

## Албогачиева Макка Султан-Гиреевна

Кандидат исторических наук,  
старший научный сотрудник отдела этнографии Кавказа  
Музея антропологии и этнографии  
имени Петра Великого (Кунсткамера)  
Российской Академии наук

# ИСЛАМ В ЖИЗНИ ИНГУШЕЙ

Ингуши — мусульмане сунниты, приверженцы двух тарикатов: накшбандийа и кадирийа, которые имеют деление на религиозные братства.

Учение суфиев на Кавказе стало распространяться в Дагестане с раннего Средневековья, когда у суфийских общин ещё не было чёткого деления на братства, которое появилось позднее. Мусульманские общества региона оказывали религиозное воздействие на соседние народы, пытаясь утвердить своё влияние среди них. В результате этой миссионерской деятельности весь мусульманский Кавказ оказался очень многоликим и разнообразным. Здесь же отмечу, что на Северном Кавказе распространён ислам суннитского толка, представленный двумя мазхабами: ханафитским и шафиитским, незначительная часть народов южного Дагестана — шииты. «Шафиитский толк распространён среди чеченцев, ингушей и дагестанских народов, кроме кумыков и ногайцев. Ханифизму следуют этносы, проживающие в западной и центральной частях Северного Кавказа, а также кумыки и ногайцы» [Магомедов 2013: 58].

Ислам окончательно утвердился в регионе в середине XIX века. С этих пор ислам стал играть важную роль в жизни ингушей.

В суфийской практике ученик даёт клятву верности учителю — муршиду, которого он избрал. После этого ученик называется мюридом. Задача муршида состоит в том, чтобы обучать своих послушников пути суфизма. В суфийской традиции важнейшим условием является полное подчинение мюрида своему учителю (шейху, устазу) — признание его авторитета во всех религиозных и светских вопросах [Туфик Сиди 2007: 231].

«Мюриды приписывают своим духовным наставникам “непогрешимость”, способность к сверхъестественным деяниям (карамат) — способность отгадывания мыслей на расстоянии, телепатии, телепортации и др. Передача суфийского знания и благодати (бараката) от шейха к мюриду осуществляется в процессе длительного обучения» [Ханбабаев 2002:27]. Нужно отметить, что идеи суфизма получили широкое распространение

по всему мусульманскому миру и большую роль в этом, а также и в выживании суфизма на протяжении многих столетий, сыграло то, что он впитывал в себя традиционные культы и верования и трансформировал их на мусульманский манер. В этом отношении пример Чечни и Ингушетии уникален, так как здесь нет живых шейхов, они почитают ушедших из жизни своих учителей-устазов и строго следуют их заветам, которые переданы предшественниками.

Даже поверхностное знакомство с психо-логическим опытом северокавказского суфизма показывает, что он вобрал в себя и адаптировал эффективные методы индивидуального и коллективного внушения, определяющие внутреннее содержание тайных знаний всех суфийских братств. Идея возможности достичь интуитивного общения с Богом посредством психологического опыта вылилась в хорошо разработанную и сложную систему практик.

Кадирийа — суфийский тарикат, основание которого связывают с именем Абдул-Кадира аль-Джилани, или Гилани (1077–1166). Организационно кадирийский тарикат оформился к концу XIII века. Он входит в число 12 материнских суфийских братств. На сегодняшний день кадирийский тарикат является одним из самых распространённых в мусульманском мире. Ареал его распространения очень широк: Дальний Восток, Африка, Испания, Ближний Восток, Северный Кавказ и другие регионы исламского мира.

В период Кавказской войны кадирийский тарикат стал распространять Кунта-хаджи Кишиев (1800–?), уроженец чеченского аула Илсхан-юрт. Предание гласит, что в детстве Кунта любил уединение, он был задумчив и сообразителен. Он выучился арабской грамматике, умел читать Коран, был очень религиозен. В возрасте 18–19 лет вместе с отцом совершил хадж в Мекку, где познакомился с последователями братства кадирийа [Мустафинов 1975: 17].

