



ДОГМАТИКА И КУЛЬТ ИСЛАМА

Ответственный за рубрику:

Поломошнов А.Ф.

© Исламоведение. 2018. Т. 9, № 3 (37)

DOGMATISM AND CULT OF ISLAM

Person in charge of the section: Polomoshnov A.F.

© Islamic Studies (Islamovedenie). 2018. Vol. 9,

№ 3 (37)

DOI: 10.21779/2077-8155-2018-9-3-53-65

УДК 297.1

Содержание статьи

Информация о статье

М.Я. Яхьяев¹

Введение
Содержание пророчества Мухаммада
как фактор поливариативности
ислама
Разногласия среди сподвижников
Пророка
Особое положение исламских
толкователей Закона как причина
многовекторности развития ислама
Закключение

Поступила в редакцию: 30.03.2018.
Передана на рецензию: 08.04.2018.
Получена рецензия: 14.05.2018.
Принята в номер: 25.05.2018.

Догматические истоки и факторы поливариативности ислама

Дageстанский государственный университет; muchtar59@mail.ru

Богатое аутентичное содержание пророчества Мухаммада в статье рассматривается в качестве фактора поливариативности ислама, разделения некогда единой мусульманской уммы на множество исламских толков и направлений. Автором обосновывается идея о том, что акценты, расставляемые Пророком в разные периоды проповеднической деятельности под воздействием объективных обстоятельств, в последующем нередко становились причиной острых догматических споров и разногласий. Последовавшие за смертью Пророка столкновения между сподвижниками по определенным положениям догматического характера все больше раскалывали мусульманскую умму, задавая ее отдельным частям разнонаправленные векторы развития. В статье также обосновывается вывод, что ислам создал оригинальную культуру, наделившую авторитетных толкователей Откровения неоспоримым правом и духовно-нравственным преимуществом определять общественную и индивидуальную мораль, вырабатывать нормы права вплоть до установления детальных предписаний. Но эти же особые права ученых, правоведов, судей, разрабатывающих исламские науки, привели к утверждению в разных регионах мусульманского мира существенно отличающихся исламских практик, соперничество между которыми детерминировало поливариативность ислама.

Ключевые слова: *ислам, Мухаммад, пророчество, догматика, сподвижники, умма, расколы, разногласия.*

¹ Мухтар Яхьяевич Яхьяев – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических наук, ДГУ, orcid.org/0000-0003-2243-7222.

DOI: 10.21779/2077-8155-2018-9-3-53-65

UDC 297.1

Content of the article

Information about the article

*M.Ya. Yakhyayev*²

Introduction.
The content of Muhammad's prophecy as a factor of multivariance in Islam.
Disagreements among the Prophet's companions.
A special position of Islamic interpreters of the Law as a factor in the multi-vector development of Islam.
Conclusion.

Received: 30.03.2018.
Submitted for review: 08.04.2018.
Review received: 14.05.2018.
Accepted for publication: 25.05.2018.

Dogmatic Origins and Factors of Multivariance in Islam

Dagestan State University; muchtar59@mail.ru

The author views the rich authentic content of Muhammad's prophecy as a factor of multivariance in Islam, the split of a once united Ummah into a multitude of Islamic sects and trends. He substantiates the idea that the key points highlighted by the Prophet in different periods of preaching under the influence of objective circumstances, often became the cause of acute dogmatic disputes and disagreements in the future. After the Prophet's death, the dogmatic clashes between his companions increasingly split the Muslim Ummah, setting multidirectional vectors of development for its separate parts. The author concludes that Islam created an original culture that gave to the authoritative interpreters of the Revelation an indisputable right as well as a spiritual and moral advantage in determining social and individual morality, developing the rules of law, and even establishing detailed regulations. But these same special rights of scholars, jurists and judges who developed Islamic Sciences, have led to the establishment of significantly different Islamic practices, the rivalry between which has determined the multivariate nature of Islam in different regions of the Muslim world.

Keywords: *Islam, Muhammad, prophecy, dogmatics, companions, the Ummah, splits, disagreements.*

Введение

Первые разногласия и расколы в исламской умме стали результатом коренных структурных и содержательных изменений арабийского общества в VI–VII вв., когда социальные конфликты и противоречия разрушающейся родоплеменной общины и формирующегося классового общества находили свое специфическое отражение в формирующихся догматических положениях ислама. Обогащение внутреннего содержания пророчества, происходившее на протяжении всего периода ниспослания Откровения и формирования на его основе новой религиозной общности людей, сопровождалось ожесточенными политическими баталиями и теологическими спорами, заложившими различные векторы развития исламской религии. О предвидении Пророком такой поливариативности последующего развития ислама свидетельствует хадис: «Иудеи разделились на 71 (или 72) группу, христиане – на 71 (или 72) группу, а моя

² *Mukhtar Yakhyayevich Yakhyayev* – Doctor of Sc. (Philosophy), professor, head of the Philosophy and Socio-Political Sciences Department, DSU, orcid.org/0000-0003-2243-7222.

