



СУФИЗМ В ДАГЕСТАНЕ КАК ИСЛАМСКИЙ ФЕНОМЕН ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ И СОЦИАЛЬНОЙ СТАБИЛЬНОСТИ

ДЖАБРАИЛОВ

Юсуп Джабраилович,

канд. полит. наук, науч. сотр.,
Региональный центр этнополитических
исследований (РЦЭИ) ДНЦ РАН
(367000, Россия, Республика Дагестан,
г. Махачкала, ул. М. Гаджиева, д. 45).
E-mail: y.djabrailov@yandex.ru

Аннотация. В статье раскрывается суфизм как сугубо внутриисламское явление и как путь духовного развития мусульман. Кроме того, в работе подчеркивается положительное влияние данного направления ислама на процесс обеспечения социальной стабильности и культуры конфессионального взаимодействия в дагестанском обществе.

Ключевые слова: ислам, суфизм, шейх, социальная стабильность, радикализм, Дагестан.

УДК 172.3

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-171-182

Практически все современные исследователи ислама вполне справедливо отмечают, что ислам как целостная структурированная система включает в себя все модели социального поведения человека. В то же время ислам не представляет собой монолита, в нем имеются различные течения и направления.

Одним из факторов социально-политической напряженности в Дагестане в постсоветский период стало распространение такого религиозного течения в суннитском исламе, как ваххабизм (салафизм). К его основным отличительным особенностям можно отнести упрощение религиозных обрядов, буквальное толкование Корана, отрицание всех видов нововведений в исламе. Приверженцы ваххабизма и представители традиционного суфийского ислама в республике от религиозных диспутов быстро перешли к взаимным обвинениям в отходе от норм шариата.

В вопросах политического устройства их позиции также разошлись. Представители так называемого фундаменталистского направления ислама выступают за изменение конституционных основ государства и установление

шариата¹, а религиозные деятели традиционного суфийского ислама — за построение общества, основанного на исламских ценностях, но в рамках легальных парламентских методов и существующего государственного строя².

Таким образом, представители суфизма не признают легитимность объявления вооруженного джихада (*газавата*) под исламскими знаменами и не поддерживают сепаратизм экстремистских групп, прикрывающихся исламскими лозунгами. Например, шейх накшбандийского и шазилийского тарикатов Саид-афанди ал-Чиркави, которого считают одним из самых влиятельных на Северном Кавказе, в одной из своих бесед отмечал: «А какой газават мы должны объявлять сегодня, когда в Дагестане построено и функционируют более трех тысяч мечетей, в каждом городе и во многих селах открыты медресе и исламские институты, по пятнадцать тысяч дагестанцев ежегодно совершают хадж и повсюду за рубежом в исламских заведениях учатся наши дети. То, что люди делают, прикрываясь словом “газават”, — это настоящая фитна (смута), а не газават»³.

Такая позиция шейха свидетельствует не об отрицании в исламе вооруженного джихада как такового. Истории хорошо известны примеры участия суфиев в борьбе против колонизации и за свободу вероисповедания, в том числе движение Имама Шамиля на Кавказе. Шейх лишь указал на отсутствие предусмотренных шариатом условий для вооруженного джихада, к каковым относится установление полного запрета на вероисповедную практику.

Более того, Саид-афанди ал-Чиркави считал, что Духовному управлению не следует вмешиваться в политические и экономические вопросы государства. И у государственных структур нет необходимости вмешиваться в вопросы, в решении которых компетентны только представители Духовного управления. Но при этом они должны иметь связь друг с другом⁴.

Такая позиция представляющих «официальный» ислам в республике лидеров суфизма, имеющего здесь крепкие исторические корни, не устраивает разные политические и религиозные группы влияния — как внешние, так и внутренние. Поэтому после развала Советского государства они пытаются оказывать давление на авторитетных суфийских шейхов, но, не получив от них поддержки в реализации своих идей, занимаются дискредитацией суфизма в глазах мусульман и прилагают усилия для искусственного отделения суфизма от ислама.

