

ДОНИШГОҶИ МИЛИИ ТОҶИКИСТОН

ВБД: 1(091) (575, 3)

Бо ҳуқуқи дастнавис

НУРУЛҶАҚ ҚАМАР

САЛАФИЯ: НАЗАРИЯ ВА АМАЛИЯ

АВТОРЕФЕРАТ

**барои дарёфти дараҷаи илмии доктори илмҳои фалсафа аз рӯи
иҳтисоси 09.00.14-Фалсафаи дин ва диншиносӣ**

ДУШАНБЕ 2024

Диссертатсия дар кафедраи диншиносии факултети фалсафаи Донишгоҳи миллии Тоҷикистон иҷро шудааст.

Мушовири илмӣ: **Аҳмадов Саид** - доктори илмҳои фалсафа, профессори кафедраи онтология ва назарияи маърифати факултети фалсафаи ДМТ

Муқарризи расмӣ: **Мирзоев Ғаффор Ҷабборович** - доктори илмҳои фалсафа, мудири кафедраи фалсафаи Раёсати назди Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон;

Раҳимов Муҳсин Ҳусайнович - доктори илмҳои фалсафа, профессори кафедраи фанҳои ҷомеашиносии Донишгоҳи техникии Тоҷикистон ба номи академик Муҳаммад Осимӣ;

Карамхудоев Шукрат Худоназарбекович - доктори илмҳои фалсафа, дотсенти кафедраи фалсафа ва сиёсатшиносии Донишгоҳи байналмиллалии забонҳои хориҷии Тоҷикистон ба номи Сотим Улуғзода.

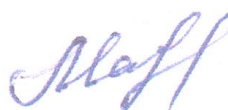
Муассисаи пешбар: **Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айни.**

Ҳимояи диссертатсия «10» октябри соли 2024 соати 14:00 дар ҷаласаи Шурои диссертатсионии 6D.KOA-029 назди Донишгоҳи миллии Тоҷикистон баргузор мегардад. Суроға: 734025, ш. Душанбе, хиёбони Рудақӣ 17.

Бо диссертатсия дар сомонаи www.tnu.tj ва китобхонаи марказии илмии Донишгоҳи миллии Тоҷикистон шинос шудан мумкин аст.

Автореферат «____» _____ соли 2024 аз рӯи феҳристи пешниҳодшуда ирсол карда шудааст.

Котиби илмии Шурои диссертатсионӣ
доктори илмҳои фалсафа



Муминов А.И.

“...намояндагони равияи “салафия” ба мазҳаби ҳанафӣ... назари манфӣ ва ба исмоилия, ки мазҳаби таърихӣ як қисми аҳолии бумии кишвар мебошад, муносибати хеле хусуматомез доранд. Пайравони ин равия ақидаҳои намояндагони дигар мазҳабҳоро инкор ва онҳоро ба куфр маҳкум намуда, дар ин замина ихтилофи байнимазҳабиро дар байни мусулмонон тезутунд менамоянд.” (Суханронии Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар мулоқот бо фаъолон, намояндагони ҷомеа ва ходимони дини кишвар. ш. Душанбе, Кохи Ваҳдат, 9 март соли 2024).

МУҚАДДИМА

Аҳамияти таҳқиқи мавзӯ. Дар ҷаҳони муосир тағйиротҳои азиме сурат гирифтанд, ки қисме агар ба пешрафти кишварҳо ҳидоят карда бошанд, қисме мушкилоти тозае ба он зам кардаанд. Дар ҳаёти мусулмонон ин тағйиротҳо хеле азиманд. Аммо пешрафту тағйиротҳои ҳаёти иҷтимоӣ, сиёсӣ ва иқтисодӣ баъзе мушкилоти тозаро ба вуҷуд овардаанд, ки яке аз онҳо ба саҳнаи сиёсӣ қадам ниҳодану ба муборизаҳои сиёсӣ пардохтани равияҳои радикалии мазҳабӣ, аз ҷумла фундаментализми исломӣ мебошад. Равияҳои мухталифи экстремистӣ, аз ҷумла салафия, омили муҳиме дар нобасомонии ҳаёти иҷтимоӣ-динӣ дар кишварҳои минтақаи ислом гардидааст. Дар ин замина зиддиятҳои тозае, ки дар дохили кишварҳои мусулмонӣ ва хориҷ аз он ба вуҷуд омаданд, ба рушди босуръати онҳо ҳалал мерасонанд. Ба кишварҳое, ки дар ҳолати рушд қарор доранд, эҷоди ин зиддиятҳо ва фаъолияти равияю созмонҳои ифротӣ ба рушди босуботи онҳо хеле таъсири манфӣ мерасонанд. Дар Тоҷикистон бошад, ин таъсир боз ҳам бештар аст, чун тавоноии давлати ҷавони он ҳоло дар муқобили чунин таҳдидҳо, махсусан таҳдиди равияҳои ифротии исломӣ заиф ва барои кишвар метавонад осебпазир бошад. Таҳқиқоти мазкур ба таҳқиқи идеология ва амалияи равияи ифротии исломӣ-салафия, роҳҳои пешгирӣ аз таъсири номатлуби он, яъне мавзӯи ҳаётан муҳими ҳаёти имрӯзаи ҷумҳурӣ бахшида шудааст.

Бояд зикр кард, ки баъди ҳазор сол тавассути азму иродаи мардуми ватандӯсти кишвар бо сарвари Пешвои миллат Эмомалӣ Раҳмон давлати мустақили Тоҷикистон шакл гирифт ва пайваста дар ҷустуҷӯи роҳи мустақими рушди давлатдорӣ хеш аст, аммо таҳдиду хатарҳо аз ҷониби баъзе гурӯҳҳои сияҳқори дохилӣ ва қудратҳои ҷаҳонӣ минтақавӣ нисбати истиқлолияти ҳастии давлати миллию дунявӣ Ҷумҳурии Тоҷикистон ба ин монета эҷод мекунанд. Яке аз чунин таҳдиду хатарҳо ба кишвар ва истиқлоли давлати Тоҷикистон ин паҳншавии афкори тақфирӣ-ҷиҳодии зиддимиллию зиддитамаддунии ҷараёни салафияи ифротӣ мебошад. Хатари салафияи ифротӣ нисбати давлати миллии дунявӣ Тоҷикистон дар он аст, ки бо пуштибонии қудратҳои ҷаҳонӣ минтақавӣ, ки дар Тоҷикистон манфиати геосиёсӣ доранд, он дар зер парчами бозгашт ба “исломи ноб”, яъне исломи замони ба ном “салафи солеҳин,” хилофати исломиро эҳё кардан мехоҳанд ва бар зидди низоми давлатдорӣ миллию дунявӣ, аз ҷумла Тоҷикистон, мубориза мебаранд. Мутаассифона, давлатҳои Ғарб низ барои амалӣ сохтани нақшаҳои геосиёсӣ ва геоиқтисодии худ ва барои дар ҳолати бозмондагии иқтисодӣ-иҷтимоӣ ва ҳарбӣ-сиёсӣ нигоҳ доштани кишварҳои рӯ ба тараққӣ, аз ҷумла Тоҷикистон, аз ин омил истифода мекунанд. Бо ин мақсад ҷавонро аз кишварҳои мусулмонӣ, бахусус араб, барои таълим ба донишгоҳҳои Ғарб ҷалб месозанд, марказҳои гуногуни таълимӣ ташкил мекунанд, нерӯҳои ифротиро аз ҷиҳати молӣ дастгирӣ мекунанд ва ғайра. Аксари онҳое, ки гурӯҳҳои ваҳҳобӣ салафияи ифротиро сарварӣ менамоянд, дастпарварони кишварҳои Ғарб мебошанд. Аз ҷумла, худӣ Абдулваҳҳоб - асосгузори ваҳҳобия дастпарвари Англия буд.

Ваҳҳобия ҳамчун силоҳи идеологӣ-сиёсии давлатҳои араби ваҳҳобимазҳаб бо дастгирию кӯмаки кишварҳои Ғарб меҳаҳад, муҳити ороми кишварҳои дигари исломиро ноором созад ва онҳоро ба бозори технологияи кишварҳои пешрафтаи Ғарб табдил диҳад, то Ғарб тавонад захираҳои табиӣ кишварҳои мусулмоноиро бо арзиши ночизе аз худ карда, ба манфиати худ истифода кунад.

Бинобар он, Ғарб ба бунёди низомҳои дунявӣ дар кишварҳои мусулмонӣ манфиатдор нест, зеро низоми дунявӣ метавонад ба рушди илмҳои дунявӣю техникӣ, тараққиёти иқтисодӣ-иҷтимоии ин кишварҳо мусоидат намуда, вобастагии онҳоро аз давлатҳои пешрафта заиф созад. Аз ин рӯ, қудратҳои ҷаҳонӣю минтақавӣ имрӯз ба вучуди низомҳои сиёсии исломӣ манфиатдоранд ва амалӣ сохтани чунин нақша бидуни баланд бардоштани сатҳи таассуби динӣю хурофот ва ба равияҳои ифротӣю исломӣ ҷалб сохтани ҷавонон ғайриимкон аст. Дар амалӣ сохтани ин нақша салафияи ифротӣ ба онҳо ҳамчун силоҳи идеологӣ хизмат менамояд.

Дар натиҷаи ғалабаи “инқилоби исломӣ” дар Эрон солҳои 1978-79 ҷаҳони ислом дар заминаи он ихтилофи ақидавӣ-мазҳабӣ ва иқтисодӣю сиёсӣ, ки миёни Арабистони суннимазҳабӯ Эрони шиамазҳаб вучуд дошт, ба ду қутб тақсим гардид. Инқилоби исломӣю Эрон таъсири “омили исломӣ”-ро дар сиёсат афзоиш дод. Ҳукумати исломӣю Эрон бо истифода аз ин омил то кунун кӯшиш ба харҷ медиҳад, ки таъсири худро дар олами ислом тақвият диҳад, ки ин, албатта, ба манфиати давлатҳои араби ҳавзаи Халиҷи Форс, ба вижа Арабистони Саудӣю Қатар ва дигарон, нест. Муборизаи ин ду қудрати минтақавӣ барои ҳифзи манфиатҳои геосиёсӣ ва геоиқтисодӣю худ низ барои паҳн гардидани ваҳҳобия аз ҷониби Арабистони Саудӣю давлатҳои шарикӣ он мусоидат намуд ва ваҳҳобияро бо панарабизм (ифротгароии арабӣ) пайваст. Ваҳҳобия имрӯз идеология расмӣю давлатҳои арабии болозикр ва ҳанбалӣю мазҳабӣю асосӣю мусулмонӣю ин кишварҳо мебошад ва ҳарду дар зери парчами поксозӣю ислом аз “бидъат”-ҳо барои ҳифзи руҳи арабии ислом бо ҳам печидаанд. Аз ин ҷо, таҳлили илмӣю салафия танҳо таҳлили як мазҳабӣю исломӣ нест, балки он таҳлили арабгароии динӣю низ ҳаст. Баррасии илмӣю он бешак масъалаи муҳими диншиносӣ аст. Бо вучуди муҳим буданаш, мутаассифона, то ба ҳол таълимоту амалияи ин ҷараёни мазҳабӣ дар сатҳи зарурӣ таҳқиқ нашудааст. Имрӯз, вақте ки сухан дар бораи ифротгароии салафӣю меравад, беихтиёр баҳс дар атрофи сиёсати Арабистони Саудӣю Қатар ва идеологияи расмӣю онҳо ваҳҳобия сурат мегирад. Ҳамзамон, таъсири салафия дар созмонҳои байналмиллалӣ, ба мисли Лигай кишварҳои Араб, фондҳои хайриявӣю гуногун, ки тавассути Арабистони Саудӣю бунёд шудаанд ва ғайра зиёд аст ва фаъолияти онҳо ба ривочи ифротгароии ваҳҳобӣ-салафӣ дар ҳамаи кишварҳои мусулмонӣю мусоидат менамояд. Ба ин сабаб таҳқиқи он барои ошкор сохтани моҳияту хатарҳои салафияи ифротӣю муосир ба кишварҳои дигар ниҳоят муҳим аст.

Бояд гуфт, ки дар охири садаи XIX ва ибтидои садаи XX бунёдгароии исломӣю аввал дар шакли ваҳҳобия ва имрӯз бо унвони салафия ба кишварҳои мусулмоннишини Осиёи Ҷанубу Шарқӣю низ роҳ ёфт. Аҳамияти геосиёсӣю минтақавӣю мазкур дар он аст, ки он мавқеи геостратегӣю дорад, яъне роҳҳои баҳрии кӯтоҳтарин ба воситаи гулӯгоҳи Малакка, ки дар ҳамин минтақа ҷойгир аст, ба уқёнуси Ором бевосита роҳи баҳрӣю дорад. Бинобар он, ин минтақа маҳалли бархурди манфиатҳои қудратҳои ҷаҳонӣю аст. Ғарб бошад кӯшиш дорад, бо ёрии шариконаш аз ҷаҳони араб ба ин минтақа ба воситаи салафияи ифротӣю таъсиргузор бошад. Ба ҳамин сабаб имрӯз салафияи ифротӣю дар кишварҳои минтақавӣю Осиёи Ҷанубу Шарқӣю, ба вижа Индонезияю Малайзия, ки аксари аҳолиашон мусулмонанд, тавассути маблағгузорию Арабистони Саудӣю паҳн гардида, дар баланд бардоштани сатҳи таассуби динӣю хурофот дар ин кишварҳо саҳм мегирад. Зухури ҳодисаҳои “баҳори араб” дар Миср, Либия, Тунису Марокаш ва бунёди “Давлати исломӣ” дар Ироқу

Сурия нишон дод, ки неруи асосии ин ҳодисаҳоро гурӯҳҳои экстремистӣ-террористии салафия ва созмони “Ихвон-ул-муслимин” ташкил додаанд.

Дар кишварҳои Осиёи Марказӣ, ки Тоҷикистон ҷузъи он аст, баъди пошхӯрдани Иттиҳоди Шӯравӣ марҳилаи нави рушд оғоз ёфт, ки ҷаҳонбинии дунявӣ ҷавҳари низоми сиёсӣ ва усули давлатдорӣ миллии онҳоро ташкил медиҳад ва дунявият афзалияти худро дар рушди давлатдорӣ миллии нишон дод. Ҳамчунин исбот гардид, ки агар дар низомҳои дунявӣ ҷаҳонбинии дунявӣ афзалият касб кунад, имконияти ба низоъҳои динӣ-мазҳабӣ кашидани шаҳвандони кишвар маҳдуд мегардад. Ба ҳамин сабаб барои он қудратҳое, ки дар кишварҳои мусулмонӣ, ба вижа кишварҳои Осиёи Марказӣ, манфиатҳои геосиёсӣ ва геоиқтисодӣ доранд, низомҳои дунявӣ монеа эҷод мекунад. Аз ин ҷост, ки онҳо барои паҳн кардани афкори салафияи ифротӣ дар ин кишварҳо бо роҳи усулҳои гуногун, аз ҷумла маблағгузорӣ ва истифода аз шабакаҳои интернетӣ манфиатдоранд. Фаромӯш набояд кард, ки ҳадафи ҳаракатҳои сиёсӣ-диниӣ ифротӣ, ба мисли салафияи такфирӣ-ҷиҳодӣ, таҳмили ақидаву оинҳои ғайриҳаёӣ бар дӯши мусулмонон ва ба роҳгумзани бурдани онҳо мебошад. Зеро, тавассути зехнияти заҳрогин дар ҳаёти сиёсӣ, иқтисодӣ-иҷтимоӣ ва фарҳангии мусулмонон мушкилоти зиёдеро ба бор овардан мумкин аст. Дар муҳлати 30 соли истиқлоли давлатӣ Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон бо сарвари Пешвои миллат Эмомалӣ Раҳмон корҳои зиёдеро ба анҷом расониданд, бахусус дар ҳоле ки нерӯҳои иртиқӣ кӯшиш ба харҷ медиҳанд, то бо ҳар роҳи усул ба раванди эҳёи бозсозии Тоҷикистони нав монеаро эҷод намоянд ва дар ин амр аз сатҳи баланди таассуби динию хурофот истифода кунанд. Чуноне ки аз шабакаҳои интернетӣ ва дигар манбаъҳои солҳои охир пайваста мушоҳида мешавад, “арзишҳои” салафияи ифротиро имрӯз ақидаҳои ташкил медиҳанд, ки ҳамагӣ ба муқобили илму фалсафа, ҳунари зебоишиносӣ, озодандешӣ, арзишҳои фарҳангии миллию дунявӣ Тоҷикистон нигаронида шудаанд. Далели он афзудани сафи пайравони гурӯҳҳои салафияи ифротӣ дар кишвар мебошад. Барои аз ин падидаи номатлуби зиддимиллӣ, зиддибашарӣ ва зиддитамаддунӣ пешгирӣ кардан таҳқиқи ҳамаҷонибаи ин падида ногузир мебошад. Ҳадафи рисолаи мазкур дар асоси баррасии илмӣ ҳамаҷонибаи нишон додани моҳияти иртиқии таълимоти салафия, роҳҳои пешгирӣ аз паҳншавии он ва воситаи усулҳои кам кардани таъсири он ба ҷомеаи Тоҷикистон аст.

Дарачаи омӯзиши мавзӯ. Хатари салафияи ифротӣ ё такфирӣ-ҷиҳодӣ бо унвони ваҳҳобия барои ҷумҳуриҳои Осиёи Марказӣ ва умуман барои собиқ Иттиҳоди Шӯравӣ ҳанӯз дар садаи XX ошкор гардид. Аввалин шуда муҳаққиқони руси шӯравӣ ба таҳқиқи он даст заданд. Дар байни ин таҳқиқотҳо муҳимтарин рисолаи илмӣ асари А.М. Василев мебошад, ки дар он сабабҳои иқтисодӣ-иҷтимоӣ ва сиёсии зуҳури ваҳҳобия дар давраи империяи Усмонӣ, муборизаи ваҳҳобиён ба муқобили “бидъат-”ҳо дар ислом, идеяи бозгашт ба “исломи ноб,” дар зери парчами ваҳҳобия соҳибистиқлол шудани Арабистон, ривоҷи ваҳҳобия дар Нимҷазираи Арабистон ва таъсири он ба ҷаҳони мусулмонӣ мавриди таҳқиқ қарор гирифтааст.¹ Муҳаққиқони дигар М.Т. Степанянц ва З.И. Левин дар асарҳои худ доир ба ваҳҳобия маълумоти мухтасар додаанд. Аз нигоҳи З.И. Левин ваҳҳобия ҷараёни динӣ-сиёсӣ аст, ки тавассути он арабҳо давлати марказикунонидашуда ва ҳаёти ҷамъиятии худро аз нав эҳё намуданд.² М.Т. Степанянц бошад ваҳҳобияро ҳамчун як ҳаракати эҳёи ислоҳотӣ ба қалам дода, онро шакли хоси эҳёи мазҳаби ҳанбалия, ки дар замонаш бо “навоариҳо” (“бидъат”) дар ислом мубориза мебард, меҳисобад. Ҳамзамон ӯ кӯшидааст, ки сарчашмаҳои ғоявии ваҳҳобияро нишон диҳад.³ Таҳқиқи

¹ Васильев, А. М. Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудилов в Аравии (1744/45-1818) [Текст] / А. М. Васильев.-М. 1967.

² Левин, З. И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте [Текст] / З. И. Левин. -М.: Наука, 1972

³ Степанянц, М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв [Текст] / М. Т. Степанянц.-М.: Наука, 1982.

вахҳобия-салафия асосан баъди пош хӯрдани Иттиҳоди Шӯравӣ дар қаламрави мусулмоннишини Федератсияи Россия ва ҷумҳуриҳои Осиеи Марказӣ, аз ҷумла Тоҷикистон, нисбатан суръат пайдо кард. Ҳодисаҳои хунини Қафқоз, ба вижа дар Чеченистон ва ҳодисаҳои февралӣ дар Тоҷикистон дар ибтидои солҳои 90-уми садаи XX водор кард, ки як қатор таҳқиқотҳои илмӣ доир ба танқиди ваҳҳобия ва салафияи ифротӣ ба вуҷуд оянд. Аз байни онҳо рисолаҳои муҳаққиқон М.В. Вагабов, С.Д. Шумов, И.П. Добаев, Муҳаммад Саид Рамазон Ал-Бути ва дигаронро ном бурдан муҳим аст.⁴ Дар ин рисолаҳо дар бораи сабабҳои зуҳури ваҳҳобия, идеяи ваҳҳобия доир ба “исломи ноб”, нақши ваҳҳобия дар эҳёи давлатдории араб, муборизаи он бо исломи аз нигоҳи ваҳҳобиён олудаи шуда, паҳн шудани ваҳҳобия ва салафия дар минтақаи Қафқоз, хусусияти ифротгароӣ доштани он, унвони салафияро касб кардани ваҳҳобия, дар робита ба зуҳури ваҳҳобия ривоч ёфтани бунёдгароии ифротӣ дар ислом, хатару таҳдидҳои он барои ҷомеаи мусулмонӣ мавриди таҳқиқ қарор гирифтаанд.

Таҳқиқи салафияи ифротӣ ҳамчун як ҷараёни зиддимиллӣ ва зиддимазҳабӣ тавачҷуҳи муҳаққиқони хориҷиро низ ба худ ҷалб кардааст. Азбаски ҳаракати мазкур хусусияти саҳти зиддишагароӣ дорад, ба омӯзишу танқиди ин масъала баъзе аз муҳаққиқони эронӣ даст задаанд. Масалан, А. Эҳтишомӣ ҳанӯз солҳои 80-уми садаи XX салафияро ҳамчун ҳаракати бунёдгароии иртиҷоӣ ва зиддимазҳабӣ ошкор сохта, симои зиддибашарии онро нишон додааст.⁵ Муҳаққиқи дигари эронӣ Оятулло Ҷаъфарӣ Субҳонӣ бошад кӯшидааст, ки зуҳури ваҳҳобияро ҳамчун як падидаи зиддисломӣ ва зиддимазҳабӣ нишон диҳад.⁶ Дар китобчае, ки А. Аминзода таҳия кардааст, ҳарчанд чеҳраи воқеии салафия аз мавқеи мазҳабҳои ҳанафия ва шиаи имомия нишон дода шудааст, аммо ошкор сохтани моҳияти иртиҷоии он аз аҳамият ҳолӣ нест.⁷ Дар китобчаи муҳаққиқон Б.М. Бабаджанов, А.К. Муминов, А. фон Кюгелген баҳси уламои динии шинохтаи мусулмонони Осиеи Марказӣ дар бораи ваҳҳобия мавриди таҳқиқ қарор гирифта, ваҳҳобияи минтақаи мазкур ҳамчун “ваҳҳобигароии нав” (“неоваҳҳобизм”) шинохта шуда, ақидаи ваҳҳобия дар бораи ҷиҳод танқид гардидааст.⁸

Чуноне ки дар боло ёдрас гардид, ваҳҳобия-салафия ҳанӯз дар замони шӯравӣ дар қаламрави мусулмоннишини он пинҳонкорона аз ҷониби қудратҳои ҷаҳонӣ ва митақавӣ паҳн шудааст. Баъди пош хӯрдани давлати Шӯравӣ он худро ҳамчун як ҳаракати экстремистӣ-террористӣ пурра ошкор сохт, бахусус дар Қафқоз ва Тоҷикистон. Вале дар Тоҷикистон ҳанӯз моҳи феврالی соли 90-уми садаи XX бо ташаббуси собиқ ҶНИТ, ки яке аз шӯбаҳои ваҳҳобия ба ҳисоб мерафт, дар шаҳри Душанбе тазохуротҳо бар зидди ҳукумати конституционии Ҷумҳурии Тоҷикистон баргузор гардиданд, ки бо номи “феврالی хунин” сабт гардид. Ҳодисаҳои “феврالی хунин” минбаъд ба ҷанги шаҳравандӣ дар соли 1992 замина гузошт, ки дар он нақши ваҳҳобия хеле муассир аст. Ин масъала дар рисолаҳои муҳаққиқони ватанӣ Д. Назиров ва Н. Абдуллоев таҳлил таҳқиқ шудаанд.⁹

Баъди қабули Созишномаи умумӣ дар бораи барқарор кардани сулҳ ва ризоияти миллӣ дар Тоҷикистон аз 27 июни соли 1997 ва хотима ёфтани ҷанги шаҳравандӣ дар Тоҷикистон давраи бунёдкорӣ ва рушди соҳаҳои гуногуни ҳаёти ҷамъиятӣ оғоз ёфта,

⁴ Вагабов, М. В. Ваҳҳобизм: история и современность [Текст] / М. В. Вагабов. -Махачкала, 2000; Шумов С. А. Ваҳҳабити XV111-XX века [Текст] / С. А. Шумов. -М. 2002; Добаев, И. П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика [Текст] / П.И. Добаев. - Ростов. 2002. Гл. 5.5. Муҳаммад, Саид Рамазон ал-Бути. Ас-салафияту марҳилатун заманиятун ло мазҳаба исломийя [Текст] / ал-Бути М. С. Р. -Димишк, 2010.

⁵ Эҳтишомӣ, А. Бунёдгароии исломӣ ва исломи сиёсӣ [Матн] / А.Эҳтишомӣ. - Техрон: Бошгоҳи андеша, 1362 (1984).

⁶ Оятулло, Ҷаъфарӣ Субҳонӣ. Нақде ба ойини ваҳҳобият [Матн] / Субҳонӣ О. Ҷ. - Давха.: Тавассул, 1369 (1991).

⁷ Чеҳраи воқеии ваҳҳобият (салафият) // Таҳияи А., Аминзода. -Душанбе.: Шарқи озод, 2008.

⁸ Бабаджанов, Б.М., Муминов, А.К., фон Кюгельген. Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX веке [Текст] / Б.М. Бабаджанов, А.К. Муминов, фон Кюгельген. -Алматы.: Дайк Пресс, 2007.

⁹ Назиров Д. Н., Назиров Н.Д. Политический ислам и конфликт в Таджикистане [Текст] / Д. Назиров., Н. Назиров. - Душанбе.: Илм, 2018. Абдуллоев Н. Воқеаҳои февралӣ: моҳият, ҳосиятҳои асосӣ ва нерӯҳои пешбар [Матн] / Абдуллоев Н. -Душанбе.: Истеъдод, 2013.

дар ҷомеа амну субот устувор гардид, вале муборизаи қудратҳои ҷаҳонию минтақавӣ барои ҳифзи манфиатҳои геосиёсӣ геоиқтисодии худ дар минтақаҳои мухталифи олам хатару таҳдидҳои навро барои кишварҳои Осиёи Марказӣ, ба вижа Тоҷикистон, ба бор овардааст. Яке аз ин таҳдиду хатарҳо бо роҳу усулҳои гуногун паҳн гардидани афкори зиддимиллии зиддибашарӣ ва зиддитамаддунӣ дар ҳаёти динӣ-сиёсии ин кишварҳо тавассути ҳизбу ҳаракатҳои сиёсӣ-диниӣ ифротӣ, баҳусус салафия, мебошад. Ҷалб гардидани ҷавонон ба сафи гурӯҳҳои террористии “Давлати исломӣ”-и Сурияю Ироқ ва иштироки онҳо дар тарғиби ақидаҳои ифротии ин ҳизбу ҳаракатҳо далели равшани ин гуфтаҳо мебошанд. Бинобар он, дар рисолаҳои илмӣ баъзе муҳаққиқони ватанӣ ин масъалаҳо мавриди таҳқиқу нақди илмӣ қарор гирифтанд. Аз ҷумла, коршинос Абдуллоҳи Муҳаққиқи Ҷанафӣ ақидаҳои салафияи ифротиро дар робита ба радди афкори яке аз намояндагони ҳаракати мазкур Албонӣ мавриди таҳлил қарор додааст.¹⁰ Дар рисолаҳои Абдуллоҳи Раҳнамо бошад, асосан таҳдиду хатарҳои салафия ба низоми давлати миллию дунявӣ ва муносибати он ба фарҳанги миллию мазҳаби ҷанафӣ таҳлил гардидаанд.¹¹ Муҳаққиқ Н.Д. Маҳмадизода бошад, хатари салафияи ифротиро дар ҷомеаи муосир дар робита ба фoš сохтани моҳияти ифротгарои динӣ-сиёсӣ мавриди баррасӣ қарор додааст.¹² Дар айни замон, таҳдиду хатарҳои ифротгароии динӣ дар рисолаи Х.Қ. Саффарализода низ мавриди таҳқиқ қарор гирифтааст.¹³

Ҷамчунин бояд ёдовар шуд, ки муҳаққиқон Л.Б. Маевская ва А.И. Маточкина доир ба масъалаи мазкур таҳқиқотҳои илмӣ анҷом додаанд. Л.Б. Маевская таълимоти Ибни Таймийро ба ҳайси сарчашмаи ғоявии ташаккули ваҳҳобия баррасӣ намуда, таълимоти ӯро дар бораи чиҳод мушаххасан нишон додааст. А.И. Маточкина бошад, ба масъалаи таносуби хирад ва эътиқод дар таълимоти Ибни Таймийя бештар таваҷҷуҳ зоҳир намудааст.¹⁴

Омӯзиши таҳқиқотҳои ба ин мавзӯ бахшидашуда нишон медиҳанд, ки масъалаҳои таҳқиқи истилоҳи салафия дар сарчашмаҳои исломӣ ва таҳаввули он дар таърихи ислом, робитаи он бо одатҳои тоисломии араб, заминаҳои таърихии он дар ибтидои густариши ислом, сабабу омилҳои ворид шудани “навоарӣ” (бидъат)-ҳо ба ислом, мубориза барои поксозии он аз “бидъат”-ҳо аз ҷониби руҳонияти исломи суннатӣ ва муҳофизони салафия дар тӯли таърихи ислом дар симои мазҳаби ҳанбалия, М. Ғазолӣ, Ибни Таймия ва шогирдони ӯ, таъсири ҷараёни ваҳҳобия дар ривочи ифротгароӣ дар ҷаҳони ислом, пайванди салафия бо бунёдгароии исломӣ, таъриху сабабҳои зуҳури он дар ҷомеаҳои Осиёи Марказӣ, ба вижа дар Тоҷикистон ва баъзе аз пайомадҳои хатарбори он барои ин кишварҳо то ҳанӯз ба таври зарурӣ ба риштаи таҳқиқ кашида нашудаанд. Рисолаи мазкур маҳз ба таҳлили илмӣ масъалаҳои зикршуда бахшида шудааст, яъне масъалаҳои, ки дар илми диншиносӣ таҳлили амиқи худро пайдо накардаанд.

Робитаи қор бо барномаҳои илмӣ. Мавзуи рисолаи диссертсионӣ ба нақшаи қорҳои илмӣ-таҳқиқотии кафедраи диншиносии факултети фалсафаи Донишгоҳи миллии Тоҷикистон барои солҳои 2021-2024 алоқаманд мебошад.

ТАВСИФИ УМУМИИ ТАҲҚИҚОТ

¹⁰ Абдуллоҳи, М. Ҷ. Салафия: нигоҳи муосири илмӣ-сиёсӣ ё радди афкор ва ахлоқи ғарзнокӣ Албонӣ [Матн] / М. Ҷ. Абдуллоҳи.- Душанбе, 2013..

¹¹ Раҳнамо, А. Ислом ва амниятӣ миллӣ дар Тоҷикистон [Матн] / А. Раҳнамо. – Душанбе.: Ирфон, 2011; Абдуллоҳи, Раҳнамо. Хатари гурӯҳҳои ифротгароии динӣ чист? [Матн] / Раҳнамо А.- Душанбе.: ЭР-граф, 2021.

¹² Маҳмадизода Н. Д. Зоҳиршавии ифротгароии динӣ-сиёсӣ дар шароити инкишофи ҷомеаи тоҷик ва роҳҳои пешгирии он [Матн] / .-Душанбе, ЭР-граф, 2022.

¹³ Саффарализода Х. Қ. Таҳдидҳои замони муосир [Матн] / Х. Қ.Саффарализода. –Душанбе.: ЭР-граф, 2023.

¹⁴ Маевская, Л. Б. Идеология Ибн Таймийи, как фундамент для формирования ваҳхабизма [Текст] / Маевская Л. Б. // Культура народов Причерноморья, 2012, с. 105-109; Маточкина А. И. Религия и власть в учении Ибн Таймийя [Текст] / . Диссертация для просвещения кан. фил. наук. Санкт-Петербург, 2011. 202 стр.

Мақсад ва вазифаҳои таҳқиқот. Мақсади асосии таҳқиқот ошкор сохтани моҳияти зиддимиллӣ, зиддибашарӣ, зиддитамаддунии салафияи тақфирӣ-ҷиҳодӣ ва таҳдиду хатарҳои он барои ҷомеаи мусулмонӣ, ба вижа ҷомеаҳои Осиёи Марказӣ, ки Тоҷикистон ҷузъи он аст, мебошад. Ҳадафи мазкур ҳалли вазифаҳои зеринро талаб мекунад:

-нишон додани мазмуну моҳияти истилоҳи “салаф” дар сарчашмаҳои исломӣ ва таҳаввули мазмуну мундариҷаи он дар тӯли таърихи ислом;

-ошкор сохтани робитаи салафия бо одату маросимҳои тоисломии араб ва таъсири суннатҳои “замони ҷоҳилият”-и араб ба ислом;

-муайян кардани ташаккули ғояи тавҳид (яктопарастӣ) дар симои Аллоҳ ва маъноӣ сиёсӣ касб кардани ин ғояи дар салафияи тақфирӣ-ҷиҳодӣ;

-нишон додани сабабҳои зуҳури “навоарӣ” (“бидъат”) дар ислом ва муборизаи салафия барои ҳифзи ислом аз “навоариҳо”, бахусус муборизаи он бо ақлгароӣ ва илму фалсафа;

-ошкор сохтани муносибати салафия ба фарҳанги миллӣ ва хусусияти зиддиумумибашарӣ ва зиддитамаддунӣ доштани таълимоти он;

-нишон додани алоқамандии мазҳаби ҳанбалӣ бо ҳаракати ваҳҳобия-салафияи ифротӣ;

-нишон додани мақоми Ибни Таймийя дар тақвият баҳшидани мазҳаби ҳанбалия, муборизаи ӯ бо ақлгароӣ, илму фалсафа бо мақсади “поксозӣ”-и ислом аз “бидъат”-ҳо ва яке аз сарчашмаҳои ҷараёни ваҳҳобия-салафияи ифротӣ қарор гирифтани таълимоти ӯ;

-нишон додани нақши М. Ғаззолӣ дар ҳимояи салафия, муборизаи ӯ бо илму фалсафа;

-муайян кардани сабабҳои зуҳури ваҳҳобия дар олами ислом ҳамчун як ҷараёни ба ном “бемазҳаб,” муборизаи ӯ бо “бидъат” бо мақсади дар пайравӣ ба “салафи солеҳин” эҳё кардани “исломи ноб”;

-ошкор сохтани робитаи салафия бо қудратҳои ҷаҳонӣ минтақавӣ ва таъсири он ба дигар ҳизбу ҳаракатҳои сиёсӣ-диниӣ ифротӣ;

-муайян кардани нақши салафия дар ҳаракатҳои бунёдгароӣ-радикалии исломӣ дар Тоҷикистон ва нақши он дар ҷанги шаҳрвандӣ;

-ошкор сохтани шаклҳои зуҳури салафия дар Тоҷикистон.

Объекти таҳқиқот - таълимот ва амалияи салафия.

Предмети таҳқиқот - таҳлили салафия ҳамчун як ҷараёни ифротии арабӣ-исломии бунёдгари, ки барои давлатҳои миллию дунявӣ хатарнок аст.

Марҳилаҳои таҳқиқот. Таҳқиқи салафия дар исломи ибтидоӣ, робитаи он бо таҷрибаи динӣ-иҷтимоӣ тоисломии араб, ҳифзи он аз ҷониби имомони исломи суннӣ, зуҳури ваҳҳобия дар а. XVIII ҳамчун яке аз шаклҳои таърихии салафия, сарчашмаҳои ғоявии салафия, таъсири салафия дар пайдоиши ҳизбу ҳаракатҳои радикалӣ ва зуҳури он дар Осиёи Марказӣ, аз ҷумла Тоҷикистон, истифодаи салафия ҳамчун силоҳи идеологии қудратҳои ҷаҳонӣ минтақавӣ.

Асосҳои назариявӣ таҳқиқот. Аз нигоҳи назариявӣ таҳқиқот пеш аз ҳама дар асоси сарчашмаҳои исломӣ, осори имомони мазҳабҳо, илоҳиётшиносони исломӣ ва намояндагони ҳаракати салафия таҳия шудааст. Илова бар ин, аз таҳқиқотҳои муҳаққикони ватанӣ хориҷӣ, ки ба масъалаҳои диншиносӣ, исломшиносӣ, ба мавзӯи пайдоиши салафия ва таҳаввули он дар давраҳои гуногуни таърихи ислом, бахусус дар бораи ваҳҳобия ва таъсири он ба пайдоиши ҳаракатҳои радикалӣ дар ҷаҳони ислом, робитаи бунёдгариҳои исломӣ бо салафия, ҳамчунин санадҳои ҳуқуқие, дар онҳо талаботҳои сиёсати ҳукумати Тоҷикистон дар соҳаи дин дарҷ шудаанд ва паёму суҳанрониҳои Пешвои миллат Эмомалӣ Раҳмон доир ба мубориза ба

муқобили падидаҳои экстремистӣ ва эҳёву ҳифзи арзишҳои миллӣ бахшида шудаанд, ҳамчун асоси назариявии таҳқиқот ба ҳисоб мераванд.

Асосҳои методологии таҳқиқот. Асосҳои методологии таҳқиқотро методҳои умумиилмӣ, умумӣ-фалсафӣ, аз ҷумла равиши гипотетикӣ-аксиоматикӣ, ягонагии мантиқию таърихӣ методҳои муқоисавӣ ва герменевтикӣ ташкил медиҳанд, дар мавридҳои зарурӣ равишҳои хусусии илмҳои таърихӣ ҷомеашиносӣ низ истифода шудаанд.

Заминаҳои эмпирикии таҳқиқотро далелҳои илмӣ асоснокӣ аз ҷониби муҳаққиқон пазируфташуда, далелҳо аз сарчашмаҳои динӣ илмӣ, осори имомони мазҳабҳо ва мушоҳидаҳои ҳуди муҳаққиқ ташкил медиҳанд.

Пойгоҳи меъёрӣ-эмпирикии таҳқиқотро меъёрҳои муайянгардида дар методологияи таҳқиқоти илмӣ, ба мисли таҳлили фалсафӣ-ратсионалӣ, таърихӣ, муқоисавӣ, воқеибинона дар асоси далелҳои муътамад ташкил медиҳанд.

Навгониҳои илмӣ таҳқиқот. Навгониҳои кори илмӣ ба таври мушаххас аз инҳо иборатанд:

-бори нахуст ба таври васеъ маъноӣ истилоҳи “салаф” тибқи сарчашмаҳои исломӣ - Қуръону суннат мавриди таҳлил қарор гирифта, муқаррар гардид, ки агар истилоҳи “салаф,” дар сарчашмаҳои исломӣ танҳо маъноӣ “гузашта”, ибрат гирифтани аз таҷрибаи пешиниёнро дошта бошад, минбаъд зеро таъсири муҳити иҷтимоӣ-фарҳангӣ маъноӣ “исломи пок,” олуდანашударо ба худ гирифта, ба мақсади “поксозӣ”-и ислом аз “навоарӣ,” ақлгароӣю “бидъат” истифода шуд ва маънии равиҷро дар ислом гирифт, ки зидди олудагию навоариҳо дар ислом мубориза мекунад;

-нахустин бор робитаи салафия бо расму одат, ҷаҳонбинии тоисломии араб мавриди таҳқиқ қарор гирифт ва муайян гардид, ки ислом дар заминаи таҷрибаи динӣ-иҷтимоӣ тоисломии араб қомат афрохтааст ва ҳадафи салафия ҳифзи расму одатҳои ба ислом воридшудаи араб буда, руҳияи арабии таълимоти онро ҳимоя мекунад;

-аввалин бор масъалаи сабабҳои аз “бидъат”-ҳо олуда шудани ислом, ки аз ҷониби салафия ҳамчун далели бозгашт ба “исломи ноб” истифода мегардад, аз нигоҳи илмӣ ба исбот расонида шуда аст: ба мисли муборизаҳои сиёсӣ барои ба даст овардани ҳокимият дар хилофат; баҳсҳои каломӣ аз ихтилофҳои ақидавӣ дар Қуръон ба миён меомаданд; муборизаҳои озодихоҳии халқҳо ба муқобили истибдоди араб; ба фарҳангҳои гуногун рӯ ба рӯ омадан ва мутобиқ шудани ислом бо муҳитҳои иҷтимоӣ-фарҳангии дигар;

-бори аввал исбот карда шуд, ки муборизаи салафия ба муқобили ақлгароӣю илму фалсафа ва ҳар намуди дигари бо ном “бидъат” барои ҳифзи руҳи арабии ислом ва ҳимояи давлатдорӣ араб дар асрҳои миёна ва эҳёи давлати араб, истиқлолияти он дар садаи XVIII мебошад. Ин хулосабарориро муборизаи Аҳмад ибни Ҳанбал, Ибни Таймийяю шогирдони ӯ ба муқобили ақлгароӣю илму фалсафа, муборизаи Муҳаммад ибни Абдулваҳҳоб барои эҳёи “исломи ноб,” ки ҳадафаш асосан тавассути ин идея барқарор намудани давлати араб ва истиқлолияти он аз туркони усмонӣ ва муборизаи салафияи ифротӣю муосир барои эҳёи хилофат аст, исбот мекунад;

-бори нахуст муносибати ислом ба оини зардуштия, ки муносибати исломро дар кул ба фарҳанги миллию дунявӣ мардумони эронтабор муайян карда, имрӯз ҳамчун сарчашмаи ғоявӣ муносибати салафияи ифротӣ ба фарҳангҳои миллӣ хизмат менамояд ва хусусияти арабӣ доштани идеяи космополитизми исломро фoš месозад, ба таври мушаххас ба риштаи таҳқиқ кашаида шудааст;

-таҳқиқи таълимоти М. Ғаззоль нишон дод, ки муборизаи ӯ ба муқобили илму фалсафа ва боз доштани авом аз омӯзиши калом танҳо дар доираи “мазҳаби салаф”

(“салафи солеҳин”) андеша рондану амал кардани вай бо мақсади эҳёи салафияи давраи исломи ибтидоӣ мебошад. Ба ҳимояи “салафи солеҳин” бархоста, Ғаззоли давлатдории туркони салҷуқиро, ки онро ворисони воқеии ислом медонист, ҳимоя кардааст. Дар айни замон, муайян шуд, ки ҳарчанд салафияи ифротӣ таълимоти Ғаззолиро ба сабаби майл ба ақлгароӣ ва ба суфия доштани қабул надорад, вале таълимоти ӯ ба заиф сохтани илму фалсафа ва ривочи таассубгароӣ дар олами ислом мусоидат намуд ва ин бошад, барои ривочи ақидаҳои ифротгароӣ, ба мисли ақоиди салафияи ифротӣ, мусоидат кардааст;

-таъсири ҳанбалия ва афкори Ибни Таймийя ба равияҳои нави исломи радикалӣ, ки ба мероси арабӣ ва арабизм таъяс мекунанд, ба мисли ваҳҳобия, Ихвон-ул-муслимин, Ҳизбу-т-таҳрир ва ғайра бори нахуст ҳамаҷониба баррасӣ шудааст;

-дар раванди таҳқиқи масъала ошкор гардид, ки зуҳури ваҳҳобия-салафияи иртиҷоӣ ва ривочи он танҳо таҷассумкунандаи ормони арабгароён барои эҳёи давлати мутамарказ дар зери салтанати табақаи феодалон набуда, он аз ибтидо силоҳи идеологӣ-сиёсии қудратҳои ҷаҳонӣ ва минтақавӣ барои ҳифзи манофеи геосиёсӣ ва геоиқтисодии онҳо дар ҷаҳони ислом низ мебошад;

-бори нахуст роҳҳо ва воситаҳои воридшавии равияҳои радикалии исломӣ ба ҳаёти динии Осиёи Марказӣ, ба вижа Тоҷикистон, мавриди таҳқиқи ҳамаҷониба қарор гирифтаанд;

-дар раванди таҳқиқ муайян гардид, ки салафия худ низ як мазҳаби хос дар ислом буда, он дар шаклҳои мухталиф зоҳир мегардад. Дар Тоҷикистон ва дигар ҷумҳуриҳои Осиёи Марказӣ асосан салафияи тақфирӣ-ҷиҳодӣ паҳн гардидааст. Зеро он қудратҳои ҷаҳонӣ ва минтақавие, ки дар ин кишварҳо манфиатҳои геосиёсӣ ва геоиқтисодӣ доранд, маҳз ба паҳн кардани ҳамин шакли салафия манфиат доранд;

-зимни таҳқиқот ошкор гардид, ки пас салафия ва ҳамаи дигар ҷараёнҳои нави сиёсӣ-динӣ дар ҳамаи шаклҳои онҳо барои давлати миллию дунявӣ ва фарҳанги милли хатарнок буда, метавонанд амнияти суботи ҷомеаҳои Осиёи Марказӣ, аз ҷумла Тоҷикистонро, на танҳо вайрон созанд, ҳамчунин ин кишварҳоро дар ҳолати бозмондагӣ нигоҳ доранд.