умма разделится на 73 группы»³. Несмотря на то, что данный хадис не признается многими религиозными авторитетами в качестве достоверного, нам представляется, что присутствие в ряду передатчиков хадиса такой известной личности, как ат-Тирмизи, является достаточным основанием для пристального внимания к его содержанию. Тем более что оно подтвердилось объективной многовекторностью исторического развития исламской культуры и цивилизации.

Содержание пророчества Мухаммада как фактор поливариативности ислама

Пророчество Мухаммада сыграло роль фундаментального фактора единения мусульманской общины, хотя никогда в истории исламская умма не отличалась монолитным единством. Оставаясь фактором, объединяющим мусульман, во многом определяющим их мирскую жизнь, пророчество наполнялось конкретным содержанием. Обогащение содержания пророчества в разные периоды проповеднической деятельности, историческая трансформация отдельных положений и норм Откровения были вызваны стремительно меняющейся социально-политической ситуацией и бытовыми условиями жизнедеятельности первых мусульман. Но эти же особенности формирования ислама заложили возможности различных интерпретаций его догматических положений, стали причиной разногласий и проявления в мусульманской умме различных толков и направлений.

Многовекторность развития исламской культуры является логичным следствием объективной эволюции внутреннего содержания исламского вероучения. Известно, что Мухаммад сам нередко под давлением обстоятельств менял свое отношение к решению конкретных вопросов вероучения, уточняя и детализируя смысл Откровения. В качестве подтверждения допустимости подобного подхода служил коранический стих: «...Мы отменяем стих или заставляем его забыть, мы приводим лучший, чем он, или похожий на него» [6, сура 2:100]. Некоторые из новшеств, привнесенных Пророком, стали в последующем причиной серьезных теологических споров и догматических разногласий.

Существует ряд примеров того, как в ясрибский период своей проповеднической деятельности Мухаммад переиначил или отодвинул на задний план некоторые аяты, высказанные в мекканский период. В частности, это касается стихов, осуждающих чрезмерное богатство и социальное расслоение уммы, призывающих к всеобщему братству и равенству. В родовой общине, где быстро происходили процессы классового расслоения, положения Откровения, осуждающие богатство и призывающие к социальной справедливости, хотя они и оставались привлекательными для большинства мусульман, постепенно переставали находить понимание и поддержку у наиболее зажиточной, быстро богатеющей и набирающей влияние части уммы. Резкое неприятие богатой и влиятельной группой мусульман стремления Пророка создать исламскую общину, основанную на братстве и любви к ближнему, свободную от несправедливости, рабства и вражды, представляло опасность для развития ислама и подтолкнуло его к переосмыслению ситуации. Как результат были изменены акценты в приоритетах, выразившиеся в том, что наряду с призывами к братству всех мусульман, равенству и справедливости в проповедях зазвучали слова, оправдывающие стремление к материальному обогащению и поощряющие рост влияния отдельных избранных личностей или категорий мусульман: «Разукрашена людям любовь страстей: к женщинам и детям, и нагроможденным кинтарам золота и серебра, и меченым коням, и

³ Передается от Абу Хурайры, Абу Дауда, ат-Тирмизи, Ибн Маджа, Ибн Хаббана и Аль-Хакима.

скоту, и посевам...» [6, сура 3:12]. По всей видимости, такое наделение человека в земной жизни страстью к материальному богатству является не чем иным, как признанием ставшего очевидным факта классового расслоения мусульманской уммы и реального утверждения политического, имущественного, финансового и прочего неравноправия первых мусульман.

В плане изменения приоритетов в пророчестве интересна и трансформация в отношениях мусульман к иудеям, христианам и сабиям. Общеизвестно, что в интересах утверждения своего вероучения Мухаммад часто обращался к библейской истории и заимствовал из Ветхого Завета представления о наказаниях лжецов и противников единобожия. Поэтому вполне логичным представляется то, что иудеи и христиане первоначально были объявлены «людьми Писания», требующими особо терпимого отношения. О благосклонном отношении к этой категории людей красноречиво свидетельствуют и поиски поддержки у христиан, выразившиеся, в частности, в переселении Мухаммадом части своих приверженцев в Абиссинию и христианскую Эфиопию, хотя эти шаги и были предприняты им под угрозой полного распада общины в 615 году.

Изначально благожелательное отношение к иудаизму и христианству объясняется и тем, что Пророк не считал ислам вероучением, существенно отличающимся от иудаизма и христианства, полагая его всего лишь развитием и укреплением религии единобожия. И действительно, догматическое содержание первоначального ислама имело много общего с иудаизмом и христианством. Понимание Аллаха как Творца всего сущего, проповедуемое Пророком, мало чем отличалось от понимания Бога племенами насара и яхуди, населявшими Ясриб. Даже пророка Ису в соответствии с иудейской традицией Мухаммад называл сыном Марйам, а не сыном Иосифа. Превосходство своего вероучения над другими религиями единобожия Мухаммад объяснял тем, что ислам основывается на самых последних по времени божественных откровениях: «Ниспослал Он тебе писание в истине, подтверждая истинность того, что ниспослано до него. И ниспослал Он Тору и Евангелие раньше в руководство для людей и ниспослал Различение» [6, сура 3:59].