¹ Гереев Р. «Ваххабизм» и ваххабизм в Дагестане. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.ansar.ru/analytics/vahhabizm-i-vahhabizm-v-dagestane> (дата обращения 11.05.2017).

² Абдулагатов З. М. Общественное мнение дагестанцев о религиозной политической деятельности. // Ислам в современном мире. № 12005. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?457> (дата обращения 11.05.2017).

³ Дубнов В. Это не газават, а фитна. [Электронный ресурс] // URL: <http://dylym.ru/eto-negazavat-a-fitna-beseda-s-dostopochtennym-shejxom-saidom-afandi-iz-chirkeya-da-budet-nam-ego-shafaat-i-barakat/> (дата обращения 11.05.2017).

⁴ Саид-афанди аль-Чиркави Сокровищница благодатных знаний. 2-е изд. М., 2003. С. 74.

В последние годы в Дагестане складываются более тесные, чем прежде, отношения между властью и официальным духовенством. С одной стороны, такое сотрудничество необходимо и довольно эффективно в выстраивании системы государственно-конфессиональных отношений и в противодействии экстремизму. Но, с другой стороны, часть молодежи, ищущая ответы на вопрос, каким способом исправить существующие перекосы в социальной организации общества, видит в таком сотрудничестве «узаконивание» складывающегося социального порядка. Их не привлекают проповеди официального духовенства, в которых говорится о духовном развитии личности, о необходимости видеть и исправлять в первую очередь собственные недостатки.

В результате отклик на свои протестные настроения, вызванные кризисом социально-политического развития, они находят в проповедях религиозных деятелей ваххабитского (салафитского) толка, которые в доступной форме говорят об имеющихся системных проблемах и о невозможности их решения в условиях коррупционной модели управления государством. Известны случаи, когда проповедники и прихожане мечетей, именуемых в народе ваххабитскими (салафитскими), вступали в ряды террористических организаций. В результате органы государственной власти закрыли в республике две мечети.

На территории Дагестана довольно широко развита сеть религиозных образовательных учреждений, до недавнего времени здесь действовало 16 исламских вузов и 50 их филиалов, а также медресе и мактабы. В связи с задачей повышения качества и уровня религиозного образования их число к настоящему моменту сократилось, и сейчас в республике функционирует 6 исламских вузов, 15 медресе, более 280 мактабов¹.

Преподаватели исламских вузов и медресе постоянно обращают внимание студентов на то, что Основной закон государства — это фактически общественный договор, а следовать договору — важная часть кодекса поведения мусульманина. Поэтому в практике противодействия терроризму в республике не отмечен ни один случай участия в противоправных действиях студентов и выпускников исламских образовательных учреждений, курируемых официальным духовенством.

Таким образом, направление ислама, которое акцентирует свое внимание прежде всего на духовно-нравственном аспекте религии, показывает свою эффективность как в налаживании полноценной жизни верующей части общества, так и в обеспечении социальной стабильности в государстве.

Затрагивая вопросы нравственного потенциала ислама как ресурса социального развития, нельзя не рассмотреть учение суфизма (*тасаввуф*, *тарикат*) в исламе, проповедующего аскетизм и высокую духовность.

¹ Вопросы теологического образования обсудили на конференции в Махачкале. [Электронный ресурс] // URL: http://www.riadagestan.ru/news/society/voprosy_teologicheskogo_obrazovaniya_obsudili_na_konferentsii_v_makhachkale/ (дата обращения 11.05.2017).

