тот факт, что на общем фоне дебатов и дискуссий по разным вопросам, голоса реформаторов в первой трети XX в. были более заметны.

Джадиды и реформа исламского образования в Дагестане

В Дагестане по сравнению с другими мусульманскими регионами России идеи реформы системы образования имели свою спе-

21. Заметки Али ал-Гумуки о развитии мусульманского общества (рукопись на арабском языке; место хранения: частная коллекция И.А. Каяева (1961 г.р.), г. Махачкала, Дагестан); *Джамал ад-Дин ал-Гарабудаги*. Тарих ал-Кавказ ва карйа Гарабудаг, (рукопись на арабском языке; место хранения: Архив ИИАЭ ДНЦ РАН, Ф. 1., оп. 1., № 414), л. 2а–3б; *Мас'уд ал-Мухухи*. Нахну ва ал-'улум ал-'асрийа (на арабском языке) // Байан ал-хакаик. Буйнакск. 1926. №5. С. 2–3.

цифику. Связанно это было с многонациональностью Дагестана, а также с господством арабоязычной традиции. В то время, как в Волго-Уральском регионе мы видим большое количество арабографических сочинений в равной степени на арабском, татарском и на фарси, в Дагестане влияние арабоязычной традиции было подавляющим. Национальная же литература до распространения идей реформаторства занимала весьма ограниченную сферу и была представлена всего лишь некоторыми фрагментарными образцами исторических сочинений, словарей и кратких лапидарных записей.

Один из главных вопросов, который подняли дагестанский реформаторы в начале XX века, был вопрос преподавания и развития национальных языков и литературы. Вопрос языка преподавания в этом контексте вызвал бурную дискуссию. В среде дагестанских реформаторов было несколько мнений по данной проблеме. Так, Али Каяев обозначил три разных взгляда на вопрос языка обучения в мусульманских школах Дагестана. Первая группа выступала за внедрение тюркского языка, вторая группа — за обучение на арабском языке, третья — на русском[22]. Критикуя все эти три позиции, Али Каяев призывал обучать детей на местных дагестанских языках. Такой подход он объяснял тем, что русский язык — это не язык ислама, а внедрение тюркского языка способствует маргинализации дагестанских народов, включению их в орбиту влияния более крупных тюркских народов — турок или татар и, как следствие, — потере дагестанцами своей культурной и национальной идентичности[23]. Оставаясь сторонником арабского языка как языка науки в Дагестане, Али Каяев, тем не менее, понимал, что этот язык довольно сложен для изучения по старой методике. Его идея заключалась в том, чтобы арабский язык изучали посредством родного языка. Не отрицая важность и нужность изучения арабского языка, Али Каяев предлагал методику по оптимизации его изучения через активное включение в образовательный процесс на начальном этапе дагестанских родных языков, с последующим переходом на арабский.

Арабский язык продолжал занимать главенствующую роль в качестве основного языка науки как в среде реформаторов, так и их противников. Ни один из тех, кто представлял собой мест-

22. *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» — арабоязычная газета кавказских джадидов. М.: Марджани, 2012. С. 57–67.

23. Там же, с. 67.

ную духовную элиту, не выступал за полную отмену или замену арабского языка любым другим языком — тюркским или русским. В этом вопросе и реформаторы, и их оппоненты, за редким исключением, были едины. Голоса же сторонников внедрения тюркского языка в Дагестане оставались в дискуссиях без внимания и не играли существенной роли.

Аналогичных взглядов придерживался и Абусуфьян Акаев. Он критиковал политику царского правительства, которое разрешало изучение необходимых мусульманам естественных наук только на русском языке, видя в этом попытку русификации дагестанцев. Резкое неприятие дагестанцами русского языка как языка «неверных», равно как и то, что этот язык не способен был воспитать местные народы в духе сохранения своей идентичности, по мнению Акаева, оставлял только один выход — обучение на родных языках. При этом в конечной своей идее Абусуфьян Акаев все же оставался сторонником арабского языка. Родные языки для него играли ту же роль, что и в риторике Али Каяева — облегчение обучения и сохранение дагестанцами своей идентичности. Оба этих реформатора понимали, что арабский язык не несет угрозу потери национальной и культурной идентичности[24].

Сами же джадидские школы в Дагестане отличались от «старометодных» школ системой, структурой, методикой учебного процесса и почти полной заменой учебной литературы[25]. Кроме того, в программу новометодных школ были включены в качестве обязательных дисциплин естественные и общественные науки, такие как математика, география, история, естествознание и т. д., что в кадимитской системе изучалось преимущественно в индивидуальном порядке.

Примечательно, что реформаторы обучали естественным наукам исключительно по арабоязычным и в редких случаях — тюркоязычным учебникам. Вместе с этим, часть реформаторов разрабатывала собственные учебники на родных (кумыкском, аварском, лакском) языках на основе арабской графики.

Любопытно, что, несмотря на критику реформаторами старой системы образования, жесткого противостояния реформаторов и «кадимитов» в Дагестане не было. Вся критика дагестан-

24. *Абусуфьян Акаев*. Проблема языка // Г.М.-Р. Оразаев (сост.). Абусуфьян Акаев: эпоха, жизнь, деятельность. Махачкала, 2012. С. 225–233.

25. Более подробнее см.: Kemper, M., Shikhaliev, Sh. (2015) “Qadimism and Jadidism in Twentieth-Century Daghestan”, *Asiatische Studien — Études Asiatiques* 69(3): 593–624.

ских ученых была направлена на русские школы, которые были открыты после окончания Кавказской Войны в 1859 году, причем их критиковали как реформаторы, так и их противники[26].

Если подвести итоги, в обобщенном виде идеи дагестанских реформаторов в вопросах образования сводились к следующему:

1. Активное введение в учебный процесс в рамках существующих школ естественных и общественных наук. Реформаторы выступали за то, чтобы эти науки дагестанцы изучали не в индивидуальном порядке в соответствие со специализацией того или иного ученого, а в рамках общеобразовательного процесса в медресе.
2. Обязательное обучение на начальном этапе на родных языках с постепенным переходом в старших классах на арабский язык.
3. Выделение отдельной дисциплины «арабский язык» в качестве инструментария для изучения последующих дисциплин. Грамматика арабского языка должна была служить не объектом отдельного глубокого изучения, а вспомогательной дисциплиной для последующего изучения исламских наук.

В целом, идеи реформы системы мусульманского образования, предложенные и частично внедренные реформаторами, не нашли жесткого противодействия со стороны других ученых. Основная полемика в Дагестане в среде реформаторов и их оппонентов развернулась по вопросам правового характера.

Реформаторы и дискуссии о таклиде и иджтихаде в Дагестане

В Дагестане дискуссии о таклиде и иджтихаде шли на протяжении более трехсот лет, начиная с конца XVII века. Основная дискуссия развернулась вокруг вопроса его принципиальной допустимости или недопустимости, а также границ применения иджтихада.

26. *Шуайб б. Идрис ал-Багини*. Табакат ал-хваджакан ан-накшбандийа. Дамаск: Дар ан-нуман ли-л-улум, 1996. С. 374 (на арабском языке); *Абдулла Омаров*. Воспоминания муталима // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, вып. 2., 1869. С. 45; *Каймаразов Г.Ш.* Просвещение в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1989. С. 69–71, 89–92; *Каяев Али*. Две разные ориентации // Меджидов Ю.В., Абдуллаев М.А. Али Каяев. Очерк жизни и творчества. Махачкала. 1993. С. 360–361; *Абусуфьян Акаев*. Проблема языка. С. 225.

