



ИСТОРИЯ ИСЛАМА
Ответственный за рубрику: Асатрян Г.С.
© Исламоведение. 2019. Т. 10, № 4 (42)

HISTORY OF ISLAM
Person in charge of the section: Asatryan G.S.
© Islamic Studies (Islamovedenie). 2019. Vol. 10, № 4 (42)

DOI: 10.21779/2077-8155-2019-10-4-31–45

УДК 282

Содержание статьи

Информация о статье

М.Ф. Муртазин¹

Введение
«Праведные предшественники» – салаф салих – в мусульманском дискурсе
«Нововведение» – бид'а – в мусульманском дискурсе³⁵
Причины обращения мусульманских богословов к практике «праведных³⁷ предшественников» – салаф салих
Заключение

Поступила в редакцию: 17.10.2019.
Передана на рецензию: 21.10.2019.
Получена рецензия: 06.11.2019.
Принята в номер: 17.12.2019.

Формирование салафитского дискурса в догматических дискуссиях раннего мусульманского богословия (VII–IX вв.)

Национальный исследовательский институт мировой экономики и международных отношений им. Е.М. Примакова Российской академии наук (ИМЭМО РАН); mmurtazin@mail.ru

В настоящей статье рассматривается феномен формирования салафитского дискурса в раннем мусульманском богословии (VII–IX вв.) в связи с тем, что такое явление, как салафизм, стало предметом современных академических исследований на фоне усиления влияния ислама на современную общественно-политическую жизнь в глобальном масштабе. Прослеживается история формирования самого понятия салаф салих и таких богословских терминов, как *бид'а*, *ахл ас-сунна вал-джама'а*, *ахл ал-хадис* и др. Далее рассматривается процесс возникновения различных религиозных направлений и богословских течений на фоне бурных исторических перемен, которые переживало мусульманское сообщество в первые столетия своего существования. Излагается точка зрения автора о том, что салафитский дискурс отражал ту идейную борьбу, которая шла в богословском сообществе в ходе столкновения ислама с новыми явлениями общественного развития и с внешним идеологическим воздействием, которое оказывали инорелигиозные учения на догматику ислама. Выводы, сделанные на основе проведенного анализа, позволяют утверждать, что салафитский дискурс охватывал практически все школы ортодоксального суннитского ислама этого периода, но не имел очерченного богословского статуса.

Ключевые слова: *ислам, салафитский дискурс, нововведение, богословие, догматика.*

¹ Марат Фахрисламович Муртазин – ведущий научный сотрудник Центра постсоветских исследований, к. филос. н., [orcid: 0000-0003-3443-6948](https://orcid.org/0000-0003-3443-6948).

DOI: 10.21779/2077-8155-2019-10-4-31–45

UDC 282

Content of the article

Information about the article

*M.F. Murtazin*²

Introduction.
«Righteous predecessors» – *Salaf Salih* - in Muslim discourse.
«Innovation» – *bid'a* - in Muslim discourse.
The reasons for the conversion of Muslim theologians to the practice of «righteous predecessors» – *Salaf Salih*.
Conclusion.

Received: 17.10.2019.
Submitted for review: 21.10.2019.
Review received: 06.11.2019.
Accepted for publication: 17.12.2019.

The Development of Salafi Discourse in Dogmatic Discussions of Early Muslim Theology (7th – 9th Centuries)

Evgeny Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences (IMEMO); mmurtazin@mail.ru

Since Salafism is a field of increased focus in contemporary academic studies in the context of a growing Islamic influence on the social and political life across the globe, the article aims at investigating the development of Salafi discourse in dogmatic discussions of early Islamic theology (7th – 9th centuries). The author traces the history of *Salaf Salih* concept and related theological terms, such as *bid'a*, *ahl as-Sunna wal-jama'a*, *ahl al-hadith* etc. in early Islamic theological works. The origin of different religious groups and theological schools under the condition of tumultuous changes in Muslim society during the first centuries of its genesis is also investigated. According to the author, Salafi discourse at that time reflected the struggle of ideas in theological circles against religious innovations appearing as a result of interaction between Islam and new social phenomena as well as the ideas originated in other religions. The author concludes that Salafi discourse in early Sunni Islam found its place all orthodox theological schools, but it had no institutional forms at that time.

Keywords: *Islam, Salafi discourse, religious innovations, theology, dogma.*

Введение

В современной политологии за последние десятилетия сформировался значительный пласт исследований и литературы, посвященных политическому исламу, или исламизму. Этот феномен явился результатом возрастающего интереса к исламу, и не только в его религиозно-философском и историческом аспектах, превалировавших в классическом западном исламоведении XIX века и первой половины XX века. Вторая половина XX века стала той историко-цивилизационной фазой, в которой совершенно явно проявился мощный социально-политический импульс, заложенный в мусульманский суперэтнос, который уже многие десятилетия находится в стадии надлома в соответствии с пассионарной теорией этногенеза Л. Гумилева [3]. Реальными проявлениями этой пассионарности стала волна антиколониальных и освободительных революций в мусульманском мире в 50–60-е гг. XX в., первые признаки которых проявились еще после окончания Первой мировой

² *Marat Fakhriislamovich Murtazin* – leading researcher at the Center for Post-Soviet Studies, Cand. Sc. (Philosophy). [Orcid: 0000-0003-3443-6948](https://orcid.org/0000-0003-3443-6948).

войны. Несмотря на то, что в большинстве случаев в мусульманских странах (Турция, Египет, Сирия, Ирак, Ливия и др.) укрепились светские режимы, сами идеи возвращения к шариату как основе обустройства общественно-политической жизни в рамках мусульманского суперэтнуса получили широкое распространение в среде наиболее активной и образованной части подрастающего поколения мусульман практически во всех государствах мусульманского мира.

По мере того как в последние десятилетия XX в. менялась общественно-политическая ситуация в мире, ислам получил распространение не только в традиционных для самого ислама регионах: в Африке и Азии от Атлантического до Тихого океанов, от границ Кавказа до Центральной Африки и Индийского океана, но и в целом ряде стран Европы и постсоветского пространства. В результате этого роль ислама в политической жизни всего мирового сообщества неизменно возрастает и в XXI в.