Кунта-хаджи стал проповедовать и анти-газаватские идеи, призывая прекратить военные действия против царизма. Свои предложения он обосновывал тем, что продолжение войны с русскими войсками приведёт к физическому исчезновению народа. Его нравственные проповеди производили на горцев сильное впечатление, многие прекращали вооружённое сопротивление. Благодаря ему на Кавказе утвердилось новое суфийское учение, которое стали называть зикризмом. Любой желающий мог стать адептом нового учения. Посвящение в мюриды было простым: Кунта-хаджи или его поверенный (инг. *викал*) брали вступающего в братство за руку и спрашивали, обязуется ли он, признавая в душе святость избранного наставника, после каждого намаза стократно произносить тахليل — «Нет бога кроме Аллаха» и участвовать в ритуале кругового зикра [Албогачиева 2012: 103].

Число последователей нового учения постоянно и значительно увеличивалось. Пополняли ряды мюридов и женщины. Им было позволено принимать участие в религиозной деятельности, выражавшейся в публичном чтении аятов, молитв и в совершении зикра. В Ингушетии и Чечне появилась разветвлённая подпольная (по причине негатив-

ного отношения властей) религиозно-политическая организация. Возглавлял их старшина мюридов тхамада и его помощник-исполнитель туркх, которые передавали эти распоряжения мюридам [Авксентьев 1984: 130].

Кунта-хаджи считали чудотворцем, учителем правоверной жизни. Его учение заключалось в достижении духовного совершенствования и единства с Богом путем набора коллективных психофизических практик. Таким образом, угроза, которую он стал представлять для царской администрации, состояла не в его учении или ритуальных практиках, а в популярности и влиянии на народ, принявших угрожающие для властей масштабы. Обеспокоенные набиравшей силу религиозной организацией власти начали преследовать «зикристов» [Кисриев 2017: 167]. С целью вывести своих последователей из-под удара Кунта-хаджи позволил себя арестовать. По официальным источникам, арест был произведен 3 января 1864 года в селении Сержен-Юрт.

Материалов, связанных с периодом пребывания шейха в ссылке, очень мало, однако имеется описание встречи с ним историка И. Попова. «Беседуя с ним, я был поражен его тактом держать себя, его умением держать беседу, улыбкою, жестами, его величественной осанкой. Одним словом, человек этот был создан из массы симпатий и благородства» [Акаев 1994: 66].

Последователи Кунта-хаджи считают, что он лишь скрылся и явится вновь накануне Судного дня.

После ареста Кунта-хаджи возникли новые братства — вирды. Их возглавили его последователи: Бамат-Гирей-хаджи Митаев, Батал-хаджи Белхароев, Хусейн-хаджи Гарданов, Чим-Мирза Таумерзаев, Мани-шейх Назиров и Висхаджи Загиев [Албогачиева 2011: 29–30]. Известно, что у Кунта-хаджи были адепты и в Дагестане: Умар ал-Анди, Ибрахим ал-Баханди, Мухаммад ал-Лайли, Газиява ал-Хунзахи, Мухаммад ал-Хучади [Шихалиев 2011: 73]. Новые братства существовали как замкнутые группы, скрытно от властей проповедовавшие своё учение. В них совершались религиозные обряды, имелись отличительные особенности как в исполнении громкого зикра, так и в некоторых элементах одежды [Албогачиева 2011а: 28–36].

Широкое бытование в регионе имеет и накшбандийский тарикат которого придерживался имам Шамиль и многие известные богословы того времени. Но на утверждение этого тариката среди ингушей оказал существенное влияние шейх Дени Арсанов (1851–1917) — уроженец селения Зебир-Юрт, выходец из состоятельной чеченской семьи. Дед Дени был другом князя Ф.А. Бековича-Черкасского, его сын вскормлен матерью Дени. Шейх Кунта-хаджи был дружен с семьёй Дени Арсанова и даже предсказал его великую миссию на пути духовного развития народа. Это обнаружилось, когда ещё ребёнком он стал выделяться среди сверстников даром прорицания, к его словам прислушивались, с ними считались, а когда Дени достиг юношеского возраста, народ признал в нём шейха. В знак уважения имя Дени Арсанова мюриды не произносят, называя таинственным именем Деде (ингуши называют Дяда. — *М.А.*) [Албогачиев 2015: 15]. Шейх Дени Арсанов

и Докку-шейх (Абдул-Азиз Шаптукаев) получили право на распространение тариката накшбандийа от Элаха-муллы. «Эллах-мулла принадлежал к аксайской ветке накшбандийа, которая восходит к аварскому шейху Абдурахману ас-Сугури из Согратля, получившему иснаду (разрешение) на распространение тариката накшбандийа от самого Джамал-Эддина Казикумухского, учителя и тестя Шамиля» [Акаев 2003: 54].