Адекватное представление о мусульманской культуре Дагестана можно составить по трудам таких шейхов и ученых, как Мухаммад ал-Яраги (1771–1838), Джамалуддин ал-Кумухи (1788/92–1866), Абдурахман-хаджи ас-Сугури (1792–1881/82), Мухаммад Тахир ал-Карахи (1809–1880), Шуайб-афанди ал-Багини (1853–1909), Сайфуллах-кади Башларов (1853–1919), Хасан Хильми (1852–1937), Саид-афанди ал-Чиркави (1937–2012) и др. В их трудах содержатся фактически все концептуальные положения суфийских братств накшбандийа, шазилийа и кадирийа. Все они единодушны во мнении, что суфизм непредставим вне шариата и основная его роль заключается в осмыслении шариатских норм, вернее — в наполнении их истинными духовными смыслами.

Все они были известными алимами и авторитетными лидерами своего времени. Например, Сайфула-кади Башларов был Муфтием Дагестана и Северного Кавказа (1909–1918), руководил комитетом по делам религии в военно-революционном правительстве Дагестана. В 1905–1908 годах его выбирают депутатом в Государственную Думу России от кавказских мусульман. Огромный опыт общественно-политической деятельности позволил ему существенно снизить накал напряжения в обществе и сохранить стабильность в родном крае в те трудные времена для страны.

По мнению Сайфуллы-кади, для тех верующих кто вступил на путь познания Аллаха (суфизма) необходим живой истинный наставник — шейх, который будет вести их по этому пути, помогая преодолевать трудности.

Он пишет, что предметом изучения тасаввуфа является душа, или, другими словами, «духовное сердце». Это такая наука, с помощью которой очищаются души (*нафс*) и становятся светящимися сердца. С ее помощью можно испытать удивительные состояния. Вместе с этим приходит способность видеть сердцем (*басыра*) и получать истинное познание Аллаха, проявляются тайны видимого и сокровенного (тонкого) мира¹.

Согласно данному учению суфий не сможет достичь своей цели без очищения души от заплывающих ее пороков, таких как зависть, высокомерие, властолюбие и т. д., то есть от всего того, что порицает Всевышний Аллах в Священном Коране.

Обладания караматом (способность творить чудеса) недостаточно для шейхов-суфиев, в отличие от истикама (следования шариату и искренности в деяниях).

Шейхи тариката говорят: «Кто стремится к наслаждениям, чувствам, чудесам и необычным проявлениям, тот не является стремящимся познать Аллаха». Также сказано: «Самое большое чудо (*карама*) — это истикама (строгое соблюдение всех предписаний Аллаха)»².

¹ Сайфуллах-кади Башларов: жизнь и творческая деятельность / [авт.-сост. М. А. Омаров]. Махачкала: Ихсан, 2009. С. 119.

² Там же. С. 136.

Духовное самосовершенствование само по себе — довольно трудный процесс, поэтому суфии вступают под духовную опеку наставника (*устаз, муршид*), который прошел все ступени (*вирды*) тариката, имеет письменное разрешение (*иджаза*) и повеление (*амр*) на наставничество от шейха, находящегося в силсила (цепь приемственности) тариката от Пророка. Несоответствие данным критериям лишает шейха духовной легитимности, и он получает статус «лжешейха». Этим объясняются отмечаемые некоторыми экспертами разногласия внутри суфийских общин. Тем не менее суфизм не является фактором социального разъединения, катализатором конфликтного потенциала в обществе, а скорее наоборот, проповедует идеи мира, добрососедства, взаимопонимания, и не только среди мусульман.

Конфликтность вообще чужда самому концепту суфизма. Что касается преследования суфийских шейхов и контроля над ними в советский период, то это было связано с общей антирелигиозной политикой в стране.

Мнения отечественных и зарубежных (западных) философов, исламоведов относительно корней суфизма разделились — считать ли его чисто исламским явлением или же заимствованным из других философских и религиозных практик.

Напомним, что термин «суфизм» появился в третьем веке ислама. В первые три века не было лучше и почетнее званий для мусульман, чем сахабы (сподвижники), табиины (последователи сподвижников) и табии табиин (последователи последователей сподвижников). Более массовое распространение суфизма в третьем веке связано со структурными изменениями в социально-экономической сфере, с усилением стремления людей к мирским благам и, соответственно, с увеличением духовных болезней в обществе. Суфиями стали называться люди, которые уделяли особое внимание духовной составляющей ислама. Отсутствие упоминания данного термина в Коране и Сунне не говорит о его противоречии нормам ислама.