Нуктаҳои асосие, ки ба ҳимояи пешниҳод карда мешавад:

1. Салафия ҷараёни сиёсӣ-динӣ ифротист, ки унвони худро аз вожаи “салаф” гирифта, дар тӯли таърихи ислом зери номҳои “салафи солеҳин”, “мушобеҳа”, “мазҳаби салаф” арзи ҳастӣ кардааст ва ба хотири ҳифзи исломи арабии ибтидоӣ аз “навоарӣ” (“бидъат”)-ҳо, ки гӯё дар натиҷаи ворид шудани ақлгароӣ ба ислом руҳ додаанд, ба муқобили ақлгароӣ ва илму фалсафа мубориза бурда, то ба дараҷаи салафияи ифротӣ расида, оқибат худ низ ба як мазҳаби хоси исломи хусусияти экстремистӣ-террористӣ дошта табдил ёфтааст;

2. Чун дар ислом салаф ба маънои ибрат гирифтани пасиниён аз таҷрибаи пешиниён, яъне гузаштагон (“Ва онҳоро пешиниён ва барои пасиниён масале сохтем.” Қуръон, Сураи “Зухруф,” ояти 56.) омадааст, дар ислом нахуст худи пайғамбари ислом дар шакл додани таълимоти ислом аз ин суннат самаранок истифода бурдааст. Аз ҷумла, таълимоти ислом дар бораи тавҳид, пайғамбарӣ, ҳақ ва маросимҳои он, закот, ҷиҳод, ғанимат ва ба ҳиссаҳо тақсим кардани он, маволи, андоз (ҷизя, ушр), рӯза, шӯро, сунна, низоми муносибатҳои оилавӣ, никоҳ ва шарту шаклҳои он, маҳр, ҳуқуқи зан, ҳиҷоб, мерос ва қоидаҳои он, тиҷорат ва қоидаҳои он, судхурӣ, ҷиноят ва шаклҳои ҷазои он ва ғайра бо роҳи коркарду синтез намудани таҷрибаи динию иҷтимоии тоисломи араб (“замони ҷоҳилия”) ташаккул ёфтааст;

3. Баъди густариши ислом ба кишварҳои дигар, он бо фарҳангҳои пешрафтаи халқҳои гуногун рӯ ба рӯ омада, ба талаботҳои ин мардумон ҷавоб дода натавонист. Дар натиҷа барои дарёфти роҳи усулҳои берун омадан аз ин ҳолат ва ҳамчунин мушкилоти ҳалли он масоиле, ки ёфтани ҷавобашон аз Қуръону суннат ғайриимкон

буд, дар раванди коркарди таълимотҳои каломӣ-фиқҳӣ аз ҷониби имомон, ба вижа Абӯҳанифа, навоариҳо ба ислом ворид шуданд. Зиёда аз ин, дар ҳамин замина фирқаҳои мухталиф низ пайдо шуданд, ки ихтилоф бо исломи ибтидоӣ доштанд. Дар натиҷа аз ҷониби ҳокимону уламои суннимазҳаб мубориза ба муқобили ақлгароӣ илму фалсафа ва фирқаҳои гуногун оғоз ёфт, ки оқибат ба зуҳури салафияи ифротӣ заминаҳои идеологиро муҳайё сохтанд;

4. Барои ҳимояи исломи замони се насли мусулмонони ибтидоӣ - саҳобагон, тобеин, табаа тобеин ва руҳи арабии ислом нахуст имом Аҳмад ибни Ҳанбал камар баст. Ҳарчанд ӯ нисбати имомон, аз ҷумла Имоми Аъзам, эҳтиром қоил буд, аммо кӯшиши ӯ барои аз ислом хориҷ сохтани чунин сарчашмаҳои фиқҳӣ - қиёс, иҷтиҳод ва урф ба хотири пешгирӣ кардан аз навоариҳо, яъне “бидъат” дар ислом ва муборизаи ӯ бо фирқаҳои ақлгароии исломӣ, ба мисли муътазила, қадария, суфия ва ғайра оқибат ба хусусияти зидди хирадгароӣ зидди озодандешӣ касб кардани исломи суннӣ мусоидат намуд, ки мисолаш зуҳури салафияи Ибни Таймийя шогирдонаш ва салафияи тақфирию ҷиҳодии ваҳҳобия мебошад;

5. Ибни Таймийя таълимоти фиқҳии ҳанбалиро ривоч дод. Ӯ ҳамчунин роҳи ҳифзи исломи замони «салафи солеҳин»-ро аз «навоарӣ»-ҳо дар мубориза бо фирқаҳои ақлгароӣ исломӣ ва илму фалсафа ҷустуҷӯ кард. Аммо ҳангоми тақфиру радди шиа то ба ҳадди ифрот рафта, аҳли байт, баҳусус халифа Алӣ ибни Абӯтолибро зери тозиёнаи танқид қарор дод. Ҳамзамон, дар таълимоти ӯ танқиди “муқаддасот” ҷойгоҳи хос пайдо кард, ҳатто он муқаддасоте, ки дар исломи суннӣ касб гардида буд. Аз ин лиҳоз, дар ин масъала аз исломи суннӣ дур рафт. Ҳамчунин ӯ таълимоти исломро дар бораи ҷиҳод коркард ва равнақ бахшид. Ҷиҳод ба муқобили куффорро навъи олиӣ он доништа, бо ҳамин ақоиди хеш барои ваҳҳобия-салафияи ифротӣ ҳамчун сарчашмаи ғоявӣ хизмат кард;

6. Дар самти ҳифзи исломи суннӣ, ки идеологияи расмӣ хилофат буд ва дар як вақт исломи “салафи солеҳин” ба ҳисоб мерафт, нақши Имом Ғаззоӣ низ калон аст. Ҳарчанд ӯ ба ақлгароӣ ихтилоф наварзид, балки онро дар мубориза ба муқобили фирқаҳои исломӣ ва ҳимояи исломи замони “салафи солеҳин” истифода кард, вале муборизаи ӯ бо фирқаҳои исломӣ, баҳусус исмоилия ва фалсафаи машшоъ минбаъд на танҳо ба раванди рушди илму фалсафа монеа эҷод намуд, ҳамчунин ба ривочи таассубу хурофот мусоидат карда, барои зуҳури ақоиди ифротӣ заминаи идеологӣ гузошт;

7. Баъди дар хилофат ба қудрат омадани туркҳои Усмонӣ на танҳо хилофат аз байн рафт, балки туркҳо ҳамроҳи худ баъзе унсурҳои бутпарастии ширкоро, ки дар миёни онҳо ҳанӯз вучуд дошт, бо худ ба ислом оварданд. Бояд ёдовар шуд, ки баъзе аз қабिलाҳои араб баъди бозгашти худ ба ватани аслии хеш аз ҷангҳо барои истилои кишварҳои дигар аз нав ба динҳои “замони ҷоҳилия”-и худ баргашта буданд. Зеро дар он давра ҳанӯз меъёрҳои ахлоқии ислом коркард нашуда буданд ва ислом дар байни онҳо устувор набуд, бештари вақти онҳоро ҷангу хунрезии халқҳои ғайриарабу ҷамъ овардани ғанимат машғул мекард, барои омӯзишу таҳқиқи ислом вақт надоштанд. Дигар ин ки, онҳо вазифаи худро иборат аз бунёди давлати араб ва хилофат медонистанд ва онро иҷро карда буданд. Ба ҳамин сабабҳо омӯзишу таҳқиқи ислом, коркарди ҳуқуқи исломӣ чандон дар байни онҳо ривоч пайдо накард. Баъди муддатҳо зери салтанати туркҳо қарор гирифтани Арабистон дар садаи XVIII дубора руҳияи озодихоҳии арабҳо бедор гашта, давлати мустақили худро мехостанд аз нав бунёд кунанд. Рисолати давлатсозии аз даст рафтаре Абдулваҳҳоб ва пайравонаш бар уҳда гирифта, дар паи ташкили давлати мустақили арабӣ шуданд. Ӯ барои амалӣ кардани ин ҳадаф аз таҷрибаи замони пайғамбару “салафи солеҳин” истифода намуд. Зеро парчами “исломи ноб” муборизаро бар зидди хилофати туркони усмонӣ оғоз кард. Мазҳаби расмӣ салтанати усмониро исломи туркишуда

ва олудашуда бо “бидъат”-ҳо эълон намуда, тавассути идеяи тавҳид ва чиҳод ба муқобили бутпарастиву ширк ва динҳои дигар ба ҷанг бархоста, оқибат арабҳоро муттаҳид сохта, истиқлолияти Арабистонро ба даст оварданд;

8. Чун ваҳҳобия дар раванди аз ҷониби Ғарб пош хӯрдани Империяи Туркони Усмонӣ силоҳи динӣ-идеологӣ будани худро исбот кард, он минбаъд ҳамчун як ҷараёни исломии ифротӣ дар барангехтани низоъҳои дохилӣ дар ҷаҳони ислом нақши калон бозид, аз тарафи Ғарбу Амрико бар зидди Иттиҳоди Шӯравӣ истифода гардида, барои ба ҷанги шаҳрвандӣ кашидани Тоҷикистон дар солҳои 90-уми садаи XX низ саҳм гирифт. Дар замони муосир бошад, бо пуштибонӣ ва дастгирии молиявии баъзе кишварҳои қудратталаб ва гурӯҳҳои манфиатдор салафия дар кишварҳои Осиёи Марказӣ, Осиёи Ҷанубӣ-Шарқӣ босуръат паҳн мегардад. Албатта, асосан ба манфиати ҳамон қудратҳои ҷаҳонӣ ва минтақавие, ки паҳншавии салафия ба манфиатҳои геосиёсӣ геоиқтисодии онҳост;

9. Ваҳҳобия тавассути тарғиби идеяи эҳёи “исломи ноб” ва мубориза бо ширку бутпарастиву динҳои дигар хусусияти бунёдгароӣ касб карда, бо экстремизму терроризм саҳт пайваст шуд ва бо ҳамин сифаташ тавонист ба ташкилоти хадамотҳои махсуси давлатҳои абарқудрат табдил гардад. Қудратҳои ҷаҳонӣ дар симои ваҳҳобия силоҳи идеологiero дарёфтанд, ки тавассути он метавонанд ҷаҳони исломро, ки дар он мусулмонон ба равияю фирқаву мазҳабҳои мухталиф ҷудо шуда, ҳамдигарро бо “бидъат”-у “куфр” гуноҳкор месозанд, ба низоъҳои дохилимазҳабӣ кашанд, кишварашон дар ҳолати бозмондагӣ нигоҳ дошта шавад ва тобеи кишварҳои соҳибнуфуз бошад. Инро ҳаводиси “баҳори араб,” ҷангҳои Ироқу Сурия, таъсири “Давлати исломӣ” ва ғайра, ки дар даргирии онҳо саҳми салафияи тақфирӣ-чиҳодӣ кам набуд, равшан нишон медиҳанд;

10. Бунёдгароии исломӣ ба Тоҷикистон ҳанӯз дар замони шӯравӣ роҳ ёфта буд, давлати Шӯравӣ, ки бо бисёр кишварҳои мусулмонӣ муносибати ҳасана дошт ва дар ин кишварҳо афкори коммунистӣ паҳн мекард, ба ғайраи Ғарбу ИМА набуд. Ҷумҳуриҳои мусулмонӣ шӯравӣ бо вучуди роҳи сотсиалистии тараққиётро пеша гирифтанишон, ҳанӯз ҷомеаҳои аграрии суннатӣ ба ҳисоб мерафтанд. Сатҳи диндорӣ ва хурофот дар онҳо нисбатан баланд буд. Аз ҳамин нигоҳ, барои Ғарб дар мубориза бо давлати Шӯравӣ ислом аслиҳаи идеологӣ мувофиқ ба ҳисоб мерафт ва онҳо кӯшиш карданд, ки ваҳҳобияро дар байни онҳо паҳн кунанд. Воқеан, дар онҳо, аз ҷумла Тоҷикистон, шуъбаҳои ҷараёни ваҳҳобия ба таври пинҳонӣ солҳои 70-уми садаи XX пайдо шуданд ва адабиёти исломии ифротӣ бо ҳар роҳи усул, аз ҷумла тавассути вилояти Фарғонаи Ҷумҳурии Ўзбекистон ба Тоҷикистон интиқол меёфт. Ҳамин тариқ, ҳаракати ваҳҳобия дар Тоҷикистон бо номи Ҳизби наҳзати исломии Тоҷикистон зуҳур кард, ки ҷавононро пинҳонӣ дар руҳи ақидаҳои ваҳҳобӣ таълим меод ва он дар солҳои сиёсати горбачёвӣ аз мавҷудияти худ дарак дод. Ҳодисаҳои “феврالی хунин”-и соли 90-ум ва ҷанги шаҳрвандии соли 92-юми садаи XX бевосита аз ҷониби онҳо роҳандозӣ шудааст;

11. Аз ибтидои садаи XXI инҷониб ҳаракати ваҳҳобия бо номи салафия дар Тоҷикистон паҳн мегардад. Азбаски бо номи ваҳҳобия паҳн шудани мазҳаби расмии Арабистони Саудӣ ба кишварҳои дигар метавонад ба обрӯю эътибори ин давлати араб таъсири бад расонад, ваҳҳобия бо номи салафия ба кишварҳои дар боло зикршуда аз ҷониби дигар кишварҳои ваҳҳобимазҳаб паҳн карда шуд, ки он хусусияти тақфирӣ-чиҳодӣ дорад. Маҳз ҳамин навъи салафия имрӯз барои ҳифзи манфиатҳои геосиёсӣ ва геоиқтисодии қудратҳои ҷаҳонӣ минтақавӣ мувофиқ мебошад. Маводҳои зиёди шабақаҳои иҷтимоӣ, адабиётҳои аз хориҷ воридшаванда, ҷалби ҷавонон ба гурӯҳҳои экстремистӣ, ба вижа иштироки онҳо дар гурӯҳҳои террористии “Давлати исломӣ,” баҳси онҳо бо пайравони мазҳаби ҳанафӣ дар масоили хондани намоз, зиёрати қабристон, хондани дуо дар сари қабри марҳум,

муносибати онҳо ба низоми давлати миллию дунявӣ, ба фарҳангу арзишҳои миллию дунявӣ, аз ҷониби салафийн “тоғут” ном гирифтани ҳукуматдорони давлатҳои дунявӣ ва ғайра, ки пайваста аз тариқи шабакаҳои иҷтимоӣ ва воситаҳои дигар мушоҳида менамоем, аз он шаҳодат медиҳанд, ки имрӯз дар Тоҷикистон маҳз салафияи тақфирӣ-ҷиходӣ бо ҳар роҳи усул паҳн мегардад ва дар мавриди мувофиқи метавонад барои амниятгу суботи ҷомеа хатарбор бошад.

Аҳамияти назариявӣ ва амалии таҳқиқот аз чунин нуктаҳо иборатанд: дар қорқарди назарияҳои илмӣ муҳталиф усулҳои муқовимат қардан ба паҳншавии ақидаҳои исломгароии ифротӣ; дар таҳияи асосҳои илмӣ барои пешгирӣ қардани ҷалби ҷавонон ба гурӯҳҳои экстремистӣ-террористӣ; истифода қардани маводҳои он дар гузаронидани лексияю суҳбатҳо бо гурӯҳҳои гуногуни аҳоли ва ғайра. Маводҳои қори диссертатсионӣ метавонанд ҳангоми гузаронидани дарсҳо бо хонандагони мактабҳои таҳсилоти умумӣ, донишҷӯёни миёнаи касбӣ ва касбии олии аз фанҳои ҷомеашиносӣ, ҳангоми навиштани рисолаҳои илмӣ, қурси лексия, дастуру воситаҳои таълими истифода шаванд.

Хулосаҳои назариявӣ натиҷаҳои аз қори диссертатсионӣ ба дастмада дар ташаккули худшиносии милли, эҳтиром ба арзишҳои фарҳанги миллию дунявӣ, ташаккули фарҳанги таҳаммулпазирӣ низ аҳамияти муҳим доранд.

Соҳаи таҳқиқот. Мавзӯи таҳқиқот ба шиносномаи ихтисоси 09.00.14-фалсафаи дин ва диншиносӣ мувофиқат дорад.

Саҳми шахсии докталаби дарҷаи илмӣ. Таҳқиқоти диссертатсионии мазкур таҳқиқоте мебошад, ки онро муаллиф дар таъя омузиши амиқи сарчашмаҳои исломӣ, осори намоёндагони ҳаракати салафия, имомони мазҳабҳои исломи суннӣ, осори илмие, ки доир ба ин мавзӯ навишта шудаанд, анҷом додааст. Саҳми шахсии докталаб дар таҳлилу баррасии илмӣ нуктаҳои муҳими таълимоти салафия, фош қардани моҳияти иртиҷою зиддимиллӣ ва ифротии он, нишон додани зарару хатарҳои он ба ҷомеаи дунявӣ, ба хусус ҷомеаи Тоҷикистон ва истиқлолияти он, мебошад. Натиҷаҳои илмӣ қор, хулосаҳои назариявӣ, нуктаҳои асосии ба ҳимоя пешниҳодшуда, навгонии истифодаи методҳои мувофиқи назариявӣ ва умумиилмӣ, тавсияҳо барои истифодаҳои амалии қор дастоварди бевоситаи муаллиф мебошанд. Дурустии хулосаҳо ва натиҷаҳои қорро маърузаҳои илмӣ муаллиф дар қонфронсҳои байналмилалию ҷумҳуриявӣ, рисолаҳою мақолаҳои нашршудаи муаллиф тасдиқ менамоянд.

Тасвӣб (апробатсия) ва амалисозии натиҷаҳои диссертатсия. Диссертатсия дар кафедраи диншиносии факултети фалсафаи Донишгоҳи милли Тоҷикистон омода шуда, дар ҷаласаи васеи ин кафедра муҳокима ва ба ҳимоя тавсия шудааст. мундариҷаи асосӣ ва хулосаҳои таҳқиқот дар рисолаҳои нашршуда ва мақолаҳои илмӣ, инчунин дар қонференсияҳои илмӣ-назариявӣ ва илмӣ-амалии сатҳи ҷумҳуриявӣ ва байналмиллалӣ инъикос ёфтаанд. Масалан, дар қонференсияи илмӣ-назариявии байналмилалӣ “Раванди ташаккулёбии институтсионалии қори иҷтимоӣ дар ҷумҳурии Тоҷикистон: дастовардҳо, масъалаҳо ва тамоюлҳо” (ш. Душанбе, 23-уми ноябри соли 2022) дар мавзӯи “Муносибати салафияи ифротӣ ба мазҳаби ҳанафӣ”; қонференсияи байналмилалии илмӣ-амалии “Ҳифзи ҷавонони Ёзбекистон аз таҳочуми идеологӣ дар шароити ҷанги иттилоотӣ” (ш. Деҳнав, 17-18 ноябри соли 2023) дар мавзӯи “Салафия - хатар ба давлати дунявӣ”; қонференсияи ҷумҳуриявии илмӣ-амалии “Ифротгароии салафӣ: масъалаҳои давлатдорӣ дунявӣ ва ҳифзи ҳувияти миллӣ” (ш. Душанбе, 27 майи соли 2015) дар мавзӯи “Салафигароии ифротӣ: заминаҳои таърихӣ, манбаъҳои ғоявӣ ва хусусиятҳои зиддимиллии он”; қонференсияи ҷумҳуриявии илмӣ-амалии “Дин ва миллат: низоъҳои идеологӣ ва сиёсӣ дар ҷаҳони ислом” (ш. Душанбе, 19 ноябри соли 2015) дар мавзӯи “Ислом-баёнғари андешаи космополитикии араб”; қонференсияи илмию амалии ҷумҳуриявӣ

дар мавзуи “Масоили мубрами улуми фалсафӣ дар Тоҷикистони муосир” (ш. Душанбе, 26-уми октябри соли 2022) дар мавзуи “Муносибати салафияи ифротӣ ба санъат”; конференсияи илмӣ-назариявӣ “Концепсияи исломшиносии муосир: мушкилот ва роҳҳои ҳалли онҳо” (ш. Душанбе, 30 июни соли 2010) дар мавзуи “Масъалаҳои усулии таносуби дин ва давлати дунявӣ”; конференсияи ҷумҳуриявӣ илмӣ-амалӣ дар мавзуи “Истиқлолият: андешаҳои миллӣ ва мазҳабӣ” (ш. Душанбе, 15-июли соли 2011) дар мавзуи “Нақши арзишҳои миллӣ ва мазҳабӣ дар таҳкими давлати миллӣ”; конференсияи ҷумҳуриявӣ илмӣ-амалӣ бахшида ба 90-солагии академик М. С. Осимӣ “Академик М. Осимӣ ва рушди фарҳанг” (ш. Душанбе, 20 ноябри соли 2010) дар мавзуи “Анъанаи дунявият дар фарҳанги сиёсии тоҷикон”; конференсияи ҷумҳуриявӣ илмӣ-амалии “Мақом ва нақши ислом дар Ҷумҳурии Тоҷикистон” (ш. Душанбе, 9 ноябри соли 2016) дар мавзуи “Таҳаммулпазирӣ-андешаи калидии динӣ-мазҳабии ниёгон”; конференсияи ҷумҳуриявӣ илмию амалӣ дар мавзуи “Масъалаҳои муҳими рушди фалсафа дар Тоҷикистони муосир.” доир ба мавзуи “Некоторые общности ханафизма и православия”, Душанбе-2019; конференсияи байналмилалӣ дар мавзуи “Маорифи Ўзбекистон-Финландия ва муаммоҳои тарбияи насли баркамол” аз 24-25 майи соли 2024, дар мавзуи “Преодоление религиозного экстремизма - один из факторов духовного воспитания молодежи” Ўзбекистон, Самарқанд, 2024 ва ғайра.

Интишороти натиҷаҳои диссертатсия. Натиҷаҳои диссертатсия дар се монография ва 16 мақолаҳои илмӣ дар маҷаллаҳои тақризшавандаи Комиссияи олии аттестатсионии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон ва дар 22 маҷмӯаҳои дигар ба чоп расидаанд. Ҷамчунин, дар 11 конференсияҳои ҷумҳуриявӣ ба байналмилалӣ маърӯза шудааст.

Сохтор ва ҳаҷми диссертатсия. Диссертатсия аз мундариҷа, муқаддима, чор боб, ёздаҳ параграф, хулоса ва рӯйхати адабиёти истифодашуда (325 номгӯй) иборат буда, дар ҳаҷми 431 саҳифа навишта шудааст.

ҚИСМАТИ АСОСИИ ТАҲҚИҚОТ

Дар муқаддима аҳамияти назарӣ амалии мавзуи диссертатсия асоснок, дараҷаи омӯзиши мавзӯи мавриди таҳқиқ муайян, робитаи кор бо барномаҳо (лоиҳаҳо) ва мавзӯҳои илмӣ, мақсаду вазифаҳо, объект ва предмети таҳқиқот ва марҳилаҳои таҳқиқи он муайян карда шудаанд. Асосҳои назариявӣ, методологӣ ва эмпирикии таҳқиқот, навгонии илмӣ ва нуктаҳои ба ҳимоя пешниҳодшуда мушаххас гардида, маълумот дар бораи аҳамияти назариявӣ ва амалӣ, эътимоднокии натиҷаҳои таҳқиқоти диссертатсионӣ, соҳаи таҳқиқот оид ба тасвиби натиҷаҳои кор, саҳми унвонҷӯи дараҷаи илмӣ ва сохтори диссертатсия оварда шудааст.

Боби якуми диссертатсия - “**Салафия дар ибтидои таърихи ислом**” аз се зербоб иборат аст. Дар боби мазкур масъалаи маъноии истилоҳи “салаф” дар сарчашмаҳои исломӣ, ба вижа дар Қуръон, таҳаввули маъноии луғавӣ он дар тӯли таърихи ислом, бахусус масъалаи ибрат гирифтани аз таҷрибаи гузаштагон, масъалаи робитаи ислом бо одатҳои тоисломии араб, ба вижа он одатҳои, ки дар шакл гирифтани ислом нақши муҳим бозидаанд, масъалаи мубориза барои поксозии ислом аз ҳар гуна олудагиҳо (“бидъатҳо”), ки аз нигоҳи салафиён, гӯё дар натиҷаи воридшавии ақлгарой ба ислом ба вучуд омадааст ва дар таърихи ислом ин поксозӣ бо роҳи мубориза бо ақлгарой ҳамчун воситаи ҳифзи исломи замони се насли ибтидоии мусулмонон сурат гирифтааст, ба риштаи таҳқиқошуда шудааст.

Дар зербоби якуми боби аввал - “**Истилоҳи “салаф” ва таҳаввули маъноии луғавӣ он дар таърихи ислом**” баён шудааст. Омӯзиши сарчашмаҳои исломӣ нишон медиҳанд, ки на истилоҳи салафия, балки танҳо вожаи “салаф” ба маъноии “гузашта”, ё “гузаштагон”, “пешина” ё “пешиниён” омадааст, ки бештар маъноии манфӣ дорад.

Масалан, дар Қуръон (2; 275) судхурӣ (рибо) ҳамчун одати гузаштаи тоисломӣ ҳаром доништа шуда, рад карда шудааст. Вале, агар касе баъди судхӯриро ҳаром эълон кардан онро такрор кунад, гунаҳкор буда, ҷазои ӯ дӯзах аст. Ё дар ҷойи дигар омадааст: “Ва аз занон ба касе никоҳ макунед, ки бо ӯ падарони шумо никоҳ карда бошанд. Лекин он чи гузашта аст, (дар он) авф аст...”. (Қуръон; 4: 22). Ҳамин тариқ, дар бисёр оятҳои қуръонӣ вожаи “салаф” ба маънои авф кардан ва манъ намудани одатҳои манфии пешинаи замони ҷоҳилияи араб истифода шудаанд. Дар баъзе оятҳои дигар бошад, калимаи “салаф” ба маънои ибрат гирифтани аз амалу рафтори нодурусти гузаштагон ва минбаъд такрор накардани онҳо омадааст. Аз ҷумла ин ояти Қуръон (43: 56) далели ин хулоса аст: “Ва онҳоро пешиниён ва барои пасиниён масале сохтем.” Дар тафсири ин оят ба маънои зер шарҳ ёфтааст: “Ва онро пешрав гардонидем,” яъне фиръавниёро истихқоқи азоб барои куффор, ки ба монанди амали онон амал мекунанд, муқтадо ва пешво гардонидем “ва масале барои ояндагон, яъне онро мояи панду ибрате барои ояндагон гардонидем...” Муҳтавои истифодаи вожаи “салаф” дар ин оят он аст, ки ояндагон аз одати бади пешиниён бояд ибрат гирифта, ислоҳ шаванд. Ин ҷо “масале сохтем” маънои ибрат барои дигаронро дорад.

Ҳамчунин дар сарчашмаҳои исломӣ, ба вижа суннат, вожаи “салаф” дар як вақт маънои ба гузашта пайравӣ карда, аз таҷрибаи он баҳра бардоштанро низ дорад. Чуноне ки пайғамбар ба духтари худ Фотима гуфтааст: “Ман беҳтарини пешгузаштагонам, ман барои туам.” Ба гуфти Имом Нававӣ бо иқтибос аз “Саҳеҳи Муслим” (7/16) “салаф дар ин ҳадис ба маънои пешгузашта, яъне ман аз ҳамаи шумо пештар ҳастам, пас ба сӯи ман баргардед”, омадааст. Баъдан руҳонияту уламои исломи суннӣ бо истифода аз он маъноҳое, ки вожаи салаф дар Қуръону суннат дошт, ақидаю амалу рафтори се насли мусулмонони таърихи ибтидоии ислом - саҳобогон, тобеин ва табаа тобеинро “салафи солеҳ” (некном) ҳисобида, ақидаю амали пайравони фирқаю мазҳабҳои дигари исломиро, ки дар натиҷаи муборизаҳои сиёсӣ барои ҳокимият, баҳсҳои каломӣ ва муборизаҳои озодихонаи халқҳои мазлуми хилофат ба вучуд омада буданд, “бидъат”-у “куфр” донистанд ва дар натиҷа вожаи салаф маънои сиёсӣ, мазҳабию каломӣ ва зиддиқлонӣ касб намуда, ҳамчун силоҳи идеологӣ ба муқобили фирқаву ҷараёнҳои озодфикрӣ истифода шуда, ба он маъно, ки дар Қуръону суннат дошт, дар ихтилоф қарор гирифт.

Дар ин самт аз миёни уламои исломи суннӣ Имом Ҳанбал ва Имом Ғаззоли нақши муҳим бозидаанд. Агар Имом Ҳанбал барои ҳифзи исломи замони се насли мусулмонони садри ислом бо “навоарӣ”-ҳо мубориза бурда бошад, аммо Ғаззоли салафро ҳамчун мазҳаб ном бурда, маънои луғавии истилоҳи “салафи солеҳ”-ро васеъ намуд ва вожаи мазкур дар таълимоти ӯ на танҳо ҷанбаи эътиқодӣ, ҳамчунин ҷанбаи сиёсӣ касб кард, зеро хусусияти зиддимазҳабӣ дошт. Ҳамчунин ӯ ба “салафи солеҳин,” ба ҷуз се насли мусулмонони ибтидоӣ, имомони мазҳабҳои аҳли суннату ҷамоат ва донишмандони илми калом, ки исломи замони он се насли ибтидоии мусулмонро ҳифз кардаанд, шомил намуд. Зиёда аз ин, вақте ки Ғаззоли ба тасаввуф майл кард, вожаи “салаф”-ро ба аҳли тасаввуф низ нисбат дод, бо далели он ки гӯё онҳо ҳама аз аҳли риёзату тақво буданд.

Дар исломи асримиёнагӣ шарҳи нисбатан дурусти салафияро Муҳаммад ибни Абдулкарим Аш-Шаҳристонӣ додааст. Ӯ назари аҳли салафро доир ба сифатҳои одамгуна доштани Худо шарҳ дода, нишон додааст, ки салафиҳо маънои оятҳои Қуръонро дар шакли таҳтулафзӣ фаҳмидаанд. Дар ин асос муҳаққиқ Норман Каллер истилоҳи салафияро ба маънои “лафзгароён,” яъне ҷонибдорони маънои зоҳирии Қуръон шарҳ додааст.

Баъдан вожаи “салаф”-ро Ибни Халдун дар асараш “Муқаддима” низ ба маънои пешиниён, яъне касоне, ки асҳоби пайғамбар ва пайравони онҳо буданд,

ҳамчунин имомони мазҳабҳо, муфассирони Қуръону суннат, донишмандони калому аҳли тасаввуфро, ки дар покиза доштани ислом аз ҳар гуна олудагиҳои ақидавӣ, ба мазҳаби салаф пайравӣ кардаанд, аз аҳли салаф ҳисобида, салаф ва аҳли суннатро як мазҳаб медонад. Ӯ “салафи солеҳ”-ро иборае аз Китоб-ул-лоҳ, суннати расул-ул-лоҳ, фатвоҳои саҳобаҳои пайғамбар, қавли баъзе аз саҳобаҳо, ки ба Қуръон мувофиқ бошад, тамоми аҳодиси мурсал ва заиф медонист.¹⁵ Дар фикҳи ӯ ва Ибни Қайим бошад, мақоми дигар сарчашмаҳои фикҳӣ: иҷмоъ, раъй, истехсон, урф ночиз намудор гардидааст. Мақоми қиёс ва истехсон дар фикҳи Абуҳанифа хеле баланд аст. Таълимоташ бо ақидаи салафиён созгор нест, гарчи ӯ ва пайравонаш ҳама худро аз аҳли “салафи солеҳ” медонанд. Қиёс ва истехсон дар асоси раъйи мучтаҳид бино шудааст, ки дар салафияи ибтидоӣ он вуҷуд надошт. Баръакс, ӯ бинои хирадгароиро дар ислом поягузори кардааст. Пас маънии “салаф” дар ин маврид хеле тағйир ёфта, афкори Абуҳанифаро дар бар гирифтааст, ки ба рӯҳияи салафгарой муҳолифат дорад. Ин андешаҳои Ибни Халдунро донишманди англис Герри Австрин Волфсон низ ҷонибдорӣ кардааст.

Муаллиф таъкид менамояд, ки вожаи “салаф” имрӯз ҳам аз ҷониби имомони шариати ислом ба маъноҳои гуногун шарҳу эзоҳ дода мешавад. Масалан, Имом ас-Сафоринӣ ба мазҳаби салаф, ба ҷуз се насли мусулмонони садри ислом, ҳамаи имомони динро шомил медонад. Дар айни замон, имомони ҳамаи равияю фирқа ва мазҳабҳо низ худро ба салафи солеҳ нисбат медиҳанд, ки ба нигоҳи салафияи ифротӣ дар фаҳмиши ин масъала ихтилофи оштинопазир дорад. Салафиён танҳо ақидаи худро дар бораи ислом фаҳмиши дуруст меҳисобанд ва ба идеяҳои “такфиру ҷиход” ҷойгоҳи хос додаанд.

Ниҳоятан, ба андешаи муаллиф, вожаи “салаф” дар замони муосир номи як ҷунбиши бунёдгарои диниест, ки ба таълимоти такфирӣ-ҷиходии Муҳаммад ибни Абдулваҳҳоб (садаи XVIII) бевосита рабт дошта, аз таълимоти фикҳии ҳанбалия ва идомадиҳандаи он Ибни Таймия, ки низ таълимоташ хусусияти такфирӣ-ҷиходӣ дорад, сарчашма гирифта, имрӯз бо унвони салафия фаъолият менамояд ва дар асл як тамоюли арабгарой дар ислом аст, ки барои ҳифзи руҳи арабии ислом ва эҳёи исломи се насли мусулмонони садри ислом ва хилофати араб мубориза мебарад.

Ҳамчунин, дар манбаъҳои илмии ғарбӣ барои ифодаи истилоҳи салафия мафҳумҳои “традиционализм”, “фундаментализм” ва “возрожденчество”-ро ба кор мебаранд. Аммо, муаллиф баён менамояд, ки барои ифодаи намудани чехраи воқеии салафия мафҳуми “фундаментализм” (бунёдгарой) мувофиқтар аст. Мафҳуми “традиционализм” бошад, аслан мафҳуме аст, ки муҳаққиқони ғарбӣ ба исломи суннатӣ ё анъанавӣ доданд, як андоза моҳияти салафияро ҳам дар бар мегирад, зеро ҳамаи “муҳофизакорон”, муҳофизони исломи суннатӣ дар баробари таълимоти фикҳие, ки ин ё он мактаби фикҳӣ ба низом даровардааст, ҳамон суннати пешиниёнро низ дар фикҳи худ ҳифз кардаанд. Аз ин нигоҳ, агар “салафия”-ро, ки суннати пешиниён аст, бо таълимоти ҳамаи мактабҳои фикҳӣ муқоиса намоем, онҳо низ пайрави суннати пешиниёнанд. Дар ин миён мақоми фикҳи Абуҳанифа фарқ мекунад. Зеро таълимоти Абӯҳанифа бо назардошти меъёрҳои раъй, иҷтиҳод, истехсон ва урф ба ҳадде аз тақлиди кӯр-кӯронаи аҳли салаф берун меравад, вале ҳамаи онҳое, ки аз мактабҳои фикҳӣ фақат тақлид мекунанд, худро аҳли “салафи солеҳ” мешуморанд ва бунёдгароеи исломӣ онҳоро аз аҳли салаф намедонанд. Ҳадафи суннатгароён ҳифзи эътиқоду суннати исломи давраи пайғамбар ва хулафои рошидин аст, ки онҳоро бо салафия наздик месозад, ҳамчун пайравӣ ба ном аз “салафи солеҳ” ё “исломи пок.” Вале тарафдорони “исломи пок” асосан таассуби диниеро ривож медиҳанд, ки салафия чунин таассубро ба фарҳангу одати мусулмонони ғайриараб муқобил мегузорад ва “салафи солеҳ” бо одатҳои хоси

¹⁵ Мансур, М.Ҷ. Фарҳанги фирақи исломӣ [Матн] / Мансур, М.Ҷ. - Техрон, 1387 (2008).-С.169-170.

арабҳо алоқаманд мешавад. Ин муқобилгузорӣ дар ниҳоят воситаи истифодаи ислом аз ҷониби террористон шуда, модели пешниҳодкардаи салафиён ҳамчун идеали олии маънавӣ ба намоиш гузошта мешавад. Пас мафҳуми “салафи солеҳ” маънои бартарӣ ба ҳама назарҳоро ҳам дар бар гирифтааст. Бинобар он, муҳаққиқ салафияро ҳамчун равияи усулгаро ба қалам медиҳад. Аммо, ба ақидаи муаллиф, ҳадафи салафияи ифротӣ имрӯз аз ин муқобилгузорӣ ихтилоф андохтан дар байни мусулмонон ва аз он ихтилоф барои манфиатҳои сиёсии худ баҳра бардоштан аст. Пас, дар ин маврид маънии “салафи солеҳ” аз ҷониби ифротгароён таҳриф карда мешавад ва ба маънои ҳақиқии он мувофиқат намекунад.

Хулоса, маънои луғавии “салаф”, ки дар ибтидо “гузашта,” “гузаштагон,” “пешиниён” ва ибрат гирифтани аз таҷрибаи онҳоро ташкил медод, тадриҷан таҳаввул ёфта, то ба маънои такфир намудани ҳамаи навъи ақлгароӣ ва фирқаву мазҳабҳои исломӣ, ба ҷуз се насли ибтидоии мусулмонон ва мазҳаби ҳанбалӣ, дар салафияи муосир тағйир ёфт.

Дар зербоби дуюми боби якум – “**Салафия ва иртиботи он бо одатҳои тоисломии араб**” муаллиф кӯшидааст, ки бо истифода аз сарчашмаҳои динию илмӣ ва таърихӣ робитаи зичи исломро бо одату маросим ва таҷрибаю афкори динӣ-иҷтимоии тоисломии араб, ки дар шакл гирифтани исломи ибтидоӣ нақши калидӣ бозиданд, мавриди таҳқиқ қарор диҳад. Таҳқиқот нишон дод, ки аз ҷониби пайғамбари ислом ва умуман араб дар қоркарди таълимоти исломи ибтидоӣ таҷрибаи динию иҷтимоӣ ва одату мероси эътиқодию фарҳангии тоисломии араб хеле васеъ истифода шудааст, ҳарчанд он давра дар ислом ба унвони “замони ҷоҳилия” ёд мешавад. Яке аз сабабҳои чунин ном гирифтани таърихи тоисломии араб дар он буд, ки дар он замон дар дину фарҳанги сохтори авлодӣ-қабилавии араб ҳам бисёрхудоӣ (ба забони арабӣ “ширк”) ва ҳам эътиқодоти бутпарастӣ - парастии бут ё санам (аз ҷӯб), дарахту ҳайвонот, чирмҳои осмонӣ, сангҳо ва ғайра ба таври васеъ ривож ёфта буд ва парастии онҳоро арабҳо суннати наслҳои пешин, гузаштаи худ медонистанд.¹⁶ Риояи анъанаю одатҳои гузаштагон бо баъзе навоариҳо дар ислом низ идома ёфт.