В подавляющем большинстве дагестанские богословы оставались приверженцами шафиитской правовой школы, отрицая возможность существования ученого-муджтахида в своей среде. Теоретически допуская иджтихад в рамках существующих школ, они считали, что в настоящее время нет ни одного ученого, который соответствовал тем жестким критериям, которые предъявляют к муджтахиду. В отношении же самого высшего уровня иджтихада (абсолютно независимого — *ал-иджтихад ал-мутлак ал-мустакилл*), дагестанские богословы исключали даже его теоретическую допустимость. Они аргументировали это тем, что основатели четырех правовых школ уже концептуализировали и исследовали все основные вопросы мусульманской обрядности и практики, так что если и остались какие-то неисследованные вопросы, то они носят частный характер (*хасс*) и относятся к «ветвям» права (*фуру'*). Последние теоретически вполне решаемы путем иджтихада в рамках правовой школы (ал-иджтихад фи-л-мазхаб).

Их оппоненты писали о том, что многие предлагаемые в Дагестане решения или отошли от принципов шариата, или не отвечают современным реалиям, так что их необходимо пересмотреть.

Обозначенные выше три группы реформаторов по-разному подходили к вопросам таклида и иджтихада.

Представители первой группы являлись строгими приверженцами суннитских правовых школ. Теоретически допуская практику иджтихада в рамках правовых школ, они считали, что в настоящее время практически все основные и частные вопросы уже разработаны в правовых системах, так что для вынесения новых фетв ученым достаточно просто искать аналогии в многочисленных правовых сочинениях, не прибегая к практике иджтихада[27].

Так, в частности, один из последователей этой группы, Джамалуддин ал-Гарабудаги, написал краткую рецензию на сочинение Али Каяева, где последний критиковал следование за правовыми школами (*таклид*) и призывал к абсолютному иджтихаду:

> Нет сомнения в том, что необходимо следовать за одной из четырех правовых школ (*мазхаб*). Нельзя выходить за рамки определенного мазхаба, равно как и смешивать воедино мнения разных школ, выбирая для себя то, что выгодно (*талфик*). И то, что написал в своей работе Али ал-Гумуки (Каяев — Ш.Ш.) — я на это скажу, что невоз-

27. *Сайфуллах ан-Ницубкри.* Канз ал-ма'ариф ва асрар ал-лата'иф, лл. 369–370.

> можно возникновение новой правовой школы. А те слова, которые привел в своем тексте Али ал-Гумуки — это всего лишь слова и мнения людей, а не шариата, которому мы должны следовать и остерегаться того, что противоречит шариату. И мнение ал-Гумуки о том, что Аллах и Его посланник запретили следовать за мнением кого бы то ни было, и что нужно руководствоваться только Кораном и сунной, можно отнести к нему самому и тем, кто без соответствующих знаний и богобоязненности призывает к иджтихаду. И руководствоваться книгами более поздних правоведов (*факих*) — это и есть следование Корану и сунне, так как эти самые ученые руководствовались и Кораном и сунной в вынесении тех или иных решений. Мы выбираем себе имама (в данном случае — эпонима правовой школы — Ш.Ш.) и руководствуемся тем, что он извлек из Корана и сунны. Наша религия — ислам, самая чистая и правильная религия. И нельзя изменять в ней что-либо, вынося нечестивые (*фасик*) фетвы, следуя призыву тех, кто претендует на степень абсолютного муджтахида. И нет вреда в том, что мы не будем следовать за ними. Лжецов же поразит стрела[28].

Эта группа реформаторов считала, что формирование новой мусульманской элиты с новыми взглядами возможно лишь через развитие и реформу системы мусульманского образования и нет необходимости реформировать шафиитскую правовую систему.

Вторая группа реформаторов склонялась к широкому развитию практики иджтихада, однако ограничивала её рамками правовых школ. Эта группа ученых считала недостаточным развитие мусульманского общества только через реформу системы образования. В своих работах ее представители писали о том, что зачастую можно встретить разные, даже противоположные мнения по одному и тому же вопросу в рамках одной правовой школы, не говоря уже о разных системах. Они считали, что такие разногласия разобщают мусульман, и это негативно сказывается на единстве мусульманской уммы. В этом отношении характерна дискуссия, которая развернулась в 1927–28 гг. между сторонником второй группы реформаторов — Назиром ад-Дургили

28. *Джамал ад-Дин ал-Гарабудаги*. Такриз ‘ала ‘Али ал-Гумуки ва Газануф ал-Губдани (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 37), л. 113.

(1891–1935) — и сторонником таклида Йусуфом ал-Джунгутий (1869–1929)[29].

Назир ад-Дургили написал сочинение, где он рассмотрел некоторые вопросы, связанные с противоречиями внутри разных правовых школ — шафиитской и ханафитской. Он отмечает, что некоторые более поздние ученые этих школ выносят правовые решения, противоречащие Корану и сунне. В таком случае, считает Назир, необходимо отбросить решение этого правоведа и следовать прямому доводу Корана и сунны.

Он также заметил, что разногласия в разных правовых школах переходят из плоскости богословия в политическую вражду. В качестве примера Назир пишет о том, к каким последствиям приводили разногласия между ханафитами и шафиитами в некоторые исторические периоды. Так, например, в XIII веке, когда монголы осадили Мерв, внутри города мусульманская община ханафитов и шафиитов начала войну между собой. В результате этого, вражда настолько ослабила эти две группы, что монголы без труда захватили город и уничтожили как ханафитов, так и шафиитов. Подобное же было и в г. Рей, где враждующих между собой групп было уже три: ханафиты, шафииты и шииты. Раскол проявляется даже при поклонении мусульманским святыням:

> Мы видим, что последователи всех четырех правовых школ совершают молитву в Мекке и Медине отдельно друг от друга, причем каждый из их последователей совершает молитву строго за своим имамом, будто бы они являются последователями разных религий... Более того, некоторые ханафитские ученые считают, что ханафитам не следует выдавать своих дочерей замуж за шафи'итов...[30].

По мнению Назира, чтобы преодолеть этот раскол и объединить мусульманскую умму, надо применять иджтихад в отношении тех спорных вопросов, которые противоречат друг другу в разных правовых школах через обращение непосредственно к Корану и сунне. В то же время, Назир призывает применять иджтихад

29. Сборная рукопись, состоит из трех взаимосвязанных работ: 1. Сочинения Назира ад-Дургили «ал-Иджтихад ва ат-таклид»; 2. Ответа Йусуфа ал-Джунгутий «ал-Кавл ас-садид» на работу Назира ад-Дургили «ал-Иджтихад ва ат-таклид»; 3. Ответ Назира ад-Дургили «Та'лик ал-хамид 'ала Кавл ас-садид» на сочинение Йусуфа ал-Джунгутий «ал-Кавл ас-садид» (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 35), 102 лл.

30. *Назир ад-Дургили*. ал-Иджтихад ва ат-таклид, л. 3б.

только в рамках той или иной правовой школы, выступает противником абсолютного иджтихада и критикует тех реформаторов, которые призывали к этому[31].

Йусуф ал-Джунгутий написал критическое сочинение в ответ на работу Назира ад-Дургили. Комментируя мнения и примеры Назира по поводу разногласий в различных правовых школах, Йусуф пишет о том, что даже если эти разногласия есть, то в этом большое благо для мусульман, поскольку в некоторых сложных вопросах они позволяют мусульманам следовать разным решениям, расширяя простор в повседневных исламских практиках[32]. Йусуф ал-Джунгути также отстаивал позицию о невозможности существования муджтахида любого уровня в современное ему время и считал, что все правовые вопросы уже давно решены правоведами, так что ученым остается только следовать этим принятым решениям. Однако оба этих богослова были единодушны в том, что те ученые, которые не соответствуют критериям, предъявляемым к муджтахиду, должны обязательно следовать одной из четырех правовых школ.