По данным американского исследовательского центра Pew Research Center, в настоящее время численность мусульманского населения составляет более 1.8 млрд (почти 25 % населения Земного шара). Согласно оценкам специалистов этого центра, к 2060 г. указанная доля превысит 30 %, и мусульмане количественно обгонят христиан, занимающих в настоящий момент первое место в мире по численности своих последователей [1]. Но демографический фактор не является главным в усилении влияния ислама на современную общественно-политическую жизнь в глобальном масштабе. За последние десятилетия ислам стали воспринимать не только как религиозное учение, но и как идейную основу формирования многочисленных общественных активистских движений, организаций и даже политических партий. Именно эти нерелигиозные институты способствовали трансформации имиджа ислама в западном академическом и публицистическом дискурсе из чисто религиозного феномена в политический фактор глобального масштаба, что в конечном итоге привело к разработке теории политического ислама, или исламизма.

С конца XX в. отдельные подобные организации стали все чаще прибегать к насилию, террору, различным методам вооруженной борьбы, а их идеологию стали определять как джихадизм, смоделировав этот термин из арабского названия одного из предписаний ислама, касающегося борьбы за веру и права мусульман, – *джихада*. Несомненно, что проявления исламизма (политического ислама) и еще в большей степени деятельность радикальных экстремистских организаций и движений, объединенных общим понятием джихадизм, способствовали формированию в мировом общественном сознании крайне негативного отношения к движению исламизма. Во многих странах были сформированы списки запрещенных террористических и экстремистских организаций и движений, таких, как «Братья-мусульмане», «Хизб ат-тахрир аль-ислабий», «Аль-Каида», «Движение Талибан», «Исламское движение Узбекистана», «Исламское Государство», «Джабхат ан-Нусра» и многие другие³.

Такой стремительный рост активности экстремистских и террористических движений в разных регионах мусульманского мира, включая Афганистан, Таджикистан, Северный Кавказ, Ирак, Йемен, Сирию, Нигерию, Ливию, способствовал возникновению в общественном сознании алармистских настроений, основанных на концепции неизбежного вооруженного столкновения между различными цивилизационными и религиозными системами, изложенной известным американским политологом С. Хантингтоном и его последователями [2]. Еще более серьезную угрозу собственной безопасности многие страны Европы, включая и Россию, увидели в серии одиночных террористических актов, произошедших за

³ Все эти организации запрещены в РФ и многих других странах.

последние десятилетия в РФ, США, Испании, Франции, Германии и других странах. Совершенно очевидно, что цепь всех этих политических изменений и формирование террористических угроз имеют, с одной стороны, разнообразные социальные причины, но, с другой стороны, не лишены идеологической основы, которая уходит своими корнями в цивилизацию ислама на разных этапах ее развития.

В качестве основного идеологического источника исламистских политических институтов и движений постулируется салафизм, который сопоставляют с европейским фундаментализмом, пуританством, протестантизмом и т. п. Термин салафизм за последние десятилетия прочно закрепился в западном политологическом и исламоведческом дискурсе. Во многих работах, посвященных исламу в различных его ипостасях, включая ваххабизм, фундаментализм, активизм, отдельные западные и российские ученые⁴ предпринимали попытки проанализировать общественно-политические предпосылки возникновения политического ислама и проследить его идейные корни внутри самого религиозного учения ислама. В мировом общественном мнении растет убежденность в том, что салафизм является неким новым религиозным течением в исламе, который сформировался на волне общественно-политического подъема и проявлений пассионарности мусульманского субэтнуса, о которых говорилось выше. Однако до настоящего времени в академической науке такое явление, как салафизм, не исследовано в полной мере, а сам термин не имеет четко очерченного определения, не установлены конкретные признаки принадлежности мусульманских богословов, общественных деятелей и простых верующих мусульман к этому направлению. Обычные мусульмане в мечетях практически никогда не причисляют себя к салафитам, а богословы в своих сочинениях ссылаются на *салаф салих* как наиболее правильных носителей религиозных исламских знаний, основанных на Коране, Сунне и *иджма'* – едином мнении авторитетных богословов того времени, но в этом они не отличаются от богословов других традиционных суннитских *мазхабов*. Очевидно, на нынешнем уровне академической разработанности предмета преждевременно говорить о салафизме как о «религиозно-правовом течении в исламе» [14, с. 7].

В данной статье сделана попытка осветить отдельные исторические аспекты формирования того идейно-богословского направления в исламе, которое стало основой формирования современного феномена салафизма.

«Праведные предшественники» – *салаф салих* – в мусульманском дискурсе

В арабоязычном мусульманском богословии традиционно распространен термин *салаф салих*. В средневековых арабских толковых словарях корень этого слова возводится к глаголу *салафа-йаслуфу-салафан* в значении «предшествовать», а имя существительное *салаф* толкуется как «группа людей, предшествующих какому-либо времени». У этих слов в арабском языке имеются соответствующие антонимы: глагол *халафа-йахлуфу-халафан* в значении «последовать», имя существительное *халаф* – «группа людей, следовавших за каким-либо временем» [4, т. 6, с. 331].

В Коране слово *салаф* встречается в суре 43, аяте 56: «Мы сделали их предшественниками и назидательным примером для остальных» и указывает на древних египтян, которые выступили против народа Моисея и были наказаны в назидание последующим поколениям [5, с. 499]. В мусульманском богословском дискурсе этот термин имеет хождение с первого века хиджры (622–719 гг.) и чаще всего употребляется с определением *салих* и имеет значение «хороший, благой, праведный, благочестивый». К «праведным предшественникам» традиционно

⁴ В числе наиболее известных западных исследователей можно назвать Жюль Кепеля, Оливье Руа, Натану Делонг-Ба, а российских – А.А. Игнатенко, А.В. Малашенко и др.

относят первые поколения праведных мусульман, включая самого пророка Мухаммада (571–632), его сподвижников (ар. *асхаб*), праведных мусульман, последовавших за ними (ар. *таби'ун*), а также следующее за ними поколение (ар. *атба' таби'ин*). Все они жили в первом веке хиджры, т. е. в VII – нач. VIII в. по христианскому летоисчислению [6, с. 204].