Принципиальное же отличие новой религии в Откровении сводилось к возложенной на Мухаммада божественной посланнической миссии: «И скажи тем, кому даровано писание, и простецам: «Предались ли вы?». И если они предались, то пошли по прямому пути; а если они отвернулись, то *на тебе – только передача*, а Аллах видит Своих рабов» [6, сура 3:19]. Из всего этого он выводил как необходимость, так и возможность повсеместного распространения ислама, его принятия в том числе и «людьми Писания»: «Поистине, те, которые уверовали, и те, кто обратились в иудейство, и христиане, и сабии, – которые уверовали в Аллаха и в последний день и творили благое, – им их награда у Господа их, нет над ними страха, и не будут они печальны!» [6, сура 2:59].

Признавая иудаизм и христианство в качестве заповеданных самим Богом вероучений, Мухаммад позволял принявшим ислам продолжать соблюдение некоторых традиционных законов и обрядов. Проявляя такую снисходительность, он рассчитывал на ответную терпимость и к мусульманам. Однако иудеи-яхуди и христиане-насара не только отвергли идею равенства всех религий единобожия, но и отказались признавать пророческую роль Мухаммада и божественность Корана. К тому же община Пророка росла медленно, переход в ислам иудеев и христиан был исключительно редким, одновременно были случаи отхода от ислама некоторых ранее уверовавших

соплеменников. Уже первые месяцы пребывания мусульман в Ясрибе убедили Мухаммада в том, что не только язычники, но и «люди Писания» будут препятствовать распространению ислама. По этому поводу известно кораническое изречение: «И никогда не будут довольны тобой ни иудеи, ни христиане, пока ты не последуешь за их учением. Скажи: "Поистине, путь Аллаха есть настоящий путь!" – а если ты последуешь за их страстями после пришедшего к тебе истинного знания, то не будет тебе от Аллаха ни близкого, ни помощника» [6, сура 2:114].

Ситуация усугублялась тем, что иудеи и христиане Ясриба принялись энергично дискредитировать Мухаммада как пророка, указывая на отдельные неточности в его изложении историй Ветхого и Нового Заветов. В ответ на эти нападки Мухаммад объявил о том, что их Священное Писание не равноценно Корану, так как оно преднамеренно искажено. К примеру, отход христиан от чистого единобожия очевиден уже в обожествлении Иисуса и Девы Марии и почитании Ездры как "сына Божьего". Образовавшийся разрыв с иудеями и христианами был подкреплён в соответствующем аяте: «Ты, конечно, найдешь, что более всех людей сильны ненавистью к уверовавшим иудеи и многобожники...» [6, сура 5:85].

Процесс усугубления размежевания ислама с иудаизмом и христианством, запущенный уже во второй год хиджры, завершился чуть позже провозглашением от имени Аллаха перемены киблы. Первоначально из уважения к иудеям Мухаммад назначил киблой Иерусалим, к которому и следовало обращаться лицом при исполнении ритуальной молитвы, но оно было отменено как имеющее иудейское происхождение. «И Мы сделали киблу, которой ты держался, только для того, чтобы Нам узнать, кто следует за посланником среди обращающихся вспять. И это трудно за исключением тех, кого повел Аллах правым путем: ведь Аллах не таков, чтобы губить вашу веру!.. Поверни же свое лицо в сторону запретной мечети. И где бы вы ни были, обращайтесь ваши лица в ее сторону... И откуда бы ни вышел ты, обращай свое лицо в сторону запретной мечети и, где бы вы ни были, обращайтесь ваши лица в ее сторону...» [6, сура 2:138, 139, 144]. Так, Мекканский храм, основанный еще Авраамом, был провозглашен величайшей, единственной и непревзойденной святыней ислама. Отныне мусульманам было запрещено совершать молитву, обращаясь лицом к Иерусалиму, им было велено исполнять молитву лицом к запретной мечети, то есть к Каабе, находящейся в Мекке.

Одновременно Мекка стала и центром паломничества мусульман к святым местам. Первоначально, утверждая хадж как фундаментальное требование ислама, Мухаммад преднамеренно разрывал ислам с язычеством и привязывал его к иудаизму, то есть к авраамической традиции. Однако, переосмысливая хадж как паломничество к святым местам Мекки, он уже сознательно рвал с иудейской традицией. Усугубление разрыва с иудаизмом нашло свое выражение и в переносе обязательного для мусульман поста на месяц рамадан, тогда как изначально он приходился на месяц мухаррам.

Изменения приоритетов в пророчестве, ставшие причиной последующих разногласий, отчетливо проявились и в вопросах избираемых средств распространения и утверждения новой религии. Первоначально полагая лучшим средством обращения в свою религию добрые увещания и уговоры, Мухаммад провозгласил аят «Нет принуждения в религии» [6, сура 2:257], так как «Не придется душе уверовать, иначе как с соизволения Аллаха. И возложит он наказания на тех, которые не разумеют» [6, сура 10:100]. Приводя стих «А если бы пожелал твой Господь, тогда уверовали бы все, кто на земле, целиком. Разве ж ты вынудишь людей к тому, что они станут верующими?» [6, сура 10:99], он проповедовал смирение и увещевал переносить насилие врагов с

кротостью и долготерпением, призывал распространять свою религию исключительно мирными средствами.