В то же время Йусуф жестко критикует ваххабитов, которые, по его мнению, призывали к абсолютному иджтихаду. В этой связи он выстраивает ряд сторонников «еретических» идей, которые были распространены в исламском мире, в том числе проникли и в Дагестан: арабский ученый Ибн Таймийа и его ученики (Ибн ал-Каййим, Ибн Абд ал-Хади и др.), затем — Мухаммад б. Абд ал-Ваххаб и его ученики, затем — египетские реформаторы Джамал ад-Дин ал-Афгани, Мухаммад Абдо и Рашид Рида. Причем последних троих Йусуф причисляет к ваххабитам. В частности, он отмечает:

> Ибн Таймиййа, да смилуется над ним Аллах, несмотря на то, что был крупным ученым, все же его благие деяния были смешаны с плохими. Он заблуждался в ряде основных и ошибался в некоторых частных вопросах. Он не следовал [мнению] большинства из ученых своей эпохи… Такие же были и его ученики — Ибн ал-Каййим и Ибн Абд ал-Хади, которые следовали по его пути… Что касается Мухаммад б. Абд ал-Ваххаба ан-Наджди, главы ваххабитов и основоположника новой смуты, то он следовал учению Ибн Таймиййи в его заблуждении, так, что распространилось от него боль-

31. Там же, л. 5б–6а.

32. *Йусуф ал-Джунгутий.* «ал-Кавл ас-садид», лл. 31б–65б.

> шое зло... Ваххабиты покорили многих людей, захватили две Заповедные Святыни, и совершали другие плохие деяния... Что касается нечестивцев Джамалуддина ал-Афгани, Мухаммада Абдо и его ученика Рашида Рида, редактора (журнала) «ал-Манар», то они также ваххабиты, равно как и их последователи. Они — нечестивые идолы, которые не следуют по пути верующих, которые выступают против крупных ученых и святых; они несовершенны в своей религии, лгут, а их хозяева являются членами общества масонов (*ал-масунийа*) — общества, которое было создано с целью выбрать то, что является благом для людей из разных религий и обычаев... Взгляды этих нечестивцев-египтян схожи со взглядами протестантов Европы (*брутистант*), которые также реформировали христианскую религию, считая это благом для людей. Египетские реформаторы пытались реформировать ислам и призывали мусульман к своей обновленной религии, подобно тому, как это делали протестанты. И очевидно сходство между египетскими реформаторами и протестантами. И те и другие издавали и распространяли книги с целью привести в беспорядок сердца и умы людей и отвернуть их от истинного пути...[33].

Назир в ответном сочинении частично с этим соглашается. Он также жестко критикует тех, кто призывал к независимому, абсолютному иджтихаду вне рамок правовых школ, как, например, египетские реформаторы и их последователи из числа дагестанцев, которых он называл «джадидами». Вместе с тем, Назир не согласен с критикой Йусуфом ваххабитов, отмечая, что те, кого назвали ваххабитами, на самом деле придерживались ханбалитской правовой школы и что сам термин «ваххабит» носит не богословский, а больше политический характер[34].

Позже к этой дискуссии, в том числе и критике/апологетике взглядов Ибн Таймийи, ваххабитов и египетских реформаторов подключились и другие ученые, которые также оставили свои сочинения[35].

Позиция третьей группы реформаторов в корне отличалась от идей первых двух групп. Реформу мусульманского общества

33. *Йусуф ал-Джунгутий.* «ал-Кавл ас-садид», лл. 66–67.

34. *Назир ад-Дургили.* «Та‘лик ал-хамид», л. 76б–77а.

35. *Мухаммад б. Зайн ад-Дин ат-Таргули.* Мукатаба байна Назир ад-Дургили ва Мухаммад ат-Таргули (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1. № 35), лл. 105–130; *Газануф ал-Губдани.* Рисала фи ар-радд ‘ала ‘Али ал-Гумуки (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1. № 37), лл. 107–111.

они связывали с коренным пересмотром всей системы мусульманского права и догматики. Последователи этой группы жестко критиковали приверженность любой правовой школе, призывали вернуться к Корану и сунне как к единственным источникам мусульманского права и выносить решения вне рамок каких-либо правовых школ. Имея тесные контакты с Рашидом Рида, дагестанские реформаторы третьей группы заимствовали почти все идеи египетских реформаторов в вопросах образования и права, за исключением общественно-политических вопросов.

Так, один из богословов этой группы, Масуд ал-Мухухи, написал в начале 1920-х гг. сочинение на арабском языке «Сжигание преград на пути к иджтихаду»[36], где обосновывал свою критику приверженности дагестанцев правовым школам и призывал к абсолютному иджтихаду:

> Многие ученые в наши дни, в вынесении правовых решений отстраняются от Корана и сунны. При вынесении фетв они руководствуются мнениями более поздних ученых, тех, кто написал книги, комментарии на эти книги, субкомментарии. Эти наши современные ученые, которые опираются не на Коран и сунну, а на мнения других ученых, не знают, откуда взято то или иное решение, что является его основой или доводом. Они отрицают вынесение решения даже тогда, когда в Коране или сунне они увидят явный довод. Они отрицают это, говоря, что эпоха иджтихада завершилась много веков назад, не осталось больше муджтахидов и что нужно руководствоваться более поздними книгами и мнением ученых, которые написали комментарии и субкомментарии... В наше время соответствовать требованиям, предъявляемым к ученому-муджтахиду довольно легко. Книга Всевышнего Аллаха — перед нами, а хадисы все собраны в книги. Собиратели и толкователи хадисов уже давно определили достоверность или недостоверность того или иного хадиса, отменен он или отменяющий, определили прямое или образное значение того или иного слова в хадисах и написали об этом всём в книгах. Точно также, ученые уже написали все о единогласном мнении ученых (*иджма'*), так что не осталось ничего в этом вопросе неясного. Нам же остается только выносить решение, руководствуясь всеми этими источниками... И нет никакой причины

36. *Масуд б. Мухаммад ал-Мухухи ад-Дагистани*. Харк ал-асдад ан абваб ал-иджтихад. Рукопись на арабском языке. Цифровая копия рукописи хранится в личном архиве автора.

> для того, чтобы отказаться от иджтихада, за исключением тех случаев, когда человек не является ученым (*‘авам*). Всем ученым при вынесении того или иного решения необходимо руководствоваться Кораном, сунной, единогласном мнении ученых и суждением по аналогии (*кийас*) по мере их способностей и усердия. Даже те, кто не достиг степени муджтахида, должны руководствоваться доводом [Корана и сунны] в той мере, в какой они способны его понять. И им нельзя следовать за мнением кого бы то ни было, кроме как только в тех случаях, когда они вовсе слабые в фикхе... В наш век распространились идеи реформы образования, науки и религии. Людей стали призывать к Корану и сунне, руководствуясь ими обоими. И когда эти идеи появились в Египте, а также распространились и в Индии и в России, им последовал и Дагестан, где некоторые ученые выступали против закоснелости традиции следования за правовыми школами (*таклид*), и призывали вернуться к той религии, которая была в первые века ислама... Многие наши современники-ученые руководствуются теми фетвами, которые вынесли их предшественники. При этом они утверждают, что следуют шафиитскому или ханафитскому школам. На самом деле, они не следуют этим школам, так как не пользуются даже теми книгами, которые написали сами имамы аш-Шафи‘и или Абу Ханифа, и используют фетвы или комментарии тех ученых, которые писали позже. Таким образом, получается, они не следуют даже за своими имамами, не говоря уже о Коране и сунне, а руководствуются в своих действиях и решениях книгами более поздних ученых. Вместе с тем, сами основатели этих правовых школ запрещали следовать их мнению в том случае, если оно противоречит хадисам. Так что те, которые причисляют себя к тому или иному мазхабу, на самом деле они не придерживаются его... Фанатично следуя за мазхабом, эти ученые предпочитают хадисам слова ученого, даже не араба. Причем, слова этого ученого-не-араба они предпочитают даже словам самого основателя мазхаба, за которым они, якобы следуют...[37].