Выдающийся мусульманский ученый, мыслитель, теолог и правовед Имам ал-Газали (1058–1111) в своей книге *Ихйа улум ад-дин* («Воскрешение наук о вере» доказывает непротиворечивость нравственно-этических положений суфизма ортодоксальному исламу. По мнению ал-Газали, цель жизни человека заключается в мистическом приближении к Богу. Двигаясь к этой цели, человек вынужден преодолевать трудный путь очищения от порочных наклонностей и накопления положительных духовно-нравственных качеств.

Суфизм ал-Газали — умеренный, монотеистический. Ал-Газали осознавал невозможность восхождения в мир морального абсолюта без опоры на закон (шариат) и вне рамок конкретной регуляции им поведения верующего¹.

¹ Абу Хамид Мухаммад аль-Газали Возрождение религиозных наук. 2-е изд. / пер. с араб. Т. I. Махачкала, 2011. С. 23.

Разъяснение данного вопроса, вернее предотвращение попыток «изъятия» суфизма из лона ислама, имеет значение не только для сохранения внимания на нравственной составляющей развития ислама, но и для ослабления позиций носителей радикальной религиозной, экстремистской идеологии в регионе.

В отдельных научных работах философов и исламоведов прослеживается линия на противопоставление суфизма ортодоксальному исламу.

Так, Г. М. Керимов отмечает: если в исламе считается, что поведение человека в земной жизни определяет его благополучие и неблагополучие в жизни загробной, то суфизм не связывает райское будущее с земным поведением человека¹. Также с точки зрения суфизма Аллах включает в себя мир как часть своего бытия — таким образом, признается субстанциональная непрерывность материального и духовного бытия, в свою очередь противоречащая исламской трактовке монотеизма². В практической же жизни суфиев молитва и паломничество искусно устраниаются³.

Рассматривая онтологические и гносеологические различия суфизма и салафизма, другой автор — М. И. Билалов — приходит к выводу об отрицании в суфизме положения ортодоксального ислама о том, что Бог выше всякого ощущения и познания⁴.

Мы склоны поддержать мнение о самобытности суфизма в рамках шариата. В суфизме, во всяком случае в понимании дагестанских суфиев, никоим образом не опровергается связь между поведением верующего в земном мире и соответствующим этому райским благом и адским наказанием. Данный аспект мусульманского вероубеждения подчеркивается во многих теологических работах дагестанских тарикатских шейхов⁵.

Многочисленные молитвы, посты, участие в паломничестве, неукоснительное соблюдения шариатских норм и запретов — неотъемлемые составляющие образа жизни мусульман-суфиев в Дагестане.

Так, основной контингент паломников из квоты, предоставленной Российской Федерации, составляют жители Дагестана, Чечни и Ингушетии, где сильны суфийские позиции ислама. Около 65–70% от числа всех паломников из Российской Федерации составляют паломники из Дагестана.

Что касается отношения человека к Богу и пути мистического Его познания, то в суфизме это происходит через непосредственное познание

¹ Керимов Г. М. Суфизм: мистическая ветвь в исламе // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1.1.: Антология отечественного религиоведения: сборник / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, В. В. Шмидта. Ч. 2. М.: МедиаПром, 2009. С. 231.

² Там же С. 234

³ Там же С. 236

⁴ Билалов М. И. Онтологические и гносеологические различия суфизма и салафизма // Исламоведение. 2015. № 1. С. 65.

⁵ 68 мудрых изречений шейха Саида Афанди. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.islam.ru/content/kultura/31143> (дата обращения 11.05.2017).

человеком себя, то есть осознание себя одновременно высшим уникальным биологическим творением и в то же время слабым существом, нуждающимся в постоянной божественной опеке.

