

*Картабаева Ерке*

**ФОРМИРОВАНИЕ РАЗЛИЧНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ В РАННЕМ ИСЛАМЕ**

*Kartabaeva Erke*

**FORMATION OF VARIOUS DIRECTIONS IN ISLAM**

УДК: 94(574)+94(53)

*В статье рассматривается на основе источников и историографического анализа проблема формирования различных направлений и сект в раннем исламе. Автор пытается выяснить объективные причины возникновения этих направлений.*

*This article researches the problem of birth of different trends in early moslem religion. The author tries to find out the reasons of their appearance.*

В первые века существования мусульманского государства ислам представлял собой некую сумму религиозно-правовых предписаний и установлений, регулировавших взаимоотношения людей в обществе. Как и в христианстве, теология в исламе сложилось гораздо позднее, чем появилось сама религия. В первые три столетия ислам существовал в виде сект и учений разных направлений, а идеология ислама формировалась в процессе борьбы этих направлений и сект. Так как «ислам не знал ни единичного непогрешимого главы церкви, ни вселенских соборов» [1, 199], которые выносили бы обязательные для всех решения по религиозным вопросам, то трудно было определить, какое мнение должно считаться «правоверным», а какое «еретическим». Как отмечал В.В.Бартольд, «необходимость установить логическую связь между отдельными элементами вероучения возникает только впоследствии, под влиянием споров и с иноверцами и еретиками» [1, 121].

Разработка и истолкование догматов веры принадлежали не халифу, не государственным или религиозным учреждениям, а частным лицам, богословам, авторитет которых основывался исключительно на их познаниях в области религиозных наук. В этом состояла специфика ислама. В отличие от христианства, провозгласившего, что правоверие есть повиновение церкви, ислам с самого начала рассматривался как повиновение Аллаху. Иными словами, ислам не признает посредничество между богом и верующими, посредничество, которое в христианстве осуществляет церковь.

Отсутствие абсолютных и общепризнанных критериев в определении «правоверия» и «ереси» было обусловлено также тем, что основные источники исламского вероучения – Коран и Сунна допускали значительное разнообразие точек зрения. Содержание Корана порождало разномыслие в умах мусульман и мусульманские экзегеты стали заниматься толкованием «неясных» коранических выражений, намеков.

Противопоставление «истинной» веры заблуждению содержится в хадисе, приписываемом пророку Мухаммаду: «Община моя разделится на семьдесят три секты, одна из которых спасется, остальные погибнут». «А кто спасется?» - спросили у него. «Люди сунны и согласия (ахл ас-сунна ва-л-джама'а)», - ответил он. Когда же его попросили разъяснить, что есть «сунна и согласие», он сказал: «То, чего сегодня придерживаюсь я и мои сподвижники» [2, 27-28]. Таким образом, «истинной» верой, правоверным исламом, признавался тот образ действия, которому следовали сам пророк Мухаммед и его сподвижники. Однако это разъяснение основателя ислама оказалось слишком общим и неопределенным, чтобы можно было провести четкую разграничительную линию между «правоверием» и «ересью». Все эти обстоятельства обусловили наличие в раннем исламе значительного разномыслия, разнообразие точек зрения.

Проблема основных направлений и течений ислама стала объектом исследования уже в пору Халифата. Описание учений «сектантов» и их опровержение стало содержанием особого вида литературы, условно называемой в науке «ересиографической». Первыми систематизаторами и классификаторами мусульманских сект были Васил ибн Ата (ум. В 131\748 г.) и Абу Джафар ал-Ахвал (ум. В 160\777 г.). Васил ибн Ата впервые определил категории «еретиков», хариджитов, «крайних» шиитов и хашвитов, а Абу Джафар ал-Ахвал, согласно аш-Шахрастани, выделил четыре основные категории мусульман: хариджиты, кадариты, шииты и сунниты [2, 16]. Хишам ибн ал-Хакам (ум. В 199\814 г.) был автором одного из самых ранних ересиографических сочинений шиитов, положившим начало письменной традиции «умеренных» шиитов в ересиографии [3, 160-166].