Таким образом, мы видим, что, несмотря на сходство взглядов о необходимости реформы системы исламского образования, в вопросах теории мусульманского права мнения представителей трех групп реформаторов различались. Последователи первой группы оставались сторонниками следования одной из право-

37. *Масуд б. Мухаммад ал-Мухухи ад-Дагистани.* Харк ал-асдад ан абваб ал-иджтихад, лл. 3, 28, 30–32.

вых школ, де-факто отрицая возможность применения практики иджтихада. Вторая группа выступала с идеями иджтихада, ограничивая его рамками и методологией той или иной правовой школы. Третья же группа вообще критиковала следование правовым школам и выступала с идеями возврата к Корану и сунне, призывая к абсолютному иджтихаду вне рамок каких-либо правовых школ.

Идеи трех групп реформаторов отличались не только в их взглядах на приверженность таклиду или на границы применения практики иджтихада. Разными были их взгляды и на суфизм, который имел широкое распространение в Дагестане в первой трети XX века.

Суфизм в дискурсе мусульманских реформаторов Дагестана

Суфизм в рамках накшбандийского и шазилийского тарикатов был тесно связан с шафиитской богословской традицией в Дагестане. Причем накшбандийский тарикат был представлен двумя параллельными ветвями — накшбандийа-халидийа и накшбандийа-махмудийа. Шейхи первой ветви играли важную роль в мусульманском повстанчестве на Северо-Восточном Кавказе в XIX в. Вторая, махмудийская ветвь, параллельно развиваясь на территории северного Азербайджана, в конце XIX в. проникла в Дагестан, где уже в начале XX века через упомянутого выше шейха Сайфуллы-кади Башларова объединилась с братством Шазилийа. Начиная с самого конца XIX века шейхи махмудийской ветви накшбандийского братства критиковали «лже-шейхов» или «шейхов-самозванцев», тех, кто называет себя суфийским шейхом, не имея на то полномочий. В основном их критика была направлена на представителей халидийской ветви, причем эти дискуссии шли вокруг специфических вопросов суфийских ритуалов и обрядности, где одна из сторон обвиняла другую в нелегитимности и нарушении принципов ритуальной практики, присущей братству Накшбандийа[38]. Позже к этой критике подключились и мусульманские реформаторы, причем их риторика была направлена как на критику отдельных шейхов-самозванцев, так

38. Более подробно об этой полемике см.: *Шихалиев Ш.Ш.* Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилийа в Дагестане // Вестник Евразии. 2007. №. 3(37). С. 137–152.

и на критику суфизма в целом как течения, нелегитимного с точки зрения шариата.

Представители первых двух групп реформаторов в целом лояльно относились к суфизму, и даже в своих произведениях писали хвалебные отзывы о некоторых дагестанских и чеченских шейхах. Вместе с тем объектом их критики выступали те дагестанцы, которые, не имея на то оснований, причисляли себя к шейхам, собирая вокруг себя учеников.

Взгляды на суфизм и суфиев представителей первых двух групп освещены на страницах арабоязычного журнала «Байан ал-хакаик», издаваемого в г. Буйнакск в 1925–1928 гг. В этом журнале немало положительных статей о суфизме, в нем приводятся фрагменты трудов как ближневосточных суфиев средневековья, так и некоторых современных дагестанских шейхов. В то же время практически в каждом номере этого журнала встречаются статьи, где авторы критикуют своих современников-шейхов, отмечая их низкий уровень образования, стяжательство, жажду наживы, нарушение норм шариата.

Сам главный редактор этого журнала Абусуфьян Акаев в одном из номеров писал:

> Несмотря на то, что в Коране и хадисах суфизм не упоминается, все же это течение не порицается, при условии, что его суть соответствует Корану и сунне[39].

Критика редакцией журнала некоторых современных дагестанских шейхов иногда вызывала недовольство читателей. Так, в одном из номеров журнала «Байан ал-хакаик» было опубликовано письмо следующего содержания:

> Меня удивляет то, как некоторые ученые имеющие большие знания, поносят некоторых праведников-суфиев, которые уединились в своих домах, поминая Аллаха и Его посланника, читают Коран и призывают людей к благочестию. Откуда же эти ученые знают, что те праведники нечисты в своих помыслах или «поедают мирское, используя религию»? Почему же их называют «мнимыми шейхами»? Почему же эти праведники не могут быть истинными шейхами?

39. *Абу Суфйан б. Акай ал-Газаниши.* Ат-ташаййух фи аш-шари'а (на арабском яз.) // Байан ал-хакаик. Буйнакск. № 1. 1925. С. 11.

> И почему они не имеют права принимать подношения от других, если сам посланник Аллаха принимал такие подарки?[40]

В ответ на эту критику позиции журнала, Абусуфьян Акаев оставил ниже этого письма собственные комментарии:

> Мы не порицаем тех праведников, которые живут в уединении в своих домах, занимаются поминанием Аллаха (*зикр*) и живут на то, что зарабатывают своим трудом. Напротив, мы просим Аллаха чтобы Он содействовал и помог таким праведникам. Наша критика же направлена на тех, кто ходит по селам и городам, требуя себе подношения, и прикрывается религией. Точно также, мы не говорим, что все шейхи нечисты в помыслах, однако большинство из них такие. Ученые говорят, что признаком истинного шейха является то, что он становится бедным, после того как был богатым. А признаком мнимого шейха является его стремление к богатству, в то время как раньше он был бедным. И если мы посмотрим на шейхов нашего времени, то мы увидим, что большинство из них как раз соответствуют второму описанию. Мы не увидим, что они стали бедными после того, как встали на путь суфизма и ради Аллаха раздали все свое имущество, как это делали в прошлом истинные суфии[41].

Иной позиции в этом вопросе придерживались последователи третьей группы реформаторов — критики правовых школ и сторонники абсолютного иджтихада. В качестве примера их взглядов можно привести письмо, написанное Мухаммадом Умари ал-Ухли (1902–1940-е), учеником Али Каяева, крупному дагестанскому шейху Хасану Хилми ал-Кахи (1852–1937):

> Мой дорогой! Я вижу, что совершают суфии нашей эпохи. Они ставят своих живых и усопших наставников посредниками между Аллахом и Его рабами. Эти суфии взывают к шейхам с просьбой о заступничестве за них перед Аллахом [в Судный День], обращаются к ним для удовлетворения своих мирских и религиозных потребностей. Они утверждают, что путь к познанию Аллаха закрыт и открывается только при помощи шейхов. Они взывают к ним о помощи, когда их охватывает печаль, постигает беда, случаются несчастья....

40. *Абдуллах б. Курбан Али ал-Ашилти*. Фи хакк ал-иджтихад ва ат-тасаввуф (на арабском яз.) // Байан ал-хакаик. 1927. № 7. С. 7.