Содержание понятия *салаф салих* как «праведные предшественники» определяется не только в лингвистическом, но и в религиозном аспекте хадисом пророка Мухаммада, приведенным в сборниках Ал-Бухари и Муслима в передаче от Абдаллаха ибн Масуда: «Лучшими людьми являются мои современники, после них – (те, что придут вслед за ними), после них – (те, что придут вслед за ними), а потом (появятся) люди, свидетельство каждого из которых будет опережать их клятву, а их клятва (будет опережать) их свидетельство⁵» [7, с. 431]. На основании этого хадиса с первых десятилетий ислама именно этим трем поколениям мусульман стали все больше доверять в вопросах религии по отношению ко всем последующим поколениям богословов. Формально это объяснялось тем, что указанные три группы людей были непосредственными свидетелями пророческой деятельности Мухаммада и прихода к нему божественного откровения в виде Священного Корана. Как пишет известный мусульманский богослов Рамадан ал-Буты (1929–2013), «первое поколение – *асхабы* – переняли основы вероучения ислама, форму исполнения обрядов, нормы поведения мусульманина, принципы устройства жизни мусульманской общины лично от самого Посланника Аллаха. Каноны и боговдохновенные правила закрепились в их разуме и сердцах в чистом виде, без примесей нововведений и мути наущений и домыслов. Второе поколение представлено «последователями» – *таби'ин*, вдоволь погревшимися в лучах пророчества благодаря следованию личному примеру сподвижников Посланника Аллаха и получению от них зарядов сияющей веры, обретенной ими через лицезрение Пророка, общение с ним и следование его заветам и назиданиям. Третье поколение – «последователи последователей» – *атба' таби'ин* – стало провозвестником конца эры чистоты мировоззрения и незапятнанности оригинального исламского вероучения инородными элементами» [8, с. 7].

Таким образом, мусульманское богословское понятие *салаф салих* сформировалось уже в первый век хиджры, т. е. в VII в., и его можно перевести на русский язык как «праведные предшественники». Однако в то время в исламском богословии и мусульманской науке в целом не существовало представлений о том, что кто-то из мусульман следует по пути *салаф салих*, а кто-то отступает от него. Мусульманская община представлялась чем-то целым и единым, а разногласия и споры сохранялись внутри тех мусульманских представлений, которые не выходили за рамки ортодоксального ислама.

«Нововведение» – *бид'а* – в мусульманском дискурсе

Возникновение термина *бид'а* в богословской мусульманской литературе связывают с различными религиозными «нововведениями, новшествами», которые появились еще при жизни пророка Мухаммада. Эти новшества затронули области вероучения – *'акиды*, религиозной практики – *'ибада*, морально-нравственных норм ислама – *ахлак* и др. В арабских средневековых словарях *бид'а* трактуется как «нечто новое и то, что придумано в рамках ислама после завершения его ниспослания» [4; т. 1, с. 342]. Термин *бид'а* упоминается в хадисе пророка Мухаммада, приведенном в сборнике Муслима: «Лучшее слово – Писание Аллаха. Лучшее руководство – руководство Мухаммада. Худшее из религиозных положений – новшества, а любое

⁵ Имеются в виду такие люди, которые будут готовы свидетельствовать о чем угодно ради своих корыстных интересов.

новшество (*бид'а*) – это заблуждение». Именно этот хадис стал чаще всего использоваться в мусульманском богословии для того, чтобы предъявлять обвинения в совершении неправомерных с точки зрения шариата религиозных действий, в вынесении богословских суждений и в установлении религиозных предписаний, нарушающих положения Корана и Сунны. Наряду со словом *бид'а* в других хадисах приводятся близкие к нему по смыслу формы глаголов в значении «обновить» – *ахдаса* или «сделать традицией» – *санна*. «Кто привнес в наше дело то, что не из него, то оно (привнесенное) отвержено»; «Тому, кто совершал в рамках ислама дела в качестве доброй традиции, назначена награда за нее, так же, как и тому, кто совершал их позднее». На того, кто совершал в рамках ислама дела в качестве плохой традиции, ложится грех за них, так же, как и на того, кто совершал их позднее [9].

При этом само понятие «нововведение» в мусульманском дискурсе трактуется по-разному и не воспринимается как нечто абсолютно негативное. В частности, когда халиф Умар (ум. в 644 г.) ввел ночные стояния в молитве в течение месяца рамадан, которые не совершались при пророке Мухаммаде, он сказал: «Это благо от меня в качестве нововведения – *бид'а*». Известный мусульманский историк Ибн ал-Асир (1166–1230) писал: «Нововведение – *бид'а* – бывает двух видов: нововведение, ведущее по прямому пути – *худа*, и нововведение, ведущее в заблуждение – *далал*. То, что противоречит предписаниям Аллаха и его Посланника, относится к осуждаемому и отвергаемому. То, что находится в рамках того, что Аллах поощрял, а пророк Мухаммад одобрял, относится к восхваляемому» [4; т. 1, с. 342].

В рамках мусульманского дискурса все эти термины получили разные определения. В частности, известный правовед ханбалитского мазхаба Таки ад-Дин Ахмад ибн Таймийа (1263–1328), имя которого в академических работах часто упоминают в ряду основоположников салафизма, определял *бид'а* как «то, что Аллах и Его Посланник не установили как религиозное положение в рамках *шариата*, а также религиозные деяния, которые Аллах и Его Посланник не приказывали совершать в качестве обязательных или одобряемых». Другое определение *бид'а* было дано андалусским имамом Ибрахимом аш-Шатыби (ум. в 1388 г.): «*Бид'а* – изобретенное религиозное положение, претендующее на законность и уподобляемое поклонению Аллаху» [8, с. 76]. Следовательно, термин *бид'а* мусульманские богословы рассматривают как недопустимое новшество только в рамках тех религиозных предписаний, которые определены Аллахом и пророком Мухаммадом в качестве «прямого пути» – *шариата*, если оно нарушает божественные предписания, установленные Кораном и Сунной, и уводит к религиозному заблуждению и греху. При этом не исключается, что *бид'а* может вести по пути укрепления правильного соблюдения предписаний Корана и Сунны, получая соответствующее определение в качестве «доброе» – *хасан*.