Такое неприятие насилия как средства обращения иноверцев в мусульманскую веру доминировало на протяжении всего мекканского периода проповеднической деятельности Мухаммада. И это понятно, ибо призывать к насилию в условиях, когда у его немногочисленных сторонников, помимо проповеднической деятельности, не было иных средств приобщения к своей вере, было бы самоубийственной практикой. Ненасильственные меры и средства оставались основными формами убеждения и привлечения новых сторонников в исламскую умму и в начальный период пророческой деятельности в Ясрибе, где Пророк встретил всеобщее почитание и покорность со стороны местной общины. Но по мере количественного роста последователей, усиления военного могущества мусульманской уммы тональность проповедей стала постепенно меняться.

Мы не можем согласиться с теми, кто такое изменение акцентов в проповеднической деятельности трактует как превращение ислама из религии добра и мира в «религию меча», как это делает В. Ирвинг, вольно передавая слова Мухаммада: «Поэтому я, последний из пророков, послан с мечом! Пусть все распространяющие мою веру не прибегают ни к доказательствам, ни к рассуждениям, а убивают тех, кто отказывается повиноваться закону» [3, с. 113]. Но и не видеть того, что в ясрибский период пророчества призывы к терпению, смирению и прощению стали постепенно оттесняться на второй план наставлениями сражаться за истинную веру, тоже нелогично.

Историческому многообразию путей и форм развития мусульманской уммы способствовали не только изменения в расстановке приоритетов в пророчестве, они были связаны и с видоизменениями его формы. Анализ аятов Корана мекканского периода показывает, что они имеют прозаическую форму коротких рифмованных изречений, они пыльные, энергичные, свидетельствующие о сильном и богатом воображении своего автора. «Суры мекканского периода преисполнены религиозного воодушевления, насыщены грозными пророчествами о Страшном суде, о вечных муках, ожидающих язычников в аду. Картины ада и рая нарисованы обстоятельно, с темпераментом» [7, с. 276].

Суры ясрибского периода предстают более сухими и рационалистическими, в которых даже всемогущество Творца не провозглашается Пророком, как ранее, а лишь доказывается сравнениями и примерами наблюдений из мира природы. Рифмованная и ритмизованная речь, характерная для мекканских сур, в ясрибских проповедях сменяется прозаической речью трезвого законодателя, в которой он дает наставления нравственного, правового, политического порядка. И это понятно: в Ясрибе Пророку важнее было практически обустроить общину, определить функциональные обязанности каждого в формирующейся новой военно-политической организации, в правовых и нравственных нормах закрепить обязанности мусульман. Все это не могло не вести к изменению размера стиха, не изменить первоначальный проповеднический пафос коранических аятов. Как результат таких трансформаций наставления ясрибского периода стали приобретать форму обыкновенной прозы [4, с. 90]. «Большая часть сур этого периода – это крупные прозаические отрывки, иногда заканчивающиеся «созвучными словами саджа», повторяющимся рефреном» [7, с. 276]. И если бы в Коране аяты были расположены в хронологической последовательности, то изменения размера стиха пророчества были бы очевидными.

Общепризнано, что Мухаммад не имел отношения к записи стихов Корана, проведенной значительно позже в крайне фрагментарном и бессистемном виде. Первые халифы Абу Бакр и Умар дали поручение бывшему вольноотпущеннику Зайду ибн Сабиту, состоявшему писарем при Мухаммаде, собрать список аятов Корана. Одновременно «двоюродный брат Мухаммада Ибн ал-Аббас, другой его двоюродный брат и зять Али, известные мухаддисы, такие, как Убайи и Ибн Масуд, тоже были уполномочены создать персональные версии» [11, с. 27]. Вариант Корана, записанный Зайдом, был утвержден при халифе Усмани в качестве канонической версии, составлен в нескольких экземплярах и разослан по важным центрам империи. Однако эта мера не могла помешать распространению варианта Ибн Масуда и списка Али, в которых была другая последовательность сур и даже другое их количество.

Многовекторность развития ислама в определенной мере связана и с тем, что на протяжении длительного времени сохранялась практика различного «озвучивания» канонизированного текста, обусловленная особенностями арабского письма, такими, как многозначность отдельных букв-знаков и отсутствие согласных букв. Существовали также и разные символические интерпретации текста, нацеленные на обоснование конкретной доктрины. И если чтецы-традиционалисты представляли прямой смысл сур и аятов, то рационалисты или адепты эзотерических доктрин стремились защитить собственное особое понимание тех или иных стихов. Из всего множества распространенных способов чтения сур Корана, ведущих к тенденциозным интерпретациям, в X веке еще сохранялись семь вариантов, считавшихся правомерными в разных регионах Халифата.