Дени Арсанов был очень авторитетным, сильным, мужественным человеком, отличался гостеприимством и щедростью, двери его дома всегда были открыты для бедных, он раздавал милостыню. Рассказывают, что он сам строил мосты и дороги. В поисках доброго совета, защиты и примирения кровников со всех уголков Чечни и Ингушетии к нему стекался народ. Не было случая, чтобы он не смог примирить враждовавшие между собой семьи. Обращались к нему в аналогичных случаях и казаки.

В 1877 году Дени участвовал в восстании Алибека-хаджи Зандакского, а когда началась русско-японская война, он якобы предсказал скорую революцию, которая должна была охватить все страны и привести к свержению царя. В апреле 1917 года Дени Арсанов принимал участие в съезде чеченского народа, где его избрали окружным комиссаром. Позднее он был делегатом Съезда народов Северного Кавказа и при обсуждении будущего политического устройства края предлагал шариатский путь. В декабре 1917 года Д. Арсанов с миротворческой целью встречался с казаками, но в результате провокации произошла стычка, в ходе которой Дени и 30 его мюридов погибли, а тела их были преданы земле лишь два месяца спустя, так как казаки не выдавали трупы [Вачагаев 2009 б: 127].

После гибели шейха духовенство, влиятельные и почётные старики Чечни и Ингушетии объявили, что место отца должен занять его сын Бахьаутдин (1893–1962) [Саламов 2004: 30].

Бахьаутдин Дениевич Арсанов был волевым и мужественным человеком и в то же время отличался особой мягкостью обращения, искренностью и человеколюбием. Он находил слова утешения и обладал огромным ораторским искусством. Благодаря этому ему удавалось решать многие сложные вопросы. Он умел убеждать не только своих адептов и власть имущих. В период Великой Отечественной войны Бахьаутдин Арсанов уже был влиятельным шейхом. Он проводил патриотическую работу среди своих последователей, призывая их к вооружённой защите Отечества. А в 1944 году был выслан со своим народом в Казахстан, где поддерживал морально своих последователей. После реабилитации вернулся на родину, где умер в начале 1960-х годов, похоронен рядом с отцом. Зиарат Дени и Бахьаудина находится на кладбище г. Урус-Мартан (Чеченская Республика). Это место паломничества последователей Дени Арсанова из Чечни и Ингушетии [Албогачиев 2015: 14].

В настоящее время все последователи тариката накшбандийа в Чечне и Ингушетии связывают это религиозное направление с именами и других шейхов (*устазов*) Тащу-хаджи Саясанского, Элаха-Моллы, Дяда, Докку-шейха, Бахья, Усман-хаджи, Канна,

Хож-Ахмада, Апти, Абдул-Вагап-хаджи, Исхьякъ-хаджи, Солса-хаджи Яндарова и др. Большая раздробленность, существование множества вирдов, чьи ритуальные практики имеют некоторые различия, порой приводит к их противопоставлению. Функционируют братства на основе собственных уставов и в согласии с собственными организационными структурами.

## Ритуальная практика зикра

В ритуальной практике важное место занимают чистота тела и аромат духов. Для того чтобы войти в состояние ритуальной чистоты, нужно совершить ритуальное омовение: моют руки до запястий — три раза, полощут рот водой — три раза, набирают носом воду и прочищают его — три раза, умывают лицо водой — три раза, моют руки до локтей, сначала правую, затем левую — три раза, смачивают голову водой в направлении от лба к затылку — один раз, протирают уши водой внутри и сзади, большим и указательным пальцами — один раз, протирают шею водой — один раз, моют ступни до щиколоток, сначала правую, затем левую — три раза. Порядок омовения нужно строго соблюдать, не рекомендуется ни чрезмерный расход воды, ни излишняя экономия, ни резкое плескание воды на лицо, а также разговоры с посторонними.

После омовения мюриды читают соответствующие молитвы и входят в состояние ритуальной чистоты. Однако если человек в этом состоянии должен будет отправить свои естественные надобности либо произойдёт выделение крови, гноя и т.п., рвота, сон, обморок, опьянение, громкий смех, то снова необходимо совершить омовение.

Мюриды умащают себя благовонными маслами, не содержащими спирт, производимыми из цветочных растений или иных растений с приятным запахом (инг. *миск*), чтобы перебить запах пота, который неизбежно появится в конце ритуального действия.