Именно этой трактовки *бид'а* придерживается большинство современных мусульманских богословов, не ограничиваясь лишь его категорическим отрицанием и осуждением, как это часто делают в современной салафитской литературе. Кроме того, нововведение в мусульманском дискурсе следует рассматривать только в рамках вопросов, касающихся вероучения, религиозной практики и обрядов, нравственности мусульман, но не в рамках изменения бытовых, экономических, социальных и политических сторон жизни общества, что в мусульманском дискурсе обозначают словом *адат*, поскольку иначе в разряд *бид'а* попадают практически все обычаи народной жизни, предметы быта, приборы и механизмы, которых не существовало во времена пророка Мухаммада, и многое другое. Таким образом, понятие *бид'а*, будучи широко распространенным в мусульманском дискурсе, является отражением тех изменений, которые происходили и продолжают происходить внутри мусульманского богословского поля.

Причины обращения мусульманских богословов к практике «праведных предшественников» – салаф салих

К «праведным предшественникам» относят первые три поколения мусульман, живших в первом веке хиджры. Позднее в мусульманском сообществе и в мусульманском богословии начинают происходить многочисленные изменения, которые приводят к распространению *бид'а*, изменивших положение дел в сфере вероучения и религиозной практики ислама и морально-нравственных устоев жизни мусульман. Эти изменения, связанные с появлением «нововведений», коснулись всех аспектов религиозной жизни мусульманской общины. Среди них можно выделить несколько основных векторов.

1. Языковые изменения, связанные с необходимостью сохранения главных источников ислама. «Языковая» ситуация в Арабском халифате с первых завоеваний мусульман, начавшихся еще при пророке Мухаммаде, привела к тому, что переходившие в ислам племена и народы не только принимали новую религию, но и обращались к первоисточникам ислама – Корану и Сунне, привнося в их чтение и понимание новые проблемы и трудности языкового и смыслового характера. Первые изменения языкового плана были связаны с текстом Корана. Как известно, вплоть до правления халифа Усмана (ум. в 656 г.), полный текст Священного Писания был составлен в одном экземпляре, хранившемся последовательно у халифов Абу Бакра (ум. в 634 г.), Умара (ум. в 644 г.), а затем у дочери последнего и жены Пророка Хафсе (ум. в 661 г.). В период правления Усмана один из ближайших соратников Посланника Аллаха Мухаммада – Хузайфа ибн ал-Йаман – сообщил халифу о разногласиях в устном декламировании и толковании текста Корана, которые возникли между мусульманами Сирии и Ирака во время военного похода в Азербайджан. Халиф Усман отдал поручение собрать весь текст Корана в единый свиток и размножить его для распространения в различных концах халифата. Авторитетная комиссия из числа сподвижников *асхабов* в 645 г. переписала и упорядочила старый список и утвердила единый письменный текст *мусхаф*, буквенная основа которого (по-арабски *расм 'усмани*) сохраняется в течение 14 столетий существования ислама.

Таким образом, салаф салих сыграли роль охранителей письменного текста Корана. Но так называемый «список Усмана» не имел различительных диакритических знаков в виде точек и огласовок, и следующее языковое изменение письменного текста Корана произошло во второй половине VII в., когда омеядский наставник Басры Зийад ибн Абихи (ум. в 675 г.) по распоряжению халифа Муавии (603–680) поручил Абу ал-Асваду ад-Дуали (ум. в 688 г.) расставить в тексте Корана огласовки для обозначения гласных звуков, которые получили название *шакл* или *дабт*. Будучи одним из лучших знатоков арабского языка своего времени, ад-Дуали первоначально не согласился вносить подобные новшества в кораническое письмо, но, услышав, как один из бедуинов в своем неправильном чтении исказил смысл коранического аята, он расставил для обозначения гласных точки над согласными буквами и под ними.

Дальнейший этап развития коранического письма был связан с использованием точек для различения согласных, имевших одинаковые написания, но обозначающих различные звуки. По приказу омеядского наместника Ирака Ал-Хаджжаджа ибн Йусуфа (ум. в 714 г.), в конце VII в. грамматисты Наср ибн Асим (ум. в 708 г.) и Йахья ибн Йамар (ум. в 746 г.) ввели различные диакритические знаки в виде кружков, квадратов, черточек и точек над согласными буквами. Окончательно система диакритических знаков была разработана ал-Халилом ибн Ахмадом (ум. в 791

г.) и его учениками Сибавайхи (ум. в 796 г.), ал-Ахфашем (ум. в 825 г.), ал-Асмаи (ум. в 828 г.) и др.

Несмотря на то, что многие знатоки Корана, стоявшие на позициях *салаф салих*, сочли все эти вмешательства *бид'а*, о чем писал египетский историк ал-Калкашанди (ум. в 1418 г.) [10, с. 48–57], к настоящему времени считается общепризнанным, что подобные нововведения способствовали сохранению правильного чтения и понимания текста Корана. При этом вплоть до настоящего времени сохраняется превалирование устной передачи различных вариантов озвучивания текста Корана, которые в мусульманской традиции имеют название *кираат*. Они признаются канонически правильными, если только восходят по цепочке к знатокам Корана из числа *салаф салих* и далее к самому пророку Мухаммаду.

В целом считается, что наилучшими знатоками Корана являлись ближайшие сподвижники – *асхабы* Усман ибн Аффан, Али ибн Абу Талиб, Убайй ибн Кааб, Зайд ибн Сабит, Абу ад-Дарда, Ибн Масуд и Абу Муса ал-Ашари [10, с. 118–129]. Язык Корана стал основой классического и современного арабского литературного языка, и, по оценке мусульманских историков и богословов, роль *салаф салих* в сохранении и дальнейшем развитии этого главного языка исламской цивилизации невозможно переоценить.