Разногласия среди сподвижников Пророка

Первые разногласия среди сподвижников Пророка проявились уже в день его смерти, когда часть из них отказалась верить в его смерть, полагая, что он всего лишь временно отсутствует, так как отправился на встречу с Творцом. Другая же часть сподвижников, уверовав в смерть Пророка, осмысливала идею его замены другим человеком, достойным быть главой мусульманской уммы. Но и в этой среде обозначились разногласия по принципиальному вопросу наделения властью члена семьи Пророка или же наиболее авторитетного из курайшитов. И если идея временного отсутствия Пророка нашла свое развитие в последующие эпохи, то вопрос о его преемнике стал яблоком раздора уже в период правления первых праведных халифов, так как он предстал как вопрос о личности, наделенной титулом «представителя» Посланника Аллаха.

Догматический аспект вопроса о наследнике заключался в осмыслении того, обязан ли халиф строго придерживаться предписаний Корана и следовать примеру Пророка или же он как глава Общины может вводить новые правила, не вытекающие из коранических предписаний и отличающиеся от тех, которых придерживался Мухаммад. Али и его сторонники выступали за сохранение системы организации религиозной общины, созданной Пророком, обосновывали необходимость строгого следования его примеру в решении всех вопросов жизнедеятельности уммы. Но халиф Усман своими новациями показал допустимость отхода от первоначальных установок и возможность строительства новой формы социально-политической организации жизни уммы. Доказательством этого является инициирование им создания государственной казны из военной добычи, тогда как Мухаммад придерживался нормы распределения всей добычи между воинами. Помимо этого Усман утвердил норму назначения на наиболее значимые

посты в халифате членов собственной семьи как наиболее надежных вместо принятого Мухаммадом выдвижения наиболее компетентных из мусульман. Подобные новации и стали причиной обвинения халифа в нарушении предписаний Пророка и его последующего убийства. Однако убийство халифа Усмана породило еще больше споров и разногласий по проблеме обоснования исламского социально-политического порядка.

Первые кровавые столкновения между сподвижниками актуализировали важный для каждого вовлеченного в братоубийственную войну теологический вопрос о персональной ответственности мусульманина. Смысл вопроса: при каких условиях вооруженная борьба является дозволенной формой, а когда она становится грехом? Допустимо ли убивать другого мусульманина, и какова ответственность виновного в убийстве мусульманина? Кто может и должен определять меру ответственности греховного мусульманина? Эта проблема соотношения веры и поведения мусульманина, которая так и не получила своего решения в период столкновений между сподвижниками, стала предметом острых догматических споров и столкновений в последующие периоды развития ислама.

Доктринальное обоснование своим политическим амбициям искали все стороны теологического дискурса. Одними из первых богословов, предложивших свою особенную бескомпромиссную интерпретацию ислама, стали хариджиты, восставшие против халифа Али в 657 году и провозгласившие в качестве главного тезис «Суд принадлежит только Аллаху». Хариджиты исходили из того, что мусульманами являются только те, кто неукоснительно следуют Пророку. «Неверные» обречены на адские мучения, для них нет заступничества, все они должны быть безжалостно уничтожены. Более того, уничтожению подлежит и «неверный» халиф, чей титул должен не наследоваться по семейно-клановому принципу, а переходить к самому достойному из мусульман, если даже он раб из неарабской среды. Главное, чтобы халиф как глава общины был лучшим из мусульман и строго следовал Завету Пророка. Слишком ригористская, исключая любые компромиссы, не учитывающая другие принципы доктрина хариджитов не утвердилась где-либо в масштабной форме, хотя она выглядела вполне логичной и последовательной. Тем не менее, их фундаментальные доктринальные тезисы о неразрывной связи веры и деяний мусульманина и сегодня остаются предметом ожесточенных богословских споров и столкновений.

Иные исламские доктринальные направления, сформировавшиеся в рамках шиитского движения, были чрезвычайно активны в период умайядского владычества. Так, одно из шиитских направлений выдвинуло в качестве главного тезис об имаме, который не умер, а только скрылся, но должен вернуться и победить всех своих врагов. В другом утверждалось, что имам перед смертью назначил себе преемника, который должен продолжать его дело. Данные направления исходили из того, что Откровение имеет незавершенный характер, и поэтому миссия его завершения возложена на избранные вдохновенные личности. Именно эта идея и стала радикальной угрозой догмату о пророческой роли Мухаммада и провоцировала кровавые столкновения между шиитами и суннитами во всей последующей истории халифата.

В противовес догматическим концепциям хариджизма и шиизма к концу VII века сформировалась доктрина мурджизма, приверженцы которой считали, что никто из верующих не наделен способностью предвидеть решения Аллаха относительно грешников, принимаемые им только в Судный день. Поэтому никто из смертных не должен обвинять другого мусульманина в грехах, в частности в безбожии. Мурджизм, таким образом, представлял различным узурпаторам доктринальное оправдание

предпринимаемых ими политических мер, не совместимых с Заветом Пророка, и потому получил наибольшее политическое влияние в эпоху Умаййадов.