41. Там же. С. 8.

> И то, что совершают эти невежды — этому нет указаний ни в Коране, ни в сунне пророка Мухаммада... Поистине, наставничество (*аш-шайхиййа*) и обращение к суфизму (*ат-тасаввуф*) в нашу эпоху — это ловушка, которую ставят шейхи [по наущению] шайтана как знамя греха и заблуждения и охотятся с ее помощью на людей с глупыми мечтами и слабым сердцем... Закрытие врат суфизма является на сегодня требованием шариата...[42].

Еще один относящийся к этой группе реформатор, М.-С. Саидов, также весьма негативно относился к суфизму. Сохранились стихи, написанные им в 1924 году и адресованные еще одному ученику Али Каяева, Мас'уду ал-Мухухи. В них М.-С. Саидов в жесткой форме выступает против суфизма в Дагестане, обвиняет суфиев в невежестве, стремлении к мирским благам. Любопытно, что в этом стихотворении автор наряду с шейхами критикует также и сам суфизм. В заключении М.-С. Саидов обвиняет суфиев в неверии (*куфр*), так как их действия, по его словам, противоречат нормам шариата, вытекающим из содержания мусульманских источников[43].

Таким образом, в вопросах суфизма разница между реформаторами первых двух и третьей группы была в том, что первые признавали суфизм, критикуя только шейхов-самозванцев, которые использовали суфизм в своих личных интересах, привнося в него, в силу своей невежественности, всякого рода новшества, противоречащие шариату и тем самым дискредитирующие это течение. Третья же группа однозначно выступала не только против отдельных суфиев, а также и против самого суфизма, включая суфийскую ритуальную практику.

Вместо заключения: реформаторы и власть в имперский и ранний советский периоды

Многие идеи мусульманских реформаторов были близки и интересны дореволюционной власти в Дагестане. Воспринимая суфизм как опасное для существующей власти явление, имперская власть рассчитывала заручиться поддержкой определенной части мусульманской духовной элиты. Не случайно царская админи-

42. *Абд ал-Хафиз ал-Ухли*. Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-муслих, л. 16–17.

43. Письмо М.-С. Саидова Масуду из Могоха. 29 марта 1924 года (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН. ФМС. Оп. 5. №30), л. 1б.

страция выступила с инициативой издания арабоязычной газеты реформаторов «Джаридат Дагистан», главную работу по изданию которой выполнял реформатор Али Каяев[44]. Тем самым власть поддержала антисуфийскую риторику дагестанских реформаторов и использовала её в своих интересах.

Вместе с тем, сами реформаторы не были активными сторонниками существующей власти, о чем свидетельствуют их более поздние работы. Однако в условиях подавляющего перевеса сторонников шафиитской правовой системы, последователей суфизма они понимали, что более широкое развитие их идей возможно только при поддержке со стороны имперской власти, которая могла предоставить им площадку в виде мусульманской прессы.

После установления Советской власти большевики проводили политику в отношении ислама на Северо-Восточном Кавказе, исходя из тех же методов и идей, что и имперская власть. Понимая огромное влияние мусульманской элиты на население, они использовали политику поддержки «слабых элит» в лице джадидов и реформаторов против традиционалистов. По меткому определению Д.Ю. Арапова, вся работа органов советской власти шла на расширение противоречий между джадидами и «традиционалистами», умело используя одних против других. Чекисты быстро освоили приемы и методы охранной службы империи и активно их применяли в мусульманском вопросе[45].

Интересна также судьба системы мусульманского образования в Дагестане в ранний советский период. Если в начале 1920-х гг. мусульманские школы и медресе все еще продолжали функционировать, то после начала антирелигиозной кампании советского правительства в конце 1920-х гг. их легальная деятельность прекратилась. Это коснулось в том числе и тех немногих школ, где преподавание уже велось по новометодной системе[46]. Вместо них и даже часто в тех же зданиях, где раньше существовали такие новометодные школы, начали функционировать советские школы, которые по своей структуре и методике обучения были

44. *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» — арабоязычная газета кавказских джадидов. С. 16–17.

45. *Арапов Д.Ю.* Ислам и советское государство (1917–1936). Сборник документов. Вып. 2. М.: Марджани, 2010. С. 92.

46. Bobrovnikov, V.O., Navruzov, A.R., Shikhaliev, Sh.Sh. (2010) “Islamic Education in Soviet and post-Soviet Daghestan”, in M. Kemper, R. Motika, S. Reichmuth (eds) *Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States,* pp. 107–167. London and New York: Routledge.

схожи с бывшими новометодными медресе. Реформаторы, ранее преподававшие в новометодных школах, после их закрытия были в значительной степени включены в новую советскую образовательную систему. Это объяснялось тем, что в ранний советский период у советской власти просто не было других учительских кадров. Другие реформаторы стали сотрудниками советских научных учреждений. Так, в частности, Али Каяев после закрытия мусульманских школ начал работать в открывшемся в 1924 г. Институте национальной культуры (впоследствии Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН).

Интеграция исламских реформаторов в советские учебные и академические институты завершилась в 1930-е гг., когда советская власть уже имела достаточно собственных научных кадров, и реформаторы с их прошлым религиозным образованием стали не нужны. Многие из них были расстреляны в годы репрессий или сосланы в лагеря, где они и погибли.

Тем не менее, идеи реформаторов, их взгляды на реформу ислама и на суфизм не исчезли бесследно. Дискуссия по поводу «правильного» и «неправильного» ислама в риторике досоветских и раннесоветских реформаторов и их оппонентов реанимировалась и продолжилась в послевоенные годы вплоть до постсоветского периода. В пост-советский период, благодаря падению «железного занавеса», дагестанцы получили возможность обучаться в крупных университетах Сирии, Египта, Саудовской Аравии. Вернувшись в Дагестан, студенты приносили с собой те самые дискурсы о суфизме и некоторых правовых вопросах, напоминавшие те, с которыми выступали все три группы реформаторов. Новым в риторике пост-советских салафитов[47] стал вопрос о необходимости джихада против России, что замалчивалось в среде дагестанских богословов после подавления имперской властью восстание 1877 г. в Дагестане.

Как уже отмечалось выше, дагестанские арабоязычные источники первой половины XX века часто сравнивают позиции реформаторов с идеями так называемых ваххабитов, считая эти две группы идентичными. Действительно, методы рассуждения и ри-

47. В данном контексте под салафитами мы подразумеваем дагестанцев из числа последователей арабского ученого Мухаммада б. Абд ал-Ваххаба, известных в научной литературе как «ваххабиты». Термины как «салафиты», так и «ваххабиты» в научной литературе все еще остаются дискуссионными, не говоря уже о том, что как суфии, так и последователи Мухаммад Ибн Абд ал-Ваххаба сами себя называют «салафитами».

торика ваххабитов и реформаторов очень похожи друг на друга в отношении, в частности, таких вопросов, как возвращение к истокам раннего ислама, критика суфизма, отказ от авторитета четырех правовых школ[48]. Тем не менее, идеи реформаторов о необходимости заимствования достижений современных знаний и салафитский поворот против европейских знаний в пост-советский период, обладая внешним трансрегиональным сходством как реакция на колониализм, имеют принципиально разные цели и стандарты.