2. Сохранение Сунны и собирание сводов хадисов пророка Мухаммада. Поскольку Сунна является вторым источником ислама и его системы вероучения, религиозной практики и морально-нравственных ценностей, то ее фиксация и передача последующим поколениям мусульман легли целиком на плечи первых поколений мусульман, находившихся в непосредственном контакте с Посланником Аллаха. В первые годы ислама письменная традиция еще не была достаточно развита, поэтому сохранение Сунны шло в основном путем устного воспроизведения высказываний пророка Мухаммада и передачи рассказов о его поступках, делах и об отношении его к тем или иным явлениям жизни. По мнению мусульманских богословов, Посланник Аллаха руководствовался Откровением, нисходившим на него непосредственно от Аллаха, следовательно, и его Сунна являлась частью богоданного откровения, а те, кто находился рядом с ним, передавали всю информацию о нем, его словах и делах последующим поколениям, которых относят к *салаф салих*.

Из этого следует, что все эти мусульмане приобщились к непосредственному знанию первоначальной и истинной сути ислама как религии, системы обустройства мусульманской общины, ее морально-нравственных устоев. По мере количественного увеличения мусульманской уммы и расширения ее границ устная традиция не обеспечивала сохранность чистоты и достоверности преданий Пророка. По этой причине Мухаммад при жизни предписал письменно фиксировать хадисы. В отличие от текста Корана, который был канонизирован и строго зафиксирован во времена праведных халифов, тексты хадисов могли передаваться изустно в течение столетий посредством сподвижников Пророка. Только позднее многочисленными собирателями были зафиксированы тексты хадисов (*матн*), сохраненные цепочкой надежных передатчиков (*иснад*).

Этот процесс не подвергался строгому контролю, поэтому в ходе изменения общественных и политических норм жизни мусульманской общины после смерти Посланника Аллаха появились различные группы мусульман, которые стали не только искажать и изменять содержание хадисов, но и добавлять в них слова и высказывания, не принадлежавшие исконно самому пророку Мухаммаду. Особенно широкое распространение это явление получило после того, как сторонники передачи власти халифа/имама по династийной линии зятя и племянника Мухаммада Али ибн Абу Талиба (ум. в 661 г.) оформились в партию Али – *ши'ат 'Али*, давшую начало

новому направлению ислама в форме шиизма, имеющего отличия от ортодоксального суннитского ислама в вопросах вероучения, религиозной обрядовости, нравственности.

Процесс фальсификации хадисов получил широкое распространение в дальнейшем в связи с появлением других многочисленных теологических и философских течений в рамках суннитского и шиитского вероучений. Все это стало причиной того, что мусульманский богословский дискурс обратился к практике и опыту «праведных предшественников» и разработал целую систему отбора только достоверных хадисов по цепочке их надежных передатчиков (*иснаду*) и отвержения (*джарх ва-та'дил*) фальсифицированных текстов, имеющих недостоверный *иснад*. Самым выдающимся хадисоведом (*мухаддисом*) стал багдадский богослов, основатель ханбалитского мазхаба Ахмад ибн Ханбаль (780–855), который включил в свой сборник «Муснад» около 28 000 хадисов, достоверно переданных со слов *салаф салих* [11, с. 120]. Именно его чаще всего упоминают в числе первых богословов, отдавших превосходство первым поколениям праведных мусульман над всеми последующими. Он разработал методологию богословской системы вероучения – *акиды*, мусульманского права – *фикха*, нравственного учения – *ахлак*, основанную на позициях и взглядах *салаф салих*. Ахмада ибн Ханбаля считают одним из первых последователей обращения к опыту «праведных предшественников» [12, с. 496] и часто упоминают как предтечу современного салафизма.

3. Первое разделение на направления в исламе. Начало первых разногласий внутри мусульманской уммы относят к периоду «праведных предшественников», но на первом этапе они коснулись лишь принципов передачи власти в халифате. Как отмечалось выше, первым расколом в исламе стало появление шиитского направления, представители которого выступали за то, чтобы право возглавлять мусульманское сообщество принадлежало только потомкам Али ибн Абу Талиба. Они признавали их единственными законными правителями – *имамами*. Как справедливо отмечает советский историк ислама И.П. Петрушевский, «первоначально шииты были только политической партией. Они стояли за халифат (имамат) Али столько же из-за его ближайшего родства с Пророком, сколько и из-за его личных достоинств» [13, с. 45]. Точно так же по политическим мотивам от сторонников Али в 657 г. откололась новая самостоятельная ветвь – хариджиты (ар. *хаваридж*), которые, как и шииты, первоначально были чисто политической партией. Однако позднее шииты и хариджиты объединились в особое религиозное направление. Несмотря на расколы, в этот период и шииты, и хариджиты, не выходящие за рамки шариата, представляли собой неотъемлемую часть «праведных предшественников», а их требования не квалифицировались как *бид'а*. Лишь позднее эти два направления отделились от ортодоксального суннитского направления и сформировали свои собственные богословские направления и догматические школы [13, с. 50].

4. Причины возникновения различных богословских школ и догматических течений. Позднее разделение в исламе на различные богословские школы и догматические течения объясняется разнообразными причинами, которые можно объединить в две большие группы. К первой относятся внутренние богословские причины, связанные со стремлением мусульманских ученых понять и истолковать содержание Корана и Сунны в соответствии с теми социальными и экономическими условиями, в которых оказалась мусульманская умма после бурного скачка, произошедшего за этот короткий период. Изучением Корана уже занимался не только небольшой круг «праведных предшественников», сосредоточенных в центре Аравии в рамках первых двух крупнейших мусульманских общин в Медине и Мекке. Первыми, кто принес ислам на завоеванные территории, были представители *салаф*

салих. Те, кто развивал мусульманское богословие и продолжил изучение Корана и Сунны за пределами Аравии, искали новые подходы к пониманию этих священных текстов.

Мусульманская богословская наука на раннем этапе получила арабское название *фикх*, что можно перевести как «знание». Уже к началу VIII в. в Омеядском халифате образовались различные центры фикха в крупных городах, главными из которых были Мекка, Медина, Дамаск, Куфа и Басра. Между мусульманскими учеными-*факихами* стали формироваться различия в богословских и методологических подходах к изучению вопросов, связанных с толкованием священных текстов и соотношением их с реальными проблемами существования мусульман в разных регионах. Именно тогда сформировались два основных направления мусульманского богословия, различающихся по своим принципиальным подходам к решению различных вопросов вероучения, религиозной практики и морали.