Особое положение исламских толкователей Закона как причина многовекторности развития ислама

Ислам создал небывалую в истории культуру, отличительной чертой которой стало превосходство, наряду с мирской властью, ученых, правоведов, судей, разрабатывающих религиозные и юридические науки, основанные на Коране и Сунне. Он наделил толкователей Закона неоспоримым правом и духовно-нравственным преимуществом определять общественную и индивидуальную мораль, вырабатывать нормы права вплоть до установления мелочных предписаний, регламентирующих функционирование мусульманской общины в целом и жизнь каждого отдельного верующего. «В ходе политических конфликтов (со времен войн Ридды до восстания религиозной оппозиции и правления Марванидов) сформировалась ключевая роль мусульманских общественных деятелей, и в особенности тех мусульман, кто считал, что ислам налагает политическую ответственность и эту ответственность разделяют в равной степени все мусульмане, а не только правители или какой-либо официальный орган. За такими набожными мусульманами к моменту восшествия на престол Аббасидов было закреплено право вето на все, что считалось не соответствующим исламскому закону» [5, с. 776]. Но эта же практически безграничная власть религиозных толкователей стала значимой причиной череды расколов, вызванных не только притязаниями правителей на мирскую власть, но и разногласиями догматического и правового характера между различными исламскими авторитетами.

Быстрое разрастание мусульманской уммы выявило недостаточность первоначальных предписаний, регламентирующих жизнедеятельность общины. Необходимость принимать решения по множеству важных вопросов религиозной практики и социальных отношений нередко ставила правителей и должностные лица в затруднительное положение. Поэтому уже первые халифы вынуждены были не только уточнять и толковать догматические положения, но и вырабатывать дополнительные положения к Закону, особенно в тех случаях, где коранических предписаний было явно недостаточно. Однако халифы достаточно рано стали перепоручать прерогативу принятия новых регламентирующих норм известным богословам, религиозным авторитетам и практикующим судьям, подлинным специалистам в своей области деятельности, сохраняя за собой только право осуждения ереси и решения доктринальных вопросов. Так, например, знакома установка халифа Умара II кадию, попавшему в затруднительную ситуацию: «Мне по этому делу ничего не известно, а посему оставляю за тобой вынесение приговора сообразно твоему мнению» [11, с. 33]. В этом плане интересно и то, что в середине VIII века халиф Харун ал-Рашид и вовсе отстранился от решения догматических вопросов, рекомендовав своим наместникам советоваться по сложным аспектам вероучения с признанными авторитетами, «сведущими в религии Аллаха».

В такой ситуации исламским ученым и судьям оставалась только выработка востребованных злобой дня нормативных положений на основе предписаний Корана и Сунны Пророка и с опорой на здравый смысл и местную традицию решения актуальных вопросов. В результате подобного нормотворчества в истории ислама за религиозными авторитетами и закрепилось особое право толковать Закон и при необходимости дополнять его новыми положениями. Понятно, что разрабатываемые различными

авторитетами религиозные практики неизбежно оказывались «локальными», не выходящими далеко за пределы регионов их применения. Впоследствии в мусульманском мире и утвердилась множественность религиозных практик, между которыми проявились существенные расхождения. Локальность подобных религиозных практик, их соперничество создавали серьезную опасность для уммы. Назревала необходимость определенной унификации нормативных положений ислама, но работа по созданию единого для всех мусульман нормативного кодекса так и не была проведена никем.

Быстро меняющаяся социально-политическая обстановка в Халифате требовала от религиозных авторитетов адекватных ответов на возникающие вопросы разрастающейся уммы. А рефлексия мусульманских теологов, проявляющаяся в меняющемся социокультурном контексте, перманентно провоцировала различные интерпретации догматических положений ислама, породила множество враждебных друг другу школ богословской и правовой мысли. Так, уже в VIII веке в Ираке появилась правовая школа Абу Ханифы, в Аравии – школа Малика. Одновременно возникали и другие правовые системы, к примеру школа сирийца ал-Авзаи, иракца Суфийана ал-Тхаври, которые были популярны в свое время, но подзабыты сегодня. Подходам, утвердившимся в школах Абу Ханифы и Малика, противостояли ал-Шафии и Ибн Ханбала. И если первые произвольно строили свои личные юридические рассуждения, то ал-Шафии требовал основываться исключительно на незыблемых пророческих высказываниях. Ибн Ханбала создал школу с установкой на строгое следование словам Пророка и его сподвижников, ставшую одной из официальных юридических систем суннизма. Все эти школы объединяла опора на иджму, то есть на общее мнение богословов, позволявшее интегрировать в теологическую и юридическую области приемы и идеи, рассматриваемые до этого как предосудительные новшества.

В среде мусульманских авторитетов развернулись споры по многим догматическим вопросам, которые в коранических текстах имели неоднозначное решение. В частности, это касалось вопроса о свободе воли и божественном предустановлении. Свободен ли человек в своих действиях, или они предопределены Творцом? По этому вопросу столкнулись джабриты, которые были последовательными сторонниками идеи божественного предопределения, и кадариты, которые занимали более гибкую теологическую позицию и пытались освободить место личной ответственности каждого мусульманина за свои поступки, тем самым ограничивая пределы божественного предустановления.