Вақте ки дар садаҳои VI-VII мелодӣ худшиносӣ ва кӯшиши дар давлати ягона муттаҳид шудани араб тадриҷан ба миён омад ва он аз тарафи шахсиятҳои алоҳидаи араб эҳсос мегардид, дар он шароит татбиқи чунин ормони миллӣ, ба гуфти донишманди араб Ибни Халдун, барои тозиён ҳосил намешавад, магар ба шеваи динӣ, аз қабиле паёмбарӣ ё вилоят, ё ба таври кулӣ ба василаи осори бузурги динӣ”.¹⁷ Зеро, танҳо эътиқод ба Худои ягона метавонист заминаи ақидаи-идеологӣ пайдоиши давлати этникӣ-миллӣ ва минбаъд хилофат (императории араб) гардад. Вале барои паёмбарии ислом Муҳаммад масъалаи аз миёни анҷуман (пантеон)-и худоёни араб интихоби Худои ягонаи мутобиқ ба ҳадафҳои сиёсии араб басо душвор буд, ба далели он ки худоҳои қабилавӣ дар шуури қабиле муҳофизатгари қабиле ба ҳисоб мерафтанд. Бинобар он, Муҳаммадро зарур буд, ки дар интихоби Худои ягона аз таҷрибаи динии пешиниён, ки миёни араб ташаккул ёфта буд, истифода намояд.

Қисме аз арабҳои замони ҷоҳилия ҳанӯз пеш аз зуҳури ислом бо динҳои яктопарастии яҳудия, насрония ва зардуштия шиносӣ доштанд. Гузашта аз ин, идеяи яктопарастӣ аз ҷониби як қатор пайғамбарони араб дар садаи VI ва ибтидои садаи VII тарғиб карда мешуд, ки дар таърихи араб ва ислом бо унвони ҳаракати ҳанифизм арзи вучуд кардааст. Масалан, шаҳрванди Макка аз қабилеи Қурайш Зайд ибни Амр ибни Навфал, ки формулаи “нест худое ба ҷуз Худованд”-ро қабл аз Муҳаммад ӯ баён кардааст, дар Тоиф шоир Умайя ибни Абӯ-с-Салб, дар Ясриб Абу ар-Роҳиб ва ибни Аслат, дар Мусайлама, ки худои ӯ Раҳмон буд, дар Яман Асвод, ки

¹⁶ Хишом ибни Муҳаммад ал-Калби. Книга об идолах [Текст] / ал-Калби Х.и.М // Перев. на. арб. В.В. Полосина. -М.:Наука, 1984. -С. 14

¹⁷ Абдураҳмон, ибни Халдун. Муқаддимаи ибни Халдун [Матн] / Халдун А.И // Мутарҷим Муҳаммад Парвини Гунободӣ. Баргардонкунанда аз форсӣ Нурмуҳаммад Амиршоҳӣ. -Душанбе.: Сардаксияи ЭМТ, 2019. -С.353.

худро “расули Аллоҳ” медонист ва пайғамбар Саччоҳ аз Ҷазира (Бобил) ҳама идеяи яктопарастиро аз тариқи даъват тарғиб мекарданд. Ҳамчунин дар Яман ҷамоате вучуд доштааст, ки мардумро ба парастии худои ягона - “Парвардигори осмон” тарғиб менамуданд. Формулаи баёнкардаи Муҳаммад “ба ҷуз Аллоҳ, Худои дигаре нест”, моҳиятан такрори ҳамоно шиори ҳанифиҳо мебошад. Ҳанифиҳо низ ба мисли Муҳаммад ҳарчанд, аз бутҳои Каъба рӯй тофтанд, вале Каъбаро гӯе ба сабаби ба Иброҳим робитаи маънавии бевосита доштани парастии мекарданд, на бутҳои онро. Ҳанифизм дар маҳалҳои нисбатан сараҳолии Ҳичоз тарғиб мегардид ва он ба пайдоиши ислом ҳамчун заминаи ғоявӣ-идеологӣ хизмати калон кардааст. Муҳаққиқ Е.А. Беляев ҳанифизмро дини пурра ташаккулёфтаи мардуми кишоварзи Амома ҳисобидааст.¹⁸ Ба гуфтаи ӯ ҳанифизми Макка бошад, дар он замон дар ҳамоно зинаи ташаккул қарор дошт, ки унвони “ислом”-ро гирифт.¹⁹

Ҳамаи ин пайғамбарон дар назди диндорон бо рӯи пӯшида сухан мегуфтанд. Ва ин анъанаро Муҳаммад низ истифода менамуд. Бинобар он, то ба имрӯз касе гуфта наметавонад, ки симои воқеии пайғамбар чӣ гуна аст. Ва он пайғамбарон ҳангоми намоз хондан ба изтирор (ваҷд) афтада, худро дар ҷома ё либоси ғавси дигар мепечониданд. Чуноне ки Муҳаммад низ ҳангоми гӯе гирифтани ваҳй ҳамоно ҳолатро паси сар мекард. Вақте ки Муҳаммад ғолиб омад, дар Қуръон оятҳои пайдо шуданд, ки ин пайғамбаронро чун паёмбарони дурӯғин ва авомфиреб рад мекарданд: (Қуръон; 6, 93). Ин ҷо нуктаи муҳим он аст, Қуръон ҳарчанд ин пайғамбаронро рад кардааст, вале вучуди онҳоро дар миёни араб пеш аз Муҳаммад инкор накардааст, балки онҳоро ҳаниф (мусулмон) ҳисобидааст. Сарчашмаҳои ғоявии ҳанифизмро бошад, яҳудия, насрония ва зардуштия ташкил медиҳанд.²⁰ Вале ҳанифиён бидуни миёнраве, яъне фаришта, ки суннати генотеизм буд, яктопарастиро тарғиб мекарданд. Дигар ин ки, дар маркази таълимоти ҳанифизм бештар масоили ахлоқӣ қарор доштанд ва дар сураҳои Қуръони давраи Макка низ оятҳои хусусияти ахлоқӣ дошта афзалият доранд, чуноне ки дар ҳанифизм буд. Зеро “ҳанифизм таълимоти динӣ-ахлоқӣ мебошад.”²¹ Идеяи ҷазо дар ҳанифизм ҷойгоҳи хос дошт. Масалан, ҳамоно паёмбар Зайд ибни Амр дар ин бора чунин баён кардааст: “Эй инсон, тарк намо аз он чизе, ки баъди марг фаро мерасад, ягон чизеро Шумо наметавонед аз Худо пинҳон доред.”²² Ин сухани Зайд дар Қуръон дар ин шакл баён ёфтааст: “Эй Парвардигори мо, ба дурустӣ, Ту он чиро медонӣ, ки пинҳон медорем ва он чиро, ки ошкор мекунем. Ва ҳеч чизе дар заминро осмон бар Худо пинҳон наметавонад” (14, 38). Хулоса, ҳанифизм - тарғиби анъанаи яктопарастӣ пеш аз ислом ҳамчун як ҷараёни динӣ-идеологӣ нав хеле ривож ёфта буд ва дар фаъолияти зеҳнӣ амалии паёмбари ислом таҳриру такмил ва таҳаввул ёфта, ба дини нав - ислом табдил гардид. Яке аз чунин таҳаввулот ин буд, ки агар дар ҳанифизм миёни Худову паёмбар фариштае ба ҳайси миёнрав вучуд надошта бошад, дар ислом миёни паёмбару Худо фаришта Ҷабраил қарор гирифт, чуноне дар таҷрибаи динии арабҳои қабл аз исломӣ чунин нақшро дар байни коҳинону худоён чину руҳҳо иҷро менамуданд.

Ҳамчунин, дар тасаввуроти динии тоисломии араб Худои офаридгорро Аллоҳ меномиданд, ки аз вожаи арабии “ал-илаҳ”, яъне Худо пайдо шудааст. Дурустии ин ақидаро он далел низ собит месозад, ки дар Қуръону суннат вожаҳои “Аллоҳ”-у “Худо” ҳамеша ба ҳайси синоним истифода шудааст ва вожаи Аллоҳ дар замони ҷоҳилия низ мавриди истифода қарор гирифтааст. Масалан, дар яке аз таронаҳои маросимие, ки ҳоҷиёни мушрик ҳангоми наздик шудан ба Каъба мехонданд, чунин

¹⁸ Беляев, Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье [Текст] / Е. А. Беляев. - М.: Наука.-1966.-С.103.

¹⁹ Беляев, Е. А. Ҳамоно ҷо. -С.105.

²⁰ Крывелев, И. А. История религии [Текст] / И. А. Крывелев. Том второй. -М.:Мысль,1988.-С.37.

²¹ Беляев, Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье [Текст] / Е.А. Беляев. -М.: Наука, 1966. – С.103

²² Реза, Аслан. Нет бога, кроме Бога. Истоки, эволюция и будущее ислама [Текст] / Аслан Р. -М.: Изд. КоЛибри, 2005. – С. 43-44.

омадааст: “Мана ман дар назди Ту, эй Аллоҳ”.²³ Муҳаққиқ Ҷавод Алӣ дар пайравӣ ба баъзе шарқшиносони дигар чунин ақида дорад, ки “ровиёни шеъри тоисломӣ... номҳои бутҳоро аз ашъори тоисломӣ бардошта, ба ҷойи он номҳо номи Аллоҳро гузоштаанд. Ва он чи номи Аллоҳ дар шеъри ҷоҳилӣ ҳаст, он дар асл номи буге будааст.²⁴ Зеро дар арабҳои замони ҷоҳилия ҳамаи бутҳо номи муайяне доштанд ва вожаи Аллоҳ дар ислом чизи нав нест ва реша дар тасаввуроти динии мардумони сомӣ, аз ҷумла яҳудиёну арабҳои қадим дорад ва он анъанаи умумисомӣ будааст, ки дар забони арабҳои пешазисломӣ низ ҳифз гардидааст ва онро Тоҳо Ҳусейн низ, бо вучуди муҳофизакори ислом будан, эътироф менамояд.²⁵ Баъзе шарқшиносон онро номи буге донистаанд, ки дар Макка вучуд доштааст ё номи Худои аҳли Макка будааст, ба далели он ки дар Қуръони Карим дар гуфтугӯ ва мунозираҳои Макка Аллоҳ онест, ки холиқи ин ҳастӣ аст”.²⁶ Дар сарвари онҳо Худо Эл (Ил, ал-Илоҳ, ал-Лох) қарор дошт ва ал-Лот (шакли ҷинси занонаи ал-Лох)... низ эҳтироми баландро касб карда буд”.²⁷

Мувофиқи ривояте, ки муаррих Ибни Ҳишом дар асараш “Китоби зиндагиномаи пайғамбари Аллоҳ” овардааст, тарғиби Худои ягона аз ҷониби Муҳаммад бевосита ба паёмбаре аз Ямома робита дорад. Танҳо номи Худое, ки он пайғамбар тарғиб мекард, ба номи Худои Муҳаммад (яъне Аллоҳ - Н.Қ.) иваз карда шудааст. Қурайшиҳо низ ба Муҳаммад мегуфтаанд, ки тарғиби Худои ягоноро ба ту кадоме аз Ямома меомӯзонад, ки ояти зерини Қуръон (55, 1-2) низ аз он далелат мекунад: “(Худои) Раҳмон, ки Қуръонро омӯхт.” Вале баъдан Раҳмон ба яке аз сифатҳои Аллоҳ таъдил ёфт. Аз ин далелҳои қуръонӣ чунин бармеояд, ки таҷрибаи динии пайғамбари Ямома (Мусайлама) ва образи Худои Раҳмон дар ташаккули идеяи яктопарастии ислом таъсири зиёд доштааст. Ба андешаи Ҷавод Алӣ, ки бо така ба сарчашмаҳои муътамад баён кардааст, номи Раҳмон дар матни яҳудӣ, навиштаҳои Абраҳа дар шакли ар-Раҳмон ворид гаштааст ва он Худои яҳудиён мебошад ва ба забони арабӣ интиқол ёфтааст. Чунончӣ, дар матни яҳудӣ омадааст: “Раҳмоне, ки дар Осмон аст ва Исроил ва Худои Исроил - парвардигори Яҳудиён”.²⁸

Ҳамчунин мувофиқи ақидаҳои муҳаққиқони таърихи арабу ислом дар замони ҷоҳилия арабҳо ба парастии ситораҳо низ майл доштанд, ки дар ин хусус Қуръон низ шаҳодат медиҳад. Раҳмон номи ситораи Зухра (ё Шаъро-Сириус) буда, пеш аз ислом бо чунин ном парастида мешудааст. Аксари номҳои олиҳаҳо дар воқеъ сифати ситораҳо ҳастанд ва онҳо ҳамчун номҳои Аллоҳ ба ислом низ ворид гардидаанд,²⁹ ки аз робитаи устувори ислом бо тасаввуроти динии аъроби замони ҷоҳилия дарак медиҳанд. Тааҷҷубовар он аст, ки дар баъзе сураҳои Қуръон Худованд ба номи ситораҳо ва махлуқоти дигар қасам хӯрдааст: Чунончӣ, “ва қасам мехурам ба Моҳ, чун комил шавад (84, 18); “Қасам ба осмони дорандаи бурҷҳо (85, 1); “савганд ба ситорае фурӯ афтад (53, 1); “Қасам ба Офтоб ва равшании ӯ” (91, 1); “Қасам ба Осмон” (86, 1) ва ғайра.

Дар забони арабӣ “Лаъ” маънои баландӣ ё болоро дорад. Офтоб, ки дар баландӣ ё боло, яъне дар Осмон ҷой дорад, Илоҳа номида мешавад, ки аз он вожаҳои “Илаҳ” ва “Аллоҳ” маншаъ мегиранд ва худоест, ки дар Осмон қарор дошта, дар раванди ташаккул ёфтани шуури динии сомӣ, ба вижа арабҳо, аз худои абру борону обу баҳр ба худои худоён дар тасаввуроти арабҳои тоисломӣ ва дар ислом ба

²³ Реза Аслан. Ҳамон ҷо. -С. 34

²⁴ Дуктур, Ҷавод Алӣ. “Ал-муфассал фи-таърих ил-араби қабла-л-Ислом” [Матн] / Алӣ Ч. Ч. 6. Бейрут.: Дору-л-оламу-л-исломия, 1968-С. 14

²⁵ Ҷавод, Алӣ. Ҳамон ҷо. -С. 16-17

²⁶ Ҷавод, Алӣ. Ҳамон ҷо. -С. 23-24

²⁷ Большаков, О.Г. Истории халифата 1 [Матн] / О.Г. Большаков. Ислам в Аравии (570-633). -М.: Наука, 1989, с. 41

²⁸ Ҷавод, Алӣ. Ҳамон ҷо. С. 37-38.

²⁹ Ҷавод, Алӣ. Ҳамон ҷо. С. 50.

Худои ягона табдил ёфтааст. Аз ин далелҳои зиёди қуръонӣ, ки Аллоҳ дар Арш қарор дорад, шаҳодат медиҳанд.

Ҳамин тариқ, муаллиф чунин хулоса мекунад, ки вожаи “Аллоҳ” хоҳ дар шакли бут бошад ва хоҳ дар шакли олиҳа ва ё худои худоён, барои араб бегона ва ношинос набудааст. Вале, вақте ки Муҳаммад Аллоҳро Худои ягонаи мутлақи тамоми қабоили араб ва баъдан тамоми оламиён эълон намуд, қабоили араб, баҳусус Қурайш ин даъвати Муҳаммадро дар ибтидо на барои он қабул накарданд, ки Аллоҳро намешинохтанд, зеро Аллоҳ дар пантеони Худоёни араб мақоми хос дошт. Балки ба Муҳаммад барои он муқобилият нишон медоданд, ки Муҳаммад Аллоҳро Худои ягона эълон карда, дар як вақт тамоми бутҳову Худоёни қабилавиро, ки барои ҳаёти қабила аҳмияти иқтисодӣ ва идеологиву сиёсӣ доштанд, инкор кард. Ҳамчунин ин масъала ба обрӯю нуфузи сиёсӣ иқтисодии шайхи қабила, ки пешвои қабила ба ҳисоб мерафт, бевосита таъсири манфӣ мерасонид, ба ҷои парастии шайх парастии паёмбар ташаккул меёфт. Барои қабилаи Қурайш маънои инкори манфиатҳои моддӣ ӯро, ки Каъба ифода мекард, низ дошт.

Ҳамчунин дар замони бисёрхудой (ширк) бисёр қабилаҳои араб муқаддасгоҳи худро доштанд, ки авлоду ашхоси алоҳидаи қабила аз он манфиатҳои муайяни иқтисодиро бархурдор буданд. Аммо дар миёни онҳо муқаддасгоҳи Макка, яъне хонаи Каъба мақоми хос дошт. Зеро он муқаддасгоҳи ҳамаи қабилаҳои араб ва маркази динӣ ба ҳисоб мерафт, ки дар натиҷа суннати маросими ҳаҷ ба вучуд омад ва барои маккиҳо як манбаи даромади хуби иқтисодӣ ба ҳисоб мерафт.

Дар охири садаи IV мелодӣ Қусай, яке аз бобокалонҳои авлоди Бани Ҳошим, Каъбаро зери назорати худ гирифта, соҳиби калиди он гашта, ҳокимияти сиёсӣ динии Маккаро ба дасти худ гирифт. Ин ба ӯ имкон дод, ки ҳамаи бутҳои қабилаҳои арабро ҷамъ оварда, дар девори Каъба гузорад ва Маккаро ба маркази динии Нимҷазираи Арабистон ва Каъбаро ба зиёратгоҳу парастии ҳоҷиёни ҳамаи қабилаҳои араб табдил диҳад. Макка ба минтақаи бетараф табдил ёфт, ки дар он ҷо амалиётҳои ҳарбӣ дар байни қабилаҳо ва истифодаи аслиҳаи ҷангӣ манъ (ҳаром) доништа мешуд. Баъдан ин суннат низ дар ислом ҳифз гардид (Қуръон: 9,36). Дар бораи пайдоиши хонаи Каъба ривоятҳо зиёданд.

Аммо мувофиқи хулосаи муҳаққиқон воқеият он аст, ки Каъба дар ибтидо на чун муқаддасгоҳ барои маҷмаа (пантеон)-и худоёни арабҳо, балки ҳамчун амборхона (хранилище)-и воситаҳои равшанидиҳанда, ки қурайшиҳо ҳангоми маросимҳоро иҷро кардан онҳоро истифода мебарданд, сохта шудааст. Ривояти дигар ин аст, ки бунёди Каъба барои арабҳо аҳамияти космологӣ дошт. 360 буте, ки дар Каъба ҳифз мегардид, на танҳо робитаи бутҳоро бо сайёраву ситораҳо таҷассум мекард, ҳамзамон ҳамаи онҳо барои арабҳо аҳамияти астралӣ доштанд. Тавофи ҳафткарата дар атрофи Каъба ҳамчун маросими асосии он шояд маънои пайравӣ кардан ба ҳаракати сайёраҳо дошта бошад. Чунки дар байни халқҳои қадим бовариҳои ба ҳам монанде вучуд дошт, ки ибодатхонаю муқаддасгоҳҳои онҳо нусхаи заминии кӯҳҳои кайҳонӣ мебошанд ё худ ҳалқаи пайвандкунанда дар байни замин ва гунбади осмон, ҷои муқаддасе, ки дар атрофи он олам чарх мезанад, мебошад. Барои ҳамин дар фарши Каъба меҳе кӯфта шуда буд, ки арабҳои қадим онро “нофи замин” меномиданд ва мувофиқи ривоятҳои қадим ҳоҷиён баъзан вориди бино шуда, либоси худро кашида, нофи худро ба меҳ мерасониданд, ки маънои барқарор кардани робита бо кайҳонро дошт.³⁰ Аз мазмуни ин ривоятҳо муҳаққиқ чунин хулоса менамояд, ки Каъба воқеан барои арабҳои қадим на танҳо аҳамияти астралӣ дошт, ҳамзамон таҷассуми сатҳи таҷрибаи астрологии онҳо буд ва дар заминаи ҷаҳонбинии асотирии онҳо бино ёфтааст. Дар ҳамин замина минбаъд суннати тақдиргарой дар

³⁰ Реза, Аслан. Ҳамон ҷо.-С 29

афкори асотирию динии арабҳои қадим ташаккул ёфт, ки дар ислом низ интиқол ва идома ёфт.

Ҳамчунин, муаллиф нишон медиҳад, чун аз тариқи даъват фаъолияти Муҳаммад натиҷа дилхоҳ надод, барои муттаҳид сохтани арабҳо дар як давлат (умма) аз шамшер истифода намуд ва дар ҳалли ин масъала низ рӯ ба суннати гузаштагон овард. Дар араби замони ҷоҳилият, анъанае буд, ки ҳангоми ба душвории саҳти иқтисодӣ дучор омадан қабоиلى бадавӣ байни худ тохтутоз карда, ғанимат ба даст меоварданд ва ин навъи тохтутозро “ҷиҳод” меномиданд, ки он дар адабиёти тоисломии араб баён ёфтааст. Аслан маънои луғавии “ҷиҳод” ҷаҳд кардан аст, ҷидду ҷаҳд барои иҷрои амал ё расидан ба ҳадафе. Вале вожаи “ҷиҳод” ба ислом интиқол ёфта, мазмуни динӣ касб кард ва ҳатто ба яке аз ўҳдадорихои мусулмонон мубаддал гашт. Ин вожа дар Қуръону суннат хеле зиёд ба чашм мерасад. Чунончи: “Пас, касоне, ки зиндагонии дунёро ба (ивази) охират мефурушанд, бояд, ки дар роҳи Худо ҷанг кунанд. Ва ҳар кӣ дар роҳи Худо ҷанг кунад ва кушта шавад, ё ғолиб ояд, ба ў музди бузург бидиҳем. (Қуръон: 4;74). Ё худ пайғамбар гуфтааст: “...биҳишт дар зери сояи шамшери шумост”.³¹ Баъди ба ислом интиқол ёфтани ҷиҳод ва ғанимат бо эътиқоди динии мусулмонон пайваст шуда, хусусияти идеологӣ-сиёсӣ касб кард ва унвони “ҷанги муқаддас”-ро гирифт. Дар пояи ҳамин идея дар ислом ҷуғрофия ва этнографияи халқҳои олам ба “Дор-ул-Ислом” ва “Дор-ул-Ҳарб” тақсим карда мешаванд ва он имрӯз яке аз идеяҳои марказии салафияи тақдирӣ-ҷиҳодӣ мебошад, ҳарчанд дар фикри исломӣ ҷиҳод ҷанбаҳои иҷтимоӣ-ахлоқӣ низ касб намуд.

Дар айни замон, Муҳаммад, барои ба ҷиҳод ҷалб сохтани мусулмонон аз суннати “ғанимат” гирифтани дар ҷиҳод истифода карда, ба он тағйироти ҷузъӣ ворид намуд. Агар дар замони ҷоҳилия ғанимати аз ҷиҳод ситонидашуда ба чор ҳисса тақсим шуда, се ҳиссаи он моли қабила ва як ҳиссаи он ҳақи шайхи қабилаву³² бевазану бепарасторони шавҳару падарашон, ки дар ҷиҳод ғавтидаанд, ба ҳисоб мерафт, ғанимати ҳангоми ҷиҳод ситонидаи мусулмонон ба панҷ ҳисса тақсим мешуд. Чор ҳиссаи он байни муҷоҳидон баробар тақсим шуда, як ҳиссаи он ба хазинаи Умма ворид мегардид ва ҳақи аҳли байти пайғамбару ятимону бевазанҳои падару шавҳарҳояшон дар ҷиҳод шаҳидшуда ва мискинону бенавоён ба ҳисоб мерафт (Қуръон: 8, 41). Чунин тарзи тақсими ғанимат, аз як тараф, ба ҳарчи бештар ҷалб сохтани мусулмонон ба ҷиҳод мусоидат карда бошад, аз тарафи дигар ба баланд гардидани нуфузи ислом гӯё ҳамчун “дини адолати иҷтимоӣ” таъсири мусбӣ мерасонид. Ҳамин тариқ, ислом дар ҷиҳод ба мусулмонон гирифтани ғаниматро аз ғайримусулмонон ба ҳукми қонун даровард ва араб ҳангоми истилои кишварҳои гуногун, аз ҷумла Эронзамин, ғаниматҳои ҳангуфт аз мардумон ба ғорат мебурд, ки арабро соҳиби иқтисодӣ бузурги иқтисодӣ гардонид.

Дар Арабистони замони ҷоҳилият масъулият барои назорат бурдан аз болои низомии ахлоқии қабила дар ўҳдаи шайх ё сайид қарор дошт ва интиҳоби ў бо роҳи байъат кардан ба шахси солхўрдаи ботаҷрибаи қабила сурат мегирифт ва касе, байъатро шикаста, аз қабила хорич мешуд, чун хиёнаткор ҷазои ў қатл буд. Байъат ҳамчун суннати тоисломии араб ба ислом интиқол ёфт ва ҳар нафаре ки ба Умма шомил мешуд, ба номи Пайғамбар байъат менамуд, ки он дар формулаи “Ло илоҳа ила-л-Лоҳу Муҳаммадан расулуллоҳ” баён ёфтааст ва дар ислом ҳам ҳар касе, байъатро вайрон карда, аз уммат хорич шавад, муртад ба ҳисоб меравад ва ҷазояш қатл аст. Албатта, дар шароити бутпарастӣ ва ширк ҳанўз қонунҳои “илоҳӣ” амал намекарданд. Ба доираи ўҳдадорихои шайх ҳамчунин вазифаи ҳакамӣ низ дохил мешуд ва дар тўли замони муайян қарорҳои ҳакамӣ хусусияти меъёрӣ касб карда, ба суннат табдил ёфтанд, ки вазифаи кодекси қонунгузори қабиларо иҷро мекарданд

³¹ Саҳеҳи Бухорӣ. Ҷ. 3.-С. 95

³² Негря, Л. В. Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V-VII вв [Текст] / Л. В. Негря.- М.: Наука, 1981.-С.103.

ва ҳар кадом қабила Сунна (маҷмӯи кодексу анъанаҳо)-и худро дошт, ки қонуни қабила ба ҳисоб мерафт. Дар ислом низ маҷмӯи гуфтору рафтори пайғамбарро “Сунна” номиданд. Азбаски Муҳаммад ҳанӯз аз ҷавонӣ дар байни қурайшиҳо чун “ал-Амин” шуҳрат дошт, қурайшиҳо дар баъзе баҳсҳои хурд ўро ҳакам (довар) интихоб мекарданд. Бинобар он, Муҳаммад доир ба ин суннати тоисломии арабҳо маълумоти васеъ дошт ва ин таҷрибаи гузаштагонро барои таъсис додани низоми исломӣ устокорона истифода намуд ва тавонист ин суннатҳоро аз номи Аллоҳ ҳамчун ваҳй ба мусулмонон муаррифӣ карда, ба унсури шуури динии онҳо табдил диҳад.

Дар Арабистони тоисломӣ дар низоми иҷтимоӣ-сиёсии ҳар кадом қабила ниҳодае шабеҳи “Шӯро” вучуд дошт, ки аъзойш аз қоим, қоҳин ва ҳакам иборат буданд ва масоили муҳими ҳаёти қабиларо муҳокима ва ҳаллу фасл мекарданд. Вақте ки Муҳаммад дар Ясриб Уммаро, ба ақидаи исломшиносон ҳамчун модели нахустини давлати араб таъсис дод, дар таркиби сохтори он ниҳоди махсусро бо номи “Шӯро” низ таъсис дод, ки масъалаҳои муҳими ҳаёти Уммаро баррасӣ ва ҳал менамуд. Вале “Шӯро”-е, ки Муҳаммад, мувофиқи ахбороти сарчашмаҳо, аз 6 нафар ташкил дода буд, хусусияти динӣ касб карда, ҳамчун ваҳйи Аллоҳ дар яке аз сураҳои Қуръон (42), ки “Шӯро” ном дорад, таҷассум ёфт. Суннати дигаре, ки ҳамчун одат дар таҷрибаи иҷтимоии арабҳои тоисломӣ роиҷ буд, ин масъалаи меросӣ набудани вазифаи шайх (сайид, доҳӣ) мебошад, ки дар низоми сиёсии ислом (умма) на танҳо ҳифз гардид, ҳатто дар шаклгирии сохтори сиёсии исломи ибтидоӣ нақши муҳим бозид.

Аз таърихи ислом маълум аст, ки баъди реҷлати пайғамбар яке аз масъалаҳои сиёсӣ, ки баҳс дар атрофи он оқибат аввал сабаби ба гурӯҳҳои сиёсӣ ва баъдан ба равияҳо тақсим шудани мусулмон гардид, ин масъалаи имомат ва хилофат, яъне кӣ бояд ҷойнишини паёмбар, имом ва халиф бошад, буд ва дар ин мубориза Алӣ шикаст хӯрд. Ҷонибдорони Алӣ то имрӯз шикасти Алиро дар ин мубориза натиҷаи дасисаву худкомагии Абубакру Умар ва Усмон медонанд. Аммо, ба андешаи муаллиф, дар ин муборизаи сиёсӣ шикаст хӯрдани ҷонибдорони Алӣ натиҷаи таъсири ҳамон суннати интихобӣ будани доҳии қабила дар шӯро мебошад.

Таҷрибаи динӣ ва иҷтимоии арабҳои тоисломӣ дар дигар бахшҳои ҷомеа низ дар ташаккули исломи ибтидоӣ бетаъсир намондааст. Аз ҷумла суннати тақдиргароӣ дар заминаи истифодаи одати тоисломии араб дар бораи мувофиқи гардиши ситораҳо пешгӯӣ кардани тақдири инсон, одати ба ивази хуни шахси қатлшуда додани “хунбаҳо,” одати бародархондагӣ бо мақсади таъмин сохтани амнияти умма, суннати додани закот, ки дар байни яҳудиёну арабҳои қадим ҷой дошт, бо мақсади беҳтар сохтани вазъи иҷтимоии мусулмонон ва ғайра ба ислом бо шаклҳои ба худ хос интиқол ёфтанд.

Ҳамчунин дар ташаккули муносибатҳои оилавӣ дар ислом нақши одатҳои дар муносибатҳои оилавии тоисломии араб ҷойдошта аҳамияти зиёд касб карданд, ба мисли ба пайғамбар ҳалол гардонидани никоҳ бо духтарони зинаи дуҷуми хешовандӣ - духтарони аммаю тағо ва холаю амак, ки минбаъд дар ислом ба одати умумимусулмонӣ табдил ёфт, никоҳи мутъа (муваққатӣ), ки имрӯз дар байни пайравони шиаи имомия бо унвони “сиға” маъмул аст ва муҷоҳидони “Давлати исломӣ” низ онро эҳё карданд, одати сеталоқа ва ҳалола кардан, додани маҳр ба зан ҳангоми никоҳ, ба ҳайси канизак ба ғанимат гирифтани занҳои дар ҷиҳод ба асорат афтода, одати бисёрзанӣ, дар тамоми масъалаҳо ду маротиба кам будани ҳуқуқи зан нисбат ба мард ва ғайра. Нақши таҷрибаи иҷтимоӣ динии арабҳои тоисломӣ дар ташаккули ҳуқуқи исломӣ дар бахши муносибатҳои молумулкӣ, ҳуқуқи ҷиноятӣ, ба мисли муайян намудани тарзу меъёри ҷазо барои дуздӣ, куштор, хиёнат, муносибатҳои шаҳрвандӣ ва ғайра низ хеле калон мебошад.

Ҳамин тариқ, муаллиф ба чунин хулоса меояд, ки зуҳури ислом ҳамчун идеологияи миллии араб дар раванди таъсиси давлати ягонаи этникӣ-миллии вай дар заминаи хушкӯ холӣ ба вучуд наомада, дар натиҷаи самаранок истифодаи гардидани одату суннатҳои гузаштаи (замони ҷоҳилия)-и араб ба вуқӯъ пайваستاаст, ки онро метавон як навъи бозгашти ислом ба суннатҳои гузашта (салаф) номид. Салафия ба ин маънӣ робитаи ду давраи таърихи араб - қабл аз исломӣ ва исломиро барқарор менамояд. Пас, чунин бармеояд, ки анъанаи истифодаи “урф” ҳамчун сарчашмаи исломӣ ҳанӯз аз ҷониби ҳуди пайғамбари ислом дар Қуръону суннат асоснок карда шудааст. Бинобар он, аз ҷониби ҳаракати салафияи ифротӣ бидъат ҳисобидани истифодаи “урф” аз ҷониби Имоми Аъзам Абӯҳанифа на танҳо асоси илмӣ надорад, ҳамчунин инкори суннати пайғамбар ба шумор меравад, ки аз нигоҳи ислом, пеш аз ҳама аз нигоҳи ҳуди салафиён, метавон онро куфр донист.

Дар зербоби сеюми боби аввал - **“Мубориза барои тарғиб ва нигоҳдории ислом аз олудагиҳо”** муаллиф кӯшидааст, ки дар асоси сарчашмаҳои динӣ, таърихӣ ва илмӣ муборизаи салафияро барои тарғиб ва ҳифзи ислом ҳамчун муборизаи он барои нигоҳдории руҳи арабии ислом ба риштаи таҳқиқ кашад. Яке аз нуқтаҳои асосии таълимоти салафияи ифротии муосир ин даъвои исломи “бемазҳаб” аст, ки гӯё он хоси исломи замони се насли мусулмонони давраи ибтидоии густариши ислом будааст, вале дар натиҷаи “олудашавӣ”-и он аз “навоариҳо” (“бидъатҳо”), чи дар сатҳи ақида ва чи дар сатҳи амалия аз ҷониби имомони мазҳабҳои фирқаҳои ислом ба равияю фирқа ва мазҳабҳо ҷудо шудааст. Салафиён танҳо худро аз пайравони асили аҳли суннату ҷамоат ҳисобида, талошдоранд, ки исломи “бемазҳаб”-ро аз нав эҳё намоянд, зеро, аз нигоҳи онҳо, ақидаю амали ҳамаи фирқаю мазҳабҳо гӯё бо Қуръону суннат ихтилоф доштаанд.

Вале ин ақидаи салафия дар бораи олудашавии ислом аз “бидъатҳо” ба воқеияти ислом ва таърихи он на танҳо иртиботе надорад, ҳамчунин як даъвои бепоя буда, баръакс як давраи нави бидъатсозии ислом аз ҷониби салафиёнро фаро мегирад, ки оммаи мусулмонони аз таърихи ислом ноогоҳро ба гумроҳӣ бурда, низоҳҳои мазҳабии навро дар ҷаҳони ислом ба манфиати қудратҳои ҷаҳонӣ минтақавӣ роҳандозӣ менамояд.

Муаллифи рисола ошкор месозад, ки мубориза ба муқобили бидъатҳо дар ислом ҳанӯз дар ибтидои таърихи ислом на аз ҷониби салафия, балки аз ҷониби уламои аҳли суннату ҷамоат оғоз шудааст. Уламои аҳли суннат ҳар ақидае, ки ба биниши суннатгароён доир ба аҳкоми исломӣ созгор набуд, амали “бидъат” хонда, бо он мубориза мебуданд. Аз ин лиҳоз, дар сароғози ислом аҳли суннат ва салаф моҳиятан як чиз будаанд ва баъдан дар пояи суннатгароии шадид салафияи ифротӣ қомат афрохт. Ба ақидаи диссертант, ҳуди пайдоиши таълимотҳои фикҳӣ дар ислом, ки баъдан ба унвони мазҳаб маъмул шуданд, як усули ислоҳи бидъатҳо мебошад.

Намунаи барҷастаи он мазҳаби ҳанафӣ мебошад, ки ҳадафи аслияш аз нигоҳи ақлгарой ба мусулмонон дуруст ошкор сохтани моҳияти Қуръону суннат ва пешгирӣ намудан аз он бухрони маънавию сиёсӣ буд, ки дар натиҷаи зуҳури равияю фирқаҳо дар батни ислом ба вучуд омада, амну суботро дар хилофати Аббосиён мураккаб сохта буданд. Он навоариёе, ки аз нигоҳи ақлонӣ Имоми Аъзам Абӯҳанифа ба ислом ворид намуд ва он аз назари салафиёни муосир гӯё “бидъат” дар ислом мебошад, аслан аз шарҳу баёни дурусту мантиқии Қуръону суннат аз ҷониби Имоми Аъзам иборат аст, ки салафиёни ифротӣ барқасд онро дарк кардан намехоҳанд. Имомони мазҳабҳои моликия ва шофеъия низ аз ин усул то андозае истифода кардаанд.

Дар кори мубориза ба муқобили бидъатҳо дар ислом аз мавқеи исломи суннатӣ нақши муҳаддис, муфассир, фақеҳ ва мутакаллимони маъмули ҷаҳони исломи асримиёнагӣ ба муқобили фирқаю мактабҳои ба ном “бидъаткор,” ба мисли Имом Абӯнаслр Муҳаммад Баздавӣ дар рисолаи “Усули дин” ва Абулқосим Ҳакими

Самарқандӣ дар рисолаи “Ас-саводу-л-аъзам” дар садаи Х низ назаррас аст. Ба ақидаи онҳо, ба ҷуз файласуфон, фирқаҳое ба мисли мурҷиа, муҷаббирия, хаворич, карромия, муътазила, шиа, қарматия, исмоилия ва ғайраҳо аз қабили бидъаткорону худхоҳоне буданд, ки неруи хатарноке барои аҳли суннат мебошанд ва ба андешаи салафиёни муосир тавъаманд.

Имомони аҳли суннату ҷамоат, ба хусус имомони мазҳаби ҳанафия, дар мубориза бо бидъатҳо аз усули ақлгарой истифода мекарданд, то ки ба ҳифзу густариши ислом мусоидат намоянд. Вале салафияи муосир дар зери парчами мубориза бо “бидъат” мекӯшад, ақлгароиро бо роҳи бадном сохтани мазҳабу фирқаҳои ақлгаро аз ислом хорич намояд, то ки зеҳнияти мусулмононро аз эҷодкорӣ боз дошта, ҷомеаи мусулмононро дар ҳолати бозмондагӣ нигоҳ дорад. Албатта, ин орзуи деринаи ҳамон қудратҳои ҷаҳонӣ аст, ки мехоҳанд нуфузи хешро дар ҷомеаи мусулмонӣ тавассути салафия ҳифз намоянд.

Дар робита ба ҳамин масъала, диссертант кӯшидааст, ки сабабҳои асосии ба равияю фирқа ва мазҳабҳо тақсимшавии мусулмононро, ки салафиёни ифротӣ фаҳмидан намехоҳанд, нишон диҳад ва инҳо чунинанд:

Аввал ин ки, ислом, бахусус исломи ибтидоӣ, яъне исломи аҳди пайғамбару саҳобагон ва хулафои рошидин табиатан хусусияти сиёсӣ дошт. Зеро бунёди рисолати таърихии исломро идея (идеология)-и миллии араб, таъсиси давлат ва минбаъд хилофати араб ташкил меод ва дар ин раванд ислом хусусияти сиёсӣ касб кард. Зеро дар давлати ягона муттаҳид сохтани қабилаҳои парокандаю мустақил бидуни ҷиҳод ғайриимкон буд ва ин зарурат исломро бо экстремизм пайваст. Баъди марги пайғамбар низ дар раванди мубориза барои ҳокимият дар хилофат мусулмонон ба се гурӯҳи мухталиф - ҷонибдорони Алӣ ибни Абутолиб, ҷонибдорони Абубакру Умару Усмон ва баъдан дар натиҷаи сулҳи Алию Муовия дар маҳалли Сиффин ва аз ҷонибдорони Алӣ ҷудо шудани як гурӯҳ лашкариёни ӯ гурӯҳи сеюми сиёсӣ пайдо шуд ва ҳар гурӯҳ аз номи Қуръону суннат мавқеи худро ҳақ меҳисобид.

Дигар ин ки, зухур ёфтани бидъатҳо дар ислом ин натиҷаи шиддат ёфтани фишори иқтисодӣ, иҷтимоӣ, фарҳангӣ ва сиёсии араб бар муқобили халқҳои истилошуда ва мусулмонгардида буд. Ин фишорҳо махсусан дар замони хилофати Уммавиён хеле авҷ гирифт. Халифаҳои Уммавӣ ба гуфти Э. Браун мардумони эрониро аз тамоми ҳуқуқ ва шуъни маданияту иҷтимоӣ маҳрум намуданд ва ҷабру истибдодро бар онон раво доштанд. Дар натиҷа муборизаҳои озодихоҳии мардумони мазлум барои ҳуқуқу озодиҳои худ, истиқлоли давлатию милли, эҳёи арзишҳои миллии хеш беш аз пеш ривож ёфт. Аммо, азбаски ин мардумон ба хоҳири ҳуқуқи баробар касб кардан бо араб мусулмон шуда буданд, минбаъд ба муқобили истибдоди араб дар зери парчами ислом баромад карданд. Дар ин замина фирқаҳои қарматия, исмоилия, хуррамия ва ғайра зухур карданд, ки барои мубориза кардан бо араб ба идеологияи расмии он – мазҳаби суннӣ эътироз намуданд ва он боиси пайдоиши навоариҳо дар ислом шуд, ки аз назари аҳли суннату ҷамоат гӯё “бидъат” ба ҳисоб мерафтанд ва уламои ин мазҳаб бо онҳо муҳолифат доштанд. Салафияи ифротии муосир низ имрӯз барои пиёда сохтани ҳадафҳои хеш, ки созгор ба мановеи қудратҳои ҷаҳонӣ ва минтақавӣ аст, аз ин таҷриба ба таври васеъ, вале дар шакли хеле ифротитар истифода мебарад.

Сабаби дигар, рушди иҷтимоӣ, иқтисодию фарҳангӣ дар хилофат буд, ки бо тобеъ кардани кишварҳои нисбат ба сарзамини араб пешрафта, бешак таъсири зиёде ҳам ба иқтисоду фарҳанги хилофат ва ҳам ба ислом дошт.

Ниҳоят, сабаби дигари пайдо шудани бидъатҳо дар ислом ин зухури баҳсҳои каломӣ дар атрофи баъзе масоили ҳаёти иҷтимоию сиёсӣ ва шахсии инсон дар байни мутакаллимон мебошад, ки дар Қуръону суннат ҳалли мушаххаси худро наёфта, фаҳмишҳои мухталифро дар ислом ба бор оварда буданд, ба монанди масъалаҳои

тавҳид ва сифатҳои Худо, қадиму махлуқ будани каломи Худо, иродаю ихтиёри инсон ва ғайраҳо, ки сабаби пайдоиши фирқаҳои муътазила, қадария, ҷабария, мушобеҳа, карромия, ашъария ва ғайра гардиданд ва ин масъалаҳо дар рисола мавриди баррасӣ қарор гирифтаанд. Аммо муборизаи салафия барои ҳифзи исломи замони ба ном “салафи солеҳин” оқибат ба инкори ақлгарою фалсафа дар ҷаҳони ислом овард, ки яке аз сарчашмаи ақидавии онро муносибати ислом ба фарҳанг, ба вижа фарҳанги миллӣ, ташкил медиҳад, ки мо онро имрӯз низ дар фаъолияти назариву амалии салафияи ифротӣ ошкоро мушоҳида мекунем.