В принципе в суфизме не может быть отрицания любой шариатской нормы, поскольку, если суфии в изучении одной из основ религии Ихсана следуют за имамами тариката, то в двух других — Ислама и Имана, — как и все мусульмане-сунниты, следуют за имамами мазхабов (исламских правовых школ) и за имамами акиды (вероубеждения).

Характеристика суфизма как пантеистического учения обосновывается концепцией «вуджудизма» (*вахдат ал-вуджуд*), или «единства бытия», которая во многом построена на теоретических положениях работ выдающегося мусульманского мыслителя-суфия Ибн ал-Араби (1165–1240). Но здесь следует отметить следующее:

– во-первых, обращение к трудам Ибн ал-Араби требует величайшего такта. Выводы из многозначных текстов шейха, которые исследователи порой делают из вписывающихся в их кругозор тезисов, а все прочие обходя стороной, скорее всего, можно рассматривать лишь как интерпретацию воззрений Ибн ал-Араби;

– во-вторых, не исключено, что исследователи его биографии передают только те фразы, что сказаны им во время *фана* (экстаза). Под этим термином понимается процесс «удаления человека от животных страстей его низменной души... когда он не видит ничего, кроме Бога»¹. Практически все суфийские авторы подчеркивали, что фана — это переживание, а не реальное субстанциональное соединение человека с Богом².

В книге известного дагестанского суфийского шейха Хасана Хильми *Буруджиль мушайяда* отмечается, что обладатели состояния фана иногда, когда они не чувствуют ничего из-за своего «опьянения», думают, что этого и нет. То есть они думают, что не осталось ничего, кроме Всевышнего, и успокаиваются этим. Когда же они по милости Всевышнего выходят из этого состояния, удостаиваются чести овладеть сознанием и становятся хозяевами чувств, то понимают, что это было просто забвение, а не отсутствие самих вещей. Если из-за этого забвения для них что-то и перестало существовать, то это только связь с вещами, которые занимали место в их сердце и были порицаемы, а не сами вещи. Они остаются в своем прежнем состоянии, их невозможно отрицать и считать несуществующими. И когда по милости Аллаха к ним возвращается дар видеть и различать, их покидает упомянутое утешение. И тогда его место занимают печаль, огорчение и беспокойство. Они хорошо понимают, что к деяниям, которыми доволен Аллах,

¹ Словарь суфийских терминов. [Электронный ресурс] // URL: <http://vectors.org/sufijskij-slovar/> (дата обращения 11.05.2017).

² Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 251.

не приводят старания и усердие в том, чего не существует. И осознание ограниченности возможностей и упущения в происшедшем будет с ними постоянно¹.

Следовательно, объяснение состояния фана как слияние человека с Богом, подобно слиянию капли с морем, на наш взгляд, это — общность качества «внутренней чистоты» (*сафа*), дарованная человеку Богом за его стремление и труд.

Кроме того, существует проблема смыслового искажения тех или иных фраз шейхов тариката. Так, по мнению представителей суфизма, слова известного шейха Абу Йазид а-л-Бистами (804–874): «Мы вошли в океан, на берегу которого стояли пророки» — оппоненты суфизма трактуют в том смысле, что шейхи суфизма приписывают себе уровень познаний в религии выше, чем у пророков. Тогда как на самом деле, фраза имеет обратный смысл: «Пророки перешли океан и стоят на том берегу, мы же не можем добраться до него»².

Тот же Хасан Хильми, разъясняя понятия «шариат», «тарикат» и «хакикат» в исламе, пишет: «Ты знай, мой брат, тарикат и хакикат являются слугами шариата... Например, ложь — это то, что запрещено в шариате, и обязательно следует стараться оберегать свой язык от нее. Остерегаться этого и есть шариат. И даже если мы уберем язык от греховного, то его след в виде желания говорить запретное обычно сохраняется в сердце. Старание, придерживаясь правильного пути, очищать сердце от такого следа (желания) и есть тарикат. И, наконец, полное исключение лжи, даже ненамеренной, из языка и из сердца, есть истина (хакикат), к чему мы и должны стремиться»³.