Новую страницу в истории мусульманской ересиографии открыл аш-Шахрастани (467\1075-548\1153). Источниковедческий анализ его сочинения «Китаб ал-милал ва-н-нихал» показал, что аш-Шахрастани знал и использовал наиболее значительные труды, составленные предшествующими мусульманскими ересиографами в разных концах халифата. От историографических трудов предшествующих авторов сочинение аш-Шахрастани отличается непредвзятостью и лояльностью в изложении различных вероучений. Особую ценность сведениям аш-Шахрастани о

мусульманских сектах придает то обстоятельство, что он использовал материалы сочинений, авторы которых принадлежали к самым различным теологическим школам. Среди авторов, на которых он ссылался, - сунниты-аш'ариты, шииты, мутазилиты, хариджиты, каррамиты и др. Отличительная черта сочинения аш-Шахрастани – описательный характер изложения различных точек зрения. В отличие от своих предшественников, аш-Шахрастани стремился избегать всякой полемики, заботясь главным образом о логичном и доказательном изложении материала. В обзоре главных трудов на арабском языке по истории религиозных и философских учений В.В.Бартольд по праву назвал труд аш-Шахрастани, отметив, что автором «собран значительный и в общем достоверный материал, изложенный с достаточным беспристрастием» [1, 263].

Согласно мусульманской традиции, первая ересь (бид'а) в исламе возникла во времена ал-Хасана ал-Басри (ум. 110\728), когда появились кружки и школы, в которых обсуждались вопросы теологии. Это были ва'идиты из числа хариджитов, мурджииты из числа джабаритов и кадариты [2, 42]. Вскоре после смерти пророка Мухаммеда в мусульманской общине стали возникать различные проблемы богословского характера. Ислам распространялся среди различных народов, но преемники Пророка не могли претендовать на харизматическую роль учителей, способных давать ответы на порожденные новой исторической обстановкой вопросы. Так как Халифат был теократическим государством, в котором ислам был государственной религией, решение этих вопросов было необходимо не только с религиозной, но и с чисто практической, часто политической точки зрения. Сложные коллизии общественно-политической жизни в халифате, сопровождавшие формирование религиозно-политической идеологии ислама, рост идейной оппозиции официальному, суннитскому исламу породили большое количество различных религиозно-политических школ, толков, сект и т.п.

Первый возникший в недрах исламской общины богословский спор был связан с различным пониманием «греховности» и «суверенитета общины». Инициаторами этого спора были последователи самой ранней в исламе религиозно-политической партии, образовавшейся в Халифате в ходе борьбы за власть между сторонниками четвертого «праведного» халифа Али и его противниками из династии Омейядов. В 656 г. после убийства третьего «праведного халифа» Османа, выходца из крупнейшего и богатейшего рода Омейядов, халифом был объявлен Али, которому противодействовал ставленник Омейядов, наместник Сирии Муавия. Его бездоказательные обвинения Али в убийстве

Османа и отказ признать его право на власть привели к междоусобной войне. Во время битвы при Сиффине (657 г.) на реке Евфрат Али дал согласие на приостановку битвы и решение вопроса о преемстве власти с помощью третейского разбирательства. Уступчивость и нерешительность их главы и военачальника вызвала разочарование и гнев части приверженцев Али. 12 тысяч человек отделились от его войска и отказались его поддерживать, выдвинув лозунг «нет халифа, иначе как по воле Бога и народа». С этим событием – выходом части бойцов – бывших сторонников Али из военного лагеря – связано название хариджитского движения (ар. «хаваридж» - вышедшие, выступившие).

Первый раскол в исламе и выделение хариджизма назревали в недрах мусульманской общины давно в скрытой форме, а битва при Сиффине послужила лишь поводом, благодаря которому оппозиционеры выступили открыто. Аш-Шахрастани пишет об этом событии так: «Хариджиты сначала побудили его (Али – Е.К.) избрать третейского судью, и он хотел послать Абдаллаха б. Аббаса – да будет доволен им Аллах! Но хариджиты не согласились на это сказав: «Он – от тебя!» и побудили его послать Абу Мусу ал-Ашари, с тем чтобы он рассудил согласно Книге Аллаха всевышнего. Дело вышло вопреки тому, что он желал, но когда он не согласился на это, хариджиты выступили против него и сказали: «Почему ты назначил третейскими судьями людей? Решение принадлежит только Аллаху!» [2, 109]. Хариджиты избрали своего собственного халифа и объявили о низложении Али и Муавии, с которыми они боролись вооруженным путем. Али был убит хариджитом. Уже в начале второй половины VII в. среди хариджитов выделились соперничавшие друг с другом группировки – азракиты, ибадиты, суфриты. Дробление хариджитского движения ослабляло его силы, однако мощные выступления против центральной власти, возглавляемые хариджитами, дестабилизировали положение в халифате. Особенно прочные позиции хариджиты завоевали в Иране и Ираке, а также в Аравии и Северной Африке. С X в. влияние хариджитов резко пошло на убыль. В настоящее время немногочисленные хариджитские общины сохраняются в Омане, Алжире и Ливии.