Первое из них сконцентрировалось в Аравии (Мекке и Медине), где и осталось жить большинство представителей *салаф салих*. Они сохраняли традиционные методы изучения Корана и хадисов, которые преобладали среди сподвижников Посланника Аллаха и их последователей, а само это направление мусульманского богословия получило название «люди предания» *ахл ал-хадис*. Последние следовали буквальному пониманию и толкованию смысла коранических аятов и высказываний пророка Мухаммада. Считается, что основоположником этого богословского направления был сподвижник Абдаллах ибн Аббас (619–686), который одним из первых начал составлять толкование Корана – *тафсир* и выдвинул идею собрать хадисы в единый свод [6, с. 8].

Представители мединской школы *фикха* – *ахл ал-хадис* стали ядром одного из основных богословских направлений в исламе, которое руководствовалось только Кораном и Сунной пророка Мухаммада. Эти традиционалисты строго отвергали любые «нововведения» в решении религиозных вопросов и были идейными противниками другого богословского течения, которое получило название «люди мнения» *ахл ар-раий*, т. е. сторонники умозрительного метода и логических рассуждений. Возникновение второго направления по традиции связывают с другим сподвижником Абдаллахом ибн Масудом, которого еще халиф Умар отправил в Ирак в качестве законоучителя (*факиха*) и судьи (*кади*). Сторонники этого направления предпочитали решать богословские вопросы на основании суждений и собственных выводов, а не на основании традиции и прецедента [6, с. 24].

Дискуссия между *ахл ал-хадис* (категорическими противниками любых *бид'а*), *салаф салих* (сторонниками традиции и методов) и *ахл ар-раий* (сторонниками рационального подхода, допускавшими в решении богословских вопросов применение логических и умозрительных методов, заимствованных из других немусульманских философских и религиозных учений) стала одним из первых проявлений многовекового соперничества этих двух основных богословских и методологических направлений в исламе. Вероятно, именно в то время стали оформляться ссылки на авторитет «праведных предшественников» и обвинения в «нововведениях» со стороны *ахл ал-хадис* и проявились зачатки салафитского дискурса в мусульманском богословии.

5. Формирование различных богословских школ. Дальнейшее развитие мусульманской богословской мысли связано с формированием различных богословских школ, которые в суннитском исламе получили название *мазхаб*, что дословно можно перевести с арабского как «путь». В средневековых арабских словарях слово *мазхаб* объясняется как «убеждение, к которому приходит человек в ходе своих рассуждений» [4; т. 5, с. 66]. Собственно говоря, первоначально каждый

авторитетный *факих* – «знаток вероучения и религиозной практики», *муфассир* – «толкователь Корана», *мухаддис* – «знаток хадисов» и т. п. имел свой *мазхаб* как метод религиозного познания или способ богословского суждения. Но уже в VIII – нач. IX в. в мусульманских ученых кругах стали особо выделять «богословско-правовые школы» – *мазхабы*, которые сформировались вокруг отдельных наиболее известных и авторитетных ученых-имамов. Каждый *мазхаб* получил название по имени своего имама: *ханафитский* – ан-Нуман Абу Ханифа (696–767), *маликитский* – Малик ибн Анас (713–795), *шафиитский* – Мухаммад ибн Идрис аш-Шафии (ум. в 820 г.), *ханбалитский* – Ахмад ибн Ханбаль (780–855). Каждый из *мазхабов* разрабатывал свою вероучительную, обрядовую, религиозно-правовую и нравственную платформу суждений и методов, но все они укладывались в общее широкое понятие *ахл ас-сунна вал-джама'а* («последователи Сунны и мнения общины»). Собственно говоря, именно к этому времени широкое понятие *ахл ас-сунна вал-джама'а* стало обозначением для тех богословов, которые стояли на позициях *салаф салих*, в отличие от сторонников новых направлений ислама, сформировавшихся среди шиитов и хариджитов, а позднее и в самом суннизме среди мутазилитов.

Одновременно происходило выделение из общемусульманского знания (*фикха*) самостоятельных богословских наук – вероучения *'акида*, толкования Корана *тафсир*, хадисоведения *'илм ал-хадис*, мусульманской морали *ахлак*, а само общее понятие *фикх* конкретизировалось в мусульманском религиозном праве со всеми его четырьмя традиционными суннитскими *мазхабами*. Одним из главных методологических различий между тремя первыми (ханафитским, шафиитским и маликитским) и последним (ханбалитским) *мазхабами* стал тот же идейный и методологический раздел, который пролегал между умозрительным методом (*ахл ар-раий*) и традиционными методами (*ахл ал-хадис*) при решении вопросов вероучения, религиозной практики и морали.

Как отмечалось, Ахмад ибн Ханбаль был выдающимся знатоком хадисов своего времени, к нему стекалось множество молодых людей, которые желали в совершенстве овладеть знаниями хадисов. Но поскольку в своей методологии изучения богословских вопросов он опирался исключительно на толкование текста Корана и на хадисы, переданные со слов «праведных предшественников», в его трудах уже отчетливо звучали идея превосходства во всех аспектах взглядов *салаф салих* и жесткая критика сторонников остальных суннитских *мазхабов*, а также обвинения в их адрес в различных нововведениях. Кроме того, имам Ахмад стал одним из самых яростных гонителей на шиитов, которых он прямо обвинял в ереси (*зандака*) и отступлении от ислама (*иртидад*). Таким образом, Ахмада ибн Ханбаля можно считать предтечей салафитских взглядов, которые получили дальнейшее развитие в позднее средневековье в трудах Таки ад-Дина ибн Таймийи (1263–1328), воплотились в религиозно-политическом учении Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба (1703–1792) и проявились в религиозных и политических методах современного салафизма.