Рассматривая тарикат и хакикат как «слуг» шариата, Сайфуллах-кади дает следующее определение: «Шариат — это внешнее, видимое соблюдение правил поведения. Тарикат — это дополнительное, принужденное объединение с этим своего сердца (батын), чтобы то, что верующий делает, соответствовало тому, что у него в сердце. Хакикат — это упрочение состояния такого согласованного соблюдения норм поведения внешне и сердцем»⁴.

Можно сказать, что особенностью суфизма является то, что в нем в качестве реальных человеческих познавательных способностей наряду с рациональными признаются и иррациональные, проявляющиеся в сфере человеческого духа.

¹ См.: Хасан ибн Мухаммад Хильми ал-Хахи ан-Накибанди аш-Шазили ад-Дагистани. Ал-Бурудж ал-мушайада би-ннусус ал-муайяда (араб.). Махачкала: «Дар ар-Рисала», 2014. С. 160–162.

² Абуов И. М. Суфизм и лицо ваххабизма. Махачкала, 2010. С. 160.

³ Мактубат Хасана Афанди. [Электронный ресурс] // URL: <http://islamdag.ru/verouchenie/22660> (дата обращения 11.05.2017).

⁴ Сайфуллах-кади Башларов: жизнь и творческая деятельность / [авт.-сост. М. А. Омаров]. Махачкала: Ихсан, 2009. С. 126.

Суфизм основан на признании возможности интуитивного познания Бога и в этом отношении можно говорить о мистической составляющей суфизма¹.

По шариату мусульманин должен выполнять деяния, проявляющиеся внешне (молитва, паломничество и т. д.) и внутренне (вера, искренность, терпение, доброта, милосердие и т. д.). Суфизм в Дагестане рассматривается в первую очередь как наука о внутренних (сердечных) качествах и методах духовного очищения верующего, то есть воплощающая в жизнь теоретические духовные аспекты ислама.

Рассмотрению вопросов морально-нравственных устоев в исламе посвящена книга муфтия Дагестана Абдулаева А.-Х., шейха накшбандийского и шазилийского тарикатов «Благонравие праведников». В ней автор в центр похвальных и порицаемых качеств индивида ставит нафс (эго) человека — сущность, которую невозможно постичь полностью. Под нафсом понимается благородная сущность души, духа, удивительным образом облаченного в материальное тело. Поэтому нафсу человека от природы присущи стремления к удовлетворению не только высоких духовных потребностей, но и низменных страстей. Именно очищение и удержание нафса от плотских страстей, которые не позволяют ему приблизиться к Богу, является основной задачей суфизма.

В книге различают пять уровней нафса в соответствии с приближенностью или отдаленностью его обладателя от Аллаха:

Первый уровень — ан-нафс ал-аммара (повелевающий творить зло);

Второй уровень — ан-нафс ал-лаввама (упрекающий нафс). Он упрекает своего хозяина за совершенный грех;

Третий уровень — ан-нафс ал-мулхима (вдохновляющий нафс). Нафс этого уровня внушает своему хозяину благо и призывает к благому;

Четвертый уровень — ан-нафс ар-разия (довольный нафс). Он проявляет полную покорность решениям Аллаха;

Пятый уровень — ан-нафс ал-марзия (нафс, которым доволен Всевышний). По достижении этой степени мюрид делает первый шаг на пути к истинному познанию Аллаха².

Письменные источники, содержащие суфийские нравственно-гуманистические идеи о благородстве, храбрости, сострадании к слабому, щедрости, прощении других людей, послушании родителям и учителям, уважении к старшим, правдивости в речах, разборчивости в питье и пище, смирении, молчании, терпении, непричинении зла, самоконтроле, любви и т. п., занимают довольно важную часть в арабографическом наследии северокавказских народов. Более того, эти идеи, мысли не устарели

¹ Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 33.