Реформаторы выступали за интеграцию мусульман в передовые направления современных научных знаний. Они пытались найти пути выхода из кризиса, в котором оказались мусульмане, и для достижения этой цели обращались к европейским научным достижениям, а также к рационализму. В ряде источников их даже называли «мутазилитами», подразумевая раннесредневековых исламских богословов, объяснявших многие вопросы догматики и права с позиции рационализма, подчеркивавших роль разума в развитии исламской мысли. В идеях египетских и дагестанских реформаторов конца XIX — начала XX в. реформа системы образования была глубоко исламским проектом, и реформаторы пытались воплотить свои мечты, используя мусульманские источники, символы, образы и аргументацию. В этом их принципиальное отличие от многих поволжских джадидов, идеи которых были направлены на более широкую концепцию нациестроительства и интеграцию в российские имперские институты.

Ваххабиты же, напротив, призывая вернуться к ранним временам ислама, отвергали как европейские влияния, так и роль разума и рациональных методов в разработке новой правовой системы. Они были категорически против создания нового мусульманского образа жизни.

Таким образом, мы видим, как внешне схожие идеи развивались на протяжении веков, актуализировались и наполнялись

48. В среде сторонников и противников движения ваххабитов существуют споры относительно идей Мухаммада Ибн Абд ал-Ваххаба. Его сторонники считают, что он был последователем ханбалитской правовой школы и что его идеи были направлены только на «очищение» мусульманской догматики от более поздних практик. Их оппоненты утверждают, что помимо этого Мухаммад Ибн Абд ал-Вахаб призывал также и к отказу от правовых школ и был приверженцем абсолютного иджтихада. Более подробно об этой полемике см.: *Мухаммад ал-Баха*. Ал-Фикр ал-исламий фи татаввурих (на арабском языке). Каир, 1981. С. 76-77; *Мухаммад Халил Хараш*. Ал-Харакат ал-ваххабийа (на арабском языке). Бейрут, 1982. С. 29-33.

новым содержанием в соответствии с реалиями времени. Новые идеи и практики XIX — первой трети XX в. были следствием как межрегиональных внутрироссийских, так и внешних контактов мусульман Дагестана с исламскими центрами. Вместе с тем, эти новые идеи не копировались слепо, а трансформировались дагестанскими богословами с учетом местных реалий и интегрировались в местное мусульманское общество.

Библиография / References

Источники

ʻАбд ал-Хафиз ал-Ухли. Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-муслих, 1949 (рукопись на арабском языке; место хранения: частный архив автора).

ʻАли б. ʻАбд ал-Хамид ал-Гумуки. Рисала фи-т-таклид ва джаваз ат-талфик (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 37), лл. 101–106.

ʻАли б. ʻАбд ал-Хамид ал-Гумуки. Фи хакк ал-иджтихад ва-таклид (на арабском языке)// Джаридат Дагистан, № 31, 3 августа 1913.

Абдуллах б. Курбан Али ал-Ашилти. Фи хакк ал-иджтихад ва ат-тасаввуф (на арабском яз.) // Байан ал-хакаик. 1927. № 7.

Абу Суфйан б. Акай ал-Газаниши. Ат-ташаййух фи аш-шариʻа (на арабском яз.) // Байан ал-хакаик. Буйнакск. № 1. 1925.

Абу Суфйан б. Акай ал-Газаниши. Масʼала ал-иджтихад (на арабском языке) // Байан ал-хакаик. Буйнакск, № 3, 1926.

Ахмад Амин. Зуʻама ал-ислах фи ʻаср ал-хадис. Бейрут, 2005.

Газануф ал-Губдани. Рисала фи ар-радд ʻала ʻАли ал-Гумуки (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1. № 37), лл. 107–111.

Гаспринский Исмаил. Мусульманские науки // «Терджиман» (на татарском языке в арабской графике). 1885. № 11.

Джамал ад-Дин ал-Гарабудаги. Такриз ʻала ʻАли ал-Гумуки ва Газануф ал-Губдани (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 37).

Джамал ад-Дин ал-Гарабудаги. Тарих ал-Кавказ ва карйа Гарабудаг, (рукопись на арабском языке; место хранения: Архив ИИАЭ ДНЦ РАН, Ф. 1., оп. 1., № 414).

Заметки Али ал-Гумуки о развитии мусульманского общества (рукопись на арабском языке; место хранения: частная коллекция И.А. Каяева (1961 г.р.), г. Махачкала, Дагестан).

Заметки Джамал ад-Дина ал-Гарабудаги ад-Дагистани (рукопись на арабском языке; место хранения: коллекция джума-мечети с. Карабудахкент, Дагестан).

Йусуф ал-Джунгутий. ал-Кавл ас-садид (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 35), л. 31б–65б.

Масʻуд ал-Мухухи. Нахну ва ал-ʻулум ал-ʻасрийа (на арабском языке) // Байан ал-хакаик. Буйнакск, 1926, № 5.

Масʻуд б. Мухаммад ал-Мухухи ад-Дагистани. Харк ал-асдад ʻан абваб ал-иджтихад, 1921 (рукопись на арабском языке; место хранения: личный архив автора).

Мухаммад Абдо. Ал-А'мал ал-камила. Ал-джуз' ал-аввал. Бейрут, 1972.

Мухаммад ал-Баха. Ал-Фикр ал-исламий фи татаввурих (на арабском языке). Каир, 1981.

Мухаммад б. Зайн ад-Дин ат-Таргули. Мукатаба байна Назир ад-Дургили ва Мухаммад ат-Таргули (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1. № 35), лл. 105–130.

Мухаммад-кади Дебиров. Шариат дарслар уьч йыллыкъ мактабларда (на кумыкском языке в арабской графике). Темир-хан Шура: типография М.-М. Мавраева, 1914.

Мухаммад Халил Хараш. Ал-Харакат ал-ваххабийа (на арабском языке). Бейрут, 1982

Назир ад-Дургили, Та'лик ал-хамид 'ала-л-кавл ас-садид (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, Оп. 1. № 35), лл. 69–108.

Назир ад-Дургили. Ал-Иджтихад ва-т-таклид (рукопись на арабском языке; место хранения: Фонд восточных рукописей (ФВР) ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, Оп. 1. № 35), лл. 2–32.

Письмо М.-С. Саидова Масуду из Могоха. 29 марта 1924 года (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН. ФМС. Оп. 5. №30).

Сайфуллах ан-Ницубкри. Канз ал-ма'ариф ва асрар ал-лата'иф (рукопись на арабском языке; место хранения: частная коллекция С.М. Нурмагомедова, с. Ахалчи, Хунзахского района, Дагестан).

Шуайб б. Идрис ал-Багини. Табакат ал-хваджакан ан-накшбандийа (на арабском языке). Дамаск: Дар ан-нуман ли-л-улум, 1996.

Литература

Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. Казань, 1976.

Акаев Абусуфьян. Проблема языка // Г.М.-Р. Оразаев (сост.). Абусуфьян Акаев: эпоха, жизнь, деятельность. Махачкала, 2012. С. 225–233.

Алексеев И.Л. Собирание расколотой уммы: фундаментализм как реинтерпретация исламской истории // Ab Imperio. 2004. №3. С. 491–516.

Арапов Д.Ю. Ислам и советское государство (1917–1936). Сборник документов. Вып. 2. М., 2010.

Бустанов А.К. Ножницы для среднеазиатской историографии: «восточные проекты» ленинградского востоковедения // Ориентализм vs. ориенталистика: сборник статей / отв. ред и сост. В. О. Бобровников, С. Дж. Мири. Москва: Институт Востоковедения РАН, 2016. С. 108–166.

Бутрус ал-Бустани. Мухит ал-Мухит. Бейрут. 1867. Т. 1.