Боби дуюми диссертатсия - **“Муборизаи салафия бо ақлгароӣ ва илму фалсафа”** аз чор зербоб иборат мебошад. Дар зербоби якуми боби дуум - **“Муносибати салафия ба фарҳанги миллӣ”** муаллиф муносибати иртиҷоии исломро ба фарҳанги миллӣ нишон додааст, ки он имрӯз сарчашмаи ғоявии муносибати салафия ба фарҳангу арзишҳои миллӣ мебошад. Муаллиф таъкид кардааст, ки ҳанӯз аз ибтидои густариши ислом аз тариқи ғасбкории кишварҳои ғайриараб араб, яъне наслҳои ибтидоии мусулмонон бо фарҳангҳои миллӣ муносибати иртиҷоӣ доштанд.

Дар замони муосир ин падидаи зиддибашарӣ ва зиддитамаддуниро ҷараёни салафияи ифротӣ ба таври ошкоро идома медиҳад. Бинобар он, диссертант кӯшидааст, ки робитаи ақидавии салафияи ифротиро бо “исломи ноб”-и замони ба ном “салафи солеҳин,” ки ҳарду нисбати фарҳанги миллӣ муносибати муштаракдоранд, нишон диҳад.

Муносибати ислом ба фарҳанги миллӣ пеш аз ҳама аз муносибати он ба миллат маншаъ мегирад. Дар ислом (Қуръон) миллат ба маънои дин, роҳу равиш, кеш, уммат ва ғайра омада, танҳо як аломати умумӣ, яъне эътиқод ба Худои ягоноро дорад ва миллат ҳамчун умумияти таърихӣ-иҷтимоӣ шинохта намешавад ва танҳо умумияти эътиқодиро омилҳои асосии муттаҳидсозии халқҳо меҳисобад.

Вақте ки ислом ҳамчун ифодакунандаи манофеи геосиёсӣ ва геоиқтисодии араб зоҳир гардид, зарур буд, ки динҳои пешини араб ва динҳои халқҳои дигар “ботил” эълон шуда, инкор гарданд. Формулаи “дини муътабар дар назди Худо ислом аст” (Қуръон: 3, 19) пеш аз ҳама барои ба куфру ботил мансуб донишмандони дину эътиқодҳои тоисломии “замони ҷоҳилия”-и араб ва динҳои дигар ногузир буд. Диссертант нишон медиҳад, ки муносибати ислом ба фарҳанги миллии мардумони эронтабор аз нигоҳи арабу ислом ба дини зардуштия бармеояд. Муаллиф муносибати зиддиятноки исломро дар асоси сарчашмаҳои исломӣ ба оини зардуштия нишон дода, сабаби муносибати иртиҷоии арабу исломро нисбати дину фарҳанги мардумони эронӣ дар асоси таҳқиқоти таърихӣ илмӣ чунин хулоса кардааст:

-миёни Арабу Эрон аз қадим пайваста бадбинию низоъ ва кинаю хусумат вучуд дошт. Минтақаҳои ҷанубӣ (Яман) ва шимолӣ-ғарбии Нимҷазираи Арабистон, ки дар он ҷо қабилаҳои араб ҳаёти ниммуқиминишинӣ ва нимсаҳронишиниро паси сар мекарданд, дар зери нуфузи давлати Сосониён қарор доштанд. Бинобар он, нақшаи ғасби Эронзамин (Форс) аз ибтидо дар Қуръон (48, 21) ва суннат ҳукми шаръӣ гирифт ва оини зардуштия, бо вучуди дини тавҳидӣ буданаш, дини ботил доништа шуда: “Бинобарон зарбаи асосӣ дар давраи ғасбкории араб дар Шарқ ба “оташпарастон” зада шуд”.³³

-сабаби дигари муносибати бадбинонаи арабу ислом ба фарҳанги эронӣ маълумоти нокифоя ва нодуруст доштани араби саҳронишин доир ба зардуштия ва умуман фарҳанги ин мардумон мебошад. Чуноне ки муҳаққиқи англис Олег Грабер мегӯяд: “арабҳое ки исломро ба Эрон овардаанд, дар бораи ҷаҳони эронӣ

³³ Колесников, А.И. Завоевание Ирана арабами [Текст] / А.И. Колесников. - М.: Наука, 1982. - С.218

тасаввуроти ниҳоят кам доштанд, ки он бо вазъият дар минтақаи баҳри Миёназамин комилан муқоисашаванда мебошад”.³⁴

-солисан, замоне ки ислом ҳамчун идеологияи миллӣ бо мақсади бунёди давлату хилофати араб зуҳур кард, дар баъзе минтақаҳои нимҷазираи Арабистон қисме аз арабҳо оини зардуштияро қабул карда буданд, ки инкори он барои араб ноғузир буд.

Дар робита бо ҳамин масъала муаллиф сабабҳои шикасти худшиносию ҳувияти миллии мардумони тоҷику форсро ошкор сохта, нишон медиҳад, ки дар партави таълимоти ислом доир ба фарҳанги миллӣ зиддияти арабгароён бо таърих, фарҳанг ва забони форсӣ-тоҷикӣ тӯли чаҳордаҳ қарн инҷониб идома дорад. “Ҷомеаи рӯҳоният ба намояндагӣ аз ин фалсафаи зиддиэронӣ қарнҳост таърихи моро таҳриф карда, фарҳангамонро олуда намуда ва забонамонро арабзада карданд.”³⁵

Диссертант таъкид менамояд, ки ба шарофати истиқлоли давлатӣ бори аввал маҳз Пешвои Миллат, президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон масъалаи хештаншиносиро ба миён гузошт. Аммо ин иқдомҳои пайвастаи ӯ дар роҳи эҳёи арзишҳои миллӣ ва мақоми шоиста касб кардани онҳо дар зеҳнияту зиндагии мо то ҳанӯз аз ҷониби баъзе аз гурӯҳҳои рӯҳоният ва ҳизбу ҳаракатҳои сиёсӣ-исломии ифротии замони муосир, ба мисли салафия мавриди қабул қарор нагирифтааст.

Дар зербоби дуоми боби дуум - **“Имом Ҳанбал ва муборизаи ӯ бо муътазила ва ақлгарой”** муаллиф нақши мазҳаби ҳанбалияро ҳамчун яке аз сарчашмаҳои ғоявии салафия дар мубориза бо ақлгарой ва илму фалсафа, ки ба хотири ҳифзи руҳи арабии ислом сураат гирифтааст, мавриди таҳқиқ қарор додааст.

Дар ислом мазҳабҳои аҳли суннату ҷамоат одатан ба ду мактаб - «асҳоби ҳадис» (пайравони ҳадис) ва «асҳоби раъй» (пайравони ҳукми мустақил) тақсим мешаванд. Имом Абӯҳанифа асосгузори «асҳоби раъй» мебошад. Ӯро аввалин фақеҳи воридсозандаи ақлгарой ба ислом меҳисобанд. Ибни Ҳанбал ба мактаби «асҳоби ҳадис» пайравӣ кардааст ва суннатро меъёри асосии муайян намудани ҳаққонияти эътиқод (имон) ҳисобид.³⁶ Ибни Ҳанбал ҳадисро тафсири Қуръон меҳисобид ва ҳангоми интиҳоби ҳадис ба иснод, яъне ба силсилаи ровиёни ҳадис, ки бевосита ба худи пайғамбари ислом рафта мерасиданд, аҳамияти хос меод. Бинобар он, Ибни Ҳанбалро «наҷотбахши ислом аз бидъат», яъне аз навоариҳо ҳисобидаанд.³⁷ Зеро ӯ иллати пайдоиши равияю фирқаҳоро дар ислом аз воридшавии навоариҳо, ки назди ӯ «бидъат» ба ҳисоб мерафт, медонист. Ӯ чунин ақида дошт, ки ҳар ақидае, ки “навоарӣ” буда, реша дар Қуръону суннат надорад, “бидъат” мебошад. Баҳсҳои аҳли ҳадис дар ин масъала, ки аз пайравони аҳли суннату ҷамоат ва салаф буданд, оқибат ихтилофҳои ақидавиро ба вучуд оварда, дар замони хилофати Аббосиҳо боиси низоъҳои мазҳабӣ шуданд.

Ҳифзи руҳи арабии ислом аз ҷониби Имом Ҳанбал ҳадафи сиёсӣ низ дошт, яъне аз нигоҳи идеологӣ он маънои ҳифзу пойдор сохтани хилофати араб ва пешгирии қардан аз кӯшишҳои озодихоҳии мардумони мазлуми хилофат, ба мисли эронитаборонро дошт. Беҳуда нест, ки мардуми араби нимҷазираи Арабистон аз байни мазҳабҳо бештар ба мазҳаби ҳанбалия гаравиданд ва дар замони муосир низ ин мазҳаб барои равияҳои ифротии исломи муосир, ба мисли ваҳҳобия (салафия) ҳамчун сарчашмаи ғоявӣ хизмат мекунад.

Ҳанбалия замоне зуҳур ёфт, ки халифа Маъмун ба муътазила майли зиёд дошт. Муътазила дар масъалаҳои динӣ аз мавқеи ақлгарой муносибат мекард. Аҳмад ба муқобили муътазила баромад ва паҳншави хирадгароиро дар ҳалли масъалаҳои динӣ

³⁴ Грабар, О. Формирование исламского искусства [Текст] / О. Грабар // пер. с англ., коммент., послесловие Т. Х. Стародуб; Отв. ред. Т. Х. Стародуб.- Москва.: Садр, 2016.-С.64

³⁵ Амирхусайни, Лодан. Худосолорӣ ва дармондагӣ [Матн] / Лодан А.-Техрон.: Китоб, 1993 (2014).-С. 193

³⁶ Ализаде, А.А. Ханбалитский мазхаб. Исламский энциклопедический словарь [Текст] / А.А. Ализаде.- М.: Ансар, 2007.-С.848

³⁷ Ислам. Энциклопедический словарь [Текст] // Отв. ред. С. М. Прозоров М.: Наука, ГРВЛ, 1991.-С. 271.

барои ислом хатарнок донист. Ў барои ихтилофаш ба муътазила ҳатто ду сол зиндонӣ низ шуда буд.

Дар давраи давлатдории туркони усмонӣ, ки Арабистон дар зери нуфузи онҳо қарор дошт, масъалаи аз нав эҳё кардани ҳанбалиро мувофиқи суннати пайғамбари ислом мазҳаби ваҳҳобия ба миён гузошт. Зеро аз нигоҳи ваҳҳобиён танҳо ҳанбалия, ки хусусияти саҳти арабгарой дорад, метавонад манфиатҳои ҷомеаи Арабистони Марказии садаи XVIII-ро қонеъ созад.³⁸ Дар замони муосир ба сабаби ривҷи робитаҳои коммуникатсионӣ маросими ҳаҷ ҳар сол миллионҳо мусулмононро ба Арабистони Саудӣ ҷалб месозад ва дар ин раванд идеяи «исломи ноб», «исломи бунёдӣ» метавонад дар густариши мазҳаби ҳанбалия таъсиргуздор бошад. Ин маънои онро дорад, ки бо густариши ваҳҳобия имкон дорад, мазҳаби ҳанбалия мавқеи мазҳабҳои дигарро маҳдуд созад.

Толибон имрӯз дар Афғонистон мувофиқи талаботҳои шариати ҳанафия фаъолият намекунад, ки хатари аз байн рафтани мазҳаби ҳанафии суннатиро дар ин кишвар дорад. Муборизаи онҳо ба муқобили озодии занон, санъаткорон, ба вижа ҳофизону мусикинавозон, шодию нишот дар тӯю сурҳо, манъи чашну идҳои миллӣ ба монанди Навзӯз, Тиргон, Меҳргон ва Сада, манъ кардани пӯшидани либоси аврупоӣ, тарошидани риш ва ғайра аз пайрави мазҳаби ҳанбалӣ-ваҳҳобӣ будани онҳо шаҳодат медиҳад.³⁹ Ҳамин тариқ, ба паҳн шудани мазҳаби ҳанбалия имрӯз дар ҷаҳони исломӣ рушди таълимоти ваҳҳобия (салафия) мусоидат мекунад.

Яке аз муҳимтарин нуктаи мазҳаби ҳанбалия он аст, ки онҳо ҳама гуна навоариҳоро дар соҳаи эътиқод ва фикҳи исломӣ рад мекунад ва тоза кардани исломро аз бидъатҳо тавассути суннати пайғамбар талаб менамоянд. Бояд гуфт, ки таълимоти ҳанбалия давраи муҳими ташаккули таълимоти сунниро инъикос мекард, ки суннаро “тафсири Қуръон” меҳисобиданд. Дар натиҷа дар фаъолияти онҳо нуфузи суннат то ба сатҳи нуфузи Қуръон баланд рафт. Ҳанбалиён дар садаҳои IX-X таълимоти исломи суннатиро мувофиқи биниши худ ба низом дароварда, як қатор китобҳоро доир ба ақида, баҳусус ҳадисшиносӣ ва инчунин асарҳо дар масоили илоҳиётшиносӣ навишта, нашр карданд. Дар фарқият аз ақидаи муътазилиён, ки ба табақаи нисбатан бомаърифати ҷомеа нигаронида шуда буд, таълимоти ҳанбалия барои омма соддатар ва дастрастар мебошад. Ибни Ҳанбал тафсири ақлонии Қуръонро рад карда, аввал ба тафсири лафзии он диққат дода, сипас ба шарҳи гуфтори саҳоба ва фатвои онҳо пардохта, баъдан аз онҳо гоҳе ба қиёсу иҷмоъ, масолеҳи мурасала иноят менамуд.⁴⁰ Аз ин нигоҳ, ҳанбалия баёнгар ва муҳофизаткори уламои исломи консервативӣ ва аз нигоҳи мафкуравӣ қафомондаи ҷаҳони ислом мебошад. Уламои мазкурро одатан «аҳли ҳадис» меноманд, ки паҳн шудани идеяҳои ақлгароии илми каломро барои ислом хатар медонанд. Ҳамаи он таълимоту ақидаҳоеро, ки ба ақлгарой асос ёфтаанд, назарияпардозони ҳанбалия инкор мекарданд. Дар ин маврид ал-Барбаҳорӣ мегӯяд: «Бидон, ки... иштибоҳ дар эътиқод ба вучуд намеомад, агар калом ба вучуд намеомад, агар калом намебуд».⁴¹ Ба ақидаи муаллиф...ҳанбалиҳо ва зоҳириҳо талаб мекарданд, ки оятҳои муташобеҳро, ки Аллоҳро ба инсон шабоҳат медиҳанд, ба маънои таҳтуллафзиаш қабул наоянд. Дигарҳо талаб мекунад, ки оятҳои муташобеҳи Қуръон бе ҳеҷ гуна шарҳу эзоҳ қабул шаванд. Тарафдорони фаҳмиши таҳтуллафзии сифатҳои Худоро «сифатиҳо» меномиданд, зеро онҳо мазмуни оятҳои, ки Худоро ба инсон ташбеҳ медонанд, бо ҳамин усул рад менамуданд ва онҳоро фирқаи «мушаббиха»

³⁸ Васильев, А.М. Пуристане ислама? Ваҳҳабизм и первое государство Саудитов в Аравии (1744/45-1818) [Текст] / А.М. Васильев // Отв. Ред. Н.А. Иванов. -М.: Наука, 1967.-С.262.

³⁹ Муфассал ниг. Минбари халқ. –Душанбе. 26.01.2022. №4.

⁴⁰ Муҳаммад, Рауфи Таваккулий. Чаҳор имоми аҳли суннат ва ҷамоат [Матн] / Таваккулий М. Р // Ҳозиркундаи чоп Мисбихиддини Нарзикул.- Душанбе, 2002.-С.77

⁴¹ Прозоров, С. М. Христоматия по исламу [Текст] / С. М. Прозоров.-М.:Наука, 1994, Т.1, С-107.

меномиданд, чунки онҳо хосиятҳои зоти Худоро бо сифатҳои ӯ айният меоданд ва ҳанбалиён кӯшиш мекарданд, ки ҳамин тарзи фаҳмиши Худо ва сифатҳои Ӯро тақвият бахшанд, то ки таъсири хирадгароӣро фалсафаро ба ислом заиф созанд. Бинобар он, таълимоти ҳанбалия дар масъалаи шинохти Худо хусусияти антропоморфӣ (инсонгуна) дорад. Ба ҳамин сабаб муътазилиён ҳанбалиҳоро «демогогҳои таҳтулафзӣ» ва «партовҳои ҷомеа» меномиданд. Зеро муътазила сифатҳоро зоти Худо дониста, даъво мекарданд, ки сифатро аз зот ҷудо кардан мумкин нест ва чунин назар хилофи таълимоти ҳанбалия аст.

Яке аз хусусиятҳои ифротгароии ҳанбалия дар он ифода меёбад, ки дар давоми асрҳои миёна ҳанбалиҳо чун пайравони суннат ва муҳофизони аҳли салаф борҳо сарвари ҳаракатҳои оммавии иҷтимоӣ дар шаҳрҳо буданд ва ин ҳаракатҳо хусусияти ифротӣ доштанд, яъне на барои барқарор кардани адолату ҳифзи иҷтимоии мардумони хилофат, балки барои ҳифзи ҳокимияти хилофати араб нигаронида шуда буданд ва дар масъалаҳои сиёсӣ таълимоти ҳанбалия мувофиқи қоидаҳои исломи анъанавӣ нисбати сиёсати ҳокимияти синфи сарватмандон таҳаммулпазир мебошад. Аз нигоҳи Ибни Ҳанбал ҳатто агар ҳокими мусулмон нопок ва гунаҳкор бошад ҳам, мардум набояд ба танқиди халифа даст зананд ва ба муқобили ӯ шӯриши оммавӣ барпо созанд ва ин ақидаи Ибни Ҳанбал аз хусусияти арабгарой доштани таълимоти ӯ шаҳодат медиҳад. Муборизаи ӯ ба муқобили ақлгароӣро фалсафа бо мақсади аз бидъатҳо ҳифз кардани исломи замони пайғамбару аҳли салаф низ дар асл маъноӣ ҳимояи руҳи арабии ислом ва манфиатҳои ҳокимияти арабро дошт. Ӯ кӯшидааст, ки мардумро аз фаъолияти сиёсӣ дур созанд. Чунин маълумоти таърихӣ арзи вуҷуд дорад, ки аз 500 нафар шогирдонии ӯ танҳо як нафар ба фаъолияти сиёсӣ машғул будааст.⁴²

Муборизаи ҳанбалиён ба муқобили бидъатҳо ҳатто дар соҳаи ҳаёти маишӣ татбиқ карда мешуд. Масалан, онҳо муқобили истифодаи машруботи масткунанда, мусиқӣ, шодию нишот дар маросиму маъракаҳо, баробарии зану мард ва ғайра буданд. Мувофиқи маълумоти Ибни Асир ҳанбалиён дар шаҳри Бағдод ба мардумони оддӣ ва баъзе мансабдорон ҳучум карда, машруботҳоро ба замин мерехтанд, зарфҳоро мешикастанд, асбобҳои мусиқиро нобуд мекарданд, ҳофизонро мезаданд, дар кӯчаҳо зану мардро ҳамроҳ гаштан намегузоштанд.⁴³ Фаъолияти ифротгароии ҳанбалиёнро вазири салҷуқӣ Низомулмулк дастгирӣ мекард. Ӯ «дар муқобили ҳанафиёни муътадилтар, ки бо онҳо халифа дар як радиф қарор дошт, кушоду равшан муҳофизакорон ва ситезҷӯёни мактабҳои фикҳӣ исломии ҳанбалӣ ва шофеиро дастгирӣ мекард. Дар давоми солҳои 1090-ум ин кашмакашҳо ба бенизомии комил дар кӯчаҳои Бағдод ва дигар шаҳрҳо табдил ёфтанд. Тӯдаҳои ҳанбалӣ ба қаҳвахонаҳо ва ғоҳишаҳо ҳучум мекарданд, тахтаҳои шоҳмотро мешикастанд ва занҳоро ба хонаҳояшон меронданд. Донишҷӯёни мадрасаи Низомия ба пайравони ҳанафия ҳучум мекарданд. Ҳукуматдорон барои саркӯб кардани онҳо чорае намедиданд. Ба ҳамин монанд задухурдҳо дар Нишопур ва Марв низ рух меоданд».⁴⁴ Муносибати тундгароёнае, ки ҳанбалиён ба муқобили намояндагони аҳли санъату илм, занон ва гурӯҳҳои дигар доштанд, дар замони муосир дар рафтору кирдори ҷараёни ваҳҳобия-салафия, аз ҷумла толибон дар Афғонистон, собиқ «Давлати исломӣ» ва ғайра мушоҳида мешавад.

Муносибати ҳанбалия ба фирқаҳои гуногуни исломӣ мухталиф сурат гирифтааст. Чуноне ки гуфтем, хизмати Имом Абуҳанифа ва муътазила дар ривоч додани ҷараёни ақлгарой дар ислом калон аст ва муборизаи муътазилиён дар рушди

⁴² Nuryitz, N. The formation of Hambalitm. Piety. Info power [Текст / N. Nuryitz. -Routledge, 2012 P-13

⁴³ Теймур-пашшо. Краткий исторический обзор возникновения четырёх правовых мазхабов (ар.) power [Текст / Теймур-пашшо. - Бейрут. Дар Аль Кадири. 1990.-С.81-84.

⁴⁴ Фредерик, Старр. Маърифати гумшуда. Асри тиллои Осӣи маркази аз истилои араб то Темурланг [Текст] / Старр Ф // Тарҷума аз англисӣ: профессор Абдусалом Мамаднзаров. –Душанбе.: ЭР-граф, 2016. -С. 458.

ақлгарой ба пайдоиши фалсафа дар ислом мусоидат кард. Муътазилиён бо мақсади хифзи ислом аз олудашавӣ тафсири ақлони Қуръонро пеша карда буданд. Нуфузи муътазила то ҷо боло рафт, ки дар давраи халифаи Аббосӣ - Маъмун (786-833) ба идеологияи расмии хилофат табдил ёфт. Вале ҳанбалиён ба муътазила ихтилофи саҳт нишон медоданд, ки маънои ихтилофи онҳо истинод накардан ба ақлу фалсафаро дошт. Ибни Ҳанбал ҳатто таълим метод, ки «агар касеро дидед, ки каломро дӯст медорад, аз вай бипарҳезед».⁴⁵ Ҳанбалиҳо муътазилиёнро ба бидъат ва куфру зиндиқӣ гунаҳкор намуда, ақидаи онҳоро ба илоҳиёти донишмандони монимазҳаби садаҳои V-VI монанд мешумориданд.⁴⁶ Аслан тарси ӯ аз фалсафа, ба андешаи мо, дар он буд, ки воридшавии фалсафа ҳамчун илми ақлонӣ-мантиқӣ ба ислом зиддиятҳои дохилии Қуръонро ошкор месохт, албатта, ба манфиати арабу хилофати ӯ набуд.

Баъди ба қудрат расидани халифа Мутаваккил (821-861) таъқиби муътазилиён оғоз ёфт. Ҳама гуна баҳсҳо, ки муътазилиён доир месохтанд, манъ гардид ва нуфузи муътазила дар миёни мардум коста гашт, зеро идеяҳои ақлонӣ ва баҳсҳои абстраксии онҳо барои мардуми оддӣ фаҳмо набуд. Мардуми ноогоҳ бештар ба таълимоти исломи содда тавачҷуҳ доштанд, ки ин яке аз хусусиятҳои мафкураи ҷомеаи асри миёнагӣ мебошад.

Бояд гуфт, ки муносибатҳои мазҳабҳои аҳли суннат ба пайравони равияи шиа ҳамеша тундгароёна буд. Вале аз байни мазҳабҳои аҳли суннат ва ҷамоат ҳанбалиён бештар ба шиаҳо муносибати хасмгинона доштанд ва дар муносибат ба онҳо аз усули «такфир» истифода мекарданд. Дар айни замон, шиаён низ ба пайравони аҳли суннат чунин шакли муносибатро мувофиқ медонанд. Баъди дар Бағдод барқарор шудани ҳукумати Бувайҳиён дар байни ҳанбалиён ва шиаҳо чандин маротиба бархурди хунин иттифоқ афтадааст. Мо танқиди ҳанбалиҳоро дар осори баъзе аз намояндагони уламои шиа мушоҳида мекунем. Ҳукуматдорони Бағдод, ки тамоил ба ҳанбалия доштанд, баъзан уламои шиаро, онҳоеро, ки дар афрӯхтани низоъи шиаю суннӣ нақш доштанд, аз Бағдод бадарға карданд, ба мисли Шайхи шиа ал-Муфид (ваф. 1022).⁴⁷ Дар афрӯхтани низоъҳои мазҳабӣ сиёсати нодурусти вазир Низомулмулк, ки шофеъимазҳаб буд, низ мусоидат кард. Низоъи ҳанбалиён ва “сиёсати Низомулмулк ба он оварда расонид, ки теъдоди зиёди зардуштиён ватани хешро тарк карда ба Гуҷарот... ғарби Ҳинд кӯч бастанд... насронӣён ва яҳудиён аз хонаҳояшон намебароманд ва барои рӯзҳои беҳтар дуо мекарданд.”⁴⁸

Пас аз зуҳури ваҳҳобия дар садаи XVIII, ки таълимоташ аз ҳанбалия ғизои маънавӣ мегирад, муносибати ваҳҳобиёни ҳанбалӣ бо шиаҳо боз ҳам шиддат гирифт ва онҳо муқаддасгоҳҳои шиаҳоро на танҳо хароб карданд, ҳамзамон онҳоро ғайримусулмон, яъне «кофир» ва аз аҳли «зиммӣ» ҳисобиданд.⁴⁹

Ҳамзамон ҳанбалия бо ҷаририҳо (ҷаририя), ки асосгузораи Ибни Ҷарири ат-Табарӣ буд, ихтилоф дошт. Зеро Табарӣ тафсири ҳанбалиҳоро дар бораи ояти 79-и сураи «Исро» нодуруст ҳисобидааст, яъне ҳанбалиҳо ибораи «мақоми маҳдуд»-ро, ки дар он ҷо гӯё рӯзи қиёмат пайғамбар Муҳаммад нишаста, ба умматаш шафоат мекунад, онро ҳамчун Арши Аллоҳ фаҳмидаанд. Табарӣ ин маконро ба маънои «мақоми писандида» шарҳ додааст. Ин эроди Табарӣ ғзаби ҳанбалиҳоро ба вучуд меорад. Вақте ки Табарӣ дар масҷид аз эътирози онҳо тарсида, гурехта ба хонааш пинҳон мешавад, ҳанбалиён хонаи ӯро сангборон мекунанд ва полиси шаҳр маҷбур мешавад, ки низоъро хомӯш созад. Низоъи байни онҳо то ҷо шиддат ёфт, ки замоне

⁴⁵ Бағдодӣ, Абумансур Абдулқохир. Таърихи мазоҳиби Ислом [Матн] / Абдулқохир Б. А // Тарҷуман Муҳаммад Ҷаводи Машқур. -Табрез, 1133ш.-С.102-103

⁴⁶ Dariuаee, T. The Oxford Handbook of Iranian History [Текст] / T. Dariuаee.- Oxford.: University Press. 2012. P.235 p. – 432 p.-

⁴⁷ Прозоров, С.М. Ислам как идеологическая система. Восточные литературы [Текст] / Прозоров С.М.. РАН, 2004.-С.26

⁴⁸ Фередерик, Старр. Маърифати гумшуда...-С.459.

⁴⁹ Васильев, А.М. История Саудовской Аравии (1754-конец 20 в) Классика плюс [Текст] / А.М. Васильев, 1999.-С.345

ки Табарӣ фавтид, аз тарси ҳанбалиҳо ўро шабона гӯрониданд, то ки ҳанбалиҳо маросими ҷанозаашонро вайрон накунад.⁵⁰

Ҳанбалиҳо ҳамчунин бо ашъария ва тасаввуф ихтилоф доштанд, ки имрӯз низ ба мушоҳида мерасад, бахусус дар фаъолияти ваҳҳобиён-салафиён. Ҳанбалиён таълимоти ирфонии сӯфиёноро қабул надоштанд, бахусус бахши таълимоти онҳоро дар мавриди маърифат. Назари ҳанбалиён доир ба масъалаи робитаи Худову олам бо биниши тасаввуф оид ба ҳамин масъала куллан фарқ дорад ва дар ихтилоф қарор гирифтааст.⁵¹ Тасаввуроти анъанавии аҳли суннат, аз ҷумла ҳанбалия доир ба робитаи тарафайни Худову оламу инсон ин аст, ки инсон олам махлуқи Худованд мебошанд. Инсон соҳибирода набуда, «абд», яъне ғуломи Худост ва иродаю феъли ӯ аз ҷониби Худо муқаррар ва идора мегардад. Аз ин ҷост, ки онҳо ҷонибдори ақидаи сарнавишти азали, ки Худо муайян кардааст, буданд. Ҳамзамон ҷонибдори ақидае буданд, ки эътиқоди инсон аз рафтори кирдори неки ӯ вобастааст. Аммо дар тасаввуф дар асл инсон аз роҳи ирфон камолоти маънавиро ба даст оварда, Худоро маърифат мекунад ва оқибат бо ӯ мепайвандад. Олам бошад симои Худованд аст. Дар ҳар кадом ашъи олам симои ӯ вучуд дошта (ваҳдат-ул-вучуд) ва дар ниҳоят олам бо Худо омезиш меёбад. Сониян, мувофиқи таълимоти суфия шариат ин зинаи ибтидоии расидан ба ҳақиқат аст. Дар роҳи расидан ба шинохти Худо баъди шариат инсон зинаҳои тариқату маърифатро тай менамояд. Хулоса, усулҳои суфия дар роҳи шинохти Худо истифода кардааст, хоси ҳанбалия нест. Ҳанбалия танҳо шариатро эътироф дорад, ки аз Қуръону суннат сарчашма мегирад.

Ҳанбалиён даъво доранд, ки маънои Қуръону суннат барои ҳар кадом мусулмон дастрас аст. Вале сӯфиҳо ин ақидаро рад карда, тасдиқ мекунад, ки Қуръон маънои ботинӣ ва зоҳирӣ дорад. Барои авом танҳо фаҳмиши мазмуни зоҳири он имконпазир буда, аммо маънои ботинии он «илм-ал-ботин» барои онҳо дастрас намебошад.⁵² Ҳанбалиҳо ва сӯфиҳо танҳо дар масъалаи зуҳд (риёзату парҳезкорӣ) бо якдигар ҳамақидаанд.

Хулоса, усули фикҳии мазҳаби ҳанбалия ба сарчашмаҳои таърихи мусулмонӣ оқибат ба як мазҳаби ғайриақлонӣ ва ифротгаро табдил додааст ва муҳимтаринашон инҳоянд: Қуръону суннат; фатвои саҳобагон; сухани саҳобагон, ки ба Қуръону суннат ихтилоф надорад; ҳадисҳои мурсал ва заиф; қиёсу иҷмоъе, ки ба Қуръону суннат ихтилоф надоранд; иҷмои дуввуминдараҷа, вақте ки моҳияти масъала ба ҳама маълум ва андешаи дигар нест ва истехсон (фикри беҳтарини фақеҳонро интихоб кардан).

Дар зербоби сеюми боби дуюм - **“Мақоми Ибни Таймия дар фикҳи ҳанбалия”** нақши Имом ибни Таймия дар ҳифз ва рушди таълимоти фикҳии мазҳаби ҳанбалия мавриди таҳқиқ қарор гирифтааст. Дар ин зербоб рушду ҳифзи таълимоти фикҳии ҳанбалия аз ҷониби Ибни Таймия нишон дода шудааст. Дар таърихи ислом мазҳаби ҳанбалия, таълимоти фикҳии Ибни Таймия ва ҷараёнҳои радикалии исломи муосир, бахусус равия ваҳҳобия-салафия як силсиларо ташкил медиҳанд, ки исломи арабии хусусияти сиёсии ифротӣ доштаи муосирро бо исломи арабии замони се насли ибтидоии мусулмонон (салаф) мепайванданд.

Дар таърихи ислом ҳамеша ду навъи ислом арзи вучуд кардааст: якум исломи арабии хусусияти саҳти сиёсидошта, ки раванди тавлидҳои давлати муттамаркази қабоили араб ва минбаъд бунёди хилофати ўро инъикос карда, ҳаёти иҷтимоӣ-фарҳангӣ, сиёсӣ ва умуман тарзи зиндагиву мановеи миллии арабро дар худ таҷассум кардааст; дуюм исломе, ки дар раванди паҳншавии ислом ба кишварҳои ғайриараб ва таъсиси хилофат бо фарҳангу тамаддунҳои халқҳои гуногун рӯ ба рӯ

⁵⁰ Mcri, J.N. Medieval Islamic Civilization [Текст] / J.N. Mcri // An Encyclopedia Rout ledge. 2005 p. 791

⁵¹ Насыров, И.Р. Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция [Текст] / И.Р. Насыров // Отв.Ред. Смирнов А.В. -М.: Языки славянских культур, 2009.- С.115-166.

⁵² Radike B. Baten // Eneye. Lopaedia Iranica. 8.1988.-p. 861

омада, бо ин тамаддунҳо омезиш ёфта, дар натиҷа як исломи то ба андозае ба шароитҳои маҳаллӣ созгор ташаккул ёфтааст, ки дар он ҷанбаҳои иҷтимоӣ-фарҳангӣ ва ахлоқияш афзалтар аз ҷанбаи сиёсии исломи арабии замони салаф мебошад, ба мисли исломи ҳанафӣ ва баъзе фирқаҳои исломии ақлгаро ба монанди муътазила, қадария, исмоилия ва ғайра, ки руҳи арабии исломи ибтидоиро то андозае шикаст. Салафиён маҳз ҳамин исломро “бидъат-”у “куфр” эълон намуданд.

Намунаи навъи аввали ислом Ибни Таймия мебошад, ки ба унвони Шайх-ул-ислом Ибни Таймия машҳур аст. Ӯро ҳамчун мубаллиғи салафия ва фақеҳи мазҳаби ҳанбалия ва мунаққиди «навровариҳо» (“бидъатҳо”) дар ислом мешиносанд. Ибни Таймия соли 1263 дар шаҳри Ҳаррони Сурия таваллуд шуда, аз хурдӣ қории Қуръон буда, улуми дин ва илмҳои риёзию мантиқу фалсафаро аз бар кардааст. Дар ин давра ба сабаби ҳучуми муғулҳо бисёр донишмандони ҷаҳони ислом бо мақсади паноҳ бурдан дар Димишқ ҳам омада буданд ва Димишқ ба маркази фарҳангии ҷаҳони мусулмонӣ табдил ёфта буд. Бинобар он, дар байни донишмандони мактабҳои гуногуни динӣ-фалсафӣ баҳсу муколимаҳо сурат мегирифт ва дар фазои динӣ-идеологии ҷомеа мактаби каломи ашъарӣ мақоми баландро ишғол мекард. Ашъария аз ҷониби ҳукуматдорони турк дастгирӣ меёфт. Вале Ибни Таймия пайрави мазҳаби ҳанбалӣ буд ва каломи ашъариро танқид мекард.

Ибни Таймия талаботҳои мазҳаби ҳанбалияро саҳт риоя карда, чун Ибни Ҳанбал Қуръону суннат, иҷмои саҳобагонӣ пайғамбар ва сухани баъзе аз тобеинро сарчашмаҳои асосии таълимоти ислом ва худ қарор дода, дар партави талаботҳои ҳамин сарчашмаҳо таълимоти каломӣ-фикҳии худро коркард намуд. Таълимоти ӯ пеш аз ҳама дар муқобили «навоарӣ»-ҳо дар ислом қарор гирифта, ҳама гуна навоарӣ «бидъат» доништа шудааст. Ӯ ба мисли Аҳмади Ҳанбал дар эҳё ва ҳифзи исломи замони паёмбару се насли салафи ибтидоии таърихи ислом кӯшишҳои зиёд ба харҷ додааст. Дар низоми ақоиди ӯ танқиди ҷараёнҳои сиёсӣ-динӣ, фирқаву равияҳо, мазҳабҳо, фалсафаи машшоияи шарқӣ, ҳатто каломи фалсафӣ-ақлонӣ, парастии «муқаддасот»-и исломӣ, аз ҷумла маросими парастии мазори пайғамбарӣ ислом ва ғайраҳо ҷойгоҳи хос доранд. Ӯ афкори мактаби аҳли райъ, яъне ҳукми мустақилро рад мекард ва ба муътазилаю қадария, ашъария, мактаби пантеистии суфия ва ғайра ихтилофи саҳт дошт. Иррационализмро дар усули дин татбиқ карда, оқибат каломи фалсафиро низ инкор намуд. Ба қавли ӯ аҳли мантиқ мавқеи нодурустро дар ҳақиқати ашё ишғол кардаанд, тасаввури моҳияти ашё назди мантиқиён танҳо дар роҳи ҳадди ҳақиқӣ фароҳам мегардад. Азбаски ҳадди мантиқӣ бар фарқ гузоштани як чиз аз чизи дигар буда, моҳияти онро инъикос мекунад, пас, он сифатҳои зотии ашёро фаро мегирад. Ба андешаи Ибни Таймия кори мантиқдонон нотамо ва ноқис аст... Ҳудуде, ки мантиқиён овардаанд низ беш аз ин (аз таърифи ноқиси ашё) чизеро намерасонад ва тасвири ҳақиқӣ аз зоти ашёро ба даст намерасонад.⁵³ Масалан, Ибни Таймия фарқи «вучуд» ва «моҳият»-ро қоил нест. Ин ҳар ду ро айни якдигар меонад ва ба андешаи ӯ файласуфон вучуду моҳиятро дар ҷаҳони хоричӣ ду чизи ғайриҷадид шуморидаанд ва ақида доштанд, ки «Фаҳумо мутағайирони фи-л-аъёнӣ».⁵⁴ Дар таносуби зотиёт ва аразӣёт низ Ибни Таймия ба фаҳми мантиқиён, яъне тарафдорони Арасту, муҳолиф аст.

Ибни Таймия талош кардааст, ки аҳамияти тамсилро нишон диҳад. Ӯ бо танқиди мантиқ ва эродҳо аз он асноди фикҳиро зеро ҳимояти худ гирифта, осори нақлиро асоси аҳкоми шаръӣ ҳисобида, онҳоро, ки ба мантиқ рӯ оварда, далоили ақлиро дар баробари далоили нақлӣ истифода мекарданд, мавриди сарзаниш қарор додааст. Аммо, он чӣ ки дар баҳс аз мантиқ нишон додааст, гувоҳи он мебошад, ки

⁵³ Ибни, Таймия. Ар-рад ала-л-мантиқин [Матн] / Таймия И.- Қоҳира, 1964. -С.21.

⁵⁴ Садриддини, Шерозӣ. Ал-асфор арбаа.Чопи Дор-ул-маъориф ал-исломия [Матн] / Шерозӣ С. –Техрон.: Муассисаи бунёдин ҳикмати исломии садро, 1383.- С.63.

сарфи назар аз хоҳиши худаи мантиқро воситаи дарёфти ҳақиқат тасвир намудааст ва дурустии далоили мантиқиро рад карда натавонистааст.

Қиёро танҳо ба хоҳири маҳдуд сохтани аҳамияти иҷмоъ истифода кардааст ва усули қиёсе, ки ӯ истифода мекард, хусусияти ақлонӣ надошт, балки онро ба фаҳмиши таҳтуллафзуии матнҳои Қуръону суннат мутобиқ месохт, ки аз суннатгаро будани ӯ шаҳодат медиҳад.

Дар масъалаҳои озодии ирода ва сарнавишт низ Ибни Таймия бештар ба ақоиди Қуръону суннат таъки мекард. Ӯ таълимоти Қуръону суннатро дар бораи иродаи инсон, ки тобеи иродаи мутлақи илоҳӣ мебошад, пайгирӣ намуда, таълимоти қадарияю муътазиларо дар бораи инкори даҳлати Худо дар фаъолияти инсон ва таълимоти ашъарияро дар масъалаи он, ки мувофиқи «назарияи касб»-и ӯ, агар инсон чизро аз Худованд аз ҳад зиёд талаб кунад, медиҳад, нодуруст ҳисобида, рад мекард.

Аз равияҳои исломӣ ӯ бештар бо хаворичу шиа ва аз фирқаҳои исломӣ бештар бо муътазилаю суфия ихтилоф меварзид ва оқибат ақоиди ӯ дар бораи равияю фирқаву мазҳабҳо андешаи «бемазҳабӣ»-ро дар ислом замина гузошт, ки на танҳо омили афрӯхтани низоъҳои мазҳабӣ дар ислом гардид, ҳамзамон баъдан ба ҳайси сарчашмаи ғоявии ҳаракатҳои ифротии ваҳҳобия ва салафия хизмат кард.

Ибни Таймия бо равияи шиа мубориза карда истода, дар робита ба он бо аҳли байти паёмбар, баҳусус ба Алӣ ибни Абӯтолиб низ ихтилофи сахт нишон додааст. Аз ин ҷост, ки намояндагони равияи шиа ва мубаллиғони он Ибни Таймияро душмани шиаён ва аҳли байти паёмбар шинохтаанд.⁵⁵ Ибни Таймия чиҳоди Алиро ба муқобили рақибонаш мубориза барои ҳокимияту сарват хонда, гуфтааст: “Алӣ танҳо барои он ҷангид, ки дар замин бартаричӯӣ кунад ва фақат барои он ҷангид, ки танҳо аз ӯ итоат шавад”.⁵⁶

Яке аз масоиле, ки бо пайдо шудани илми калом мавриди баҳси мутакаллимон қарор гирифт, масъалаи шинохти Худо ва сифоти ӯ буд. Ибни Таймия таълимоти муҷассимаро доир ба Худо ва сифоти ӯ тақвият бахшид. Ба ақидаи ӯ мусулмонон сифатҳои Худоро бояд ба ҳамон маънои таҳтуллафзиаш қабул намоянд, ҳатто агар Худованд ҳамчун ҷисм (инсонгуна) васф шуда бошад ҳам. Ба андешаи Ибни Таймия Худо дар боло, дар осмон бар Ашр қарор дорад ва ӯ “ба осмони дунё нозил мешавад ва баъд бармегардад ва ӯ аз ҷаворех аз қабиле чашму дасту по ва ғайра дорад. Вале чашму дасти пои Худо ба азои башар ва дигар махлуқот монанд нест”.⁵⁷ Ба андешаи ӯ ҳангоми намоз даст ба боло кардан маънои дар осмон, дар Арш ҷойгоҳ доштани Худоро дорад.⁵⁸ Ибни Таймия ҳатто бахшида ба ин масъала китобе бо унвони “Арш” навиштааст. Ӯ ақидаашро дар бораи Худову сифоташ чунин хулоса мекунад: “Касе, ки бо сифатҳои даст, по, чеҳра ва ғайра васф мешавад, ҳатман ҷисм хоҳад буд. Пас Худои мутаъол ҳам, ки бо чунин сифот васф шудааст, ҷисм аст, албатта, на ба монанди ҷисмҳои дигар”.⁵⁹ Бинобар он, баъзе аз уламои ҳамасри ӯ ба мисли Ибни Ҳайёни Андалусӣ (ваф. 745) ӯро “ба муҷассима будан” муттаҳам намудаанд. Ин ҷо як нуктаро бояд ёдрас намуд, ки дар асл баҳсҳои каломӣ дар атрофи Худову сифоти ӯ ва зуҳури баъзе фирқаҳо ба мисли мушобеҳа аз он шаҳодат медиҳад, ки ислом аз таъсири динҳои бутпарастиву ширки гузашта пурра тоза нагаштааст ва суннатҳои динҳои тоисломии арабу динҳои яҳудияву насронӣ ба он бетаъсир намондааст, ба монанди таълимоти насрония дар бораи Худописар - Исои Масеҳ, ки дорои ду сифат - илоҳӣ ва инсонӣ аст ва ҳамчунин таъсири динҳои антропоморфӣ (инсонгуна)-и Юнону Рим, Мисру Бобилу дигар халқҳои Шарқи

⁵⁵ Ниг. Қосимов, И. Ошноӣ бо раҳбарони салафӣ-вахобият [Матн] / И. Қосимов. – Душанбе.: Амирон, 2008. - С. 17-31.