Также известна позиция мутазилитов, поставивших под сомнение возможность постижения Бога посредством познания созданного Им мира и морального закона, выдвинувших новое понимание ряда догматических положений. В своих заявлениях об интерпретационном характере Корана мутазилиты опирались на коранический стих «Нет ничего подобного Ему» [6, сура 42:9], из которого они сделали вывод о невозможности буквального понимания Откровения. С точки зрения мутазилитов, Аллаха нельзя антропоморфизировать, наделяя Его действиями или качествами человека. Все случаи упоминания лица, руки, силы, слуха, зрения Аллаха, трона, на котором Он восседает, не что иное, как использование слов, не имеющих отношения к Его единственности. Подобные выражения являются всего лишь фигуральным обозначением внешнего проявления божественной сущности. Ал-Наззам по этому поводу говорил: «Если Аллах – знающий, живой, могучий, слышащий, видящий и

вечный, то это в силу самой Его сущности, а не в силу знания, жизни, силы, слуха, зрения и вечности» [11, с. 36].

Из мутазилитской концепции единобожия с неизбежностью вытекали такие новшества, которые не были приемлемы с точки зрения традиционалистов. Это и тезис о рукотворности Корана, и отрицание «блаженного» лицезрения в потустороннем мире, и вера в абсолютную справедливость Аллаха. Тем более что, опираясь на принцип «божественной справедливости», мутазилиты отрицали за Аллахом какое-либо зло и несправедливость. Божественное провидение направляет все к благому концу, а ответственность за зло лежит исключительно на свободной воле человека, наделенного разумом.

Особенность мутазилизма заключалась в том, что они под влиянием античного философского наследия возвеличивали роль человеческого разума. Но возможности разума они использовали в целях укрепления ислама, его защиты от христианства и манихейства. Не отвергая Откровение, опираясь на его фундаментальные положения, они придавали ему большую убедительную силу. Однако, разрабатывая собственную концепцию единобожия, они вольно интерпретировали отдельные стихи Корана, чем вызывали ожесточенное сопротивление традиционалистов. Едва ли не самым последовательным и несговорчивым оппонентом мутазилитов был Ибн Ханбал, который не только не принял доктрину единобожия мутазилитов, но и выступил против калама, допускающего использование рациональной аргументации в интересах укрепления ислама.

Ибн Ханбал, предлагая свою концепцию ислама, исходил из двух основополагающих принципов: первый – признание безусловной ценности Откровения, ниспосланного Мухаммаду; второй – необходимость сохранения единства мусульманской уммы. Свою доктрину единобожия он выводил из безусловного приоритета веры над разумом. Свойства и деяния Аллаха не подлежат сомнению, и если Он передает, что восседает на своем троне, что Он все видит и слышит, имеет лик, руки, а избранные смогут лицезреть Его после Страшного суда, то так оно и есть. Аллах не может быть иным, Он таков, каким «описал себя Сам» в Преданиях. Мусульманину важно верить в Слова Аллаха, ниспосланные в нерукотворном Коране, представляющем Его знание и свидетельствующем о Его всемогуществе. Вера мусульманина в сотворенность блага и зла, в день Страшного суда, в заступничество Пророка, в рай и ад, в наказание грешников в могиле – все это не подлежит никакому сомнению. Истинная вера, по Ибн Ханбале, ничего не стоит без благих деяний, которые укрепляют веру, тогда как вера ослабевает у творящего зло.

Подход Ибн Ханбалы ко многим догматическим положениям в корне отличался от видения проблемы хариджитами, мурджитами или мутазилитами. В частности, он считал, что умаляющие веру прегрешения не ставят правоверного вне ислама. Молящийся мусульманин не может быть исключен из уммы, он может надеяться на милость Аллаха или заступничество Пророка. Признавая последовательность правления первых четырех халифов соответствующим их достоинствам, Умайядов и Аббасидов легитимными суверенами, он осуждал любой бунт против власти, который может вести только к расколу общины. Интересы единства уммы требуют признания строгой иерархии среди членов общины, где после Пророка идут праведные халифы, его достойные сподвижники, затем мухаджиры и ансары, которым и в раю отведены привилегированные места. Очевидно, что концепция веры Ибн Ханбалы была

ориентирована на сохранение единства мусульманской уммы и в определенной мере реально способствовала предотвращению междоусобных столкновений.

Иные из авторитетных ученых отрицали саму возможность дискуссий по священным текстам, полагая их несомненными и самодостаточными. Они исходили из того, что рациональные аргументы оппонентов могут зародить сомнения в истинности знамений Аллаха, поэтому для мусульманина неприемлема сама готовность к дискуссиям. Доводы религиозных авторитетов должны быть приняты без раздумий. Удобная позиция, которой нередко придерживаются исламские алимы и по сей день. В истории ислама эта позиция не раз приводила к жестоким преследованиям представителей тех идейных школ, которые не имели официальной поддержки власти.