Ибн Манзур. Лисан ал-араб ал-мухит. Мусталахат ал-'илмиййа ва-л-фанниййа. Бейрут. 1955. Т. 1.

Каймаразов Г.Ш. Просвещение в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1989.

Каяев Али. Две разные ориентации // *Меджидов Ю.В., Абдуллаев М. А*. Али Каяев. Очерк жизни и творчества. Махачкала. 1993. С. 360–366.

Кемпер М. Ученые и суфии в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008.

Меджидов Ю.В., Абдуллаев М. А. Али Каяев. Очерк жизни и творчества. Махачкала. 1993.

Мухаммад Муртада аз-Забиди. Тадж ал-Арус. Бейрут. 1966. Т. 3.

Наврузов А. Р. «Джаридат Дагистан» — арабоязычная газета кавказских джадидов. М.: Марджани, 2012.

Омаров Абдулла. Воспоминания муталима // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, вып. 2., 1869. С. 13–64.

Оразаев Г.М.-Р. Хронология жизненного пути Абусуфьяна Акаева, а также посмертных мероприятий и событий, связанных с его именем // *Г.М.-Р. Оразаев* (сост.). Абусуфьян Акаев: эпоха, жизнь, деятельность. Махачкала, 2012. С. 248–252.

Фаизханов Х. Реформа медресе (Ислах мадарис). Санкт Петербург, 1862 г. / 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. Н. Новгород: Медина, 2008. С. 5–19.

Шихалиев Ш.Ш. «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-муслих» ʻАбд ал-Хафиза Охлинского // Дагестан и мусульманский Восток. Сборник статей / сост. и отв. ред. А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. М.: «Марджани», 2010. С. 324–340.

Шихалиев Ш.Ш. Сайпула-кади // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / под ред. С.М. Прозорова. Москва: Наука, 2003. С.72–73.

Шихалиев Ш.Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилийа в Дагестане // Вестник Евразии. 2007. №. 3(37). С. 137–152.

Шихалиев Ш.Ш., Закиров А.Д. Духовные связи суфийских шейхов Зайнуллы Расулева и Сайфуллы-кади Башларова // Проблемы востоковедения. Уфа. 2016. № 3(73). С. 35–40.

Sources

Abduh Muhammad. “Al-Aʻmal al-kamila” [Arabic]. Beirut, 1972.

Ad-Durgili, Nazir. “Al-Ijtihad wa-t-taqlid” [Arabic]. (*Rukopis’ na arabskom iazyke; mesto khraneniia: Fond vostochnykh rukopisei IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1.* № 35.

Ad-Durgili, Nazir. “Taʻliq al-hamid ʻala-l-qawl as-sadid” [Arabic]. (*Rukopis’ na arabskom iazyke; mesto khraneniia: Fond vostochnykh rukopisei IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1.* № 35).

Al- Garabudagi, Jamal ad-Din. “Taqriz ʻala ʻAli al-Gumuqi wa Gazanuf al-Gubdani” [Arabic]. (Rukopis’ na arabskom iazyke; mesto khraneniia: Fond vostochnykh rukopisei IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 37).

Al- Garabudagi, Jamal ad-Din. “Tarikh al-Qawqaz wa qaria Garabudag” [Arabic]. (Rukopis’ na arabskom iazyke; mesto khraneniia: Arkhiv IIAE DNTs RAN, F. 1, op. 1. № 414).

Al-Ashilti, ʻAbdullah b. Qurban ʻAli. “Fi haqq al-ijtihad wa-t-tasawwuf” [Arabic], *“Baian al-haqaiq”*. Buinaksk, 1927. № 7.

Al-Bagini, Shuaib b. Idris. “Tabaqat al-Khwajakan an-naqshbandiia” [Arabic]. Damask: Dar an-numan li-l-ulum, 1996.

Al-Baha, Muhammad. “Al-Fikr al-islamii fi tatawwurih” [Arabic]. Kair, 1981.

Al-Djunguti, Iusuf. “Al-Qawl as-sadid” [Arabic]. (Rukopis’ na arabskom iazyke; mesto khraneniia: Fond vostochnykh rukopisei IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 35).

Al-Gazanishi, Abu Sufian b. Akai. “At-Tashaiiukh fi ash-shariʻa” [Arabic], “Baian al-haqaiq”. Buinaksk, № 1. 1925.

Al-Gazanishi, Abu Sufian b. Akai. “Mas’ala al-ijtihad” [Arabic], “Baian al-haqaiq”. Buinaksk, № 3, 1926.

Al-Gubdani, Gazanuf. “Risala fir add ‘ala ‘Ali al-Gumuqi” [Arabic]. (Rukopis’ na arabskom iazyke; mesto khraneniia: Fond vostochnykh rukopisei IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 37).

Al-Gumuqi, ‘Ali b. ‘Abd al-Hamid. “Risala fi-t-taqlid wa djawaz at-talfiq” [Arabic]. (Rukopis’ na arabskom iazyke; mesto khraneniia: Fond vostochnykh rukopisei IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 37).

Al-Gumuqi, ‘Ali b. ‘Abd al-Hamid. “Fi haqq al-ijtihad wa-t-taqlid” [Arabic], “Jaridat Dagistan”, Temir-khan Shura, № 31, 1913.

Al-Muhukhi, Mas‘ud b. Muhammad. “Kharq al-asdad ‘an abwab al-ijtihad” [Arabic], 1921. (Rukopis’ na arabskom iazyke; mesto khraneniia: chastnyi arkhiv avtora).

Al-Muhukhi, Mas‘ud. “Nahnu wa al-‘ulum al’asriia” [Arabic], “Baian al-haqaiq”. Buinaksk, № 5, 1926.

Al-Uhli, ‘Abd al-Hafiz. “Djawab as-sahih li-l-akh al-muslih”, [Arabic], 1949. (Rukopis’ na arabskom iazyke; mesto khraneniia: chastnyi arkhiv avtora).

Amin Ahmad. “ Zu‘ama al-islah fi ‘asr al-hadis” [Arabic]. Beirut, 2005.

An-Nitsubkri, Saifullah. “Kanz al-ma‘arif wa asrar al-lata’if” [Arabic]. (Rukopis’ na arabskom iazyke; mesto khraneniia: chastnaia kollektsiia S.M. Nurmagomedova, selenie Akhalchi, Khunzakhskogo raiona, Dagestan).

At-Targuli, Muhammad b. Zain ad-Din. “Mukataba baina Hazir ad-Durgili wa Muhammad at-Targuli” [Arabic]. (Rukopis’ na arabskom iazyke; mesto khraneniia: Fond vostochnykh rukopisei IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 35).

Butrus al-Bustani. “Muhit al-muhit” [Arabic] Beirut,1867. Vol. 1.

Gasprinskii Ismail. “Musul’manskie nauki” [Tatar], Terjiman, № 11, 1885 г.

Ibn Manzur. “Lisan al’Arab al-Muhit. Mustalahat al-‘ilmiia wa-l-fanniia” [Arabic]. Beirut, 1955. Vol. 1.

Muhammad Khalil Harash. “Al-Harakat al-Wahhabiia” [Arabic]. *Beirut, 1982.*

Muhammad-qadi Debirow. “Shari‘at darslar uch iyllyq maktablarda” [Kumyk]. Temir-khan Shura: tipografiia M.-M. Mavraeva, 1914.

Muhammad Murtada al-Zabidi. “Taj al-‘Arus” [Arabic]. Beirut, 1966. Vol. 3.

“Pis’mo M.-S. Saidova Masudu iz Mogokha. 29 marta 1924 goda” [Arabic]. (Rukopis’ na arabskom iazyke; mesto khraneniia: Fond vostochnykh rukopisei IIAE DNTs RAN, FMS, op. 5. № 30).