Важную роль в выполнении вирдовых заданий имеют чётки, состоящие из 99 бусинок. Они делятся на три звена по 33 в каждой, разделённые заметной перемычкой. Нужно отметить, что перемычка на чётках не только позволяет вести точный счёт, но и играет роль своего рода стоянки. Только в этом месте разрешается отвлечься от счёта молитв и ответить на вопрос или выполнить какое-нибудь экстренное дело.

Главная отличительная особенность братства Дени Арсанова заключается в том, что все обрядовые практики проходят достаточно закрыто. Накшбандий считают, что истинно верующий не должен публично демонстрировать свои религиозные чувства. Они молятся в закрытых помещениях, сосредоточенно, с закрытыми глазами, часто пряча чётки под одежду [Барахоев 2015: 101].

Для адептов обоих тарикатов характерна коллективная практика зикра, осуществляемая группами, число участников которых варьирует от 10 до 40–50 человек. Так, кадириты проводят зикр два раза в неделю — в ночь на понедельник и в ночь на четверг. Ингуши считают, что эти дни особо почитаемы из-за того, что в ночь на понедельник ро-

дился пророк Мухаммад, а со среды на четверг — Кунта-хаджи. Также зикр бывает приурочен к религиозным праздникам и осуществляется в дни похорон и поминок. В обрядах жизненного цикла похоронно-поминальная обрядность играет огромную роль для поддержания морально-психологического климата для родственников покойного. Во всех традициях этим траурным событиям отводится огромная роль. Здесь же отмечу, что мюридам не платят деньги, хотя они и хоронят, и проводят весь обряд похорон. Их только угощают после окончания зикра едой.

Приверженцы накшбандийского тариката коллективный зикр проводят один раз в неделю, с четверга на пятницу (инг. *сuxбот бийс*). Сбор мюридов начинается за час или полтора до вечерней молитвы (инг. *малх буз ламаз*).

В отличие от кадирийских братств Ингушетии, которым требуется специальное помещение для проведения зикра, для последователей накшбандийского тариката оно не требуется, достаточно того, чтобы оно было скрыто от посторонних взглядов. Чаще всего это любая комната или закрытое помещение для проведения коллективных зикров. Сухбот бийс может начаться до начала вечернего намаза и может продолжиться до ночного намаза. В общей сложности его длительность может варьировать от одного часа до трёх. После того как зикр заканчивается, присутствующие могут исполнять религиозные песнопения (инг. *назым*) [Вачагаев]. В обрядовой практике религиозных братств религиозным песнопениям, исполняемым после зикра, отводится особое место. Так же как и у кадиритов, назымы у накшбандий посвящены событиям из жизни Пророка Мухаммада, его сподвижников и, безусловно, деяниям своего устаза. Эта песенная культура имеет широкое бытование среди обоих братств. Мастерство исполнителей завораживает всех присутствующих своим профессионализмом.

После зикра приверженцы и кадирийского, и накшбандийского тариката обсуждают вопросы вирда, возможность оказания помощи нуждающимся и осуществления каких-то мероприятий под эгидой авторитетного представителя вирда.

Внешне мюриды имеют отличия в форме одежды. Кадириты надевают специальную одежду, так называемый костюм мюрида. Он представляет собой современную модификацию кавказской рубахи в сочетании с брюками классического покроя. Рубаха носится навывпуск и имеет длину, достаточную для того, чтобы в мечети человек чувствовал себя комфортно (т.е. чтобы во время молитвы не обнажалась поясница). Такие костюмы могут быть сшиты из лёгких (льняных или хлопчатобумажных) тканей или из более плотных, например вельвета. В последние годы мюриды предпочитают одеваться в одной цветовой гамме и шьют под заказ весь наряд из одной ткани, в том числе и головной убор. Поверх такого костюма в прохладную погоду надевают, как правило, жилетку. Зимой уместно надеть тёплую куртку либо пальто. Отличительной чертой мюридов накшбандийского тариката является и то, что они не носят костюма мюрида, в который облачаются кунтахаджинцы во время проведения ритуала. Приверженцы накшбандийского тариката в повседневной и ритуальной жизни носят светскую одежду, чаще всего

костюм или китель светлых тонов. Кители бывают сшиты из различных тканей в зависимости от сезона. Особенности их конструкции не сильно отличаются от военного кителя. Они могут иметь воротник отложной или стоячий, манжеты и накладные карманы, в которые кладутся чётки, очки, часы и т.д. Дополняют китель брюки навыпуск, но до конца 1980-х годов чаще всего носили галифе и «сталинскую» фуражку. В настоящее время носят обычные костюмы фабричного производства [Вачагаев. 2009а].