⁵⁶ Ибни, Таймия. Минҳоч ус-сунна [Матн] / Таймия И. Ҷ.4. - С.500

⁵⁷ Ибни, Таймия. Ҳамавият-ул-кубро [Матн] / Таймия И. - С.15, Тафсири Кабир. Ҷ 2. - С.249.

⁵⁸ Ибни, Таймия. Ҳамавият-ул-кубро [Матн] / Таймия И. - С.94.

⁵⁹ Ибни, Таймия. Нақду асосу тақдир [Матн] / Таймия И. Ҷ.1. - С.100-109.

Наздик, ки ислом дар ҳамин ҳавзаи фарҳангӣ қомат афрохтааст. Аз ҷониби уламои ислом ба мисли Аҳмади Ҳанбал, Ғаззоливу Ибни Таймия ва дигарон манъ гардидани таъвили ақлони Қуръон аслан кӯшишест барои ошкор насохтани ислом ҳамчун падидаи иҷтимоӣ будани он.

Яке аз суннатҳое, ки дар исломи аҳли суннату ҷамоат ба суннати дини насронӣ шабоҳат дорад, ин эътиқод ба пайғамбару авлиё ҳамчун ҳоҷатбарори мардум мебошад ва он аз ҷониби Ибни Таймия ширк шинохта шудааст. Ин суннат дар ислом тавассул ва истиғоса ном дорад. Гӯё Паёмбару авлиё ба сабаби ба даргоҳи илоҳӣ қариб буданашон метавонанд тавассути Худо ниёзи ҳоҷатмандонро қонеъ созанд. Ба ақидаи Ибни Таймия ба ғайри Худо ба касе наметавон истиғоса кард ва барои ҳоҷат баровардан ба пайғамбар ибодат кардан мумкин нест⁶⁰ ва онро хилофи ақидаи тавҳид медонист. Пайравӣ аз салафу мазҳаби ҳанбалия дар масъалаи тавҳид ва инкори навоарӣ дар ислом ва “бидъат” донистани он оқибат Ибни Таймиро ба инкори фалсафаву илоҳиёти фалсафӣ (калом) низ овард. Чунин ранг гирифтани масъала аз табиати ирратсионалии Қуръону суннат бармеояд.

Ибни Таймия каломи фалсафиро бо он далел танқид мекард, ки дар он гӯё мутакаллимон унсурҳои фалсафаи Юнонро, ки ба табиати ислом хос нестанд, ворид намуданд. Ӯ асараш «Минхоҷ ус-Сунна»-ро ба муқобили рисолаи илоҳиётшиносии шиа ва таълимоти Насриддини Тӯсӣ навишта, барои ҳимояи исломи аҳли суннати замони пайғамбару хулафои рошидин аз “навоарӣ”-ҳо мубориза бурдааст.

Ибни Таймия каломи фалсафиро танқид карда, дар айни замон дар таълимоти илоҳиётии ҳанбалии хеш кӯшидааст, ки принсипи васат (роҳи миёна)-ро интихоб намояд, то ки мабдаҳои асосии дини исломро ба ҳолати аввалиашон баргардонад. Дар масъалаи озодии ирода танҳо таълимоти Қуръон ва суннатро, ки хусусияти тақдиргарой дорад, ба асос гирифта, Ибни Таймия ақидаи муътазиларо дар бораи нақш надоштани Худо дар фаъолияти инсон ва “назарияи касб-”и ашъарияро дар ин хусус рад намудааст, ки хусусияти ирратсионалӣ доштани таълимоти Ибни Таймиро исбот мекунад.

Афкори сиёсии Ибни Таймия асосан дар фалсафаи “Ас-сиёса иш-шариа” баён ёфтаанд ва масъалаи марказии афкори сиёсии ӯро масъалаи вилоят, яъне низоми идоракунии давлат дар асоси талаботҳои шариат ташкил медиҳад ва дар кулл ӯ ғояи ягонагии дину давлатро тарғиб кардааст. Таълимоти ӯ дар бораи сиёсат ва давлат асосан дар доираи талаботҳои Қуръону суннат, ки аз ҷониби аҳли суннат риоя мегардид ва бо қонунҳои шариат созгор буд, баён ёфтаанд. Вале дар як вақт ақидаи Ибни Таймия доир ба халиф ба таълимоти анъанавии суннӣ ихтилоф дошт. Аз чумла, ба ақидаи ӯ мавҷудияти институти халиф ҳатмӣ нест ва ҳамчунин имконияти дар як вақт вучуд доштани беш аз як халифро таъкид намуда, идеяи таъинӣ будани ҳокимро рад менамояд бо далели он ки чунин тарзи идоракунии давлат дар исломи ибтидоӣ вучуд надошт. Дар ин маврид ӯ суннати замони ба ном се насли салафро, ки халифро интихоб мекарданд, ҳифз намудааст. Дар як вақт ӯ сарвари давлатро “соияи Худо дар рӯи замин” медонист, вале ба шарте, ки ӯ аз рӯи қонунҳои шариат амал карда, адолати илоҳиро дар ҷомеа таъмин созад. Ҳатто, агар сарвари давлат маъсум набуда, вале адолатпеша бошад, мардум, раъият бояд ба ӯ итоат кунанд. Дар акси ҳол раъият метавонанд ба ӯ итоат накунанд ва ба муқобили чунин ҳоким шӯриш бардоранд.

Барои Ибни Таймия тарзи давлатдорӣ наслҳои нахустини мусулмон, хулафои рошидин ва пайравони онҳо, ки салафи солеҳин ба ҳисоб мераванд, намунаи ибрат мебошад. Бинобар он, дар афкори сиёсӣ ӯ васфи усули давлатдорӣ мусулмонони нахустин мақоми хос дорад, ки аз хусусияти бунёдгарой доштани афкори сиёсии ӯ

⁶⁰ Абулфодо, Исмоил ибни Касир. Таърихи Ибни Касир [Матн] / Касир И. А.И // Мутарҷим Муҳаммад Асғари Муғул.-Қум.: Таъдил, Ҷ.14.-С.51

дарак медиҳад, ҳарчанд усули давлатдорӣ ин наслҳои нахустин, аслан, аз ҷониби муаррихон ва уламои суннатгаро таҳриф гардида, идеализатсия шудааст, ки яке аз заминаҳои ғоявии зуҳури ҳаракату ҷарраёнҳои экстремистӣ-террористӣ дар ҷаҳони ислом шудаанд, аз ҷумла, таълимоти ӯ дар бораи ҷиҳод. Ӯ ҷиҳодро уҳдадорӣ дастаҷамъии мусулмонон ба хотири паҳн кардани ислом ҳисобида, дар ин роҳ шаҳид шуданро амали нек медонад.

Дар зербоби чоруми боби дуюм - **“Ғазолӣ дар ҳимояи салафия”** масъалаи нақши Ғазолӣ дар ҳифзи исломи суннатӣ замони се насли мусулмонони ибтидоӣ (“салафи солеҳин”) ва радди ҷараёну мактабҳои хирадгарою фалсафа ва ҳифзи руҳи арабии ислом, ки дар зер таъсири унсурҳои фарҳангҳои ғайриараб заиф шуда буд, мавриди таҳқиқ қарор гирифтааст. Абӯҳомид Муҳаммад Ғазолӣ, бо вучуди шофеимазҳаб буданаш, анъанавӣ фикҳӣ ҳанбалиро дар шароити Эрону Осӣи Марказӣ, ки илму фалсафа ва шаклҳои гуногуни фалсафаи ирфон ривоч ёфта буданд, густариш дод. Инро талаботҳои маънавий-идеологӣ замони Ғазолӣ, ки устувор сохтани нақши дини исломро дар ҳаёти ҷамъиятӣ ва шахсӣ талаб мекард, тақозо менамуд. Дар ин давра ҷараёнҳои ба мисли муътазила, қадария, исмоилия, карромия, ботиния, мушобеҳа ва ғайра низ ривоч ёфта буданд, ки ба манфиати синфи ҳоким ва ҳукуматдорони замон набуданд ва аз ҷониби исломи суннатӣ расмӣ “бидъат” дониста мешуданд. Мубориза ба муқобили онҳо аз вазифаҳои муҳими замон ба ҳисоб мерафт, то ки сохтори феодалии хилофати исломӣ, ки дар шакли иқтадорӣ тараққӣ мекард ва тавассути қонунгузорӣ (шариат)-и исломи суннатӣ танзим ва аз ҷониби туркони салҷуқӣ ҳимоя мегардид, устувор бошад.

Ҳарчанд улуми динӣ дар ин давра хеле ривоч ёфтанд, вале онҳо ваҳдати идеологӣ сиёсии уммати мусулмонро таъмин карда наметавонистанд ва бо пайдо шудани фирқаҳои мактабҳои нави динӣ ваҳдати мусулмонон вайрон мегардид. Аз як сӯ, исломи суннатӣ садаи ибтидоӣ, аз ҷониби дигар, муҳити тағйирёфтаи иҷтимоӣ-сиёсии ҷомеа имкон наметод, ки уламо сабабҳои зуҳури фирқаҳои навро аз нигоҳи илмӣ муайян намоянд. Дар ниҳоят ҳукуматдорону ашрофон ва навкарони онҳо – руҳонияту уламои исломӣ роҳи наҷот аз ин вазъи сиёсӣ-идеологӣ ва диниро дар мубориза ба муқобили илмҳои ақлонӣ, пеш аз ҳама фалсафаю калом дарёфтанд.

Ғазолӣ дар садаҳои XI-XII дар замони муборизаҳои шадиди динӣ-идеологӣ, ки хусусияти он мубориза бурдан бо илмҳои ақлонӣ, гунаҳкор кардани намояндагони ин илмҳо ба бидъатгароӣ ва манъ намудани таълими илмҳои дунявӣ дар мактабу мадрасаҳо буд, зиндагӣ кардааст⁶¹ ва ӯ дар роҳи мубориза бо фирқаҳои динию мактабҳои фалсафӣ ва ҳимояи исломи суннатӣ дар ибтидо илми каломро интиҳоб намуд. Ӯ ба хубӣ дарк карда буд, ки дар исботи аркони дин далелу бурҳон мақоми шоиста дорад ва дар ин ришта бо тақия ба каломии ашъария осори зиёдеро бо мақсади ҳифзи исломи замони ба ном “салафи солеҳин” рӯи кор овард. Ғазолӣ дар китобҳои каломии худ чанд нуктаи муҳим, аз ҷумла масъалаи ваҳдати сифоти худовандро мавриди баҳс қарор дода, ақидаи мушобеҳа ва сифатияро дар ин бора рад мекунад. Ин рафтори Ғазолӣ замоне сурат гирифт, ки исёни исмоилиҳо давлати салҷуқӣро хеле дар ташвиш монда буд. Ғазолӣ чун шахси муҳофизакори динӣ, мутакаллим ва фақеҳи мазҳаби суннӣ ва вобастаи дарбори Салҷуқӣён табиист, ки чунин воқуниширо бояд ба вучуд меовард. Ӯ аз халифаи Бағдод дастгирии моддӣ медид, бинобар он бо навиштани китобе дар радди исмоилия ба халифа меҳост хизмате карда бошад. Ғазолӣ аз пайи таҳқиқ дар илми калом чунон пеш рафт, ки яке аз шинохтатарин мутакаллимони замони худ гашт. Ӯ тавонист каломро, ки бештар ҷанбаи фикҳӣ-назариявӣ дошт, рӯҳи фалсафӣ дода, каломии фалсафиро қувват бибахшад. Маҳз бо кӯшишҳои ӯ калом ба фалсафа робита ва пайванди ҷудонашаванда пайдо кард.

⁶¹ Абӯҳомид, Муҳаммад Ғазолӣ. Опровержение философов [Текст] / Ғазолӣ А.М // Перевод с арабского, вступительная статья и комментарии М. Диноршоева, З. М. Диноршоевой. – Душанбе, 2008. – С.9

Ғаззолӣ дар таърихи калому фалсафаи динӣ чун файласуфи шаккок (скептик) шинохта шудааст. Ғаззолӣ аввалин мутафаккири исломӣ аст, ки “шакку шубҳаро барои дарки ҳақиқат дар бораи олам ба таври назарияи комили фалсафӣ дар системаи ақоиди худ пайдо кард”,⁶² ки дар аксари асарҳояш, аз ҷумла “Кимиёи саодат” баръало мушоҳида мешавад. Ғаззолӣ каломро ҷузъе аз илоҳиёт ва илоҳиётро ҷузъи фалсафа ҳисобида, мавзӯи онро чунин муайян мекунад: “он баҳс аст аз зоти Худой ва сифоти ӯ ва он дохили калом аст”.

Воридшавии анъанаи ақлгарой ва зуҳури фирқаҳои динию мактабҳои фалсафӣ, ақлонӣ, ки каломии ақлонӣ низ ҷузъе аз онҳо буд, муборизаи идеологиро дар хилофат тезутунд карда, низоъҳои мазҳабиро, ба мисли низоъи суннию шиа, суннию исмоилия, суннию муътазила, ҳатто низоъҳо дар миёни мазҳабҳои аҳли суннату ҷамоат ба монанди ихтилофу бархурдҳои ҳанбалиёну шофеиёно ба бор оварданд. Ҳукуматдорон дар сиёсати динии худ ҳамеша исломи сунниро дастгирӣ карда, вале ба илмҳои ақлонӣ ба мисли фалсафа, ки зери унвони он ҳамаи илмҳои замон фаҳмида мешуд, муқобилияти саҳт нишон медоданд. Яке аз натиҷаи ин мубориза бо илм ва ақлгарой бо он анҷомид, ки ҷаҳони мусулмонӣ садсолаҳо аз тараққиёти илм қафо монд ва ин ҳолат то ба имрӯз эҳсос мегардад.⁶³ Дар ин қафомонии иқтисодию иҷтимоии ҷаҳони ислом нақши Ғаззолию шогирдонаш низ кам нест.

Ғаззолӣ аз танқиди фалсафаи машшоияи шарқӣ чунин хулоса баровард, ки гӯё “низоми фалсафаи аристотелизми шарқиро нисбат ба пайравонаш хубтар медонад”.⁶⁴ Вале ин хулосабарории ӯ асоси илмӣ надошт. Зеро танқиди Ғаззолӣ доир ба фалсафаи машшоия шарқӣ аз мавқеи исломгарой сурат гирифтааст. Ҳол он ки Ғаззолӣ худ ба моҳияти фалсафаи машшоияи шарқӣ ворид нашудааст ва ба ин ҳама мон маҳдудияти роҳи интиҳоб кардаи ӯ монё гардидааст.

Бо вуҷуди ҳамин ҳам таҳаввули калом ба ҷаҳонбинии Ғаззолӣ бетаъсир намонд ва ба ӯ барои анҷом додани синтези идеявӣ-назариявӣ, ки хатти фаъолияти эҷодии ӯро дар оянда муайян мекард, хизмат кард. Ҳатто, дар замоне ки ба фирқаи суфия тамоюл пайдо кард, нақши каломро дар ҷустуҷӯи ҳақиқати мутлақ рад карда, вале онро ҳамчун воситаи идеологии асосноккунии таълимотҳои динӣ ва эътиқод ҳифз намуд.

Таҷрибаи наслҳои исломи ибтидоӣ барои Ғаззолӣ сарчашмаи “илҳомии маънавӣ” ба ҳисоб мерафт. Ғаззолӣ ба хотири пешгирӣ намудан аз зуҳури “бидъат”-ҳо ва фирқаҳои нав омӯзиши каломро ба авом манъ, аммо нақши онро дар маърифати ислом танҳо маҳдуд кардааст. Ба ақидаи Ғаззолӣ, гӯё ин фаҳмиш ҳанӯз дар замони саҳоба ҷой доштааст. Бо мақсади ислоҳи ин вазъият Ғаззолӣ масъалаи ислоҳи мутакаллимон ва кам кардани миқдори онҳоро аз ҷониби давлат ба миён гузошт. Ба ақидаи ӯ мутакаллимон ба ҷои омӯзишу тарғиби калом бояд ба масъалаи ба мардум омӯзонидани аҳкоми асосии ислом машғул шуда, таваҷҷуҳи онҳоро ба мероси маънавӣ-ахлоқии ҷомеаи ибтидоии ислом ҷалб созанд.⁶⁵

Ба ҳаёти иҷтимоӣ-фарҳангии садаи XI таъсири исмоилия калон буд. Яке аз масъалаҳои эътиқодии исмоилиён масъалаи таъвил (тафсир ақлонӣ)-и Қуръон мебошад. Уламои аҳли ҳадис ба мисли ҳанбалиёни лафзгаро исмоилиёно бидъатгузори ашадӣ дар ислом медонистанд. Вақте ки исмоилия бо суръат дар Эрону Хуросону Мовароуннаҳр паҳн гардид, бо дастури Низомулмулк танқиди исмоилиён дар осори Муҳаммад Ғаззолӣ ҷойгоҳи хос пайдо кард. Таҳқиқи осори Ғаззолӣ нишон медиҳад, ки инкори ақидаи исмоилия аз ҷониби ӯ воқеибинона набуд

⁶² Наумкин В.В. Воскрешение наук о вере (Ихиа улум ад-дин) [Текст] / В. В. Наумкина. - М.: Наука, 1980. -С.85.

⁶³ Абуҳомид, Муҳаммад Ғаззоли. Опровержение философов [Текст] / Ғаззоли А.М // Перевод с арабского, вступительная статья и комметарии М. Диноршоева, З. М. Диноршоевой. - Душанбе, 2008. -С.9.

⁶⁴ Абуҳомид, Муҳаммади Ғаззолӣ. Боздории мардуми авом илми калом [Матн] Ғаззолӣ А.М // Аз араби тарҷумаи У. Ҳисайнов. - Душанбе.: Нур, 2003. -С.17.

⁶⁵ Абдуҳомид, Муҳаммад Ғаззолӣ. Эҳёи улуми-д-дин. Рубъи ибодат [Матн] Ғаззолӣ А.М // Пешгуфтор ва таҳияи кириллӣ аз А.Шамолов., М. Ғиёсов.-Душанбе.: Эг-граф, 2008. -С. 266

ва ўро барои рад намудани таълимоти исмоилия аслан масъулияти ҳифзи исломи суннати се насли мусулмонони ибтидоӣ (“салафи солеҳин”) ва иҷрои супоришу дастурҳои ҳукуматдорони вақт водор намудааст, зеро таълимоти исмоилия ба исломи суннати расмии хилофати Салҷуқиён ихтилоф дошт.

Дар ҳаёти иҷтимоӣ-фарҳангии садаи XI-XII суфия (тасаввуф) низ нақши калон дошт. Ин ҷараён ҳанӯз дар садаи VIII арзи вучуд карда, аз ибтидо хусусияти зуҳдгароиро касб намудааст. Дар шакли зуҳдгарой, риёзат зуҳур ёфтани суфия маъноӣ эътироз ба низоми сиёсии золимонаи хилофати арабро дошт, ки исломи суннатӣ тақягоҳи идеологии он буд ва оммаҳои мазлум дар назди ин низоми феодалии золимонаи хилофат оқиз буданд. Тасаввуф маҳз ҳамин руҳияи оқизонаи оммаҳои мазлумро инъикос карда, дар заиф сохтани эҳсоси озодихоҳӣ ва худшиносии миллии мардуми тоҷику форс нақши муҳим бозидааст.

Дар садаҳои XI-XII суфия дар хизмати илоҳиёти исломӣ қарор гирифта, дар Хуросону Мовароуннаҳр хеле паҳн шуд. Ҳукуматдорони турк ба паҳншавии суфия дар ин сарзамин манфиатдор буданд, зеро моҳияту мазмуни суфия ба рӯҳу аҳдофи низоми давлатдорӣ сулолаҳои туркӣ созгор буд. Ғаззоли низ аз каломи фалсафӣ-ақлонӣ даст кашада, дар роҳи ҷустуҷӯи расидан ба ҳақиқати динӣ назарияи суфияро интиҳоб кард ва ба хулоса омад, ки тасаввуф роҳест, ки ҷӯяндагони ҳақиқатро ба сӯи Аллоҳ мебарад. Зеро, ба ақидаи ӯ ҳамаи амал ва рафтори сӯфиён ва ҳамаи асрор ва гуфтору андешаи онҳо аз нури пайғамбар сарчашма мегирад ва дар дунё нури дигаре ба ҷуз нури пайғамбарӣ нест, ки инсонҳоро роҳбаладӣ намояд. Ӯ дар баъзе масоил бо сӯфиён ихтилоф дошт, ба вижа дар масъалаи одоби динӣ. Ӯ таъкид мекард, ки одоби динӣ барои ба камол расидани сӯфиён зарур аст, онҳоро ба фаҳми дақиқи маонӣ мебарад.⁶⁶ Вале Ғаззоли ҳақиқатро фақат дар Қуръону ҳадис ҷустуҷӯ карда, онҳоро дар партави ҳикмати афлотуниёнӣ ҷадид таҳлил намуда, аз фалсафаи Юнон суд меҷӯяд⁶⁷ ва дар пайдо кардани ҳақиқат ба тасаввуф рӯ меорад. Нуфузи суфия то ҷое афзоиш ёфт, ки дар ислом “парастии ҷойҳои муқаддас” ба вучуд омад ва мазори пирони суфия ба зиёратгоҳи диндорон табдил шуданд, ки имрӯз ҳам ин анъана идома дорад. Салафияи ифротии муосир ба ин муқаддасоти тасаввуф ҳамчун ба суннати “бутпарастӣ”, “бидъат” ва “куфр” муносибат мекунад.

Афкори диние, ки Ғаззоли онро эҳё кардааст, ҳамон ҷаҳонфаҳмии салафӣ мебошад, ки имрӯз он дар фаъолияти ҳаракати салафияи ифротӣ бо тобишҳои нав зуҳур меёбад ва худӣ ӯ имрӯз қурбони ҳамин ҳаракати тундгаро гаштааст. Ҳарчанд дар масъалаи бозгашт ба исломи замони салаф дар миёни таълимоти Ғаззоли ва таълимоти ваҳҳобия-салафия фарқияти ҷиддие нест, аммо салафиёни ифротии муосир ўро барои пайравӣ кардан аз суфия кофир медонанд.

Ғаззоли рисолаи “Илҷому-л-аввом ан илми-л-калом”-ро навишт ва дар он се насли мусулмонони ибтидоӣ таърихи исломро соҳиби диди ботин ва фаҳми яқин дониста, нисбат ба онҳо истилоҳи “мазҳаби салаф”-ро истифода карда, ин мазҳабро аз ҳамаи равияю мазҳабҳои дигар ҳақ ҳисобид ва аз мусулмонон барои пайравӣ аз он риоя кардани ҳафт ҳолатро ногузир донист: “тақдис, тасдиқ, эътироф ба нотаваҷҷи, сукут, худдорӣ забон, худдорӣ қалб, таслим ба соҳибони маърифат”⁶⁸ ва барои ҳақ будани мазҳаби салафро исбот кардан кӯшидааст, аз далелҳои ақлий ва самъӣ истифода намояд. Ба андешаи ӯ авом бояд танҳо ба маъноӣ таҳтуллафзии ояту ҳадис аз рӯи эътиқод имон оварад ва дар забону дил тасдиқ намояд, зеро авом аз фаҳмиши ботинии Қуръон оқиз аст ва кӯшиши фуру рафтани ба маъноӣ ботинии он ба “бидъат” мебарад. Роҳи беҳтарини дарёфти ҳақиқат дар шинохти Худованд ва зоту сифати ӯ ба ақидаи Ғаззоли ин пайравӣ аз паёмбару асҳоби ӯ ва тобеъину табаа тобеин

⁶⁶ Ғаззоли. Эҳёи-улум-уд-дин. Ҳамон ҷо. –С.111.

⁶⁷ Ҳоннаал, Фоҳурӣ, Чалил, Чарр. Каломи фалсафӣ [Мант] / Ҳ. Фоҳурӣ, Чарр Ч. -Техрон.: Асотир, 1388 (2005).-С. 532.

⁶⁸ Муҳаммад, Ғаззоли. Боздорӣ мардуми аввом аз илми калом // Тарҷуман У. Ҳусайнов. Пешгуфтор аз Шамолов А. Ҳусайнов У. –Душанбе, 2010. -С. 31-32

мебошад, ки онро Ғаззолӣ мазҳаби салаф меномад. Ба гуфти Ғаззолӣ авом бояд танҳо «дар офариниши Худо тафаккур кунанд, на дар зоти Худо».⁶⁹

Далелҳои дигаре, ки ба ақидаи Ғаззолӣ ҳақ будани мазҳаби салафро дар роҳи шинохти ҳақ собит месозад, далелҳои самъӣ мебошад. Далел ё аслҳои самъӣ аз маҷмӯи он ахборе иборатанд, ки аз расули Худо ва асҳоби ӯ ба мерос мондаанд ва «илми қотеъро ифода мекунанд» ва «дурӯғ ба онҳо роҳ намеёбад». Ғаззолӣ таъвили навиштаҷоти муқаддасро аз ҷониби авом бидъати бадтарин ва худдорӣ кардан аз таъвилро, яъне аз ақлгароиро беҳтарин суннат донистааст ва ин таълимоти ӯ пеш аз ҳама ба муқобили ақлгарой ва фалсафа, ки дар асрҳои миёна фарогири ҳамаи илмҳо буд, нигаронида шуда буд.

Ҳамин тариқ, Ғаззолӣ чунин ақида дорад, ки дар ҳамаи масоиле, ки мушкилоти маъноӣ зоҳирӣ вучуд дорад, ҳақиқатҳои бузурге барои соҳибони басират ниҳон аст, ки барои мардуми авом пӯшидаанд. Бинобар он, бузургони «салафи солиҳин» ин суҳанонро таҳрирҳои мутахассисона накардаанд, танҳо ба ин хотир аст, ки онҳо ба бузургии ин маъниҳо ва ба аҷзу нотавонии мардуми авом аз фаҳми онҳо огоҳ буданд. Бинобар ин, худ сукут карданд ва авомро низ хомӯш кунанд. Ғаззолӣ танҳо донишҳои Қуръонӣ, суннати набавӣ ва фаҳми ба ном салафи солеҳинро доир ба онҳо илми яқин ва зарурӣ дониста, таъкид намуд, ки «Худованди мутаъол мардумро танҳо ба ҳосил кардани имон ва тасдиқи комил мукаллаф ва муваззаф кардааст, ба ҳар роҳу воситае, ки ҳосил шавад».⁷⁰ Омӯзиши калому ворид шудан ба баҳсҳои каломӣ барои авом ва ҳатто бисёре аз мутакаллимон воҷиб нест. Ин беҳтарин усул барои боздоштани онҳо аз бидъат ва гумроҳӣ мебошад.

Ҳамин тариқ, дар роҳи шинохти ҳақ ва ҳифзи исломи суннатии замони «салафи солеҳин», ки исломи расмӣ хилофати Аббосиён ва идеологияи давлатдорӣ Салҷуқиён буд, гумон меравад, ки Ғаззолиро таълимоти ирфонии суфия низ қонеъ насохт. Бинобар ин, ӯ дар охири рисолаи худ «Боздорӣ мардуми авом аз илми калом» бозгашт ва пайравӣ ба исломи суннатии замони ба ном «салафи солиҳин»-ро ягона роҳи дурусти расидан ба ҳақ ва боздорӣ мусулмонон аз ҳар гуна «бидъат»-ҳо донист ва бо ҳамин нақши худро дар устувор сохтани мавқеи исломи суннатии замони салаф ва тақлид ба он дар ҷомеаи мусулмонӣ устувор сохт.

Бояд зикр кард, ки баҳодиҳӣ ба як қатор андешаҳои Ғаззолӣ, ки дар робита ба масъалаи бозгашт ба исломи замони салаф (ба қавли худ Ғаззолӣ «мазҳаби салаф») ба миён омадаанд, наметавон розӣ шуд. Ба хусус, дар масъалаи ҳимояи исломи суннатӣ бо роҳи мубориза бурдан бо илму фалсафа ва равияю фирқаҳои ақлгаро, ба мисли музила, қадария, исмоилия, ботиния ва ғайра. Вале, бояд гуфт, ки ин «хизмат»-и ӯ дар илми ғаззолишиносӣ ба ҷои таҳлили воқеибинона мавриди васфу таъриф қарор гирифтааст. Муаллиф кӯшидааст, ки дар чор нуктаи асосӣ фаҳмиши ғайриилмӣ Ғаззолӣ, ғаззолишиносон ва баъзе муҳақиқони давраи се насли мусулмонони исломи ибтидоиро дар бораи «салафи солеҳин» нишон диҳад. Таълимоти ӯ дар бораи бозгашт ба исломи замон «салафи солеҳин» ба таълимоти «исломи ноб»-и ҳаракати ваҳҳобия (салафияи ифротии муосир) ҳамоҳангии наздик дорад. Ҳарчанд намояндагони ҳаракати салафияи муосир таълимоти Ғаззолиро барои саҳмаш дар рушди илми калом ва пайравӣ кардан аз суфия намепазиранд, вале андешаҳои ӯ дар бораи бозгашт ба исломи замони салаф ва муборизаи ӯ бо илму ақлгарой метавонад ҳамчун заминаи ғоявӣ барои идеологияи ҷараёнҳои исломии ифротии муосир хизмат намояд.

Боби сеюми диссертатсия - **“Ваҳҳобия ва ҷунбиши бунёдгарой дар ҷаҳони ислом”** аз ду зербоб иборат буда, дар он зухури ваҳҳобия ва нақши он дар пайдоиши ҳаракатҳои бунёдгароёнаи исломии ифротӣ ва ривоҷи онҳо дар ҷаҳони ислом ҳамчун

⁶⁹ Ҳамон ҷо. -С. 87

⁷⁰ Ҳамон ҷо. -С. 116

ифодакунандаи манфиатҳои геосиёсӣ ва геоиктисодии қудратҳои ҷаҳонӣ муноқишаҳои мавриди баррасӣ қарор гирифтааст.

Дар зербоби якуми боби сеюм - “**Ваҳҳобия ва идеяи “исломи ноб”**” муаллиф нишон медиҳад, ки чуноне ислом аз ибтидо ҳамчун падидаи сиёсӣ дар қабои дин дар раванди таъсиси давлати ягона ва хилофати араб зоҳир гардида буд, дар давраи хилофати туркони Усмонӣ низ ниёзи арабҳо барои ба даст овардани истиқлоли давлатӣ аз тариқи таъсиси ҷараёни сиёсӣ-диниӣ нав бо унвони “ваҳҳобия” амалӣ гардид, ки бо ҳамон исломи ибтидоии замони ба ном “салафи солеҳин” хеле ҳамранг мебошад.

Вале ваҳҳобия ҳамчун ҳаракати зидди туркони Усмонӣ муваҷҷибаи арзи ҳастӣ накардааст. Дар зуҳури он нақши Англия, ки ба пош хӯрдани давлати туркҳо ва ба мустамликаӣ хеш табдил додани олами ислом манфиатдор буд, калон аст. Зеро давлатҳои соҳибқудрат фаҳмида буданд, ки маҳз тавассути исломи сиёсӣ кишварҳои мусулмониро тобеи худ намудан осонтар аст.

Дар асри XVIII эътиқоди динӣ як қисми мардуми нимҷазираи Арабистон ба эътиқоди сокинони ҷомеаи “замони ҷоҳилия” монанд буд. Парастии ашӯро ашҳоси муқаддас паҳн шуда, боқимондаҳои ширку бутпарастӣ низ ҷой доштанд, ки Арабистони садаи XVIII-ро бо Арабистони замони зуҳури ислом хеле ба ҳам монанд месохт. Дар Арабистони Ғарбӣ ҳатто қаблаҳое буданд, ки аз ислом хабар надоштанд. Чуноне ки дар ибтидои садаи VII дар Арабистон парастии гиёҳу растаниҳо ҷой дошт, дар замони зуҳури ваҳҳобия низ чунин парастииҳо дар миёни арабҳо ривож ёфта буданд. Дар болои қабри ашҳоси “муқаддас” ҳар гуна қурбонӣҳо анҷом меодаанд.⁷¹ Ҷодугарӣ, парастии рӯҳу чинҳо, парастии гузаштагон, ки қабл аз ислом дар байни тамоми қабои араб паҳн шуда буданд, низ дар давраи пайдоиши ваҳҳобия аз нав ривож ёфта буданд, ки ҳама ба идеяи тавҳиди исломӣ ихтилоф дошта, мақоми исломро дар ҷомеаи араб маҳдуд мекард. Дар нимҷазираи Арабистон дар қатори ширку бутпарастӣ ва мазҳаби ҳанбалия фирқаи ҷараёнҳои дигари исломӣ, ба мисли фирқаҳои ибодӣ, зайдӣ, қарматӣ, ҳатто оини собеиӣ низ ҷой доштанд. Таълимоти динӣ Муҳаммад ибни Абдулваҳҳоб маҳз дар заминаи ҳамаи муҳити маънавӣ, ки таҷассумкунандаи ҳаёти мураккаби иқтисодӣ-иҷтимоӣ, парокандагии қаблаи-феодалӣ, фақру бенавоӣ ва ғайра буд, тавҳид ва ташаккул ёфтааст.

Вазъияти бавҷудода ба ҳолатҳои равоӣ рӯҳии араб, ки замоне соҳиби қудрати сиёсӣ буд, таъсири зиёде мегузошт. Ҳамаи ин омилҳои равоӣ, иҷтимоӣ, албатта, ғурури ифтихори миллии арабро бедор месохт ва зуҳури исломи сиёсӣ навро тақозо мекард ва он дар фаъолияти ваҳҳобӣ бо унвони “исломи ноб” арзи ҳастӣ кард. Бо далели он ки ваҳҳобия идеяи бозгашт ба исломи замони паёмбару хулафои ба ном “рошид”, яъне “исломи ноб”-ро тарғиб мекард, баъзе муҳаққиқон онро ҳаракати эҳё номиданд ва баъзе бо протестантизми насронӣ монанд карданд. Аммо диссертант чунин муқоисакуниро рад карда, хусусиятҳои хоси ваҳҳобияро нишон медиҳад.

Асосгузори ҳаракати ваҳҳобия Муҳаммад ибни Абдулваҳҳоб тарғиби таълимоти худро аз идеяи бозгашт ба исломи ибтидоӣ ва талаботҳои “тавҳиди соф” оғоз намуд. Ӯ дуруст дарк карда буд, ки манфиатҳои этникӣ-сиёсӣ араб маҳз дар исломи суннатӣ ибтидоӣ мафҳуманд ва ҳамаи ислом метавонад минбаъд низ ба манфиатҳои араб, бо роҳи ҳифз намудани рӯҳи арабии он, мусоидат намояд.

“Исломи ноб”-и ваҳҳобия тақрибан ҳамон исломест, ки дар садаи VII дар заминаи муносибатҳои қаблаи-феодалӣ ҷомеаи араб пайдо шудааст ва хусусияти сирф арабӣ дорад. Он манфиати арабро барои бунёди давлати ягона ва хилофат ифода мекард, ки дар Қуръону суннат инъикос ёфтаанд. Вале, вақте ки ислом дар

⁷¹ Васильев, А. М. Пуристане ислама? Ваҳҳобизм...-С. 97

кишварҳои дигар густариш ёфт, қоидаву меъёрҳои, ки дар исломи ибтидоӣ мавҷуд буданд, натавонистанд талаботҳои халқҳои мусулмоншударо қонеъ созанд. Бинобар он бо мақсади мутобиқ сохтани ислом ба муҳити иҷтимоӣ-фарҳангии халқҳои мухталиф муҳаддисону уламои ислом миқдори зиёди ҳадисҳои дар бораи ҳаёту фаъолияти пайғамбар сохтанд ва кодекси рафтору ақоидеро муқаррар карданд, ки гӯё ба рафтору афқору пайғамбар асос ёфтаанд ва ин кодексро “суннат” номиданд. Беҳуда нест, ки илми ҳадисшиносӣ ба вучуд омад, то ки ҳадисҳои саҳеҳро аз дигар навъи онҳо ҷудо созад. Ҳарчанд кодификатсияи кодексҳо дар садаи X анҷом ёфт, вале дар байни онҳо ҳадисҳои нофаҳмову ихтилофнок зиёд буданд. Ҳамчунин ҳадисҳои саҳеҳро дар кишварҳои мухталиф дар давраҳои гуногун ба тарзи гуногун тафсир мекарданд. Дар натиҷа ҳар кадом равия ё фирқаи динӣ дар ҳалли масъалаҳо ҳамон ҳадисҳои дарёб ва истифода мекард, ки ба манфиат ва ақидаашон ҷавобгӯ бошанд. Қуръонро низ ба ҳамин усул тафсир ва истифода менамуданд.⁷²

Аммо маълум аст, ки “суннат” ба навоариҳои дар низоми зиндагии тағйирёфта бавучудода мувофиқ наомад, аз нигоҳи суннати шахшуда дар биниши динӣ “бидъат” арзёбӣ гардиданд, махсусан, “навоарӣ”-ҳои, ки ҳанӯз тавассути “ичмоъ”-и фақеҳон равшан нагардидаанд, бештар ба суннат муҳолиф дониста мешуданд. Зери истилоҳи “навоарӣ” одатан андешаву амалу рафторҳо дохил мешуданд, ки ҳанӯз таҷриба нашудаанд ё худ онҳо қаблан барои мусулмонон маълум набуданд, дар меъёрҳои муқарраркардаи шариат ҷой надоштанд.

Аз ин рӯ, ба ақидаи муфассирони ислом бидъат ҳамин гуна андешаи нав аст, ки қаблан дар дин набуд ва аз матни Қуръону суннат ва суҳанҳои саҳобагонӣ паймбар барнаомадаанд.⁷³ Хулоса, “бидъат” як навъи аксуламал ба суннат ва мутобиқ шудан ба талаботҳои замон дар макон ё худ минтақаи муайян мебошад. Бояд таъкид намуд, ки дар таърихи ислом муборизаи суннат бо “навоарӣ” ё “бидъат” дар бахши арқони дин ба андозаи зиёд вучуд дорад. Худи зуҳури чор мазҳаб дар исломи суннатӣ далелест доир ба муборизаи байни суннату навоарӣ. Агар баъзе мактабҳои фикҳӣ (мазҳаб) бо мақсади густариши ислом кӯшиши ба шароити маҳал мутобиқ кардани исломро пеша карда бошанд, ба мисли ҳанафӣ, баъзеи дигар мактабҳои фикҳӣ ба мисли ҳанбалия кӯшидаанд, ки рӯҳи ибтидоии исломро ҳифз намоянд ва ин маънои мубориза бо навоарӣ ва инқори онро дошт. Мазҳаби ҳанбалия бо ин хусусияташ минбаъд тавонист яке аз сарчашмаҳои ғоявии таълимоти иртиқоии ваҳҳобия гардад.

Тибқи назари илоҳиётшиносони муосири ислом ду навъи навоарӣ вучуд дорад: навоариҳои, ки ба асли Қуръону суннат, ба қонунҳои шариат ихтилоф надоранд ва навоариҳои, ки мусулмонро аз роҳи ҳақ дур месозанд.⁷⁴ Вале барои ибни Абдулваҳҳоб ҳамагуна навоарӣ дар дин “бидъат,” ҳатто “куфр” ба ҳисоб меравад, ба мисли “парастии муқаддасот,” ки дар ислом ҳодисаи тасодуфӣ набуда, сабаби воқеъ дорад. Ислом бо вучуди даъвои дини тавҳидӣ доштани “парастии муқаддасот”-ро аз байн набурдааст. Намунаи барҷастаи он ёрони пайғамбар, ки дар таърихи ислом ба унвони “саҳобагонӣ киром” ё “хулафои рошидин” маъмуланд, барои мусулмонон ашхоси “муқаддас” ба ҳисоб мераванд. Сипас ҷои онҳоро тобеин ва ҷои тобеинро табаа тобеин иваз карданд, ки мазорашон низ ба “муқаддасоҳ” табдил ёфт. Ҳар мусулмоне, ки нисбати онҳо суҳани нодурустро раво бинад, то ба имрӯз аз ҷониби руҳонияти суннатӣ на танҳо “бидъаткор,” ҳатто аз аҳли “куффор” ҳисобида мешавад. Баъдан, дар кишварҳои гуногун мубаллиғони исломӣ пайдо шуданд, ки мардумро ба ислом даъват мекарданд ва оқибат онҳо низ дар байни диндорон ҳамчун “шахси муқаддас” машҳур шуда, мазорашон ба зиёратгоҳи авоми

⁷² Васильев, А. М. Пуригане ислама? Ваххабизм и первое государство сасанидов в Аравии 1744/45-1818) [Текст] / А. М. Васильев // Отв. Ред. Иванов Н. А. - М.: Наука, 1967.-С. 90-91

⁷³ Хадисы: высказывания пророка Мухаммада. Богословский перевод и комментарии Шамиля Аляутдинова. Москва-Санкт-Петербург, «Диля», 2018, с. 301-302

⁷⁴ Хадисы: высказывания пророка Мухаммада... -С. 302

диндор мубаддал гардиданд ва ислом ба як дини одатӣ табдил ёфт. Аммо ваҳҳобиён ба хогири татбиқи “исломи ноб”, ки тавҳид масъалаи калидии он аст, “парастии муқаддасот,” ҳатто, парастии мазори пайғамбарро амали ширк (шарик овардан ба Аллоҳ) ҳисобида, бо он мубориза мебаранд.