Хариджиты внесли весомый вклад в разработку догматических вопросов, связанных с теорией власти в исламе. В раннем исламе сложилось представление о том, что грехи бывают «тяжкими» и «малыми». Самым великим грехом считалось неверие. Возник вопрос, можно ли считать мусульманином человека, совершившего «тяжкий грех». Хариджиты считали, что такой человек перестает быть

мусульманином, должен рассматриваться как вероотступник и подлежит наказанию смертью.

Поставленная хариджитами проблема имела одновременно и догматический и политический смысл, ибо мусульманская держава была теократическим государством, а халиф был одновременно и политическим и религиозным главой. Требуя от правителя «уммы» совершения праведных дел и искренности в вере, хариджиты, тем самым, подняли вопрос о соотношении политической деятельности и религиозности совести. Поскольку, по их понятию, ни Омейяды, ни Аббасиды не были бежгрешными, они не имели морального права стоять во главе общины, ибо хариджиты считали халифов из этих династий узурпаторами и тиранами, утверждали, что они совершили тяжкий грех, развязав войну внутри мусульманской общины. Отстаивая позиции «родовой демократии», они считали, что халиф должен получать верховную власть от общины только выборным путем. В случае если он не отвечает своему назначению, община в праве его низложить и, если это необходимо, убить. Халифом может стать любой верующий вне зависимости от происхождения, социального статуса и этнической принадлежности. Главными требованиями к претенденту на власть были твердая приверженность Корану и Сунне, справедливое отношение к членам мусульманской общины и способность отстаивать ее интересы с оружием в руках. Халиф рассматривается как главное уполномоченное лицо общины и военный предводитель. Ему не приписывается никакого сакрального значения. Законными халифами хариджиты считали Абу Бакра и Омара. Али, давший согласие на решение спора с Муавией путем переговоров, утратил, по их убеждению, свои права на халифат, так как нарушил принцип «судить может только Аллах». В политическом отношении хариджиты были носителями радикальных настроений, а в религиозном плане выступали как непримиримые поборники «чистоты» ислама и строгого следования обрядности.

Большинство мусульман не восприняло хариджитского максимализма, полагая, что мусульманская вера (иман) требует, чтобы люди жили в соответствии с законами ислама в той мере, в какой это возможно. Признавая связь между исламской верой и совершаемыми во имя ее благими делами, мусульмане, в своем большинстве, не считали, что вера и трогое праведное поведение – понятия вполне идентичные. Поэтому даже закоренелые враги Омейядов сочли за лучшее, ради единства общины, примириться с их властью и отвергнуть экстремистские теории хариджитов, предъявлявших правоверным невыполнимые и разрушительные для общины требования.

Однако не только традиционалисты, «люди сунны и общины» выступили против хариджитов во имя сохранения исламского единства. Они не нашли поддержки и среди исламской аристократии – Алидов. Так, один из внуков Али – Хасан ибн Мухаммад ибн аль-Ханафия создал теорию «ирджа» («откладывание»), согласно которой решение о греховности того или иного человека «откладывалось» до вынесения приговора самим Аллахом, ибо лишь Ему одному было доступно знание того, что творится в душе человека и в какой мере человек искренен в вере. Сторонников этого учения называли мурджиитами. По суждению аш-Шахрастани ирджа имеет два значения. «Одно из них – «отсрочивать», как в словах Всевышнего: «Отсрочи ему и его брату», то есть дай ему время, дай ему отсрочку. Второе значение – «давать надежду». Что касается применения названия мурджииты к этой группе людей в первом значении, то оно правильно, потому что они ставили деяние после намерения и веры (в истинность религии). Что касается второго значения, то оно очевидно, ибо они обычно говорили: «Не причинит вреда послушание при [наличии] веры, равно как не принесет пользы исполнение религиозных обязанностей при неверии». Говорят [также]: ирджа – откладывание суждения о совершившем тяжкий грех до дня воскресения, чтобы не судить о нем – быть ему среди обитателей рая или обитателей ада – на основании суждения о его бытии в этом мире» [2, 126]. То есть мурджиитами было признано, что даже человек, совершивший тяжкий грех, остается мусульманином. Такой подход, разумеется, не мешал в области морали мурджиитам осуждать всякое нарушение исламских нравственных предписаний. Таким образом, мурджииты не отождествляли политику с моралью. В политике они были детерминистами и не признавали ответственности человека за его действия, поскольку все совершается по воле Аллаха. В области же морали они, напротив, требовали от мусульманина справедливости и достойного поведения, возлагали на человека ответственность за его поступки и лишь «откладывали» окончательный приговор до решения самого Аллаха.