² Абдулаев А.-Х. Благонравие праведников / пер. с араб.). Махачкала, 2015. С. 9–10.

по сей день, так как они демонстрируют общечеловеческое понимание нравственного поведения и культуры всех людей мира¹.

В целом одной из важнейших теоретических установок суфизма является концепция «пути» (ат-тарик), ведущего человека через морально-этическое очищение, самоконтроль и самосовершенствование к постижению высших истин².

На территории Дагестана в основном представлены братства трех тарикатов — накшбандийского, шазилийского и кадирийского. Практика суфийских братств демонстрирует, особенно в последние годы, свою жизнеспособность, миролюбие, стойкость в защите внутриконфессионального согласия и единства народов России.

Не случайно практически во всех ежегодных Посланиях Народному Собранию Республики Дагестан ее глава отмечает значительную роль Муфтията республики в объединении мусульманских общин, в сохранении согласия между представителями всех конфессий и противодействии идеологии терроризма.

Изучение сущности духовной стороны суфизма играет важную роль, поскольку он имеет в регионе многовековую историю и продолжает оказывать большое влияние на нравственно-этические ценности, духовно-ритуальную и социально-политическую практику значительного числа мусульман.

Отсюда и огромный потенциал суфизма в Дагестане по противодействию радикализму, укреплению идей гуманизма, упрочению внутриисламского и межкультурного диалога³.

Литература:

Абдулаев А.-Х. Благонравие праведников (пер. с арабского). Махачкала: Рисалат, 2015. 288 с.

Абуов И. М. Суфизм и лицо ваххабизма. Махачкала, 2010. 415 с.

Абу Хамид Мухаммад ал-Газали. Возрождение религиозных наук. 2-е изд. Махачкала, 2011. 424 с.

Билалов М. И. Онтологические и гносеологические различия суфизма и салафизма // Исламоведение. 2015. № 1. С. 61–68.

¹ *Эскарханов Г. Л.* Суфизм на Северо-Восточном Кавказе: возникновение, идеология, практика: автореф. дис. канд. филос. наук. Грозный, 2011. С. 19.

² *Кныш А. Д.* Суфизм // Ислам: Историографические очерки / под общ. ред. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1991. С. 174.

³ *Магомедова М. А.* Роль ислама в противодействии экстремизму в Дагестане // Позитивный опыт регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации: Материалы Второй Всероссийской научно-практической конференции. Казань, 17–18 ноября 2016 г. / отв. ред. Г. Ф. Габдрахманова. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016. С. 216–220.

Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.

Керимов Г. М. Суфизм: мистическая ветвь в исламе // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1.: Антология отечественного религиоведения: сборник / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, В. В. Шмидта. Ч. 2. М.: Медиа-Пром, 2009. С. 229–240.

Кныш А. Д. Суфизм // Ислам: историографические очерки / под общ. ред. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1991. 228 с.

Магомедова М. А. Роль ислама в противодействии экстремизму в Дагестане // Позитивный опыт регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации: Материалы Второй Всероссийской научно-практической конференции. Казань, 17–18 ноября 2016 г. / отв. ред. Г. Ф. Габдрахманова. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016.

Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. 552 с.

Саид-афанди ал-Чиркави. Сокровищница благодатных знаний. 2-е изд. М., 2003. 383 с.

Сайфуллах-кади Башларов: жизнь и творческая деятельность / [авт.-сост. М. А. Омаров]. Махачкала: Ихсан, 2009. 202 с.

Хасан ибн Мухаммад Хильми аль-Кахи ан-Накиббанди аш-Шазили ад-Дагистани. Аль-Бурудж аль-мушайяда би-ннусус аль-муайяда («Башни, укрепленные подтвержденными [авторитетными] текстами»). Махачкала: «Дар ар-Рисаля», 2014. 440 с.