Мюриды накшбандийского тариката на голову надевают шляпы или шапочки без кисточек, отличающие их от кадириев. В братстве Дени Арсанова не поощряется ношение длинной бороды, она допускается только для тех мюридов Устаза Дени, которым борода подходит по статусу (возраст, имамы мечетей) и т.д.

Мужчины любого братства должны быть во время проведения ритуала с прикрытой головой. Чаще всего для этой цели используют головной убор в виде тюбетейки (инг. *беттиг*) [Албогачиева, Махмудова 2013: 223]. Головные уборы в каждом братстве могут различаться. Так, мюриды Кунта-хаджи, хусейнхаджицы надевают беттиг с кисточкой, баталхаджинцы предпочитают носить головные уборы с вышивкой изображения мечети шейха Батал-хаджи, узор чаще всего вышивается жёлтым или белым цветом, висхаджинцы и чемирзоевцы носят белые шапки из овчины. Головные уборы для мюридов шьют местные женщины на дому. Цветовая гамма наиболее популярных головных уборов зелёная, но шьют и чёрные, и серые, и бордовые, в основном тёмных цветов. Есть и фабричные тюбетейки, но их чаще всего носит молодёжь и мужчины на похоронах и поминках.

Религия как важный этномаркирующий признак укрепилась в местном обществе в форме суфизма, проповедующего аскетизм и высокую духовность. Здесь же отмечу, что не все приверженцы того или иного тариката совершают групповой зикр, а только мюриды. Участники зикра представляют собой крайне разнородную группу, но всё же самая значительная часть участников зикра — это мужчины от 20 до 60 лет. Весьма разнообразен и профессиональный состав участников — рабочие, служащие, чиновники, ученые и безработные. По уровню достатка мюриды также различаются: есть люди с низким и средним достатком, есть очень состоятельные люди. Как видно, границы этой уникальной местной субкультуры достаточно размыты: интеллектual или разнорабочий, молодой или старый, богатый или бедный. Цементирующей основой этих людей является религиозная спаянность, демократичность, строгая дисциплина, внутренняя иерархия, аскетичность и т.д. Это люди, которые в своём религиозном рвении готовы отказаться от всего во имя святой веры и стремятся путем праведной жизни сблизиться с Аллахом, раствориться в нём, познать его божественную истину [Васильев 2000: 34].

Вместе с тем обращение к интегративной роли коллективного ритуала отнюдь не означает, что общинная идентификация и особая коллективная сплочённость групп современности основаны исключительно на специфике ритуала. Есть, конечно, не менее значимые стимулы, вовлекающие множество совершенно разных мужчин в суфийские

общины. Для интеллектуалов вовлечение в братство нередко результат внутреннего убеждения, результат «духовных исканий», для других — опора и поиск душевного равновесия на фоне массовой безработицы. Есть и те, кто пришёл в братство мюридов в поисках утешения в результате душевных травм либо с целью исцеления физических недугов.

Как известно, в ритуальной обстановке происходит не только изменение восприятия внешнего мира, мифологизация окружающего человека пространства, но и кардинальное изменение связей и отношений между людьми. Роли участников ритуала принципиально отличаются от тех, которые они выполняют в повседневной жизни [Байбурин 1993: 194].

Ритуальная практика мюридов является очень важным, социально значимым средством, служащим для поддержания общих норм и ценностей народа. Кроме ритуала зикра, на мюридов выпадают и очень значимые социальные вопросы, связанные с бракоразводными процессами, примирением кровников и других конфликтов, возникающих в обществе. Многие из них входят в Совет тейпов, Совет старейшин, Совет страны (Мехк-Кхел).

Также в республике регулярно проводятся конференции мусульман, на которых рассматриваются злободневные вопросы общества. На них выносятся решения, касающиеся разных сторон жизни общества — начиная от калыма и заканчивая кровной мезью, которая ещё, к сожалению, иногда встречается в местном обществе [Албогачиева 2011: 485].