Заключение

Поливариативность исторического бытия ислама явилась объективным логическим следствием внутреннего богатства Откровения, переданного Мухаммадом. Тем более что пророчество наполнялось конкретным содержанием под влиянием быстро меняющихся социально-политических и экономических обстоятельств жизни уммы. А изменения, привносимые в изначальное содержание пророчества, закладывали основы ожесточенных догматических споров и политических баталий. Уже между сподвижниками Пророка, которые искали доктринальное обоснование своим притязаниям на мирскую власть, произошли первые кровавые столкновения, расколовшие умму. Различные векторы развития ислама провоцировались и безграничной властью религиозных авторитетов, наделенных особым правом толковать Закон и определять правовые и нравственные нормы, регламентирующие жизнедеятельность общины. Умножающиеся со временем расхождения между исламскими авторитетами, соперничество различных правовых школ по отдельным догматическим положениям ислама стали яблоком раздора исламской уммы. Они и сегодня остаются значимым фактором, провоцирующим расколы и разногласия в исламском мире.

Литература

1. *Абдол Хосейн Зарринкуб. Исламская цивилизация. – М., 2009.*
2. *Большаков О.Г. История Халифата: в 4 т. Т. 1. Ислам в Аравии (570–633 гг.). – М.: Восточная литература, 2002.*
3. *Ирвинг В. Жизнь Магомета. – М.: Амрита-Русь, 2004. – С. 247.*
4. *Ислам: иллюстрированная энциклопедия / авт.-сост. М. Магомерзоев. – М.: Эксмо, 2010.*
5. *Маршалл Ходжсон. История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / пер. с англ. А.Н. Гордиенко, И.В. Матвеева, Н.В. Шевченко, науч. ред. Т.К. Ибрагим. – М.: Эксмо, 2013.*
6. *Коран / пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. – 2-е изд. – М.: Наука, 1986.*
7. *Кузмин А.И. Дополнение // Ирвинг В. Жизнь Магомета. – М.: Амрита-Русь, 2004.*
8. *Панова В., Бахтин Ю. Жизнь Мухаммеда. – М., 2008.*
9. *Прозоров С.М. Научное исламоведение в контексте исламского образования в России // Письменные памятники Востока. – 2011. – № 1 (14).*
10. *Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. – М., 2004.*

11. Сурдель Доминик, Сурдель Жанин. Цивилизация классического ислама. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=162710&p=1>.
12. Фильштинский Исаак. История арабов и халифата 750–1517 гг. – М., 2006.

References

1. Abdol Khosein Zarrinkub. *Islamskaya tsivilizatsiya*. [Islamic civilization] Moscow, 2009. (in Russian)
2. Bol'shakov O.G. *Istoriya Khalifata: v 4 t. T. 1. Islam v Aravii (570–633 gg.)* [History Of The Caliphate. In 4 volumes. Volume 1. Islam in Arabia (530–633)] Moscow, Vostochnaya literatura. 2002.) (in Russian)
3. Irving V. *Zhizn' Magometa*. [The Life of Mahomet] Moscow, Amrita-Rus. 2004. S. 247. (in Russian)
4. *Islam: illyustrirovannaya entsiklopediya* [Islam: an illustrated encyclopedia] Ed.-comp. M. Magomerzoev. – М.: Eksmo, 2010. (in Russian)
5. Marshall Khodzhsan. *Istoriya islama: Islamskaya tsivilizatsiya ot rozhdeniya do nashikh dnei* [History of Islam: Islamic civilization from birth to the present day] transl. from eng. A.N. Gordienko, I.V. Matveeva, N.V. Shevchenko, Ed. T.K. Ibragima]. М.: Eksmo, 2013. (in Russian)
6. Koran. [Quran] / Ed. I.Yu. Krachkovskogo. Izd. 2-e. – М.: Nauka, 1986. (in Russian)
7. Kuzmin A.I. *Dopolnenie. Irving V. Zhizn' Magometa*. [Addition. W. Irving's. Life of Mohammed.] Moscow, Amrita-Rus'. 2004. (in Russian)
8. Panova V., Bakhtin Yu. *Zhizn' Mukhammeda*. [The Life Of Muhammad] Moscow, 2008. (in Russian)
9. Prozorov S.M. Nauchnoe islamovedenie v kontekste islamskogo obrazovaniya v Rossii [Scientific Islamic studies in the context of Islamic education in Russia] *Nauchnaya zhizn'*. [Scientific life] 2011. (in Russian)
10. Prozorov S.M. *Islam kak ideologicheskaya sistema*. [Islam as an ideological system.] Moscow, 2004. (in Russian)
11. Surdel' Dominik, Surdel' Zhanin. *Tsivilizatsiya klassicheskogo islama*. [The civilization of classical Islam] Yekaterinburg. U-Faktoriya. 2006. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=162710&p=1> (in Russian)
12. Fil'shtinskii Isaak. *Istoriya arabov i khalifata 750–1517 gg.* [The history of the Arabs and the Caliphate 750-1517] Moscow, 2006. (in Russian)