Эскарханов Г. Л. Суфизм на Северо-Восточном Кавказе: возникновение, идеология, практика: автореф. дис. канд. филос. наук. Грозный, 2011. 20 с.

References

Abdulaev A.-H. (2015). *Blagonravie pravednikov* [Good Conduct of Righteous Persons]. Mahachkala. 288 p. (in Russian).

Abuvov I. M. (2010). *Sufizm i lico vahkhabizm* [Sufism and Face of Wahhabism]. Mahachkala. 415 p. (in Russian).

Abu Hamid Muhammad al'-Gazali (2011). *Vozrozhdenie religioznyh nauk* [The Revival of Religious Sciences]. Mahachkala. 421 p. (in Russian).

Bilalov M. I. (2015). *Ontologicheskie i gnoseologicheskie razlichiya sufizma i salafizma* [Ontological and Gnoseological Distinctions of Sufism and Salafism]. Journal of the Islamic studies. Vol. 1. Pp. 61–68.

Islam: ehnciklopedicheskij slovar'. (1991). [Islam: an Encyclopedic Dictionary]. Moscow. 315 p. (in Russian).

Kerimov G. M. (2009). *Sufizm: misticheskaya vetv' v islame* [Sufism: a Mystical Branch in Islam]. Questions of religion and religious studies. Issue 1: Anthology of Domestic Religious Studies: Collection. Moscow. 426 p. (in Russian).

Knysht A. D. (1991). *Sufizm* [Sufism]. Islam: Historiographic Sketches. Moscow. 232 p. (in Russian).

Magomedova M. A. (2016) *Rol' islama v protivodeistvii ekstremizmu v Dagestane* [Role of Islam in Struggle with Extremism in Dagestan]. Positive Experience of regulation of ethnosocial and ethnocultural processes in regions of the Russian Federation (collection). Kazan. Pp. 216–220.

Nasyrov I. R. (2009). *Osnovaniya islamskogo mystitsizma* [The Grounds of Islamic Mysticism (Genesis and Evolution)]. Moscow. 552 p. (in Russian).

Sajfullah-kadi Bashlarov: ZHizn' i tvorcheskaya deyatel'nost'. (2009) [Sayfullah-kadi Bashlarov: Life and Activity]. Mahachkala. 202 p. (in Russian).

Said-afandi al'-Chirkavi *Sokrovishchnica blagodatnyh znaniy* (2003) [Treasury of Fertile Knowledge]. Moscow. 383 p. (in Russian).

Hasan bin Muhammad al'-Kahi. (2014). *Al'-Burudzh al'-mushajyada bi-nnus al'-muajyada* [Towers Made Stronger by Acknowledged Texts]. Mahachkala. 440 p. (in Russian).

Esarhanov G. L. (2011). *Sufizm na Severo-Vostochnom Kavkaze: vozniknovenie, ideologiya, praktika* [Sufism in the North-East Caucasus: Emergence, Ideology, Practice]. Groznyj. 20 p. (in Russian).

Islam in Modern Russia

SUFISM IN DAGESTAN AS THE ISLAMIC PHAENOMENON OF SPIRITUAL DEVELOPMENT AND SOCIAL STABILITY

Yusup D. DJABRAILOV,
Cand. Sci. (Polit.), researcher, Regional
center of Ethnopolitical Studies,
Dagestan Scientific Centre, Russian
Academy of Sciences (RAS)
(45, M. Gadjiev Str., Makhachkala,
Republic of Dagestan, 367000,
Russian Federation).
E-mail: y.djabrailov@yandex.ru

Abstract. The paper deals with the Sufism in Dagestan as with the particular intra-Islamic phenomenon and the way of spiritual development of Muslim community. Besides that, the author emphasizes the positive influence of Sufi practices on process of ensuring of social stability and on cultural level of interconfessional communication in the modern Dagestan society.

Keywords: islam, sufism, sheikh, social stability, radicalism, Dagestan.