6. Салафитский дискурс в рамках догматических дискуссий. Салафитский дискурс в мусульманском богословии VIII–IX вв. проявился не только в соперничестве ханбалитского *мазхаба* с другими суннитскими и шиитскими *мазхабами*. Как отмечает И.П. Петрушевский, «уже на рубеже VII–VIII вв. среди мусульман появились кружки и школы, в которых обсуждали вопросы об отношении к греху, о предопределении и свободе воли, о природе и атрибутах Бога» [13, с. 213]. Таким образом, еще при жизни «праведных предшественников» споры внутри расширяющегося круга мусульманских богословов стали выходить за границы буквального следования установлениям Корана и предписаниям Сунны.

Догматические дискуссии, затронувшие вопросы сохранения веры у мусульман, совершивших великие грехи – *кабаир*, а также проблему наличия свободы воли человека при условии, что все в его жизни предопределено Аллахом, между сторонниками абсолютного предопределения *джабарийа* и защитниками наличия свободы человеческой воли *кадарийа* привели к тому, что возникла новая школа, которая, испытав на себе влияние древнегреческой философии, стала делать богословские выводы на основе методов, основанных на самостоятельных рациональных и логических суждениях, отступая от позиций «праведных предшественников», и получила название школа мутазилитов – *му'тазила* [13, с. 218].

Школа мутазилитов берет свое начало из кружка Хасана ал-Басри (642–728), от которого отделились (это значение имеет араб. глагол *и'тазала* и причастие *му'тазила* в значении «отделившиеся») его ученики Васил ибн Ата (699–748) и Амр ибн Убейд (699–761). К началу IX в. была создана целая школа спекулятивной теологии, которая широко использовала методы античной философии и христианской догматики, отвергая слепое следование Корану и Сунне, которого придерживались «сторонники предания» – *ахл ал-хадис*, представленные уже в то время большей частью ханбалитами. Взяв за основу тезис *кадаритов* о свободе воли человека, они развили свое собственное догматическое учение о Боге, полностью отказавшись от какого-либо уподобления Его образу чему-либо тварному. Эти вопросы возникали в связи с тем, что в тексте Корана имеется множество аятов, в которых говорится, что Аллах воссел на престол, имеет лицо, руки, глаза.

Сторонники предания – *ахл ал-хадис*, следуя буквальному пониманию смысла Корана и хадисов, а также высказываниям *салаф салих*, призывали принимать все эти описания в их прямом смысле, не пытаясь давать умозрительные объяснения. Хотя большинство сторонников этой позиции были представлены ханбалитами, но и среди маликитов, шафиитов и ханафитов было немало богословов, которые придерживались позиций *салаф салих*, и все они получили общее название – «люди восприятия внешнего» (*ахл захир*). Именно они критиковали мутазилитов, которые отвергали какое-либо восприятие Бога как существа, хотя бы в чем-то схожего с человеком, и давали вышеупомянутым аятам, как и многим другим, метафорическое толкование, «представляя Бога как чистое и неопределимое в человеческих понятиях единство. Бог не подобен творениям своим (людям) и непознаваем для них. Его нельзя познать ни путем наблюдения, ни разумом, ни сердцем, а лишь путем интуиции» [13, с. 221].

Именно поэтому сторонников мутазилитов стали называть «люди восприятия сокрытого» – *ахл батин*. В восприятии *ахл захир* все суждения мутазилитов об Аллахе были запретными «нововведениями», которые не только вводили мусульман в заблуждение, но и выводили их из рамок исламского вероучения – *'акиды*, в связи с чем мутазилиты стали первой группой в исламе, взгляды которых стали определять как ересь – *зандака*. Еще большее неприятие мутазилизма со стороны сторонников ортодоксальных взглядов в рамках *мазхабов* вызвало их учение о «сотворенности Корана» – *халк ал-куран*. Со времени *салаф салих* в традиционном мусульманском богословии господствовал догмат о том, что Коран представляет собой речь Аллаха как один из Его вечных и неотъемлемых атрибутов, существующих вместе с Ним. Мутазилиты говорили, что вечен и несотворен один только Бог, а все остальное, исходящее от Него, включая и Коран как продукт Его речевой деятельности, является тварным. Именно этот тезис давал мутазилитам основание толковать Коран с позиции разума и рационализма, а свое учение преподносить как более высокий уровень развития мусульманской мысли.

Поскольку мутазилиты не подвергались преследованиям со стороны властей, их взгляды в начале IX в. получили распространение в крупных богословских центрах

Ирана, Ирака, Сирии, Египта и даже в мусульманской Испании, а при халифе Ал-Мамуне (786–833) мутазилизм стал государственным исповеданием в Аббасидском халифате, в результате чего в 833 г. был введен институт «религиозного испытания» – *михна*, во время которого все богословы и чиновники должны были публично признавать догмат *халк ал-куран* о «сотворенности Корана», а отказ от этого считался актом неподчинения власти, за которое следовало наказание. В частности, имам Ахмад ибн Ханбаль дважды подвергался этой процедуре и дважды был наказан за свой отказ [13, с. 225].

В целом богословская деятельность мутазитов и их вхождение во власть способствовали созданию антимутазитских богословских трудов, написанных сторонниками *ахл ас-сунна вал-джама'а*, которые оставались в оппозиции не только к мутазитам, но и к поддерживающим их властям. Хотя мутазилизм сохранялся как идеологическая основа при преемниках Ал-Мамуна вплоть до 847 г., он был распространен лишь во властных структурах и его не поддерживали мусульманские богословы, выступавшие в мечетях с проповедями, в которых обвиняли мутазитов в *бид'а* и других ересь. Массы мусульман практически во всех концах Аббасидского халифата выступили против господствующей в государстве спекулятивной формы богословия.

Побуждаемое идеями о необходимости возврата к принципам *салаф салих* и к «справедливым» порядкам праведных халифов, население выражало недовольство мутазитским засильем во власти. Салафитский дискурс в богословских трудах получил настолько широкое распространение, что *факихи* практически всех традиционных суннитских мазхабов в своих сочинениях писали о необходимости соблюдения традиции *салаф салих* и выступали против умозрительных направлений богословской мысли. Все это привело к тому, что халиф Ал-Мутаваккил (821–861) отстранил мутазитов от власти и стал поддерживать ортодоксальные направления, наиболее распространенным из которых стал ханбалитский *мазхаб*. Идеи мутазитов еще продолжали сохраняться в их кружках в Багдаде, Басре, в городах Ирана и Средней Азии, но само учение постепенно шло на спад, пока окончательно не исчезло из мусульманского богословского дискурса в XIII–XIV вв.