“Zametki Ali al-Gumuqi o razvitii musul’manskogo obshestva” [Arabic]. (Rukopis’ na arabskom iazyke; mesto khraneniia: chastnaia kolletsiia I.A. Kaiaeva).

“Zametki Jamal ad-Dina al-Garabudagi ad-Dagistani” [Arabic]. (Rukopis’ na arabskom iazyke; mesto khraneniia: kollektsiia juma-mecheti seleniia Karabudakhkent, Dagestan).

Literature

Abdelhamid Muhammad Ahmad. (1963) *Die Auseinandersetzung zwischen Al-Azhar und der Modernistischen Bewegung in Ägypten von Muhammad Abduh bis zur Gegenwart* / Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Hamburg. Hamburg.

Abdullin, Ia. G. (1976) *Tatarskaia prosvetitel’skaia mysl’* [*Tatar Enlightenment Thought*]. Kazan.

Akaev, A. (2012) “Problema iazyka” [The issue of language], in G.M.-R. Orazaev (ed.) *Abusufian Akaev: epokha, zhizn’, deiatel’nost’,* pp. 225–233. Makhachkala.

Alekseev, I.L. (2002) "Sobiranie raskolotoi ummy: fundamentalism kak reinterpretatsiia islamskoi istorii ["The gathering of a divided Umma: Fundamentalism as a reinterpretation of Islamic history"], *Ab Imperio* 3: 491–516.

Arapov, D. Iu. (2010) *Islam i sovetskoe gosudarstvo (1917–1936). Sbornik dokumentov* [*Islam and the Soviet State (1917–1936): Collection of documents*], vol. 2. Moscow: Marjani.

Bobrovnikov, V.O., Navruzov, A.R., Shikhaliev, Sh.Sh. (2010) "Islamic Education in Soviet and post-Soviet Daghestan", in M. Kemper, R. Motika, S. Reichmuth (eds) *Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States,* pp. 107–167. London and New York: Routledge.

Bustanov A.K. (2016) "Nozhnitsy dlia sredneasziatskoi istorii: "vostochnye proekty" leningradskogo vostokovedeniia" ["Scissors for Central Asian history: The 'Oriental projects' of Leningrad's oriental studies"], in V.O. Bobrovnikov, S.J. Miri (eds.) *Orientalism vs orientalistika: sbornik statei,* pp. 108–166. Moscow.

DeWeese, D. (2016) "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* 59(1-2): 37–92.

Esposito, J.L. (1998) *Islam: The Straight Path*. Third edition. New York: Oxford University press

Faizkhanov, H. (2008) "Reforma medrese (Islah madaris)" ["Reform of the madrasah (Islah madaris)"]. Saint-Petersburg, 1862, I.F. Gimadeev (transl.), in D.V. Mukhetdinov (ed.) *Reforma obrazovaniya: tatary Nizhegorodchiny i musul'manskii mir Rossii: sbornik rabot i statei po islamskomu obrazovaniiu,* pp. 5–19. N. Novgorod: Medina.

Fazlur, R. (1970) "Islamic Modernism: Its Scope, Methods and Alternative", *International Journal of Middle East Studies* 1(4): 317–333.

Hartman, R. (1928) *Die Krisis des Islam*. Leipzig: Hinrichs.

Hourani, A. (1983) *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ingeborg, B. (2001) "Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernism in the Muslim World", *Die Welt des Islams* 41(1): 72–88.

Kaiaev, A. (1993) "Dve raznye orientatsii" ["Two different orientations"], Iu.V. Medzhidov, M.A. Abdullaev *Ali Kaiaev. Ocherk zhizni i tvorchestva,* pp. 360–366. Makhachkala.

Kaimarazov, G.Sh. (1989) *Prosveshchenie v dorevolutsionnom Dagestane* [*Enlightenment in pre-revolutionary Dagestan*]. Makhachkala.

Kanlidere, A. (1997). *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movements among the Kazan Tatars*. Istanbul: Eren Yayincilik.

Kedourie, E. (1981) *Islam in the Modern Word and Other Studies*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Kemper, M. (1998) *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Kemper, M. (2008) *Uchenye i sufii v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskii diskurs pod russkim gospodstvom* [*Scholars and Sufis in Tatarstan and Bashkortostan: Islamic discourse under Russian rule*]. Kazan: RIU.

Kemper, M. (2009) "The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933", *Die Welt des Islams* 49(1): 1–48.

Kemper, M., Bustanov, A. (2012) "From Mirasism to Euro-Islam: The Translation of Islamic Legal Debates into Tatar Secular Cultural Heritage", in A.K. Bustanov, M. Kemper (eds) *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from*

European Russia, the North Caucasus and West Siberia. Vol. 19, pp. 29–53. Amsterdam: Pegasus.

Kemper, M., Shikhaliev, Sh. (2015) "Qadimism and Jadidism in Twentieth-Century Daghestan", *Asiatische Studien — Études Asiatiques* 69(3): 593–624.

Kurzman, Ch. (ed.) (2002) *Modernist Islam, 1840–1940. A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.

Medzhidov, Iu.V., Abdullaev, M.A. (1993) *Ali Kaiaev. Ocherk zhizni i tvorchestva* [*Ali Kaiaev: A sketch of his life and work*]. Makhachkala.

Nasr Abu Zayd. (2006) *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Navruzov, A.R. (2012) *"Djaridat Dagistan" — the Arabic-Language Newspaper of the Caucasian Jadids*. Moscow: Marjani.

Omarov, A. (1869) "Vospominaniia mutalima" ["The memories of muta'allim"], *Sbornik svedenii o kavkazskikh gortsakh* 2: 13–64.

Orazaev, G.M.-R. (2012) "Khronologiia zhiznennogo puti Abusufiana Akaeva, a takzhe posmertnykh meropriiatii i sobytii, sviazannykh s ego imenem" ["Chronology of the life path of Abusufyan Akayev, as well as posthumous events and events related to his name"], in G.M.-R. Orazaev (ed.) *Abusufian Akaev: epokha, zhizn', deiatel'nost',* pp. 248 252. Makhachkala.

Shikhaliev, Sh.Sh. (2003) "Saipulla-kadi" ["Saipulla-kadi"], in S.M. Prozorov (ed.) *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii. Entsiklopedicheskii slovar',* pp. 72–73. Moscow: Nauka.

Shikhaliev, Sh.Sh. (2006) "Sufiiskie virdy Naqshbandiia i Shaziliia v Dagestane" ["The Sufi Naqshbandiya and Shadhiliya brotherhoods in Dagestan"], *Vestnik Evrasii* 3(37): 137–152.

Shikhaliev, Sh.Sh. (2010) "Al-Jawab al-sakhikh li-l-akh al-muslikh" , Abd al-Khafiza Okhlinskogo" ["al-Jawab al-sahih lil-akh al-muslih of 'Abd al-Hafiz from Okhli"], in A.K. Alikberov, V.O. Bobrovnikov (eds) *Dagestan i musul'manskii Vostok: sbornik statei*, pp. 324–340. Moscow: Marjani.

Shikhaliev, Sh.Sh., Zakirov, A.D. (2016) "Dukhovnye sviazi sufiiskikh sheikhov Zainully Rasuleva i Saifully-kadi Bashlarova" ["Religious ties of the Sufi sheikhs Zainulla Rasulev and Saifulla-qadi Bashlarov"], *Problemy* vostokovedenia 3(73): 35–40.