Аз ин нигоҳ, ваҳҳобиён исломи суннии замони туркони Усмонию рад мекарданд, ки ин маънои инкори мазҳаби ҳанафиро низ дошт. Инкори мазҳаби ҳанафӣ бошад, маънои ғайриисломӣ ҳисобидани ҳукумати туркони Усмонию дар Арабистон дошт. Ин андеша минбаъд аз ҷониби салафияи ифротӣ барои мазҳаби ҳанафиро ба “бидъат”-у “куфр” гунаҳкор кардан ҳамчун заминаи ғоявӣ хизмат кард, бо далели он ки мазҳаби ҳанафия ҳамчун исломи туркишуда гӯё ба “исломи ноб” “навоарӣ,” яъне “бидъат”-ро ворид намудааст.

Муаллиф ақидаи Муҳаммад ибни Абдулваҳҳоб дар бораи он ки ба сабаби шомил шудани “бидъат”-ҳо ба ислом дар Арабистони асри XVIII ширку бутпарастӣ ривоч ёфтааст, рад намуда, сабабҳои воқеии ба чунин бухрони динӣ-маънавӣ дучор омадани Арабистонро дар садаи XVIII нишон додааст.

Дар рисола кӯшиш ба харҷ дода шудааст, ки фарқияти таълимоти Абдулваҳҳоб аз биниши салафияи муосир доир ба исломи се садаи аввали таърихи он нишон дода шавад. Ин фарқият дар он аст, ки агар Абдулваҳҳоб дар баробари тарғиби идеяи бозгашт ба исломи давраи “салафи солеҳин,” исломи се садаи аввали таърихи мусулмонро эътироф карда бошад, вале салафияи муосир ин исломро низ ҳамчун исломи олулашуда инкор мекунад, ки ҳадафҳои сиёсӣ дорад. Ваҳҳобия аслан ба муқобили исломи суннатии асримиёнагии асрҳои X-XVIII зоҳир гардида, асосан муҳити иҷтимоӣ-фарҳангӣ, динӣ ва сиёсии Арабистони вақтро инъикос менамояд. Он ширку бутпарастӣ ва бисёрмазҳабие, ки дар исломи садаи XVIII ва парокандагии қабилавӣ-феодалие, ки дар ҳамин давра хоси нимҷазираи Арабистон буданд, назираш дар дигар минтақаҳои ҷаҳони ислом, бахусус дар минтақаи Осиёи Марказӣ ба мушоҳида намерасид. Дар Осиёи Марказӣ ва дигар қисматҳои ҷаҳони мусулмонӣ исломи суннатӣ дар ҳамон шакле, ки дар тӯли се асри аввали таърихи ислом ба вучуд омада буд, асосан “тоза” ва устувор боқӣ монд. Аммо, вақте ки ваҳҳобия ба ташкилоти ҳадамоти махсуси қудратҳои ҷаҳонӣ минтақавӣ табдил ёфт, он таълимоти хеш дар бораи олулашавии ислом аз “навоарӣ”-ҳо ва бозгашт ба “исломи ноб”-ро ба тамоми ҷаҳони ислом нисбат дод.

Диссертант нишон додааст, ки таълимоти Абдулваҳҳоб доир ба масоили иқтисодӣ-иҷтимоӣ низ аз Қуръону суннат, ҳадисҳои саҳеҳи аҳли салафи ба ном “солеҳин” ва ақидаҳои илоҳиётшиносоне ба мисли Имом Ҳанбал, ибни Таймия, ибни ал-Қаюм ва дигарон бармеояд. Аммо дар баъзе масъалаҳои иҷтимоӣ Абдулваҳҳоб ва пайравонаш ба ифрот роҳ дода, зулми иҷтимоиро ба дараҷае ривоч доданд, ки дар қонунҳои шариати асримиёнагӣ ҷой надошт. Таълимоти ӯ асосан ба хизмати синфи ҳоким нигаронида шуда буд. Дар айни замон, ваҳҳобиён аз амиру ашрофон талаб мекарданд, ки нисбати тобеони худ одилона муносибат кунанд, хасисиро маҳкум карда, камбағалиро васф намуда, ба онҳо ҷаннатро ваъда додаанд.⁷⁵ Яъне ӯ идеяи тавозуни иҷтимоиро низ тарғиб кардааст.

Дар пасманзари таълимоти динӣ-илоҳиётӣ ва иҷтимоии Абдулваҳҳоб масъалаҳои сиёсӣ мавқеи марказиро ишғол мекунанд. Дар низоми афкори сиёсии ӯ масъалаҳои “такфир”-у “ҷиҳод” мақоми хос доранд. Ваҳҳобиён ҳамаи онҳоро, аз ҷумла мусулмононро, ки ақидашонро қабул надоштанд, мушрик медонистанд ва нисбати онҳо ҳама гуна саҳтгирию бераҳмиро ногузир меҳисобиданд, аз ҷумла ҷиҳодро.⁷⁶ Ҳатто, бародараш Сулаймон, ки ҳаракати зиддиваҳҳобиро дар Наҷд ташкил карда буд, боре аз бародараш Абдулваҳҳоб пурсидааст: “дар ислом чанд

⁷⁵ Ибни, Абдулваҳҳоб. Насихат ал-муслимин. -С. 323-324

⁷⁶ Ибни, Абдулваҳҳоб. Китоби кашф. -С. 207-228

рукн вучуд дорад? Абдулваҳҳоб ҷавоб дод: “Панҷ”. Сулаймон гуфт: “не, ту инро шашто кардӣ ва шашумаш онест, ки ҳар касе туро пайравӣ намекунад, мусулмон нест”. Ин ту рукни шашумини ислом ҳастӣ”.⁷⁷

Дар ниҳоят муаллиф ошкор месозад, ки муборизаи ваҳҳобиён ба муқобили “навоарӣ”-ҳо дар ислом, ба муқобили парастии гуногун, бисёрмазҳабӣ, манъ намудани ҷашнҳои бодабада, мусиқию овозхонӣ, рақсу бозиҳои варзишӣ, пӯшидани либосҳои абрешимӣ, дастбӯсӣ, ки дар шаҳрҳо ривоҷ ёфта буд, мубориза бо беадолатӣ, бадахлоқии ҷинсӣ, ки бештар аз ҷониби туркҳо содир мешуд, мубориза ба муқобили исломи суннии расмӣ ва ғайра дар асл ифодакунандаи норозигии аҳолии Наҷд ба тарзи зиндагии феодалҳову ашрофону ҳукуматдорони турк, парокандагии қабилавӣ-феодалӣ ва ғайра мебошад. Ваҳҳобия ҳамчун таълимоти муттаҳидсозандаи рӯҳияи зиддитуркии арабҳо оқибат тавонист ошӯби онҳоро бар зидди туркони Усмонӣ ва исломи ба ном “туркишуда” барафрӯзад ва парчамбардори ҳаракати миллии арабҳо ба муқобили ҳукуматдорони турк дар Арабистон гардад. Аммо идеяи эҳёи “исломи ноб”-и ваҳҳобия на танҳо ба муқобили пайравони динҳои ғайримусулмонӣ, ҳамчунин бар зидди ҳамаи он мусулмононе, ки афкори ваҳҳобияро қабул надоранд, нигаронида шуда буд ва ба ҳамин сабаб хусусияти экстремистӣ-террористӣ касб намуда, ҷангҳои истилогаронаро аз нигоҳи идеологӣ асоснок мекард. Бинобар он, минбаъд ваҳҳобия ба ташкилоти хадамоти махсуси қудратҳои ҷаҳонӣ ва минтақавӣ табдил ёфта, ба ривочи ифротгарой дар олами ислом заминаи идеологӣ гузошт.

Дар зербоби дуоми боби сеюм - **“Ваҳҳобия ва ривочи ифротгарой дар ислом”** масъалаи бо таъсири ваҳҳобия ривоҷ ёфтани ифротгарой дар ислом ва густариш ёфтани он дар ҷаҳони мусулмонӣ мавриди баррасӣ қарор гирифтааст. Диссертант дар ин зербоб собит месозад, ки таълимоти Муҳаммад ибни Абдулваҳҳоб баъди бо унвони ваҳҳобизм худро ҳамчун идеологияи ҳаракати милли-озодихоҳии арабҳо нишон дода тавонистанаш аз ҷониби аҳолии минтақаи Наҷд дастгирӣ ёфт. Ҳарчанд баъзе муқаррароти ваҳҳобия ба монанди ситонидани зақот аз ҳамаи арабҳо аҳолии бадавӣи Ҳичозро нороҳат мекард ва бисёр боварию парастииҳои динии бадавӣҳо бо таълимоти ваҳҳобия ихтилоф доштанд, вале идеяи “ҷиход”-ро, ки ваҳҳобиён тарғиб мекарданд, диққати мардуми бадавиро низ ба худ ҷалб намуд, зеро он ҷанбаи озодихоҳӣ ва зиддитуркӣ касб карда, хусусияти умумиарабӣ пайдо намуд ва дар зери шиори “лоилоҳа илаллоҳ” ба пайвастишавии бадавӣҳо бо аҳолии муқимнишини Наҷд мусоидат кард. Дар натиҷа ваҳҳобия, аз як ҷониб, ба як неруи ҷанговари озодихоҳии арабҳо, аз ҷониби дигар, ба як ҷараёни динии ифротгаро табдил ёфт.

Раванди амалигардии таълимоти Абдулваҳҳоб бо нобуд сохтани муқаддасгоҳҳои маҳаллӣ ва ҳатто сангсори занҳои бадахлоқ сурат мегирифт, тарсу ваҳро дар қалби мардум ҷой мекард ва мардум фаҳмиданд, ки ваҳҳобиён таълимоти хешро на танҳо тавассути даъват, ҳамзамон аз роҳи террор низ метавонанд амалӣ созанд. Ҳарчанд баъзе ҳокимони маҳаллӣ ба Муҳаммад ибни Абдулваҳҳоб муқобилият карданд, вале ҳокими Дорӣ Муҳаммад ибни Сауд дар таълимоти Абдулваҳҳоб ояндаи некро пешбинӣ кард, онро пазируфт ва ба ӯ ёрӣ расонид. Ваҳҳобиён, ҳамаи онҳое, ки ақидаашонро қабул надоштанд, “мушрик” меҳисобиданд ва ҷиход ба муқобили онҳоро фарз медонистанд. Мусодираи амволи “мушрикон” низ ҳамчун ғанимат барои ваҳҳобиён ҳалол ба ҳисоб мерафт. Ҳамаи ин амалҳои идеяи ҷиходро беш аз пеш дар мафкураи ваҳҳобиён ҷойгузин месохт ва идеяи “исломи ноб”-и ваҳҳобиён бо исломи замони паёмбару хулафои араб воқеан шабоҳат пайдо намуд.

Дар рисола ақидае, ки гӯё идеяи “исломи ноб”-и ваҳҳобиён бо исломи замони “салафи солеҳин” ихтилоф дорад, иштибоҳ шуморида шудааст, зеро чунин фаҳмиш дар мафкураи мусулмонон дар натиҷаи идеализатсия шудани таърихи исломи

⁷⁷ Аҳмад, Даҳлон. Хулосат-л-калом”.-С. 232

ибтидой ва хотираи таърихию хувияти миллии онҳо ба вучуд омадааст. Идеяи “исломи ноб”-и ваҳҳобиён асосан аз доираи таълимоти Қуръону суннат ва аз доираи фаъолияти се насли мусулмонони давраи ибтидои ислом, яъне исломи “салафи солеҳин” берун нарафтааст ва фарқиятҳо миёни онҳо ҷузъӣ аст. Эҳёи “исломи ноб”-и ибтидой барои ваҳҳобиён аз нигоҳи таърихӣ ноғузир буд. Зеро исломи ҳамон давраро аз нав барқарор накарда, ваҳҳобиён наметавонистанд парокандагии қабилавӣ-феодалӣ ва бутпарастиву ширку бисёрмазҳабиро, ки дар Арабистон аз нав авҷ гирифта буд, бартараф карда, давлати мустақили Арабистони Саудиро барқарор созанд, чуноне ки бо ҳамон ислом паёмбар ва хулафои “рошид” давлат ва хилофати арабро бунёд карда буданд. Ҳамин тариқ, ваҳҳобия, ки навъе аз суннатгарой дар ислом аст, дар сатҳи сиёсат мавқеи устувор касб карда, тавассути террор кардани онҳое, ки таълимоти ӯро қабул надоштанд, чуноне ки шӯриши мардуми ноҳияи Хосро ба муқобили ваҳҳобиён бо роҳи террор хомӯш карда буданд, ба ҳаракати сиёсӣ-диниӣ экстремистӣ-террористӣ табдил гардид.

Муаллиф баён менамояд, ки ба паҳншавии он ду омил таъсиргузор будааст. Омили аввал ин аст, ки он дар мубориза бо низоми мустамликадорӣ туркони Усмонӣ ва исломи “туркишуда” ташаккул ёфта, хусусияти зиддимустамликавӣ касб кардааст. Бинобар он, дар давраи зуҳури ҳаракатҳои милли-озодихоҳӣ дар кишварҳои мусулмонӣ давлатҳои ваҳҳобия дар бораи мубориза бо “мушрикон”-у “кофирон” дар ин кишварҳо ҳамовозӣ пайдо намуд ва ҳамчун “омили исломӣ” дар сиёсати ин кишварҳо мавқеи хос пайдо кард. Масалан, ҳанӯз дар садаи XIX баъзе ақидаҳои ваҳҳобия, аз ҷумла идеяи он дар бораи чиҳод бо “мушрикон”-у “кофирон” ба Ҳиндустон, Индонезия, Африқо ва баъзе кишварҳои дигар роҳ ёфта, барои бедор намудани эҳсоси озодихоҳии мардум ба муқобили мустамликадорӣ Ғарб истифода гардиданд.

Намунаи барҷастаи он Осиёи Ҷанубу Шарқӣ, яъне мамлаки Малайзия, Бруней, Индонезия, Мянма, Сингапур, Таиланд, ҷамъ 11 кишвар мебошад, ки аксарият зери нуфузи Испания, Англия ва Голландия қарор доштанд ва низоми мустамликадорӣ ин кишварҳо ба шакл гирифтани ҳаракати ваҳҳобия ва ба нуфуз пайдо кардани он мусоидат намуданд. Баъзе равандҳои диние, ки дар ин кишварҳо ба вучуд омада буданд, бо идеяҳои ваҳҳобия шабоҳат доштанд. Ба раванди афзоиши нуфузи ваҳҳобия ба кишварҳои мусулмоннишини Осиёи Ҷанубу Шарқӣ, албатта, маросими ҳаҷ дар Макка, ки минтақаи нуфузи ваҳҳобия буд, низ таъсир расонидааст.

Омили дигар он аст, ки вақте ки дар зери парчами ваҳҳобия ва бо дастгирии Ғарб, пеш аз ҳама Англия, Арабистон аз туркони Усмонӣ истиқлолияти давлатӣ ба даст овард, Ғарб дар симои ваҳҳобия силоҳи идеологӣ ва дар симои амирони саудӣ ва давлати соҳибистиқлоли Арабистони Саудӣ шарикӣ сиёсии хешро дарёфт. Ғарб манфиатҳои геосиёсӣ ва геоиқтисодии хешро дар ҷаҳони ислом бо роҳи барангехтани низомиҳои дохилимазҳабӣ пиёда месохт ва ваҳҳобия барои амалӣ соختани ин ҳадаф хеле мувофиқ омад. Табиати экстремистии ваҳҳобия имкон дод, ки он дар давоми садаҳои XIX-XX бо дастгирии қудратҳои ҷаҳонӣ давлатҳои шарикӣ сиёсии онҳо дар Шарқи исломӣ ба тадриҷ ба ҳамаи кишварҳои мусулмоннишин паҳн гардад. Бинобар он, ваҳҳобия аз солҳои 70-уми садаи XX сар карда, бо кӯшиши Ғарб ва шарикони стратегӣ он аз давлатҳои араб мақсаднок ва фаъолона аз ҳудуди Арабистони Саудӣ берун рафта, дар ҳамаи мамлакатҳои мусулмоннишин паҳн гардид ва ба паҳншавии он дар солҳои “ҷанги сард” бештар Иёлоти Муттаҳидаи Амрико мусоидат намуд, то ки дар муқобили нуфузи Иттиҳоди Шӯравӣ дар ҷаҳони ислом афзалият ба даст орад. Диссертант дар се давра ба се самт паҳн гардидани ваҳҳобияро дар садаи XX нишон додааст. Паҳн шудани ваҳҳобия дар кишварҳои арабӣ сабаби ба вучуд омадани ҷангҳои шаҳрвандӣ гардид, аз ҷумла дар Алҷазоир. Баъди пош хӯрдани Иттиҳоди Шӯравӣ ва хотима ёфтани “ҷанги сард” дасти Ғарб

кушода шуд, Ғарб ба коштани тухми нави кинаю адоват ва низоъ дар ҷаҳони мусулмонӣ оғоз кард. Дар Мағриб, Покистону Осиёи Ҷанубу Шарқӣ идеяи бозгашт ба “исломи ноб”, ки ҳаракати ваҳҳобия эълон карда буд, дар давоми садаи XX ва ибтидои садаи XXI ба принсипи ҳаракатҳои бунёдгароии ифротии исломӣ табдил ёфт.

Таълимоти ваҳҳобия ҳанӯз дар ибтидои садаи XX дар байни мумулмонони Россия интиқол ёфта буд ва он имрӯз бо номи салафия дар минтақаҳои мусулмоннишини Федератсияи Россия густариш меёбад. Дар ҳамин давра дар ҷумҳуриҳои Осиёи Марказӣ исломи сиёсии радикалӣ дар шакли афкори ифротгароёнаи ваҳҳобия ба воситаи водии Фарғона дар ҷумҳуриҳои Осиёи Миёна роҳ ёфт, зеро Ғарб ва ИМА хуб фаҳмида буданд, ки маҳз таълимоти ифротии ваҳҳобия барои мубориза кардан ба идеологияи коммунистӣ силоҳи мувофиқи идеологӣ аст. Дар робита ба ҳамин масъала муаллифи рисола андешаи ҷомеашиносро доир ба он, ки гӯё сиёсишавии ислом маҳз дар замони истеъмори Ғарб ва дар давраи авҷ гирифтани муборизаи ду неруи бузурги байналмилалӣ-империализм ва коммунизм ба вучуд омада бошад, рад намуда, таъкид менамояд, ки ислом аз ибтидо хусусияти сиёсӣ дошт ва ҳамчун таълимоти сиёсӣ-динӣ ҳамеша бо сиёсат, бо низоми давлатдорӣ мусулмонон, манфиатҳои ҳокимону амиронун синфҳои ҳоким, бо низоъҳо ва муборизаҳои сиёсии байни мусулмонон пайванди қавӣ дошт ва дорад. Бинобар он, вақте ки сухан дар бораи “омили исломӣ” дар сиёсат меравад, баҳс бояд на дар бораи сиёсисозии ислом, балки бояд доир ба ифротисозии радикаликунонии он равад. Агар ислом моҳиятан табиати сиёсӣ намедошт, ифротисозии он низ кори душвор буд. Ҳамин ҳаракати ваҳҳобия (салафия), ки онро имрӯз ҳамчун як ҷараёни ифротӣ-террористӣ дар ҷаҳони ислом мешиносанд, маҳз дар заминаи идеяи вожаҳои сиёсӣ, ки дар ислом ҷой дорад, ба монанди “такфир”, “ҷиҳод”, “бидъат”, “муртад”, “тавҳид”, “Дору-л-ислом”, “Дору-л-ҳарб”, “ҷизя”, “мунофиқ”, “олам замини Аллоҳ” ва ғайра ташаккул ёфтааст. Ин идеяи вожаҳоро дар ҳар давраи замон гурӯҳу нерӯҳо ва қудратҳои мухталиф чи тавре, ки хостанд, ба манфиатҳои хеш мутобиқ сохта, истифода бурдаанд ва мебаранд. Аз ин нигоҳ, қудратҳои ҷаҳонӣ минтақавӣ, гурӯҳҳои сиёсии қудратталаб ба минтақаҳои мусулмоннишин, кишварҳои мусулмонӣ, бахусус давлатҳои дар ҳоли рушд, метавонанд ҳамеша ҳаракатҳои хусусияти ифротӣ-террористӣ касб кардаи исломро интиқол диҳанд.

Ғарб дар мубориза бо давлати Шӯравӣ ҳаракати ваҳҳобияро ба кишварҳои мусулмоннишини Иттиҳоди Шӯравӣ, аз ҷумла дар Тоҷикистон, дар солҳои 70-уми садаи XX интиқол дод, то ки давлати Шӯравиро аз дохил ба низоъ кашида, аз байн барад. Баъди сиёсати ошкорбаёнӣи горбачёвӣ он бо унвони Ҳизби Наҳзати Исломӣ дар тамоми собиқ Иттиҳоди Шӯравӣ ба фаъолияти ошкоро гузашт, ки ТЭТ ҲНИ як шоҳаи он аст.

Бо пош ҳӯрдани Иттиҳоди Шӯравӣ соли 1991-ум дар натиҷаи ҳолӣ мондани фазои идеологӣ ваҳҳобия якбора дар бисёр минтақаҳои мусулмоннишини собиқ Иттиҳоди Шӯравӣ, бахусус минтақаи Қарғозии Шимолӣ, фаъол гардид. Имрӯз рушди терроризм дар кишварҳои Шарқи Наздик, Осиёи Ҷанубу шарқӣ, Осиёи Марказӣ ва Федератсияи Руссия ба паҳшавии ақидаҳои ифротии ваҳҳобия-салафия робита дорад. Таҷрибаи Кавкази Шимолӣ нишон дод, он бо дастури Ғарб дар ибтидо мубаллиғони ваҳҳобия-салафия ба бунёди масҷидҳо, кушодани мактабҳои исломӣ, тарғиби дин, ҷалб сохтани ҷонибдорони хеш дар зерини шиори исломкунонии аҳоли ва ғайра машғул буданд. Дар натиҷа дар мусулмонон руҳияи афрӯхтани низоъи сепаратистӣ ба вучуд омад, аз ҷумла даъватҳо доир ба итоат накардан ба ҳокимият.⁷⁸ Сипас ваҳҳобиён (имрӯз салафиён) ба омода сохтани базаҳои силоҳи ҳарбӣ ва аз нигоҳи

⁷⁸ <https://studref.com/459373/sotsiologiya/konflikty-destruktivnymi.religiozными-ohedinentyami-sovremennoy-rossii.-С. 2>

идеологӣ ва ҳарбӣ тайёр намудани аъзои ҳаракат гузаштанд. Дар натиҷа фаъолияти онҳо то ҳоё авҷ гирифт, ки ҳамоноро барои рафтани ба мактабҳои давлатӣ, хизмат кардан дар артиш бозмедоштанд. Ҳатто далелҳои зиёде дар бораи ба муқобили қувваҳои федералӣ равона кардани ихтиёриён ҳой дорад ва ҳадафшон ба вучуд овардани бенизомӣ дар Россия ва вайрон кардани томияти он мебошад, ки аз ҷониби Ғарб ва шарикони стратегии он аз давлатҳои мусулмонӣ анҷом дода мешавад.

Хулоса, имрӯз шабакаи мураккаби гурӯҳҳои ваҳҳобӣ форпостҳо, платсдармҳо, лагерҳои машққунӣ, муассисаҳои таълимӣ, марказҳои координатсионӣ ва ғайра сохта шудаанд, ки ба интиқол додани таълимоти ваҳҳобия дар ҳамаи он кишварҳои, ки мусулмонон зиндагӣ мекунанд, сафарбар шудаанд. Ин шабакаҳо на танҳо дар кишварҳои мусулмонӣ, ҳамчунин дар мамлакатҳои чун Британияи Кабир, Германия, Швейтсария, Иёлоти Муттаҳида, Фаластин, Филиппин ва ғайра амал мекунанд. Аз кишварҳои мусулмонӣ, баҳусус баъзе давлатҳои арабии ҳавзаи Халиҷи Форс, дар паҳн кардани ваҳҳобия ба кишварҳои мусулмонӣ нақши муҳим доранд. Баъди ғалабаи инқилоби исломӣ дар Эрон ифротгароёни шиамазҳаб низ дар мамлакатҳои суннимазҳаб пайдо шуданд ва ин кор давлатҳои арабиҳо ба ҳарос овард. Онҳо бар алайҳи таъсири инқилоби Эрон ба ҷаҳони ислом ваҳҳобияро тақвият медиҳанд. Омили дигаре, ки ба густариши ваҳҳобия дар сайёра аз ҷониби Ғарб ва шарикони он дар ҷаҳони ислом мусоидат кард, ҳуҷуми артиши Иттиҳоди Шӯравӣ ба Афғонистон мебошад. Дар ин давра қариб ҳамаи муҳассилине, ки дар давлатҳои арабии номбурда таълим мегирифтанд, ба ҷиҳод алайҳи давлати Шӯравӣ сафарбар шуданд ва ба муҷоҳидони Афғонистон, ки дар сафи онҳо ваҳҳобиён зиёд буданд, кӯмакҳои молиявӣ мерасониданд. Ҳамчунин, дар даҳсолаҳои охир амалиётҳои ҳарбии Иёлоти Муттаҳида ва ҳамтоёни он дар Ховари Миёна-ҷанги халиҷи Форс, дар соли 1991, ҷанги Амрикою Ғарб бо Ироқ, ворид шудани артиши НАТО ба Афғонистон, баъди ҳодисаи 11 сентябри соли 2001, ҳодисаҳои “Баҳори араб”, ки аз ҷониби Амрикою шариконаш ташкил ёфта буд ва имрӯз онро бисёр таҳлилгарон “Тирамоҳи араб” ном кардаанд⁷⁹ ба рушди ваҳҳобия ва паҳншавии он тавассути Ғарбу шарикони он нақши калон бозид. Кӯмакҳои молиявӣ аз ҷониби давлатҳои фавқуззикр ба ваҳҳобияи радикалӣ дар шакли созмонҳои хайриявӣ, бунёди масҷиду мадрасаҳо, дастгирии молиявии таҳсилкунандагон дар мадрасаҳои хориҷӣ, ҳамкориҳои ба ном фарҳангию илмӣ бо кишварҳои мусулмонии дар ҳоли рушд роҳандозӣ мегарданд.

Хулоса, ҳамкориҳои Ғарбу Иёлоти Муттаҳида ва шарикони онҳо аз давлатҳои араб омили муҳими ривож ва паҳншавии ваҳҳобия-салафия мебошад, ки дар ниҳоят “...дар кишварҳои исломӣ боиси раҳнае шудааст, ки пайваста дарвозаҳои ба рӯи саҳюнизм ва салибиёни ситамгар боз мекунад, ки ҳар навъе бихоҳанд дар ҷаҳони ислом метавонанд нуфуз кунанд... ва пайваста ба нуфузи худ биафзоянд.”⁸⁰

Дар боби чорум - “Салафияи муосир: таҳдиду хатарҳои он,” ки низ аз ду зербоб иборат аст, муаллиф масъалаи робитаи салафияро бо ифротгароии исломӣ ва таҳдиду хатарҳои онро нисбат ба давлати миллию дунявӣ мавриди таҳқиқ қарор додааст.

Дар зербоби якуми боби чорум - “Робитаи экстремизми исломӣ бо таълимоти салафия” муаллиф масъалаи зуҳури ҳаракатҳои ифротгароии исломиро дар робита бо таълимоти салафия таҳқиқ кардааст. Диссертант нишон медиҳад, ки имрӯз дар ҷаҳони ислом ҳаракати ваҳҳобия бо номи салафия арзи вучуд дорад. Ваҳҳобиён барои хеш ин унвонро бо он мақсад мувофиқтар донистаанд, ки зери ин вожа амалҳои тундгароёнаи худро пинҳон карда, таваҷҷуҳи мусулмононро, ки ба наслҳои “салафи солеҳин” эътиқоди саҳт доранд, ба худ ҷалб созанд. Вале, дар воқеъ,

⁷⁹ Пояндашоев, О.П. Россия под прицелом: некоторые проблемы глобальной безопасности [Текст] / О.П. Пояндашоев. – Краснодар.: Диапазон-В, 2015. -С.30

⁸⁰ Чехраи воқеии ваҳҳобият (салафият) // Таҳияи Абдуҷаббори Аминзода. -Душанбе, 2008. -С. 48-49.

салафияи ифротии муосир навъе аз гароиш ба ваҳҳобия буда, аз рӯи мазмуну ҳадафҳои худ аз “салафи солеҳин”-и такфирӣ-қиҳодии идеализатсия шуда фарқияти ҷиддие надорад. Салафия яке аз ҳаракатҳои ифротитарин дар ҷаҳони ислом буда, дар заминаи эътиқоди динии исломӣ арзи ҳастӣ дошта, аз ҷониби қудратҳои ҷаҳонӣ минтақавӣ бо мақсади пиёда сохтани манфиатҳои геосиёсӣ ва геоиқтисодӣ ба кишварҳои Осиёи Марказӣ, аз ҷумла Тоҷикистон интиқол ёфтааст. Агар раванди интиқоли он пешгирӣ карда нашавад, дар оянда метавонад мувозинати динию мазҳабиро дар ин кишварҳо тағйир дода, вазъи сиёсӣ идеологии онҳоро вайрон созад ва ба суботу амнияти ҷомеа таҳдиду хатарҳо ворид намояд.

Асосгузори он дар давраи нав (солҳои 70-уми садаи XX) Шукри Мустафо, узви “Ихвону-л-муслимин”, ҳамоне ки дар маҳбас бо Саид Қутб як ҷо буда, мубаллиғи ақидаҳои ӯ гардид, мебошад.⁸¹ Имрӯз дар ҷаҳони ислом таълимоти салафияро ҳамчун як таълимоти экстремистӣ мешиносанд. Диссертант баён намудааст, ки ҳама гуна амали террористӣ аз андешаи экстремистӣ (ифротгарой) бармеояд. Пас экстремизму терроризм давоми мантиқии ҳамдигар буда, дар кул як падидаи иртиқоии томо ташкил медиҳанд. Агар дар гузашта ин падида хусусияти локалӣ дошта бошад, дар ҷаҳони муосир он хосияти универсалӣ касб кардааст ва гурӯҳҳои сиёсӣ бо мақсади мубориза бурдан барои даст ёфтани ҳокимият ва қудратҳои ҷаҳонӣ минтақавӣ бошанд барои ҳифзи манфиатҳои геосиёсӣ геоиқтисодии хеш дар ҷаҳони ислом онро истифода мекунанд.

Истилоҳи “ифротгарой” аз вожаи ифрот шакл гирифта, маънои таҳтулафзии он гароиш доштан ба зиёдаравӣ буда, истифодаи он дар матни динӣ ба ҷуз зиёдаравӣ, маънои оштинопазирӣ, яъне оштинопазир будан ба ақидаҳои андешаи дигаронро дорад ва он дар ҳама динҳо ба навъе зоҳир мегардад ва дар аксари маврид ҳадди сиёсӣ динҳоро нишон медиҳад. Ҳукуматдорони вақт ҳамеша аз ин падида барои мубориза кардан бо муҳолифони хеш ва ҳамчунин ғасб кардани кишварҳои нав истифода кардаанд. Чун ислом хусусияти сиёсӣ дорад, дар мавриди зарурӣ бо экстремизму терроризм низ метавонад пайвастагӣ дошта бошад. Чуноне ки пайғамбар гуфтааст: “Касе кофиреро кушта ва бар куштаниш далел дошта бошад, пас салбиаш (молу амволаш - Н. Қ.) аз онӣ ӯст.” Салафиёну ихвониён ё наҳзатиҳо ҳам имрӯз пеш аз он ки амали террористии худро анҷом диҳанд, аввал мақтулонро хешро бо така ба сарчашмаҳои динӣ ба “мушрикӣ”-ю “куфр” гунаҳкор карда, зану духтари ӯ, хоҳару амволи онҳоро барои муҷоҳидон “ҳалол” эълон менамоянд.⁸²

Ҳамин тариқ, сарчашмаи ғоявии экстремизми исломиро, ки имрӯз бо таълимоти ҳаракати салафияи ифротӣ робитаи зич дорад, назария ва амалияи исломи ибтидоӣ, ба гуфти ваҳҳобиёну салафиён ҳамон “исломи ноб” ташкил медиҳад.

Имрӯз гурӯҳҳои экстремизми исломӣ дар симои салафиён ба гурӯҳҳои террористии исломӣ табдил шуда, мувофиқи суннати пайғамбар амал менамоянд. “Ман бо ҷавомеъу-л-калом (Қуръон) фиристода шудам ва бо тарсу ҳаросе (ки дар дили душман афканда мешавад) ба ман нусрат додаанд. Ва дар он асно, ки ман ба хоб рафта будам, ба ман калидҳои ганҷинаҳои заминро ба дастам доданд”. Саҳобаи пайғамбар Абӯхурайра бошад, гуфт: “Пайғамбари Худо... (аз дунё рафт ва шумо он (ганҷинаҳо)-ро ҳоло барои худ берун мекашед”.⁸³ Воқеан, имрӯз салафиён мехоҳанд бо роҳи бозгашт ба “исломи ноб” ин ганҷинаҳоро берун оваранд. Бинобар он, ҳама гуна кӯшиш барои сафед кардани “исломи ноб”-и суннатӣ аз ҷониби уламои ислом дар тӯли таърих то кунун ягон натиҷаи дилхоҳ надодааст. Ҳар маротиба барои

⁸¹ Абдулҳаев, К. Таносуби аҳдофи динӣ ва сиёсӣ дар фаъолияти салафия [Матн] / К. Абдулҳаев // Маҷмӯаи мақолаҳои конференсияи илмӣ-амалӣ дар мавзӯи “Ифротгароии салафӣ: масъалаҳои давлатдорӣ дунявӣ ва ҳифзи ҳувияти миллӣ” (ш. Душанбе, 27 майи соли 2015).-Душанбе.: Дониш, 2015.-С.15.

⁸² Саҳеҳи ал-Бухорӣ. (Ҷ. 3.) Ҳадиси 3142.-Душанбе.: Эр-граф, 2008.-С.67

⁸³ Абуабдуллоҳ, Муҳаммад ибни Исмоили Бухорӣ. Саҳеҳи ал-Бухорӣ [Матн] / Бухорӣ А.М.И.И // Аз арабӣ тарҷуман Муҳаммадҷон Умаров ва Файзулло Бобоев.- Душанбе.: Эр-граф, 2008. Ҷ.3. -С.67 (Ҳадиси 2977).- С.99.

фарде, гурӯҳе, ҳукумате ва қудрате, ки дар ҷаҳони ислом манфиатҳои сиёсӣ иқтисодии худро ҳифз кардан мехоҳад, ба ҳамон сарчашмаю таҷрибаи динии наслҳои “исломи ноб”-и ибтидоӣ ва эҳёи он мепардозанд. Албатта, ин ҳақиқат барои диндорони мутаассиб талх аст, аммо ҳақиқатест, ки онро эътироф ва аз нигоҳи ақли солим таҳқиқ накарда, бо экстремизми исломӣ мубориза кардан ғайриимкон аст. Чуноне ки ҳанбалиёну Ибни Таймияю пайравонаш, Имом Ғаззолию муътақидонаш, ваҳҳобиёну дигарон манфиатҳои ҳукуматдорони вақтро бо ҳамин усул ҳифз карда, тухми ифротгароиро миёни мусулмонон коштанд. Зимни ин андешаҳо, диссертант кӯшидааст, ба ҷуз сарчашмаҳои фикҳӣ, сабабу омилҳои сиёсии зуҳури экстремизми исломиро ба мисли муборизаи байни ду қудрати минтақавӣ - Арабистони Саудию Эрон барои нуфуз касб кардан дар олами ислом ва тағйир ёфтани вазъи геосиёсии ҷаҳон баъди пошхӯрии Иттиҳоди Шӯравӣ ва баъзе сабабҳои иқтисодӣ-иҷтимоии онро нишон диҳад. Ҳамзамон диссертант кӯшиш ба харҷ додааст, ки таҳрифи идеяи тавҳидро аз ҷониби салафияи ифротӣ, ки мехоҳад дар пайравӣ ба наслҳои “салафи солеҳин” онро бо мақсади эҳёи хилофат истифода барад, баррасӣ намуда, назари салафиёро доир ба навъҳои тавҳид, ки хилофи исломи суннӣ буда, хусусияти арабгарой дорад, бознигарӣ намояд.

Ҳамчунин муаллифи рисола назари салафияи ифротии муосирро дар бораи сифатҳои Худованд аз нигоҳи диншиносӣ мавриди баҳс қарор дода, кӯшиш намудааст, ки ихтилофи биниши салафиёро доир ба сифатҳои одамгуна доштани Ё бо мазҳаби ҳанафӣ нишон диҳад ва хулоса намояд, ки ислом ҳарчанд дини тавҳидист, аммо аз таъсири ҷаҳонбинии асотирии сомиёни қадим ва тасаввуротҳои антропоморфистии динҳои “замони ҷоҳилият” озод нашудааст.

Масъалаи дигаре, ки муаллиф мавриди таҳқиқ қарор додааст, масъалаи биниши салафия доир ба ҷиҳод мебошад. Таъкид мегардад, ки дар масъалаи муносибат ба ҷиҳод дар миёни салафиён фаҳмиши якхела вучуд надорад ва онҳо ба чанд гурӯҳ ё тамоюл ҷудо мешаванд. Гурӯҳи тақфирӣ-ҷиҳодии салафиён талаб мекунанд, ки ҷиҳод бояд то замони дар тамоми ҷаҳон ғолиб омадани давлати исломӣ давом ёбад. Дар баробари ин дар зербоби мазкур таълимоти ислом ва нигоҳи баъзе ҷараёнҳои исломи иртиҷоии муосир доир ба ҷиҳод аз нигоҳи диншиносӣ мавриди таҳлил қарор гирифта, фарқияту ихтилофи таълимоти мазҳаби ҳанафӣ бо биниши салафияи ифротӣ дар масъалаи ҷиҳод нишон дода шудааст. Ҳамчунин муаллифи рисола таъкид менамояд, ки ҳарчанд муносибати гурӯҳҳои мухталифи салафия ба ҷиҳод фарқ мекунанд, вале дар кул ҳамаи ин гурӯҳҳо хусусияти иртиҷоӣ доранд, зеро ҳамаи онҳо ҷонибдори эҳёи хилофат буда, бо роҳи усулҳои гуногун бо низомҳои миллию дунявӣ мубориза мекоранд.

Дар ниҳоят, диссертант мавқеи худро нисбат ба муқовимат ба ҳар гуна гароишҳои динии ифротӣ, ба мисли салафия чунин муайян менамояд: танҳо ҳифзи истиқлоли давлатӣ, низоми дунявии давлат, таъмини аслҳои озодии вичдон, ки ҳифзи ваҳдати эътиқоди ҳанафимазҳабҳоро дар назар дорад, метавонанд ҳамзистӣ ва таҳаммулпазирии диниро кафолат дода, амниятро суботи давлату ҷомеаи Тоҷикистонро таъмин созанд.

Дар зербоби дуюми боби чорум - **“Бунёдгарии исломӣ дар Тоҷикистон ва хатари салафия ба ҳаёти динӣ-сиёсии он”** масъалаи хатари бунёдгарии исломӣ дар ҳаёти динӣ-сиёсии Тоҷикистон, ки салафия яке аз шаклҳои зуҳури он аст, мавриди таҳқиқ қарор гирифтааст.

Муаллифи рисола баён доштааст, ки бо пош хӯрдани Иттиҳоди Шӯравӣ муқовимат дар байни қудратҳои ҷаҳонӣ минтақавӣ аз байн нарафт. Ҳамаи он кишварҳое, ки дар гузашта зери таъсири давлати Шӯравӣ ва афкори коммунистӣ қарор доштанд, ҳамчун низомҳои ғайридемократӣ, ба объекти таҷовузи Ғарбу ИМА қарор гирифтанд. Мубориза барои ба амал баровардани инқилобҳои “демократӣ”

бо роҳи ба низои дохилӣ кашидани кишварҳои дар гузашта шарикӣ стратегияи давлати Шӯравӣ оғоз ёфт, ки дар он нақши исломгароёни фундаменталист (бунёдгаро)-и ҷанговар хеле калон мебошад ва Ғарб кайҳо онро бо унвони ваҳҳобия омода сохта буд. Он бо унвони салафияи тақфирӣ-ҷиҳодӣ барои иҷро намудани нақшаҳои геосиёии Ғарб дар давраи нав низ истифода гардид.

Агар идеяҳои бунёдгароии исломӣ дар асрҳои миёна танҳо бо мақсади тоза сохтани ислом аз “бидъат”-ҳо зуҳур карда бошанд, вале аз охири садаи ХХ ва махсусан ибтидои садаи ХХІ сар карда, фундаментализми исломӣ аз ҳудуди ҷаҳони ислом берун рафта, ба яке аз падидаҳои сиёсӣ-диниӣ ифротии глобалӣ табдил ёфт. Он имрӯз ба силоҳи идеологии қудратҳои ҷаҳонӣ барои нақши гегемонӣ бозидан дар ҷаҳон ва ба силоҳи идеологии қудратҳои минтақавӣ бо мақсади касб кардани қудрат дар ҷаҳони мусулмонӣ табдил ёфтааст. Бинобар он, ривочи фундаментализми исломӣ танҳо аз табиати сиёсӣ доштани ислом барнамеояд ва танҳо реша дар исломи асримиёнагӣ надорад. Ин натиҷаи робитаи устувори он бо манфиатҳои геосиёсӣ ва геоиқтисодии қудратҳои ҷаҳонӣ ва минтақавӣ мебошад, ба вижа, вақте ки сухан дар бораи чунин ҳаракатҳои фундаменталистӣ, ба мисли салафияю “Ихвон-ул-муслимин” меравад. Нақши бориз доштани бунёдгароии исломиро дар сиёсати қудратҷӯии Ғарб назарияи “бархӯрди тамаддунҳо дар заминаи дин,” ки аз ҷониби сиёсатмадори амрикоӣ С. Хантингтон таҳрезӣ шуда буд, низ собит намуд.