Исходя из всего вышесказанного, можно сделать вывод, что религиозные деятели Ингушетии выполняют множество социально значимых функций местного общества. Нужно отметить, что они поддерживают тесные связи с представителями разных национальностей, проживающих в регионе, и поддерживают их при необходимости. С учётом имеющегося накопленного опыта ислам может стать мощным консолидирующим фактором, и эту его способность необходимо использовать в целях укрепления этноконфессионального взаимодействия и оптимизации этноконфессиональной ситуации в республике и в стране.

## Литература

1. Авксентьев А. Ислам на Северном Кавказе. — Ставрополь, Ставропольское книж. изд-во, 1984. 287 с.
2. Акаев В.Х. Ислам: социокультурная реальность на Северном Кавказе. — Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2004. 264 с.
3. Албогачиев Р.Ш. Шейх-миротворец // Шейхи Дени и Багаудин Арсановы / Сост. Р.Ш. Албогачиев. — Нальчик: Тетраграф, 2015. 467 с.
4. Албогачиева М.С.-Г. Кунта-Хаджи Кишиев, его проповедь и последователи // Шейх, Устаз, Овлиа Кунта-Хаджи Кишиев / Сост. Р.Ш. Албогачиев. — Нальчик, 2012. С. 101–107
5. Албогачиева М.С.-Г., Махмудова З.У. Одежда ингушей: история и современность // Кавказ: перекресток



культур. — Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2015. С. 192–219.

6. Албогачиева М.С.-Г. Адепты Кунта-хаджи Кишиева: Бамат-Гирей хаджи Митаев, Батал-хаджи Белхоро-ев, Хусейн-хаджи Гарданов, Чиммирза Таумерзаев, Вис-хаджи Загиев, Мани шейх Назиров // Ислам в России и за её пределами: история, общество, культура. Материалы межрегиональной научной конференции, посвящённой 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева / Отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева. — Санкт-Петербург: Магас, 2011. С. 28–35.

7. Албогачиева М.С.-Г. Зикр джахр в ритуальной практике современных ингушей // Народы Кавказа: этнокультурные традиции и модернизация: Научный сборник, посвящённый памяти Г.А. Сергеевой / Сост., отв. ред. Ю.А. Анчабадзе. — Москва: Три квадрата, 2016. С. 77–78.

8. Албогачиева М.С.-Г. Конференция мусульман Ингушетии // Антропологический форум. 2011. № 14. С. 480–488.

9. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. — Санкт-Петербург: Наука, 1993. 240 с.

10. Барахоев М. Вирд — это поминание всевышнего // Шейхи Дени и Багаудин Арсановы / Сост. Р.Ш. Албогачиев. — Нальчик: Тетраграф, 2015. С. 82–102.

11. Васильев Л.С. История религий Востока. — Москва: Книжный дом «Университет», 2000. 227 с.

12. Вачагаев М. Вирдовая структура Чечни и Ингушетии // Прометей. 2009. № 2. URL: <https://groznyi.bezformata.com/listnews/virdovaya-struktura-chechni-i-ingushetii/6449138> (Дата обращения 12.05.2020).

13. Вачагаев М. Шейхи и зияраты Чечни. — Моск-ва. 2009. 304 с.

14. Кисриев Э.Ф. Исламистские движения и власть на Северном Кавказе в свете отношений с властью // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Вып. 2. Северный и Южный Кавказ. — Москва. 2017. С. 159–205.

15. Магомедов М.М. Права и обязанности человека в исламе и их реализация в суфийских общинах Северного Кавказа // Из истории культуры народов Северного Кавказа: Сборник научных статей. Вып. 5. — Ставрополь: «Графа», 2013. С. 56–62.

16. Мустафинов М.М. Зикриз и его социальная сущность. — Грозный: Чечено-Ингуш. кн. изд-во, 1975. 44 с.

17. Саламов Х. Ровзат. — Нальчик: Тетраграф, 2012. 83 с.

18. Туфик Сиди. Суфизм в исламе (Накшубандийский тарикат) // Аналитика культурологии. 2007. Вып. № 3(9). С. 231–235.

19. Ханбабаев К.М. Ритуальная практика накшбандийского тариката // Государство и религия в Дагестане. — Махачкала, 2002. С. 16–34.

20. Шихалиев Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шизилия в Дагестане // Вестник Евразии. 2007. № 3. С. 137–151.