Заключение

Таким образом, в ходе исторического развития мусульманской богословской мысли и догматики в первые три века существования ислама, в VII–IX вв., в противоборстве сторонников традиционных богословских взглядов *ахл ал-хадис* и сторонников умозрительного рационалистического направления *ахл ар-рай* сформировалось богословское понятие «праведные предшественники», религиозные взгляды которых представлялись неким идеалом, эталоном, противостоящим различным «нововведениям», то есть всему тому, что приносилось в систему мировоззренческих идей, заложенных в Коране и Сунне. В ходе богословских дебатов и дискуссий, которые происходили на различных уровнях мусульманского сообщества, начиная с властных структур и кончая собраниями обычных мусульман в мечетях, наиболее авторитетными аргументами и доводами признавались те, которые возводились на основании «цепочки передатчиков» (*иснада*) к пророку Мухаммаду, его сподвижникам – *асхабам*, их последователям – *таби'ун*, и последовавшим за ними *атба' таби'ин*. Они получили широкое распространение в антимутазитских сочинениях многих мусульманских богословов, включая имамов – основателей всех традиционных суннитских *мазхабов*. Именно такие богословские сочинения и идеи мы определяем как салафитский дискурс раннемусульманского

периода. Это вовсе не означает, что в данный период существовало какое-либо направление мусульманской мысли, сопоставимое с салафизмом.

Литература

1. *Lipka M., Hacket C. Why Muslims are the world's fastest-growing religious group?* [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/06/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/> (дата обращения: 06.10.19).
2. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: Изд-во АСТ, 2006. – 571 с.
3. Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало / Свод № 2. Международный альманах / сост. Н.В.Гумилева. – М.: Танаис ДИ-ДИК, 1994. – 554 с.
4. Ибн Манзур. Лисан ал-'Араб (толковый словарь «Язык арабов»): в 18 т. – Бейрут, 1993.
5. Коран. Перевод смыслов и комментарии / пер. с араб., комм. Э Кулиева. М.: Умма, 2009. 816 с.
6. Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука (ГРВЛ) 1991. – 315 с.
7. Сахих аль-Бухари. Достоверные предания: пер. с араб. – М: Умма, 2005.
8. Рамадан аль-Буты. Салафийя. Б. и., б. г. – 138с.
9. Муслим. Сахих: мухтасар. – М.: Умма, 2011. – 1216 с.
10. Кулиев Э.Р., Муртазин М.Ф. Корановедение: учеб. пособие / под общ. ред. М.Ф. Муртазина. – М.: Агентство печати «Столица», 2011. – 528 с.
11. Кулиев Э.Р., Муртазин М.Ф., Мухаметишин Р.М. и др. Исламоведение: пособие для преподавателя. – М.: Изд-во Московского исламского университета, 2008. – 416 с.
12. Алексеев И. Собираение расколотой уммы: фундаментализм как реинтерпретация исламской истории // Ab Imperio. – № 3. – 2004. – С. 491–516.
13. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках. Курс лекций. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – 428 с.
14. Царегородцева И.А., Ибрагимов И.Э. Современный салафизм: генезис, историография и типология движения (на примере Египта и Туниса) // Исламоведение. – 2018. – Т. 9, № 3. – С. 5–18.

References

1. Lipka M., Hacket C. *Why Muslims are the World's Fastest-growing Religious Group*. URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/06/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/> (reference date: 06.10.19). (in Russian)
2. Huntington S. *Clash of Civilizations*. Moscow. AST MOSCOW, 2006. 571 pp. (in Russian)
3. Gumilev L.N. *The End and New Beginning / SVOD № 2. International almanac / Comp. N.V. Gumilyov*. Moscow. Tanais DI-DIK, 1994. 554 pp. (in Russian)
4. Ibn Manzoor. *Lisan al – 'Arab. (Explanatory dictionary «The Language of the Arabs»)*: in 18 volumes. Beirut, 1993. (in Russian)
5. *The Quran*. Translation of Meanings and Comments / Transl. from Arabic, commentary by E. Kuliev. Moscow. Umma, 2009. 816 pp. (in Russian)
6. *Islam*. Encyclopaedic Dictionary. Moscow. Nauka, GRVL, 1991. 315 pp. (in Russian)
7. Sahih al-Bukhari. *Reliable Legends*. Transl. from Arabic. Moscow. «Umma», 2005. (in Russian)
8. Ramadan al-Buta. *Salafiyya. Without place of publication*, b. g. 138 pp. (in Russian)
9. *Muslim. Sahih: Mukhtasar*. Moscow: Umma, 2011. 1216 pp. (in Russian)

10. Kuliev E.R., Murtazin M.F., *The Quran Studies: study guide.* / edited by M.F. Murtazin. Moscow: «Stolitsa», 2011. 528 pp. (in Russian)
11. *Islamic Studies: Teacher's Guide.* / E.R. Kuliyeu, M.F. Murtazin, R.M. Mukhametshin et al. Moscow. Moscow Publishing House. University of Islam, 2008. 416 pp. (in Russian)
12. Alekseev I. Collecting the Divided Ummah: the Foundation of Islam as a Reinterpretation of Islamic History. *Ab Imperio* 3/2004. Pp. 491-516. (in Russian)
13. Petrushevsky I.P. *Islam in Iran in the 12th – 15th Centuries. Course of lectures.* St. Petersburg, Publishing house of St. Petersburg. UNTA, 2007. 428 pp. (in Russian)
14. Tsaregorodtseva I.A., Ibragimov I.E. Modern Salafizm: Genesis, Historiography and Typology of the Movement (through the example of Egypt and Tunisia). *Islamovedenie (Islamic Studies)*. – 2018. Vol. 9, № 3. – Pp. 5–18. (in Russian)