Со спором о том, остается ли человек, виновный в тяжком грехе, мусульманином, теснейшим образом был связан вопрос о предопределении и свободе воли, о том, в какой мере действия человека определяются божественной волей, и как совместить божественное предвидение и благодать с наличием в мире зла. В Коране Аллах предстает как сверхприродная духовная личность, создавшая этот мир и управляющая им. Хотя пророк призывал людей свободно следовать новой вере, он добавлял к этому призыву обещание

посмертной награды подчинившимся и принявшим новую веру и угрозы посмертного наказания тем, кто ее отвергнет.

Спор о «свободе воли» велся в свое время и в христианстве. Один из виднейших основоположников западного христианства Аврелий Августин, прозванный Блаженным (354-430) задавался этим вопросом и утверждал, что воля Божья предваряет всякое творение. Действительность, согласно его учению, полна чудес, непостижимых для человеческого ума событий и явлений, за которыми скрывается воля Творца [Августин].

В исламе сторонники учения об абсолютном предопределении получили название «джабариты» (от слова «джабр» - принуждение, насилие). По суждению аш-Шахрастани, «джабр – это удаление действия от человека и приписывание его Господу всевышнему» [2, 83]. Свои представления об обусловленности всех поступков человека, равно как и всего того, что происходит на белом свете, божественной волей, джабариты основывали на соответствующих текстах Корана. В Коране неоднократно повторялось, что Бог есть творец людей со всеми их помыслами и действиями. Но в то же время Коран налагал на людей ответственность за их грехи и дурные поступки, угрожая наказанием в загробной жизни. Пророк Мухаммед не объяснял, каким образом человек, будучи неволен в своих поступках, должен отвечать за них. Но Мухаммед не был теологом, он был пророком и проповедником. Разъяснить это противоречие должны были теологи и толкователи (интерпретаторы) священного текста.

Учение джабаритов о предопределении имело практическое значение, ибо на его основании утверждалось правомочие любых лиц или групп, добившихся политической власти, начиная с Мухаммеда и первых «праведных» халифов и до Омейядов. Догмат о предопределении оказался важным духовным оружием также в период завоевательных войн, так как из него можно было вывести, что, какая бы опасность не угрожала мусульманину, он не погибнет, если это ему не предопределено, и потому вел к фатализму и бестрашию [4, 68].

Против сторонников абсолютного детерминизма выступили кадариты («кадар» -

могущество, власть, которое понималось, как власть человека над своими поступками, то есть «свобода воли»). Согласно учению кадаритов, Аллах передает свои приказания Пророку посредством откровений, а человек волен прислушиваться к его повелениям или их нарушать? За что его и ожидает соответствующее вознаграждение или наказание. В отличие от джабаритов, кадариты не желали оправдывать всякую власть божественным предназначением и судили имама как знатока и исполнителя предначертаний Корана и сунны.

Таким образом, исламское вероучение не было единым с самого начала своего существования, хотя ислам как самая последовательная монотеистическая религия провозглашал строгое единобожие (таухид) и на этой основе призывал к единению и не было никаких причин для разногласий и препираний. К возникновению различных направлений и сект способствовало, по-видимому, то обстоятельство, что люди в силу своих природных свойств по-разному воспринимали Божественное откровение и стали толковать его по-своему. С другой стороны, как мы отметили в начале статьи, в исламе не было вселенских соборов как в христианстве, которые выносили бы обязательные для всех решения по религиозным вопросам и трудно было определить, какое мнение должно считаться «правоверным», а какое «еретическим». Это обстоятельство противодействовало формированию строгой ортодоксальности и догматизму как в христианстве, а наоборот, способствовало на основе различных учений и толкований развитию исламского вероучения в целом.

#### Литература:

1. Бартольд В.В. Работы по истории ислама и арабского халифата. Соч., Т. 6 –М., 1966.
2. аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. Часть 1. Ислам. Пер. с араб., введение и коммент. С.М.Прозорова. –М., 1984
3. Прозоров С.М. Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VIII – середине X в. Шиитская историография. –М., 1980.
4. Фильштинский
5. И.М. История арабов и Халифата (750-1517 гг.). - М., 1999.

Рецензент: д.филос.н., профессор Утуров К.У.