Диссертант ёдовар мешавад, ки аслан бунёдгароӣ истилоҳи нав нест, он дар ислом ба маънои бунёдгароӣ истилоҳҳои “исломи замони паёмбару хулафои рошидин”, “исломи се насли ибтидоии мусулмонон”, “исломи ноб”, дар М. Ғаззоӣ “мазҳаби салаф” ҳамчунин истилоҳҳои ба мисли “аҳли ҳадис” ва ғайра истифода шудаанд. Эҳёи он дар садаи ХІХ ҳарчанд зоҳиран хусусияти зиддиғарбӣ, зиддиистеъмори дошт, вале омили боздорандаи тараққиёти ҷомеа ба манфиатҳои геосиёсии Ғарб буд. Бинобар он, бунёдгароии исломӣ дар замони муосир бо дастгирии сиёсӣ-ҳарбӣ ва молиявии Ғарбу ИМА ва шарикони онҳо ба як ҷараёни сиёсӣ-диниӣ мустақил табдил ёфт, ки ба фаъолияти ҷамъиятӣ-сиёсӣ, иқтисодӣ-иҷтимоӣ ва фарҳангии гурӯҳҳои робита дорад, ки аз ҷониби давлатҳои фавқуззикр таъсис ёфтаанд ва онҳо гӯё “давлати исломӣ”-ро дар асоси принципҳои исломи ибтидоии замони пайғамбару наслҳои “салафи солеҳин” бунёд мекунанд. Пас, мантиқан ин маънои бозгашт ба хилофати исломиро дорад. Имрӯз исломиёни бунёдгароӣ ҷанговар дар ҳама ҷо барои ба даст овардани ҳокимияти сиёсӣ мубориза мекоранд, то ки тағйироти радикалиро аввал дар кишвари хеш, баъдан дар ҷаҳони ислом ва дар ниҳоят дар тамоми олам ба вуҷуд оранд. Зеро мувофиқи талаботи идеяи тавҳид, ки рукни нахустини ислом аст, “Худои бузург онҳоро (мусулмононро - Н. Қ.) ворисони замин қарор дод ва дар замин онҳоро халифа гардонид”.⁸⁴ Ҳамин тариқ, имрӯз бунёдгароии исломӣ дар олам босуръат паҳн мешавад ва яке аз шаклҳои хеле хатарноки бунёдгароии исломӣ ин ҳаракати сиёсӣ-диниӣ салафия мебошад. Дар рисола фарқияти се гурӯҳҳои асосии салафия шарҳ ёфта, баён шудааст, ки дар Тоҷикистон аслан ақидаю пайравони салафияи тақфирӣ-ҷиҳодӣ паҳн шудаанд ва сарвари онҳо дар ибтидо шахрванди Тоҷикистон М. Раҳматулло баҳисоб мерафт. Чунин хулосаро суханони намояндаи салафиёни ҷумҳурӣ А. Маҳмудзода, ки соли 2008 баён кардааст, исбот менамояд: “Барои ягон мусулмон пайрави кардани як мазҳаби фақеҳи муайянро воҷиб намедонанд...”⁸⁵ Далели аз ҷониби ӯ инкор шудани ҳамаи мазҳабҳо аз он шаҳодат медиҳад, ки салафиёни Тоҷикистон аз гурӯҳи салафиёни тақфирӣ-ҷиҳодианд, зеро идеяи бемазҳабӣ яке аз масъалаҳои марказии афкори сиёсӣ-диниӣ онҳо будааст.

⁸⁴ Абдумалик, Али ал-Кулайб. Тавҳид [Матн] / ал-Кулайб А. А // Мутарҷим Шаҳобуддин Солеҳ. Ҷои нашр номаълум, 2014. - С.31.

⁸⁵ Ғоибов, Ғ. Салафиҳо кистанд? [Матн] / Ғ. Ғоибов // Рӯзномаи “Нигоҳ”. - Душанбе, 17 июли соли 2008. - С. 12.

Салафийни тақфирӣ-чиҳодӣ ба чуз ақидаи хеш ақидаи дигарро қабул надоранд ва ҳар касе, ки ақидаи онҳоро қабул накунад, “кофир” хонда шуда, чиҳод, қатл ва мусодираи молу мулк, ҳатто зану фарзандони онҳо барои муҷоҳидон ҳалол доништа мешавад. Чунончӣ ровии салафия аз кишвари Афғонистон Абдузоҳири Доъӣ мегӯяд: “Ҳар касе ваҳҳобӣ нест кофир аст... Ваҳҳоб номи Аллоҳ аст”. Онҳо чиҳодро рукни муҳими ислом баъди тавҳид медонанд. Ба ақидаи онҳо ислом бидуни чиҳод ислом нест.

Муаллифи рисола нишон медиҳад, ки вуруди салафия ба Тоҷикистон бо номи ваҳҳобия ҳанӯз аз солҳои 70-уми садаи ХХ оғоз меёбад. Он дар симои собиқ Ҷизби Наҳзати Исломии Тоҷикистон фаъолият мекард. Дар рисола давраҳои таърихии фаъолияти собиқ ҶНИТ, моҳияти афкори сиёсӣ-диниӣ он, усули таълиму тарбияи ба насли наврасу ҷавонон, ки ба барномаи таълимии созмони “Бародарони мусулмон” асос ёфтааст, ба фаъолияти ошкоро гузаштани ҳизб, робитаи он бо созмони “Растохез” ва бо ҳодисаҳои “феврали хунин” дар соли 1990, нақши он дар ба вуҷуд омадани ҷанги шаҳрвандӣ дар Тоҷикистон ва дигар амалиётҳои террористии он бо таъя ба сарчашмаҳои муътамад мухтасар ба риштаи таҳқиқ кашида шудааст.

Баъди пош хӯрдани Иттиҳоди Шӯравӣ ҶНИТ ориентатсияи динӣ-сиёсии худро тағйир дода, наҳзатиҳо мазҳаби имомия (исноаширия)-и шиаро қабул карда, имом Хумайниро имому доҳии маънавии хеш донистанд ва дар зерии шиорҳои ҳамин мазҳаб Тоҷикистонро ба низоъҳои дохилӣ, ҷанги шаҳрвандӣ кашиданд. Худи С. А. Нури низ дигар сарвари ҶНИТ набуд, балки пешвои маънавий-рӯҳонии ҶНИТ буд, шабеҳи мазҳаби имомия. Ҳамин тавр, фундаментализм (бунёдгароӣ)-и исломӣ, ки ҳамчун идеологияи экстремистӣ аз ҷониби мазҳаби ваҳҳобӣ-салафӣ тарғиб меёфт, дар фаъолияти ҶНИТ ба бунёдгароии шиа пайваст гардид, ки аз хумайнизм сарчашма гирифт. Ба сабаби тағйири ақидаи сиёсӣ-динӣ карданаш ҶНИТ имрӯз рақиби ҳаракати ваҳҳобӣ-салафӣ ба ҳисоб меравад.

Имрӯз паҳншавии афкори сиёсӣ-диниӣ бунёдгароёнаи хусусияти экстремистӣ-террористӣ доштаи ҳаракати салафия дар Тоҷикистон беш аз пеш эҳсос мегардад. Маълумотҳои оперативие, ки мақомотҳои ҳифзи ҳуқуқи ҷумҳурий ба даст овардаанд ва ҳамчунин тавассути шабакаҳои иҷтимоӣ ҷалб гардидани ҷавонон ба гурӯҳҳои экстремистӣ аз он шаҳодат медиҳад.

Хатару таҳдидҳои ҷараёни салафияи ифротӣ ва умуман хатарии ифротгароии диниро баён карда истода, диссертант таъкид месозад, ки хатарии салафия танҳо масъалаи динию ақидавӣ набуда, масъалаи сиёсӣ, яъне масъалаи амнияти давлатӣ низ мебошад ва дар робита ба ҳамин масъала чанд нуктаи муҳимро ёдрас кардааст.

Дар бораи хатарҳои ҳаракати салафияи ифротӣ муҳокима ронда, муаллифи рисола баён месозад, ки ин хатарҳо пеш аз ҳама, аз хусусиятҳои ислом ва диндорӣ худӣ мусулмонон бармеояд, ки аз инҳо иборатанд: хусусияти сиёсӣ доштани ислом; динӣ одатӣ-маишӣ будани он, ки тамоми соҳаҳои ҳаёти фардӣ ва ҷамъиятии мусулмононро фаро мегирад ва ба зиндагии ҳамарӯзаи мусулмонон робитаи қавӣ дошта, таъсири равонӣ (психологӣ)-и он ба мафкураи мусулмонон зиёд аст. Ин ҳолатро гурӯҳҳои манфиатдор метавонанд барои баланд бурдани сатҳи таассуби динию хурофоти шаҳрвандон ва ҷалб сохтани онҳо ба гурӯҳҳои экстремистӣ истифода баранд; суннатгароиро, ки ҷомеаро дар ҳолати карахтӣ, бозмондагӣ нигоҳ дошта, раванди модернизм, навсозиро душвор мегардонад, тарвич диҳанд. Дар робита ба ин масъала диссертант таҳдидҳои асосии ҷараёни салафияи тақфирӣ-чиҳодиро, ки барои суботи ҷомеаю амнияти давлат хатарборанд, нишон додааст, чунончӣ: хатарии таъсири манфии салафияи тақфирӣ-чиҳодӣ ба ҳувияти миллӣ, ки дар зерии таъсири исломи ба ном “фаромиллӣ” қарор дорад; таҳдиду хатарии салафияи тақфирӣ-чиҳодӣ ба фарҳанги миллӣ, ки дар ислом аз инкори миллат сарчашма мегирад ва фарҳанги миллиро падидаи зиддиисломӣ меҳисобад; таҳдиду хатарии

салафия нисбати мазҳабҳои исломӣ, бахусус ба мазҳаби ҳанафӣ дар Тоҷикистон, ки 96% мусулмонони ҷумҳуриро фаро мегирад, вале салафиён бо ворид сохтани ақидаҳои ифротии хеш мехоҳанд ваҳдати эътиқодии мусулмонони кишварро вайрон созанд. Зеро ҳомиёни онҳо хуб медонанд, дар ҷомеаҳои суннатӣ ваҳдати эътиқодӣ яке аз омилҳои муҳими таъмини амну суботи ҷомеа ва давлат аст. Ин ҳадафи худро салафиён зери шиори исломи “бемазҳаб” ба воқеият табдил додан мехоҳанд, зеро ба андешаи онҳо мазҳаб дар ислом “бидъат” аст. Хулоса, салафия чи аз нигоҳи ақидавӣ ва чи амалию ибодатӣ бо мазҳаби ҳанафӣ ихтилофи ҷиддӣ дорад; салафия ба давлати миллию дунявӣ, ки аз нигоҳи салафиён падидаи зиддиисломӣ ба ҳисоб меравад, таҳдиду хатари зиёд дорад.

ХУЛОСА

Салафия равияи диние мебошад, ки худро “исломи бемазҳаб” хонда, дар тӯли асрҳо барои ҳифзу нигоҳдории суннатҳои арабӣ-исломӣ мубориза бурдааст, ҳарчанд ки дар ислом, сарфи назар аз хоҳиши салафия, равияҳои зиёди гуногуни дигар ба вучуд омаданд ва аксари мусулмонон ба ин равияҳо эътиқодманд шуданд. Таҳқиқи он воқеияти муборизаи гурӯҳҳоро дар давраҳои гуногуни таърихӣ нишон медиҳад. Хулосае, ки аз таҳқиқи мавзуи мазкур ба даст омаданд, аз нуктаҳои зерин иборатанд:

1. Даъвоҳои салафия, бахусус даъвои он дар бораи он, ки баъди замони “салафи солеҳин” зуҳури равияю фирқа ва мазҳабҳо боиси олудашавии ислом аз “бидъат”-ҳо шудааст, асоси воқеӣ надорад. Табиист, ки дине, ки аз мафкураи мардуми бадавӣ бемактабу бемаориф, бо забони худи Қуръон, аз “даврони ҷоҳилия”-и он ва асосан, дар заминаи одату суннатҳои маҳдуди арабӣ ва умуман соми бархостааст, вақте ки ба минтақаҳои дигари гуногунмиллат ба воситаи шамшер паҳн мешавад, наметавонад ба талаботҳои рӯзафзунӣ онҳо ҷавобгӯ бошад ва ҳатман дар зерин таъсири тамаддунҳои пешрафта тағйир ёфта, олуда не, балки сайқал ёфта, ғайн мегардад, ки диди муғризонаи салафиён танҳо дар доираи исломи се насли мусулмонони садри ислом ба дарки он қодир нест. **[9-М;10-М;11-М;13-М;16-М]**

2. Маълум гардид, ки сабаби олудашавии ислом бо “бидъат”-ҳо на дар воридшавии “навоарӣ”-ҳо ба ислом, балки дар муборизаҳои худи араб барои ҳокимият дар хилофат ва баҳсҳои каломӣ дар байни уламои ислом буданд, ки аз ихтилофҳои Қуръон бармеоманд. **[2-М; 19-М]**

3. Таърихи салафия ҳамчунин нишон медиҳад, ки маҳз кӯшишҳои ҳифзу нигоҳдории суннатҳои арабӣ-исломӣ, ки хусусияти консервативӣ доштанд, бештар ба пайдоиш ва зуҳури равияҳои радикалӣ дар ислом мусоидат кардааст, зеро суннатҳои арабӣ-исломӣ, бо вучуди дар мафкураи мусулмонон ҳамчун падидаи илоҳӣ шинохта шуданашон, на ҳамеша ба талаботҳои маънавии онҳо ҷавобгӯ буданд. Бинобар он, урфу одатҳои маҳаллӣ, ба вижа, одатҳои маишӣ дар ҳаёти мусулмонон ногузир боқӣ монданд, ҳарчанд ки ба асли эътиқодоти исломӣ ягон муҳолифате надоранд. Мисоли равшани таълимоти каломӣ-фикҳии Имоми Аъзам Абуҳанифа мебошад, ки ӯ ҳангоми коркарди он урфро на бар зидди ислом, балки бо дар назардошти манфиатҳои ислом истифода намуда, ба ғанигардию густариши ислом мусоидат кард, вале ин амали ӯро салафиён чун олудашавии ислом нишон медиҳанд. **[8-М;9-М;10-М]**

4. Аз омӯзиш ва таҳқиқи таърихи салафия ҳамзамон чунин хулоса метавон баровард, ки он дар тамоми таърихи мавҷудияташ ба сабабҳои зерин як ҷараёни ирратсионалӣ (зиддиаклонӣ), зиддиилмӣ ва зиддитамаддунӣ мебошад:

а) барои он ҷараёни зиддиаклонӣ ва зиддиилмӣ аст, ки салафия, ба ҷуз аз ақидаи худ доир ба ислом, ягон ақида ва мафкураи дигарро қабул надорад. Бинобар

он, салафияи ифротӣ ҳамаи равияю мазҳабҳои дигари исломиро рад менамояд; **[5-М;9-М;17-М]**

б) барои он ҷараёни зиддибашарист, ки салафия танҳо ақидаи хешро ягона ақидаи дуруст ва ҳақ пиндошта, бо ҳамин амал на танҳо равияю мазҳабҳои дохилиисломиро, ҳамчунин ҳамаи динҳои мардумони оламро тақфир намуда, сайёро фақат замини Аллоҳ ва татбиқи қонуни Аллоҳро дар он дуруст меҳисобад, ки он маъноӣ ҷиҳод кардан бо тамоми башарро дорад. Дар ҳамин масъала ва боз чандин масъалаи дигар он бо созмонҳои иртиҷой-радикалӣ, аз ҷумла “Ихвону-л-муслимин” ҳамфикр аст, махсусан дар масъалаи ҷомеаи “ҷоҳилия” шуморидани ҷомеаи муосир ва ҷиҳод ба муқобили он; **[12-М;14-М;15-М]**

в) барои он ҷараёни зиддитамаддунӣ аст, ки салафия, ба ҷуз фарҳанги арабӣ-исломӣ, фарҳанги ҳамаи халқу миллатҳои дигарро “ботил ҳисобида”, инкор менамояд, чуноне ки гурӯҳҳои террористии “Давлати исломӣ”, “Толибон” нисбати ёдгориҳои чандинҳазорсолаи тамаддун дар Палмираю Мосул ва Афғонистон рафтор карданд; **[1-М;8-М;12-М]**

5. Дар ҷараёни таҳқиқ чунин хулоса ба даст омад, ки таълимоти салафияи тақфирӣ-ҷиҳодӣ дар бораи “исломи бемазҳаб”-у “исломи ноб” ва ҷиҳод на танҳо аз мазҳаби ҳанбалия ва таълимоти Ибни Таймийяю шогирдони ӯ сарчашма мегирад, ҳамчунин он эҳёи таҷрибаи ҳамон ба ном “салафи солеҳин” аст, ки бо истифода аз идеяҳои тақфиру ҷиҳод ба кишварҳои ғайриараб таҷовуз карда, тибқи таълимоти ислом (Қуръон: 48:19-21) ғанимату асирҳои зиёдро ба даст оварда, фарҳангу тамаддуни онҳоро нобуд сохта, ин кишварҳоро ба харобазор табдил дода буданд; **[7-М;10-М;11-М]**

6. Аз таҳқиқи таърихи салафия ошкор гардид, ки аввалин шуда ҳанбалиён мақсади аз “бидъат”-ҳо тоза кардани исломо ба миён гузошта, бо равияю фирқаҳо, ба мисли сӯфия, муътазила, қадария, мушобеҳа ва ғайра муборизаро оғоз карда буданд. Ибни Таймия бошад, фикҳи ҳанбалияро ривож дода, мувофиқи талаботи мазҳаби ҳанбалия на танҳо муборизаро бо равияю фирқаҳо, ҳамчунин бо “муқаддасот”-и исломӣ ба роҳ монда ва концепсияи ҷиҳодро аз нав коркард намуда, мубориза ба муқобили кофиронро шакли олитарини аркони ислом ҳисобид; **[17-М;18-М]**

7. Натиҷаи дигаре ки аз таҳқиқоти мазкур ба даст омад, ин аст, ки Муҳаммад Ғаззолий авомро аз омӯзиши калом ва хирадгарой дар ислом манъ карда, бозгашт ба “мазҳаби салаф” (“салафи солеҳин”)-ро ба хоҳири ҳифзи исломи “ноб” асоснок намуда, тақлид ва суннатгароиро, ки хусусияти консервативӣ доштанд, дар олами ислом пойдор сохт. Оқибат дар олами ислом ҷои илму фалсафаро таассуби динию хурофот ишғол намуд ва он то ба имрӯз бо модернизм (навоарӣ) зиддият нишон медиҳад. Аз ин рӯ, ҳимояи Ғаззолий аз салафия ба хоҳири ҳифзи суннатҳои “салафи солеҳин” низ метавонад яке аз заминаҳои ғоявии ривочи ифротгарой дар ислом бошад; **[9-М;15-М]**

8. Аз таҳқиқи таърихи салафия чунин хулоса бармеояд, ки исломи замони “салафи солеҳин”, ҳанбалия, ваҳҳобия ва салафияи муосир, бо вучуди он ки бо баъзе ҷиҳатҳо бо ҳам тафовут доранд, дар асл як падидаи томи арабианд ва онҳо ҳамчун идеологияи миллии араб тавонистанд дар давраҳои гуногун тавассути идеяи тавҳид, ки хусусияти амиқи сиёсӣ ва зиддимиллӣ дорад, манфиатҳои миллии арабҳоро ҳифз намоянд ва манфиати миллатҳои дигарро зерӣ пой гузоранд. Космополитизми исломӣ, ки зоҳиран яке аз ҷанбаҳои назарияи амалии салафия аст, ҳамчун идеяи зиддимиллӣ ва ифодакунандаи манфиатҳои геосиёсӣ геоиқтисодии арабҳо маҳз аз идеяҳои диние маншаъ мегирад, ки аз идеяҳои дигар фирқаву мазҳабҳо фарқ мекунад; **[4-М;5-М;6-М]**

9. Аз ин ҷо, чунин хулоса мебарояд, ки ислом воқеан як падидаи иҷтимоӣ-арабӣ аст. Арабҳо ҳар вақте ки меҳоҳанд, метавонанд онро бо дар назардошти манфиатҳои хеш тағйир диҳанд ва ислоҳ намоянд. Далели он ин аст, ки ислом дар садаи VII ҳамчун идеологияи миллии араб бо мақсади бунёди давлати мутамаркази араб ва минбаъд хилофат зоҳир гардида буд. Вақте ки араб истиқлолияти давлатиашро аз даст дода, боз пароканда гардид, ислом ин маротиба дар садаи XV дар шакли ваҳҳобия зоҳир ёфта, ҳамон вазифаи собиқаашро иҷро намуд. Салафияи муосир бошад дар зерин парчами “исломи ноб”-и бемазҳаб даъвои на танҳо дар маҳдудии ҷуғрофияи собиқ, ҳатто дар тамоми кураи замин барқарор кардани хилофатро орзу дорад. Аз ин нигоҳ салафияро метавон як мазҳаби авторитарӣ номид. “Далел”-и салафия дар ин маврид он аст, ки оламо Аллоҳ офаридааст ва тамоми сайёра замини Аллоҳ аст, пас, дар он бояд танҳо қонуни Аллоҳ ҷорӣ гардад. Албатта, ин идея як андешаи тахайюлии салафиён аст ва ҳеҷ гоҳ наметавонад амалӣ гардад, вале ин идея барои ба низоъ кашидани мусулмонон ва бо дасти ҳудашон хароб сохтани кишварҳои мусулмонӣ аз ҷониби қудратҳои ҷаҳонӣ метавонад истифода шавад, аққалан бо мақсади ин кишварҳоро ба муддати тӯлонӣ дар ҳолати бозмондагӣ нигоҳ дошта, бозори гарми иқтисодии хешро таъмин сохтан. Вагарна имрӯз ба кишварҳои Осиёи Ҷанубу Шарқӣ, ки бо қудратҳои он сӯи уқёнус ягон пайваستاгӣ надоранд, бо кӯмаки шарикони стратегии худ аз олами ислом интиқол додани афкори ифротгароёнаи салафия аз ҷониби қудратҳои ҷаҳонӣ маъно надорад; **[2-М; 4-М; 8-М]**

10. Хулосаи дигаре, ки аз таҳқиқи мавзӯ ба даст омад, ин аст, ки бо зуҳури ваҳҳобия-салафия на танҳо бунёдгароии исломӣ эҳё гардида, барои арзи ҳастӣ кардани бисёре аз ҳизбу ҳаракатҳои ифротӣ мусоидат намуд, ҳамчунин чараҳои салафия дар дасти қудратҳои ҷаҳонӣ минтақавӣ василаи ба низоъҳои дохилимазҳабӣ кашидани мусулмонон, барангехтани ҷангҳои шаҳрвандӣ ва “инқилобҳои ранга” қарор гирифт. Ҳамзамон, он дар як вақт падидаи исломҳаросиро ба бор овард, ки на ба манфиати ислом асту на ба манфиати мусулмонон; **[3-М; 8-М; 19-М]**

11. Зимни таҳқиқот маълум шуд, ки зуҳури бунёдгароии исломӣ дар шакли ТЭТ ҲНИТ дар Тоҷикистон таҳти таъсири таълимоти ваҳҳобия сурат гирифтааст. Ҳодисаҳои февралӣ соли 90-уми садаи XX бевосита ба ваҳҳобия рабт доранд ва он минбаъд замина барои пайдоиши ҷанги шаҳрвандӣ гардид. Равияҳои мазкур мавҷудияти давлати миллию дунявиро зерин суол бурда, имрӯз дар самтҳои гуногун ба муқобили сиёсати ҳукумати Тоҷикистон мубориза мебаранд, аз ҷумла: **[3-М; 18-М; 19-М]**

а) Идеология ва тарғиботи салафиён, пеш аз ҳама, ба муқобили низоми давлати дунявии Тоҷикистон нигаронида шудааст, зеро онҳо хуб мефаҳманд, ки низоми дунявӣ баробарҳуқуқии дину мазҳабҳоро таъмин сохта, ба ҳеҷ гуна мафкураи динӣ афзалият намедихад ва ба рушди фарҳанги таҳаммулпазирӣ ва озодаи дунявӣ мусоидат намуда, заминаи ақидавии ҳама гуна шакли зуҳури ифротгароиро заиф месозад, ки албатта, ба манфиати салафияи ифротӣ ва пуштибонони он нест; **[4-М; 6-М; 7-М]**

б) Идеология ва тарғиботи салафиён ба муқобили сиёсати ҳукумати Тоҷикистон доир ба эҳё ва ҳифзи арзишҳои милли қарор дорад. Мусаллам аст, ки арабҳо тавассути ислом арзишҳои фарҳанги миллиро тақфиро инкор карда, дар ҷойи онҳо арзишҳои арабӣ-исломии хешро ҷойгузин сохта, худшиносии миллии мардумони эронӣ-исломӣ заиф сохта буданд. Салафиён бо истифода аз ин таҷриба кӯшиш ба ҳарч медеҳанд, ки бо истифода аз тақфир раванди эҳёи арзишҳои фарҳанги миллиро пешгирӣ намоянд ва таъсири афкори зиддимиллии худро ба мафкураи мардуми авом тақвият диҳанд; **[2-М; 17-М; 18-М; 19-М]**

в) Самти дигари фаъолияти онҳо ин мубориза ба муқобили фирқаву мазҳабҳои суннатии мардуми Тоҷикистон мебошад. Мусаллам аст, ки 96% аҳолии кишварро пайравони мазҳаби ҳанафӣ, 4% онҳоро пайравони фирқаи исмоилия ташкил медиҳанд ва қисмати зиёди адабиёти класикии асримиёнагии мардуми тоҷику форсро адабиёти сӯфия ташкил медиҳад ва мардуми ориёитабор ба ин адабиёт эътиқоду эҳтиром ба баланд доранд. Ҳамаи онҳо дар кулл фарҳанги таҳаммулпазирро дар ҷомеа ташаккул дода, ба ҳама гуна афкори экстремистӣ муқобилият нишон медиҳанд. Салафиёни ифротӣ бошанд, бо мақсади аз байн бурдани ҳамин пояи эътиқодӣ ва фарҳанги таҳаммулпазирӣ бо роҳу усулҳои гуногун, аз ҷумла ворид намудани адабиёти хусусияти ифротидошта, тавассути шабакаҳои иҷтимоӣ ва ғайра кӯшиш ба харҷ медиҳанд, то ин ки мазҳабҳои фавқуззикр ва адабиёти сӯфияро бо “бидъат”-у “куфр” бадном сохта, афкори ифротии хешро дар ҷомеа паҳн намоянд ва дар мавриди мувофиқ аз он “хоҷагони хориҷиашон” барои ба низоъи дохилӣ кашидани мардуми кишвар истифода баранд; [2-М;17-М;18-М;19-М]

Ҳамин тариқ, салафияи такфирӣ-ҷиҳодӣ як ҷараёни хатарбори зиддимусулмонӣ дар Тоҷикистон ва ҷаҳони ислом мебошад ва дар хизмати қудратҳои ҷаҳонӣ минтақавӣ қарор дошта, паҳншавии он дар Тоҷикистон хатари фарогир барои фарҳанги миллӣ, давлати миллию дунявӣ ва мазҳабҳои суннатии кишвар - ҳанафӣ, исмоилия ва сӯфия дорад.

Тавсияҳо доир ба истифодаи амалии натиҷаҳо

1. Раванди ҷаҳоншавии замони муосир тамоми соҳаҳои ҳаёти ҷамъиятӣ, ба вижа ҳаёти фарҳангии идеологии давлатҳои дар ҳоли рушд қарордоштаро ба гирдобӣ хеш кашадааст, ки метавонад барои ин кишварҳо хатарбор бошад. Ин хатар, пеш аз ҳама, тавассути мағзшӯй кардани насли наврасу ҷавон сурат мегирад, ки дар он нақши равияю мазҳабҳои ифротӣ, ба мисли салафияи такфирӣ-ҷиҳодӣ, метавонад муассир бошад. Яке аз самтҳои асосии фаъолияти салафияи такфирӣ-ҷиҳодӣ мубориза бо арзишҳои фарҳанги миллӣ ва умумибашарӣ аст. Аз ин нигоҳ, аҳамияти амалии натиҷаҳои аз таҳқиқоти мазкур бадастомада метавонад барои ҳифзи арзишҳои фарҳанги миллӣ, арзишҳои башарӣ ва ташаккули худшиносии миллии насли наврасу ҷавон ва бедор сохтани эҳсоси эҳтиром гузоштани онҳо ба дастовардҳои тамаддуни башарӣ ҳамчун дастурамали илмӣ хизмат кунад;

2. Таҷрибаи кишварҳои пешрафтаи ҷаҳони муосир исбот кард, ки яке аз шартҳои муҳими тараққиёти ҷомеа татбиқи низоми дунявист, ки ақлу хирад ва ҳақиқати илмиро аз таъсири бори гарони таассуби динию хурофот метавонад наҷот диҳад. Аз ин ҷост, ки яке аз самтҳои муборизаи салафияи ифротӣ мубориза ба муқобили низоми дунявӣ ва арзишҳои он аст. Натиҷаҳои аз таҳқиқот бадастомада метавонанд дар кори тарбиявии ҷаҳонбинии илмии шаҳрвандон, баҳусус наслҳои ҷавон ва ҳифзи арзишҳои дунявӣ ҳамчун яке аз пояҳои низоми дунявӣ истифода шаванд;

3. Мусаллам аст, ки Ғарб дар самти тавассути мазҳабӣ ҷараёнҳои хусусияти ифротидоштаи исломӣ барои ба низоъҳои дохилимазҳабӣ кашидани мусулмонон дар ҷаҳони ислом таҷрибаи ғанӣ дорад. Имрӯз низ Ғарб барои ҳифзи манфиатҳои геосиёсӣ ва геоиқтисодии хеш дар ҷаҳони ислом метавонад аз салафияи ифротӣ истифода барад. Бинобар он, сохторҳои идеологӣ барои ошкор кардани чеҳраи воқеии салафияи ифротӣ дар байни шаҳрвандони кишвар метавонанд аз натиҷаҳои таҳқиқоти мазкур истифода кунанд;

4. Аксарияти шаҳрвандони кишварҳои Осиёи Марказӣ, аз ҷумла Тоҷикистон, ҳанафимазҳабанд. Ҳанафӣ бошад, нисбат ба дигар мазҳабҳои исломӣ таҳаммулпазиртар аст. Ҳифзи мазҳаби ҳанафӣ аз таъсири салафияи такфирӣ-ҷиҳодӣ дар ҳифзи ваҳдати эътиқодии мусулмонони минтақа нақши муҳим дорад. Аз ин рӯ,

руҳонияти мазҳаби ҳанафӣ низ метавонанд аз натиҷаҳои ин таҳқиқот барои ҳимояи мазҳаби мазкур истифода баранд, ки дар навбати худ барои устувор нигоҳ доштани амну суботи ҷомеа нақши муҳим дорад;

5. Маълум аст, ки салафия аз ибтидои зуҳури худ барои ҳифзи руҳи арабии ислом мубориза мебарад ва дар он манфиати мусулмонони ғайриараб ҳамеша поймол гардидааст. Натиҷаҳои таҳқиқотро метавон дар фош сохтани чехраи маҳз арабӣ доштани салафия ва хусусияти зиддимиллию зиддибашарӣ доштани он истифода намуда, корҳои васеи тарғиботиро бар зидди онҳо ба роҳ монд;

6. Натиҷаҳои таҳқиқот барои тартиб додани курсҳои махсус ва воситаҳои таълимӣ аз фанни диншиносии илмӣ дар мактабҳои олии истифода шуда, метавонад барои ташаккули илмии донишҷӯён хизмат кунад.

7. Дар пояи таҳқиқоти мазкур метавон курси махсуси таълимӣ доир ба ифтихорот ва худшиносии миллӣ барои донишҷӯёни мактабҳои олии тартиб ва таълим дод.

ФЕҲРИСТИ ИНТИШОРОТИ МУАЛЛИФ ДОИР БА МАВЗУИ ДИССЕРТАТСИЯ

I. Монаграфияҳо:

[1-М]. Нурулҳақов, Қ. Ислом ва муносибатҳои миллӣ [Матн] / Қ. Нурулҳақов.- Душанбе.: Ирфон, 1987. 113 с.

[2-М]. Қамар, Нурулҳақов. Салафияи ифротӣ: моҳият ва таҳдиду хатарҳои он [Матн] / Нурулҳақов Қ.- Душанбе.: Сарбоз, 2017, 147с.

[3-М]. Ф. Баротзода, Қ. Нурулҳақов. Вазъи динӣ-сиёсӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон [Матн] / Баротзода Ф., Нурулҳақов Қ. –Душанбе.: Эр-граф, 2018, 127 с.

II.Мақолаҳои илмие, ки дар маҷаллаҳои тақризшавандаи Комиссияи олии аттестатсионии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон ҷоп шудаанд:

[4-М]. Қ. Нурулҳақов. Баъзе масъалаҳои усулии таносуби давлати дунявӣ ва дин [Матн] Нурулҳақов Қ // Ахбори Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон. Силсилаи фалсафа ва ҳуқуқ. –Душанбе, 2010, № 4.-С. 46-51. 187 с.

[5-М]. Қ. Нурулҳақов. Нақши арзишҳои миллӣ ва мазҳабӣ дар таҳкими давлати миллӣ [Матн] / Нурулҳақов Қ // Ахбори Академияи илмҳои Тоҷикистон. Силсилаи фалсафа ва ҳуқуқ. –Душанбе, 2011, № 4.-С.110-116.

[6-М]. Қ., Нурулҳақов, Виркан Музаффарпур. Андешаи миллӣ ва мазҳабӣ дар даврони истиқлолияти Тоҷикистон [Матн] / Қ. Нурулҳақов, Виркан Музаффарпур // Ахбори Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон. Силсилаи фалсафа ва ҳуқуқ. – Душанбе, 2011, №3.-С. 54-58.

[7-М]. Қамар, Нурулҳақов., Виркани М. Салафия ва ҷанбаҳои ақидатию сиёсии он [Матн] / Нурулҳақов, Қ., М. Виркани // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. – Душанбе.: Сино, 2014.-С.148-155.

[8-М]. Амондуллоев, Б. С., Нурулҳақов, Қ. Идеологияи иртиҷоӣ ва ифротгароёнаи баъзе аз созмонҳои динӣ [Матн] / Б. С. Амондуллоев, Қ. Нурулҳақов // Ахбори институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқ ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. -Душанбе-2021, № 1.-С.122-128.

[9-М]. Нурулҳақ, Қамар. Истилоҳи “салаф” ва таҳаввули маънои луғавии он дар таърихи ислом [Матн] / Қамар Н // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. - Душанбе, 2023. № 6. –С. 93-99.

[10-М]. Нурулҳақ, Қамар. Ташаккули ғояи Аллоҳ ҳамчун ҳудои ягонаи қабоили араб [Матн] / Қамар Н // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. -Душанбе, 2023. № 7.- С.130-138.

[11-М]. Нурулҳақ, Қамар. Салафия ва иртиботи он бо одатҳои тоисломии араб [Матн] / Қамар Н. // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. -Душанбе, 2023. № 8.- С.90-97.

[12-М]. Нурулҳақ, Қамар. Муносибати исломи суннатӣ ва салафия ба оини зардуштӣ [Матн] / Қамар Н. //Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. -Душанбе, 2023. № 9.- С.110-120.

[13-М]. Нурулҳақ, Қамар. Нақши таҷрибаи иҷтимоӣ-диниӣ тоисломии араб дар шаклгирии эътиқодоти исломӣ [Матн] / Қамар Н // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. -Душанбе, 2023. № 10. –С.139-146.

[14-М]. Нурулҳақ, Қамар, Одинаев Б.А. Масъалаҳои таҳаввулотӣ-таърихӣ оид ба институти оила дар Зардуштия [Матн] / Қамар Н,. Б.А. Одинаев // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. -Душанбе, 2023. № 10. –С.190-198.

[15-М]. Нурулҳақ, Қамар. Сарчашмаи ғоявии муносибати салафияи ифротӣ ба фарҳанги миллӣ [Матн] / Қамар Н // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. – Душанбе, 2023. № 11. Қисми I.- С-161-169.

[16-М]. Нурулҳақов, Қ. Муносибатҳои оилавӣ дар салафияи ибтидоӣ [Матн] / Қ. Нурулҳақов // Паёми Донишгоҳи Хоруғ. –Хоруғ, 2023. № 4 (28). –С. 283-190.

[17-М]. Нурулҳақ, Қамар. Салафияи ҷиҳодӣ ва сарчашмаҳои ғоявии он [Матн] / Қамар Н // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. -Душанбе, 2024. № 1.-С.117-134

[18-М]. Нурулҳақ Қ. Шаклҳои муосири зуҳури салафияи ифротӣ [Матн] / Қ. Нурулҳақ // Ахбори институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқ ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон.- Душанбе-2024, № 1. -С. 75-80.

[19-М]. Нурулҳақ, Қамар. Салафия - равияи бунёдгарой дар ислом [Матн] / Қамар Н // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. -Душанбе, 2024. № 2. -С.69-75.

III. Мақолаҳои илмие, ки дар маҷмуаи конференсияҳои илмӣ-амалии ҷумҳуриявӣ, байналмилалӣ ва дигар маҷмуаю маҷаллаҳо нашр шудаанд:

[20-М]. Нурулҳақов, Қамар. Анъанаи дунявият дар фарҳанги сиёсии тоҷикон [Матн] / Қамар Н // Маводи конфронси ҷумҳуриявии илмӣ-амалӣ бахшида ба 90-солагии академик М. С. Осимӣ: “Академик М. Осимӣ ва рушди фарҳанг,” 20 ноябри соли 2010.-Душанбе.: Эр-граф, 2011. -С. 84-91, 376 с.

[21-М]. Қ. Нурулҳақов. Салафигароии ифротӣ: заминаҳои таърихӣ, манбаъҳои ғоявӣ ва хусусияти зиддимиллии он [Матн] / Нурулҳақов Қ // Маҷмуаи мақолаҳои конференсияи ҷумҳуриявии илмӣ-амалии “Ифротгароии салафӣ: масъалаҳои давлатдорӣ дунявӣ ва ҳифзи ҳувияти миллӣ”(ш. Душанбе, 27майи соли 2015).- Душанбе.: Дониш, 2015. -С. 63-89, 217 с.

[22-М]. Нурулҳақов, Қ. Анъанаи дунявият дар фарҳанги сиёсии тоҷикон ҳамчун заминаи бунёди давлати дунявии муосир [Матн] / Нурулҳақов Қ // Хусусиятҳои равандҳо ва характерҳои сиёсӣ-идеологӣ исломи муосир ва масъалаи рушди давлатдорӣ миллӣ. -Душанбе.: Андалеб Р, 2015.-С. 57-98. 350 с.

[23-М]. Нурулҳақов, Қ. Ислом ва андешаи космополитикии араб [Матн] / Нурулҳақов Қ // Хусусиятҳои равандҳо ва характерҳои сиёсӣ-идеологӣ исломи муосир ва масъалаи рушди давлатдорӣ миллӣ. -Душанбе.: Андалеб Р, 2015.-С. 54-73. 350 с.

[24-М]. Нурулҳақов, Қ., Умедов, М. Моҳияти исломгароии сиёсӣ ва баъзе шаклҳои зуҳури он [Матн] / Нурулҳақов Қ // Маҷаллаи илмӣ “Илм ва фановарӣ,” Бахши илмҳои иҷтимоӣ-иқтисодӣ ва ҷамъиятӣ. –Душанбе, 2015, № 216.-С.228-236.

[25-М]. Қ. Нурулҳақов. Таҳаммулпазирӣ-андешаи калидии динӣ-мазҳабии ниёгон [Матн] / Қ. Нурулҳақов // Маҷмуаи мақолаҳои конференсияи ҷумҳуриявии илмӣ-амалии “Мақом ва нақши ислом дар Ҷумҳурии Тоҷикистон” (ш. Душанбе, 9 ноябри соли 2016).-Душанбе.: Андалеб Р, 2016. -С. 217-229, 288 с.

- [26-М] Нурулҳақов, Қ. Бунёдгароии исломӣ: моҳият ва хатари он дар фазои динии Тоҷикистон [Матн] / Қ. Нурулҳақов // Мақом ва нақши ислом дар Ҷумҳурии Тоҷикистон. –Душанбе.: Андалеб Р, 2016. С. 61-87, 288 с
- [27-М]. Нурулҳақов, Қ. ҲНИТ ва ихтилофи он ба низоми давлати миллӣ ва дунявӣ [Матн] / Қ. Нурулҳақов // Маҷмуи мақолаҳои конференсияи ҷумҳуриявии илмӣ-амалии “Мақом ва нақши ислом дар Ҷумҳурии Тоҷикистон” (ш. Душанбе, 9 ноябри соли 2016).-Душанбе.: ЭР-Граф, 2017. -С. 196-205, 288 с.
- [28-М] Нурулҳақов, Қ. Шиагароии муосир: заминаи ақидавӣ ва ҷанбаҳои ифротгарои он [Матн] / Қ. Нурулҳақов // Мақом ва нақши ислом дар Ҷумҳурии Тоҷикистон.-Душанбе, “Эр-граф,” 2017.-С. 26-47, 300 с.
- [29-М] Нурулҳақов, Қ. Заминаҳои пайдоиши ҳизбҳои сиёсӣ-динӣ дар ҷаҳони мусулмонӣ [Матн] / Қ. Нурулҳақов // Мақом ва нақши ислом дар Ҷумҳурии Тоҷикистон. –Душанбе.: ЭР-граф, 2018.-С.18-64, 296 с.
- [30-М]. Нурулҳақов, Қ. Таносуҳи имон [Матн] / Нурулҳақов Қ // Дин ва ҷомеа (Маҷалаи динӣ ва иҷтимоӣ фарҳангӣ). -Душанбе.: ҶДММ “Офсет. № 9, сентябри 2018.-С. 40-42, 51 с.
- [31-М]. Нурулҳақов, Қ. Давлатдорӣ муосирӣ исломӣ ва мушкилоти фирқавӣ-сиёсии он [Матн] / Нурулҳақов Қ // Мақом ва нақши ислом дар Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе.: Мусъаб-1, 2019.-С. 57-90, 297 с.
- [32-М]. Нурулҳақов, Қ. Ихтилофи ақидавӣ ва амалии ҷараёнҳои исломии ифротии муосир бо исломи суннатӣ (мазҳаби ҳанафӣ) [Матн] / Қ. Нурулҳақов // Маҷмуи мақолаҳои “Истиқлолияти давлатӣ ва эҳёи арзишҳои миллӣ”. -Душанбе.: ЭР-граф, 2021.-С. 108-132, 268 с.
- [33-М]. Нурулҳақ, Қ. Таҳдиди ифротгароии динӣ ба ҳувияти динӣ (мазҳаби ҳанафӣ) [Матн] / Қ. Нурулҳақ // Муқовимат ба ифротгароии ҳушунатомез дар ҷомеа ва фазои иттилоотӣ. –Душанбе.: ҶДММ “Кондор”, 2022.-С. 145-176, 232 с.
- [34-М]. Нурулҳақ, Қ. Муносибати салафияи ифротӣ ба санъат [Матн] / Қ. Нурулҳақ // Маҷмуи мақолаҳои конференсияи ҷумҳуриявии илмӣ-назарияӣ дар мавзӯи “Масоили мубрами улуми фалсафӣ дар Тоҷикистони муосир” ДДФСТ ба номи Мирзо Турсунзода. –Душанбе, 2023. -С. 26-34, 210 с
- [35-М]. Нурулҳақ, Қамар. Таҳдиди салафияи ифротӣ ба мазҳаби ҳанафӣ [Матн] / Қамар, Н // Маводи конференсияи байналмилалӣ илмӣ амалии “Раванди ташаккулёбии институтсионалии қори иҷтимоӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон: дастоварҳо, масъалаҳо ва тамоюлҳо” (ш. Душанбе, 23 ноябри соли 2022) ДМТ.-Душанбе, 2023. -С. 46-52, 412 с.
- [36-М]. Нурулҳақ, Қамар. Салафия-хатар ба давлати дунявӣ [Матн] / Қамар Н // Маводҳои конференсияи байналхалқӣ илмӣ-амалӣ дар мавзӯи “Ҳифзи ҷавонони Ёзбекистон аз таҷовузи идеологӣ дар давраи ҷанги иттилоотӣ.-Тошкент-Деҳнав, 17-18 ноябри 2023. -С. 292-301, 714 с.

ТАДЖИКСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

УКД.: 1(091) (575, 3)

НУРУЛХАК КАМАР

САЛАФИЯ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук по специальности 09.00.14 –
Философия религии и религиоведение

ДУШАНБЕ – 2024

**Диссертация выполнена на кафедре религиоведения философского факультета
Таджикского национального университета**

Научный консультант: Ахмедов Саид – доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания факультета философии ТНУ

Официальные оппоненты: Мирзоев Гаффор Джабборович – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии Управление при Национальной академии наук Таджикистана;

Рахимов Мухсин Хусайнович – доктор философских наук, профессор кафедры общественных наук Таджикского технического университета имени академика Мухаммада Осими;

Карамхудоев Шукрат Худоназарбекович – доктор философских наук, доцент кафедры философии и политологии Международного университета иностранных языков Таджикистана имени Сотима Улугзоде.

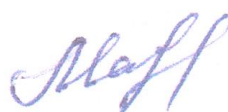
Ведущая организация Таджикский государственный педагогический университет имени Садриддина Айни

Защита диссертации состоится «10» октября 2024 г, в 14⁰⁰ ч. на заседании Диссертационного совета 6D.КОА–029 при Таджикском национальном университете (734025, г. Душанбе, проспект Рудаки, 17)

С диссертацией и авторефератом можно ознакомиться в Центральной научной библиотеке Таджикского национального университета (734025, г. Душанбе, проспект Рудаки, 17) и официальном сайте ТНУ www.tnu.tj

Автореферат разослан « ____ » _____ 2024 г.

Ученый секретарь диссертационного совета,
доктор философских наук



Муминов А.

«...представители «салафитского» направления отрицательно относятся к ханафитской секте и весьма враждебно к исмаилитам, которые являются исторической сектой части коренного населения страны. Последователи этого подхода отрицают взгляды представителей других религий и осуждают их за богохульство, и на этом фоне усиливают межрелигиозный конфликт среди мусульман. (Выступление Президента Республики Таджикистан, Лидера нации Эмомали Рахмон на встрече с активистами, представителями общества и религиозными лидерами страны. Душанбе, Кохи Вахдат, 9 марта 2024 г.).

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В современном мире произошли огромные изменения, некоторые из которых привели к прогрессу страны, а другие добавили новые проблемы. Эти изменения также очень велики в религиозной жизни мусульман. Однако прогресс и изменения в социальной, политической и экономической жизни породили ряд новых проблем, одной из которых является выход на политическую арену религиозных течений, в том числе исламского фундаментализма. Экстремизм, различные его течения, в том числе салафизм, стали важным фактором хаоса в общественной и религиозной жизни стран исламского региона. В этом контексте новые противоречия, возникшие внутри мусульманских стран и за рубежом тормозят быстрое развитие этих стран. Для развивающихся стран создание этих противоречий и деятельность экстремистских организаций оказывают негативное влияние на их устойчивое развитие. В Таджикистане этот эффект еще сильнее, поскольку сила его молодого государства сейчас слаба перед лицом таких угроз, особенно угрозы исламских экстремистских тенденций, и страна может оказаться уязвимой. Данное исследование посвящено исследованию идеологии и практики крайнего исламско-салафитского течения, путей предотвращения его нежелательного влияния, то есть посвящено жизненно важной проблеме современной жизни республики.

Следует отметить, что спустя тысячу лет, благодаря решимости патриотически настроенного народа страны во главе с лидером нации Эмомали Рахмон, образовалось независимое государство Таджикистан, которое находится в поиске своего эффективного пути развития. Но этому мешают угрозы и опасности со стороны некоторых внутренних деструктивных группировок, а также глобальных и региональных держав против независимости и существования национального и светского государства Республики Таджикистан. Одной из таких угроз и опасностей для страны и независимости государства Таджикистана является распространение такфиритско-джихадистских, антинациональных и антицивилизационных идей крайнего салафитского движения. Опасность крайнего салафизма против светского национального государства Таджикистан состоит в том, что при поддержке мировых и региональных держав, имеющих геополитические интересы в Таджикистане, призывает к созданию исламского халифата под знаменем возвращения к «чистому исламу», то есть ислам времен так называемых «праведных предшественников». Тем самым они борются против национального и светского государственного строя в Таджикистане. К сожалению, западные страны также используют этот фактор для реализации своих геополитических и геоэкономических планов и удержания развивающихся стран, в том числе Таджикистана, в состоянии социально – экономической и военно-политической стагнации. С этой целью они привлекают молодежь из мусульманских стран, особенно арабских, для обучения в западных университетах, организуют различные образовательные центры, финансово поддерживают экстремистские силы и т.д. Большинство из тех, кто возглавляет экстремистские ваххабитские и салафитские группировки, являются выпускниками учебных заведений западных стран. В частности, сам Абдул Ваххаб, основатель ваххабизма, был выпускником английского университета.

Ваххабизм как идейно-политическое оружие ваххабитских арабских государств при поддержке и помощи стран Запада хочет дестабилизировать мирную обстановку других исламских стран и превратить их в технологические рынки развитых стран Запада, чтобы Запад мог использовать природные ресурсы мусульманских стран за небольшую плату для своего блага.

Поэтому Запад не заинтересован в построении светской системы в мусульманских странах, так как светская система может способствовать развитию светских и технических наук, экономическому и социальному развитию этих стран, ослабить их зависимость от развитых стран. Поэтому мировые и региональные державы сегодня заинтересованы в исламских политических системах, и реализовать подобный план невозможно без повышения уровня религиозного фанатизма и суеверий и привлечения молодежи к крайним исламским течениям. В реализации этого плана идеологическим оружием им служит крайний салафизм.

В результате победы «исламской революции» в Иране в 1978-79 годах исламский мир на основе идейно-религиозного и экономико-политического конфликта разделился на два полюса между суннитской Аравией и шиитским Ираном. Исламская революция в Иране усилила влияние «исламского фактора» в политике. Используя этот фактор, исламское правительство Ирана все еще пытается усилить свое влияние в исламском мире, что, конечно, не в интересах арабских государств Персидского залива, особенно Саудовской Аравии, Катара и других. Борьба этих двух региональных держав за защиту геополитических и геоэкономических интересов также способствовала распространению ваххабизма со стороны Саудовской Аравии и стран-партнёров и связала ваххабизм с панарабизмом (арабским экстремизмом). Сегодня ваххабизм является официальной идеологией вышеупомянутых арабских государств, а ханбализм основным мазхабом мусульман этих стран, и то и другое переплетается под лозунгом очищения ислама от «ересей» для защиты арабского духа ислама.

Следовательно, научный анализ салафизма – это не только анализ исламской секты, но и анализ религиозного арабизма. Его научное исследование, безусловно, является важным вопросом религиоведения. Несмотря на свою значимость, к сожалению, учение и практика этого религиозного движения не исследованы на должном уровне. Сегодня, когда речь заходит о салафитском экстремизме, дебаты неизбежно вращаются вокруг политики Саудовской Аравии и Катара и их официальной ваххабитской идеологии. В то же время влияние салафизма в международных организациях, таких как Лига арабских государств, различные благотворительные фонды, учрежденные Саудовской Аравией и др., велико, а их деятельность способствует развитию ваххабитско-салафитского экстремизма во всех мусульманских странах. По этой причине его исследование чрезвычайно важно для раскрытия сущности и опасности современного крайнего салафизма для других стран.

Следует отметить, что в конце XIX – начале XX века исламский фундаментализм сначала в форме ваххабизма, а сегодня под названием салафизма достиг мусульманских стран Юго-Восточной Азии. Геополитическое значение этого региона состоит в том, что он имеет геостратегическое положение, то есть имеет прямой морской путь к Тихому океану через Малаккский пролив, который расположен в этом регионе. Поэтому этот регион является местом столкновения интересов мировых держав. Запад с помощью своих партнеров из арабского мира пытается влиять на этот регион посредством крайнего салафизма. По этой причине крайний салафизм получил распространение в странах региона Юго-Восточной Азии, особенно, в Индонезии и Малайзии, где большинство населения составляют мусульмане, благодаря финансированию Саудовской Аравии повышается уровень религиозного фанатизма и суеверия в этих странах. Возникновение событий «арабской весны» в Египте, Ливии, Тунисе и Марокко, а также создание «Исламского государства» в Ираке и Сирии показали, что основная сила этих

событий была организована экстремистско-террористическими салафитскими группировками и организацией «Ихван-уль-Муслимин».

В странах Центральной Азии, в состав которых входит Таджикистан, после распада Советского Союза начался новый этап развития. Доказано также, что если светское мировоззрение станет приоритетом в этих странах, то возможности вовлечения граждан в религиозно-конфессиональные конфликты будут ограничены. По этой причине державам, имеющим геополитические и геоэкономические интересы в мусульманских странах, особенно в странах Центральной Азии, мешают светские системы. Поэтому они заинтересованы распространить различными способами экстремистские салафитские идеи в этих странах, включая финансирование и использование Интернета. Не следует забывать, что цель крайних политико-религиозных движений, таких как такфиро-джихадистский салафизм, состоит в том, чтобы навязать мусульманам нежизненные убеждения и практики и сбить их с пути. Потому что через ядовитый менталитет можно создать множество проблем в политической, экономической, социальной и культурной жизни мусульман. За немногим более 30 лет Правительством Республики Таджикистан во главе с Лидером нации Эмомали Рахмон проделана большая работа в этой области, особенно в условиях, когда темные силы также пытаются создать препятствия процессу возрождения и реконструкции нового Таджикистана, применяя любые средства и методы, используя при этом высокий уровень религиозного фанатизма и суеверий. Как видно из Интернета и других источников последних лет, «ценностями» крайнего салафизма сегодня являются идеи, направленные против науки и философии, искусства и эстетики, либерализма, ценностей национальной и светской культуры Таджикистана. Причиной этого является рост числа последователей крайних салафитских группировок в стране. Чтобы избежать этого нежелательного явления антинационализма, античеловечности и антицивилизации, необходимо всестороннее исследование этого явления. Целью диссертационной работы является проведение всестороннего научного анализа данной проблемы, показать радикальную суть салафитского учения, пути предотвращения его распространения, а также пути и средства снижения его влияния на таджикское общество.

Степень изученности научной темы. Опасность крайнего салафизма или такфиризма-джихадизма под названием ваххабизма для республик Средней Азии и в целом для бывшего Советского Союза была выявлена еще в XX веке. Первыми его изучили советские российские исследователи. Среди этих исследований достойное место занимает работа А. М. Васильева, в которой рассматриваются экономические, социальные и политические причины возникновения ваххабизма в период Османской империи. Автор особое внимание обращает на борьбу ваххабизма с «ересями» в исламе, его идеи возвращения к «чистому исламу», обретение независимости Аравии под вахобистском флаге, исследуется также развитие ваххабизма на Аравийском полуострове и его влияние на мусульманский мир.¹ Исследователи М.Т. Степанянц и З.Я. Левин также дали краткую информацию о ваххабизме. По словам З.Я. Левина ваххабизм – религиозно-политическое движение, посредством которого арабы возродили свою централизованную государственную и общественную жизнь.² Степанянц М.Т. писала, что ваххабизм как возрожденческое и реформаторское движение возрождает в особой форме секту ханбалитов, которая в своё время боролась с «нововведениями» («ересью») в исламе. В то же время она пыталась показать идеологические истоки ваххабизма.³ Изучение ваххабизма-салафизма получило импульс главным образом после распада Советского Союза на мусульманской территории Российской Федерации и республиках Средней Азии, включая Таджикистан. Кровавые события на Кавказе, особенно в Чечне, и

¹Васильев, А. М. Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудинов в Аравии (1744/45-1818) [Текст] / А. М. Васильев. -М. 1967.

²Левин, З. И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте [Текст] / З. И. Левин. -М.: Наука, 1972

³ Степанянц, М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв [Текст] / М. Т. Степанянц. -М.: Наука, 1982.

февральские события в Таджикистане в начале 90-х годов XX века привели к проведению ряда научных исследований, критикующих ваххабизм и крайний салафизм. Среди них можно отметить работы исследователей М. В. Вагабова, С. Д. Шумова, И.П. Добаева. Важно упомянуть Мухаммада Саида Рамадана Аль-Бути и других.⁴ В этих работах рассматриваются причины возникновения ваххабизма, ваххабистская идея «чистого ислама», роль ваххабизма в возрождении арабской государственности, его борьба с «извращенным» по мнению ваххабизма исламом, распространение ваххабизма и салафизма на Кавказе, его экстремистский характер, переименование ваххабизма на салафизм, развитие экстремистского фундаментализма в связи с возникновением ваххабизма, её опасности и угрозы мусульманскому обществу.

Изучение крайнего салафизма как антинационального и антирелигиозного течения также привлекло внимание зарубежных исследователей. Поскольку это движение имеет сильную антишиитскую природу, некоторые иранские исследователи начали изучать его с целью критиковать и опровергнуть. Например, А. Эхтишамии отмечает, что уже в 80-е годы XX века салафизм раскрыл себя как экстремистское и антирелигиозное, фундаменталистское движение и показал свой античеловечный облик.⁵ Другой иранский исследователь аятолла Джафари Субхани пытался показать возникновение ваххабизма как антиисламское и антирелигиозное явление.⁶ В брошюре, написанной А. Аминзода, хотя истинное лицо салафизма показано с позиций ханафитской и шиитско-имамитской школы, но раскрытие его радикальной сущности не лишено значения.⁷ В книге исследователей Бабаджанова Б. М., Муминова А. К., фон Кюгельгена А. исследована дискуссия известных религиоведов мусульман Средней Азии о ваххабизме, ваххабизм этого региона признан «новым ваххабизмом» («неоваххабизмом») и была подвергнута критике ваххабистская идея джихада.⁸

Как уже отмечалось выше, ещё в советское время ваххабизм-салафизм тайно распространялся мировыми и региональными державами в тех территориях, где проживали мусульмане. После распада Советского государства он в полной мере проявил себя как экстремистско-террористическое движение, особенно на Кавказе и в Таджикистане. Однако в Таджикистане еще в феврале 90-х годов XX века по инициативе бывшего ПИВТ, считавшегося одной из ветвей ваххабизма, в городе Душанбе прошли демонстрации против конституционной власти Республики Таджикистан, получившие название «Кровавый февраль». События «Кровавого февраля» в дальнейшем подготовили почву для гражданской войны 1992 года, в которой роль ваххабизма весьма эффективна. Этот вопрос рассматривается в работах отечественных исследователей Д. Назирова и Н. Абдуллаева.⁹

После принятия Общего соглашения о восстановлении национального мира и согласия в Таджикистане 27 июня 1997 года и окончания гражданской войны в Таджикистане начался период созидания и развития различных сфер общественной жизни. В обществе установилась стабильность, но борьба глобальных и региональных держав за защиту своих геополитических и геоэкономических интересов в различных регионах мира принесла новые опасности и угрозы странам

⁴Вагабов, М. В. Ваххабизм: история и современность [Текст] / М. В. Вагабов. -Махачкала, 2000; Шумов С. А. Ваххабиты XV111-XX века [Текст] / С. А. Шумов. -М. 2002; Добаев, И. П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика [Текст] / П.И. Добаев. - Ростов. 2002. Гл. 5.5. Мухаммад, Саид Рамазон ал-Бути. Ас-салафияту мархилатун заманиятун ло мазхаба исломийа [Текст] / ал-Бути М. С. Р. -Дамаск, 2010.

⁵Ихтишамии, А. Бунёдгариҳои исломӣ ва исломи сиёсӣ (Исламский фундаментализм и политический ислам) [Матн] / А. Ихтишамии. -Тегеран: Бошгоҳи андеша, 1362 (1984).

⁶Оятолла, Джаъфари Субхани. Нақде ба ойини ваххобият (Критика ваххабизма) [Матн] / Субхани О. Дж. – Доха.: Тавассул, 1369 (1991).

⁷Истинное лицо ваххабизма (салафизма) // Под ред. А., Аминзода. –Душанбе.: Шарки озод, 2008.

⁸Бабаджанов, Б.М., Муминов, А.К., фон Кюгельген. Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX веке [Текст] / Б.М. Бабаджанов, А.К. Муминов, фон Кюгельген. -Алматы.: Дайк Пресс, 2007

⁹ Назиров Д. Н., Назиров Н.Д. Политический ислам и конфликт в Таджикистане [Текст] / Д. Назиров., Н. Назиров. - Душанбе.: Илм, 2018. Абдуллоев Н. Воқеаҳои февралӣ: моҳият, ҳосиятҳои асосӣ ва нуруҳои пешбар [Матн] (Февральские события: сущность, основные свойства и продвигающие силы) / Абдуллоев Н. –Душанбе.: Истеъдод, 2013.

Центральной Азии, особенно Таджикистану. Одним из таких угроз и опасностей является распространение антинациональных, антигуманных и антицивилизационных идей в религиозно-политической жизни этих стран через крайних политико-религиозных партий и движений, особенно салафизма. Вовлечение молодежи в ряды террористических группировок «Исламское государство» Сирии и Ирака и их участие в продвижении экстремистских идей этих партий и движений являются ярким доказательством этих угроз. Поэтому в научных работах некоторых отечественных исследователей данные вопросы были предметом научного исследования. В частности, эксперт Абдуллахи Мухакки Ханафи проанализировал идеи крайних салафитов в связи с неприятием мнения одного из представителей этого движения Альбани.¹⁰ В трактатах Абдуллахи Рахнамо анализируются угрозы и опасности салафизма для национального и светского государства, его отношение к национальной культуре и ханафитской религии.¹¹ Исследователь Н.Д. Махмадизода обсуждает опасность крайнего салафизма в современном обществе в связи с разоблачением сущности религиозно-политического экстремизма.¹² Угрозы и опасности религиозного экстремизма исследованы также в работе Х.К. Сафарализода.¹³

Следует также отметить, что Л.Б. Маевская и А.Я. Маточкина провели научные исследования по этому вопросу. Л.Б. Маевская считала учение Ибн Таймийи идейным источником формирования ваххабизма и конкретно показывала его учение о джихаде. А.Я. Маточкина больше внимания уделяла вопросу соотношения мудрости и веры в учении Ибн Таймийи.¹⁴

Изучение исследований, посвященных данной теме, показывает, что вопросы исследования термина салафизм в исламских источниках и его эволюции в истории ислама, его связи с арабскими доисламскими обычаями, его исторических предпосылок в начале распространения ислама, причины и факторы внесения «нововведений» (ересей) в ислам, борьба за его очищение от «ересей» духовенством суннитского ислама и защитниками салафизма на протяжении всей истории ислама со стороны секты ханбалитов, М. Газали, Ибн Таймия и его учеников, влияние ваххабитского движения на развитие экстремизма в исламском мире, связь салафизма с исламским фундаментализмом, история и причины его появления в обществах Центральной Азии, особенно в Таджикистане, и некоторые его опасные последствия для этих стран по-прежнему необходимы. Данная диссертация посвящена научному анализу упомянутых вопросов, т.е. вопросов, не нашедших своего глубокого анализа в религиоведении.

Связь исследования с научными программами. Тема диссертации связана с планом научно-исследовательской работы кафедры религиоведения философского факультета Таджикского национального университета на 2021-2024 годы.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

Цель и задачи исследования. Основная цель исследования – выявить антинациональную, антигуманную, антицивилизационную природу такфиритско-джихадистского салафизма, его угрозы и опасности для мусульманского общества, особенно обществ Центральной Азии, частью которого является Таджикистан. Данная цель требует решения следующих задач:

¹⁰Абдуллохи, М. Х. Салафия: нигохи муосири илмӣ-сиёӣ ё радди афкор ва ахлофи ғаразнокӣ Албонӣ (Салафия: современный научно-политический взгляд и корыстные цели Албани) [Текст] / М. Х. Абдуллохи. - Душанбе, 2013

¹¹Рахнамо, А. Ислам и национальная безопасность в Таджикистане [Текст] / А. Рахнамо. – Душанбе.: Ирфон, 2011; Абдуллохи, Рахнамо. В чём опасность экстремистских религиозных групп? [Текст] / Рахнамо А.- Душанбе.: ЭР-граф, 2021

¹²Махмадизода Н. Д. Проявление религиозно-политического экстремизма в условиях развития таджикского общества и пути его предотвращения [Текст] / .-Душанбе, ЭР-граф, 2022.

¹³Сафарализода Х. К. Угрозы современной эпохи [Текст] / Х. К.Сафарализода. –Душанбе.: ЭР-граф, 2023.

¹⁴Маевская, Л. Б. Идеология Ибн Таймийи, как фундамент для формирования ваххабизма [Текст] / Маевская Л. Б. // Культура народов Причерноморья, 2012, с. 105-109; Маточкина А. И. Религия и власть в учении Ибн Таймийи [Текст] / . Диссертация для просвещения кан. фил. наук. Санкт-Петербург, 2011. 202 стр.

- показать содержание, сущность термина «салаф» в исламских источниках и эволюцию его содержания на протяжении истории ислама;
- выявить связь салафизма с доисламскими обычаями и обрядами арабов и влияние арабских традиций «эпохи невежества» на ислам;
- определить развития идеи единобожия в образе Аллаха и политическое значение этой идеи в такфиритско-джихадистском салафизме;
- показать причины появления «нововведения» («ереси») в исламе и борьба салафитов в защите ислама от «нововведения», особенно его борьба с рационализмом, наукой и философией;
- выявить отношения салафизма к национальной культуре и антиуниверсального и антицивилизационного характера его учения;
- показать связь ханбалитского мазхаба с экстремистским ваххабитско-салафитским движением;
- определить позицию Ибн Таймийи в укреплении ханбалитской школы, его борьбу с рационализмом, наукой и философией с целью «очищения» ислама от «ересей» и его учения, как одного из источников крайнего ваххабитско-салафитского движения;
- показать роль М. Газали в защиту салафизма, его борьбу с наукой и философией;
- выявить причины возникновения ваххабизма в исламском мире как так называемого «несектантского» течения, его борьбы с «ересью» с целью возрождения «чистого ислама» следуя за «праведными предшественниками»;
- выявить связи салафизма с мировыми и региональными державами и его влияние на другие крайние политико-религиозные партии и движения;
- определить роль салафизма в фундаменталистско-радикальных исламских движениях Таджикистана и в гражданской войне;
- выявить форм проявления салафизма в Таджикистане.

Объект исследования учение и практика салафизма.

Предмет исследования - анализ салафизма как крайнего арабо-исламского радикального течения, представляющего опасность для национальных и светских государств.

Этапы и период исследования. Исследование салафизма в раннем исламе, его связи с доисламским арабским религиозным и социальным опытом, его защиты теоретиками суннитского ислама, исследование появления ваххабизма в XVIII в. как одной из исторических форм салафизма, раскрытие идеологических истоков салафизма, его влияние на возникновение радикальных партий и движений и анализ причин появления салафизма и ее деятельности в Центральной Азии, включая Таджикистан, использование салафизма как идеологического оружия мировых и региональных держав.

Теоретические основы исследования. Исследование подготовлено на основе изучения исламских источников, трудов исламских теоретиков, исламских богословов и представителей салафитского движения. Теоретическими основами исследования являются работы отечественных и зарубежных исследователей по вопросам религиоведения, исламоведения, по теме возникновения салафизма и его эволюции в разные периоды истории ислама, особенно периода ваххабизма и его влияния на возникновение радикальных движений в исламском мире, связи исламского фундаментализма и салафизма, а также изучение правовых документов, в которых отражены требования политики правительства Таджикистана в области религии, послания и выступления лидера нации Эмомали Рахмона. Теоретической основой исследования являются также работы, посвященные анализу методов борьбы с подобными экстремистскими явлениями, восстановлению и защиты национальных ценностей.

Методологические основы исследования. Методологической основой исследования являются общенаучные, общеполитические методы, в том числе гипотетико-аксиоматический подход, метод единства логического и исторического,

сравнительный и герменевтический методы, при необходимости используются также специальные методы исторических и социальных наук.

Эмпирическую основу исследования составляют научные данные, принятые исследователями, сведения из религиозных и научных источников, труды религиозных идеологов и собственные наблюдения диссертанта.

Нормативно-эмпирическая база исследования – принятые критерии в методологии научного исследования, такие как философско-рациональный, исторический, сравнительный, реалистический анализ, основанный на достоверных доказательствах.

Научная новизна исследования. Новизной диссертационной работы являются:

- впервые широко проанализировано значение термина «салаф» по исламским источникам – Корану и Сунне, и установлено, что если термин «салаф» в исламских источниках означает только «прошлое», брать пример из полученного опыта предшественников, то отныне под влиянием социально – культурной среды приняв значение «чистого ислама», незапятнанного, использовался с целью «очищения» ислама от «нововведение», рационализации и «ересь» и принял значение направления в исламе, которое борется с опороченностью и нововведений в исламе;
- впервые исследована связь салафизма с доисламскими арабскими обычаями и мировоззрениями и установлено, что ислам был построен на основе доисламского арабского религиозного и социального опыта, а целью салафизма является защита обычаев и традиций арабов, внедренных в исламе, и защиты арабского духа его учения;
- впервые с научной точки зрения доказано, что вопрос о причинах опороченности «ересями», салафиты использовали как повод для возвращения к «чистому исламу», получения власти в халифате; каламитские споры возникали из-за разногласий в Коране; освободительная борьба народов против арабской тирании; встреча с разными культурами и адаптация ислама к другой социокультурной среде.
- впервые доказано, что борьба салафизма против рационализма, науки, философии и любого вида так называемой «ереси» заключается в защите арабского духа ислама и защите арабской государственности в средние века, а также возрождение Арабского государства в XVIII веке. Этот вывод подтверждается борьбой Ахмада ибн Ханбала, Ибн Таймийи и его учеников против рационализма, науки и философии; борьбой Мухаммада ибн Абдул-Ваххаба за возрождение «чистого ислама», главной целью которого является восстановление арабского государства, независимого от османских турок. Этой же цели следуют современные радикальные салафиты, призывая к возрождению халифата.
- впервые рассмотрено отношение ислама к зороастризму, определяющее отношение ислама к национальной и светской культуре народа Ирана, и сегодня служащее идеологическим источником радикального салафитского отношения к национальным культурам, и разоблачающее арабский характер идеи космополитизма ислама;
- изучение учения М. Газали показал, что свою борьбу против науки и философии и препятствование простому народу изучить Коран, мыслить и действовать только в рамках «мазхаба салаф» («праведных предшественников») он начал с целью возрождения салафизма раннего исламского периода. Встав на защиту «праведного предшественника», Газали отстаивал государственность турок-сельджуков, которых считал истинными наследниками ислама. При этом установлено, что хотя экстремистские салафиты не принимали учение Газали из-за его склонности к рационализму и суфизму, его учение способствовало ослаблению науки и философии и развитию экстремизма в исламском мире, а это способствовало развитию экстремистских идей, таких как у крайних салафитов.

- впервые рассмотрено влияние ханбализма и учение Ибн Таймийи на новые течения радикального ислама, опирающиеся на арабское наследие и арабизм, такие как ваххабизм, Братья-мусульмане, партия Тахрир и др.
- в процессе исследования выявлено, что возникновение ваххабитского салафизма и его развитие является не только воплощением стремления панарабитов возродить централизованное государство под властью класса феодалов, оно с самого начала являлось идеологическим, политическим оружием мировых и региональных держав для защиты своих геополитических и геоэкономических интересов в исламском мире.
- впервые тщательно исследованы пути и средства проникновения радикальных исламских течений в религиозную жизнь Центральной Азии, особенно Таджикистана.
- в процессе исследования установлено, что салафизм сам по себе является особой сектой в исламе и проявляется в различных формах. В Таджикистане и других республиках Средней Азии широко распространен такфино-джихадистский салафизм. Потому что те глобальные и региональные державы, у которых есть геополитическая и геоэкономическая мафия в этих странах, заинтересованы в распространении этой формы салафизма.
- в ходе исследования выявлено, что салафизм и все другие подобные радикальные политико-религиозные течения представляют угрозы независимому и светскому государству и национальной культуре. Они могут не только разрушить безопасность и стабильность обществ Центральной Азии, включая Таджикистан, но и мешают их социально-экономическому развитию, поддерживая их в состоянии стагнации.

Положения, выносимые на защиту:

1. Салафизм — крайнее политико-религиозное движение, получившее название от слова «салаф» и существовавшее на протяжении всей истории ислама под названиями «салаф салехин», «мушобеха», «салафитская секта», «салафизм» и чтобы защищать ранний арабский ислам от «нововведений» («ересей»), которые якобы произошли в результате внедрения рационализма в ислам, он боролся против рационализма, науки и философии, пока не достиг уровня крайнего салафизма, и со временем превратился в специфическую исламскую школу экстремистско-террористического характера.

2. Как и в исламе, салаф означает, что преемники учатся на опыте предшественников («И Мы сделали их притчей для предшественников и для преемников». Коран, Сура «Зухруф», аят 56)., в исламе сам пророк был первым, кто в форме учения ислама эффективно использовал эту традицию. Исламские учения о монотеизме, пророчестве, паломничестве и его церемониях, закяте, джихаде, добыче и ее разделении на доли, не арабских мусульман (мавали), налогах (джизья, ушр), посте, совете, сунне, системе семейных отношений, браке, его условиях и формах, приданое, права женщин, хиджаб, наследование и его правила, бизнес и его правила, ростовщичество, преступность и ее формы наказания и т. д. сформировались путем переработки и синтеза доисламского религиозного и социального опыта арабов («эпоха невежества»).

3. После распространения ислама на другие страны он столкнулся с развитыми культурами разных народов и не смог удовлетворить запросы этих народов. В результате, чтобы найти пути и методы выхода из этой ситуации, а также решения тех вопросов, на которые невозможно было найти ответы в Коране и Сунне, в процессе переработки теолого-фикхских учений благодаря имамам, особенно Абу Ханифе, нововведения вошли в ислам. Более того, в этом контексте появились различные секты, находившиеся в противоречии с ранним исламом. В результате правители и ученые суннитского мазхаба начали борьбу с рационализмом, наукой, философией и различными сектами, в результате которой были подготовлены идеологические основы для возникновения крайнего салафизма.

4. Имам Ахмад ибн Ханбал был первым, кто выступил в защиту ислама времен трех поколений ранних мусульман – сахабов, табиин, табаа табиин и арабского духа ислама. Хотя он уважал имамов, в том числе имама Азама, его усилия по исключению из ислама таких источников фикха, как кияс, иджитхад и урф, ради предотвращения нововведений, то есть «биъда» в исламе, и его борьба с исламскими рационалистическими сектами, такими как му'тазилитизм, кадарийя, суфизм и т. д. в конечном итоге способствовали формированию антирационального и враждующего со свободомыслием характера суннитского ислама, примером которого является возникновение салафизма Ибн Таймийи и его учеников, а также такфиритского и джихадистского салафизма ваххабитов.

5. Ибн Таймия развил учения ханбалитской юриспруденции. Он также видел способы защиты ислама времен «праведных предшественников» от «нововведений» в борьбе с исламскими сектами, имеющими рациональный характер, наукой и философией. Но в отрицании и обвинении шиизма в неверии он дошел до крайности, и подверг критике Ахл-уль-Бейта, особенно халифа Али ибн Абу Талиба. В его учении особое место заняла критика «святынь», даже тех святынь, которые практиковались в суннитском исламе. С этой точки зрения, в этом вопросе он отошел от суннитского ислама. Он также разработал и развил учение ислама о джихаде. Считая джихад против богохульства его высшим видом, этими взглядами послужил в качестве идейного источника радикального ваххабизма-салафизма.

6. В защите суннитского ислама, который был официальной идеологией халифата и одно время считался исламом «праведных предшественников», также велика роль имама Газали. Хотя он не был противником рационализма, а использовал его в борьбе с исламскими сектами и защите ислама времен «праведных предшественников», но его борьба с исламскими сектами, особенно с исмаилизмом и философией перипатетизма, не только тормозила развитие науки и философии, но также способствовало развитию фанатизма и суеверий и заложило идеологическую основу для возникновения экстремистских убеждений.

7. После прихода османских турок к власти в халифате не только упразднился сам халифат, но и турки принесли с собой в ислам некоторые элементы идолопоклонства и многобожия, всё еще существовавшие среди них. Следует отметить, что некоторые арабские племена вернувшись на свою исконную родину после войн за завоевание других стран обращались к своим религиям «эпохи невежества», поскольку в тот период еще не были разработаны моральные нормы ислама и ислам не укоренился среди них. Большую часть их времени занимали войны и кровопролития с неарабскими народами и сбор добычи, у них не было времени изучать и исследовать ислам. Кроме того, свою задачу они видели в построении арабского государства и халифата, которую они выполнили. По этим причинам изучение и исследование ислама, развитие исламского права у них не получили должного развития. После долгого периода нахождения Аравии под управлением турок, в 18 веке, заново в арабах пробудился дух свободы, и они захотели восстановить свое независимое государство. Эту миссию брали на себя Абдуль Ваххаб и его последователи. Для реализации этой цели они использовали опыт времен пророка и «праведных предшественников». Под знаменем «чистого ислама» они начали борьбу против Османского халифата. Объявляя официальный мазхаб Османской империи тюркизированный ислам, зараженным «ересями», вооружившись идеями единобожия и джихада они начали борьбу с идолопоклонством, многобожием и другими религиями, и в конечном итоге объединили арабов, обеспечили независимость Аравии.

8. Поскольку ваххабизм оказался религиозно-идеологическим оружием Запада в процессе распада Османской империи, он продолжал играть важную роль как крайнее исламское течение в спровоцировании внутренних конфликтов в исламском мире и был использован Западом и Америкой против Советского Союза. Он же принимали участие в втягивании Таджикистана в гражданскую войну в 90-х годах

XX века. В современное время при финансовой поддержке некоторых стран и заинтересованных политических кругов салафизм быстро распространяется в странах Центральной и Юго-Восточной Азии. Разумеется, распространение салафизма в основном выгодно мировым и региональным державам с точки зрения их геополитических и геоэкономических интересов.

9. Через пропаганды идеи возрождения «чистого ислама», борьбы с многобожием, идолопоклонством и с другими религиями ваххабизм, приобретая фундаментальный характер, прочно связался с экстремизмом и терроризмом и благодаря этому качеству смог превратиться на организацию спецслужб сверхдержав. В лице ваххабизма мировые державы нашли идеологическое оружие, с помощью которого они могут в исламском мире, в котором мусульмане делятся на разные течения, мазхабы и секты, обвиняют друг друга в «ереси» и «богохульстве», спровоцировать внутриконфессиональные конфликты, держать эти страны в состоянии застоя и зависимости от влиятельных стран. Об этом наглядно свидетельствуют события «арабской весны», войны в Ираке и Сирии, создание «Исламского государства» и т. д., в которых значим вклад такфиритско-джихадитского салафизма.

10. Исламский фундаментализм проник в Таджикистан в советское время. Советское правительство имело хорошие отношения со многими мусульманскими странами и распространяло в эти страны коммунистические идеи, а это было не в пользу Запада и США. Несмотря на выбор социалистического пути развития, советские мусульманские республики все еще считались традиционными аграрными обществами. Уровень религиозности и суеверий в них был сравнительно высок. С этой точки зрения для Запада в борьбе с советским государством ислам считался подходящим идеологическим оружием, и среди них пытался насаждать ваххабизм. Действительно, у них, в том числе, и в Таджикистане, в 70-е годы XX века тайно появлялись филиалы ваххабитского движения, а исламская экстремистская литература переправлялась в Таджикистан всевозможными способами, в том числе через Ферганскую область Республики Узбекистан. Так, в Таджикистане появилось ваххабитское движение под названием Партия исламского возрождения Таджикистана, которая тайно обучала молодежь в духе ваххабитских идей, и дала о себе знать в годы горбачёвской политики. События «Кровавого февраля» 90-го года и гражданской войны 92-го года XX-го века были непосредственно инициированы ими.

11. С начала XXI века в Таджикистане распространяется ваххабитское движение, известное как салафизм. Поскольку распространение официальной религии Саудовской Аравии под названием ваххабизм на другие страны может плохо отразиться на репутации этого арабского государства, ваххабизм под названием салафизм был распространен в вышеперечисленных странах другими странами, поддерживающие ваххабизма и имеющие такфиритско-джихадитский характер. Именно этот тип салафизма сегодня пригоден для защиты геополитических и геоэкономических интересов мировых и региональных держав. Обилие материалов в социальных сетях, импортируемая из-за границы литература, вовлечение молодежи в экстремистские группировки, особенно их участие в террористических группировках «Исламского государства», их споры с последователями ханафизма по вопросам намаза, посещения кладбищ, чтения молитвы над могилой усопшего, их отношение к национальному и светскому государственному устройству, национально-светской культуре и ценностям, обращение салафитов к руководителям светских государств именем «тагут» и т. д., которые постоянно наблюдается в социальных сетях и других средствах массовой информации, свидетельствуют о том, что сегодня в Таджикистане всеми способами распространяется именно такфиритско-джихадитский салафизм и при удобном случае может быть угрозой для безопасности и стабильности общества.

Теоретическая и практическая значимость исследования состоит из следующих пунктов: в разработке различных научных теорий, методов противодействия

распространению крайних исламских идей; в создании научных основ для предотвращения вступления молодежи в экстремистско-террористические группировки; материалы диссертации могут быть использованы при проведении лекций и бесед с разными группами населения, а также на занятиях с учащимися общеобразовательных школ, студентами средних и высших учебных заведений по общественным наукам, при написании научных диссертаций, лекционных курсов, методических и учебных пособий.

Теоретические выводы и результаты, полученные в диссертации имеют важное значение для формирования национального самосознания, уважения к ценностям национальной и светской культуры, формирования культуры толерантности.

Область исследования. Тема исследования соответствует паспорту специальности 09.00.14-философия религии и религиоведение.

Личный вклад соискателя ученой степени. Диссертационное исследование выполнено автором на основе глубокого изучения исламских источников, трудов представителей салафитского движения, основателей суннитских мазхабов, а также научных трудов, написанных по данной теме. Личный вклад диссертанта заключается в научном анализе и обзоре важных положений салафизма, разоблачении его экстремистского, антинационального и экстремистского характера, в показе его вреда и опасности для светского общества, особенно для общества Таджикистана и его независимости. Научные результаты работы, теоретические выводы, основные положения, предлагаемые к защите, инновации и использование соответствующих теоретических и общенаучных методов, рекомендации по практическому применению работы являются прямым достижением автора. Правильность выводов и результатов работы подтверждены научными докладами автора на международных и республиканских конференциях, монографиями и статьями, опубликованными автором.

Апробация и применение результатов диссертации. Диссертация была подготовлена на кафедре религиоведения философского факультета Таджикского национального университета, обсуждена и рекомендована к защите на заседании этой кафедры. Основное содержание и выводы исследования отражены в опубликованных тезисах и научных статьях, а также в докладах автора на международных и республиканских научно-теоретических и научно-практических конференциях: на международной научно – теоретической конференции «Православие и ислам – религии мира» (Бишкек, 21 ноября 2019 г.) на тему «Некоторые общие черты православия и ханафизма»; на международной научно-теоретической конференции «Процесс институционального становления социальной работы в Республике Таджикистан: достижения, проблемы и тенденции» (Душанбе, 23 ноября 2022 г.) на тему «Отношение крайнего салафизма к ханафитской секте»; на международной научно-практической конференции «Защита молодежи Узбекистана от идеологических атак в условиях информационной войны» (г. Денав, 17-18 ноября 2023 г.) на тему «Салафия – угроза светскому государству»; на республиканской научно-практической конференции «Салафитский экстремизм: вопросы светской государственности и защиты национальной идентичности» (Душанбе, 27 мая 2015 г.) на тему «Экстремистский салафизм: историческая подоплека, идеологические истоки и его антинациональные особенности»; на республиканской научно-практической конференции «Религия и нация: идеологические и политические конфликты в исламском мире» (Душанбе, 19 ноября 2015 г.) на тему «Ислам – выражение арабской космополитической мысли»; на республиканской научно-практической конференции на тему «Актуальные проблемы философской науки в современном Таджикистане» (Душанбе, 26 октября 2022 г.) на тему «Отношение крайнего салафизма к искусству»; на научно-теоретической конференции «Концепция современного исламоведения: проблемы и их решения» (Душанбе, 30 июня 2010 г.) на тему «Методологические вопросы взаимоотношений религии и светского государства»; на республиканской научно-практической конференции на тему «Независимость: национально-

религиозные взгляды» (Душанбе, 15 июля 2011 г.) на тему «Роль национальных и религиозных ценностей в укреплении национального государства»; на Республиканской научно-практической конференции, посвященная 90-летию академика М. С. Осими «Академик М. Осими и развитие культуры» (г. Душанбе, 20 ноября 2010 г.) на тему «Традиции светскости в политической культуре таджиков»; на республиканской научно-практической конференции «Положение и роль ислама в Республике Таджикистан» (Душанбе, 9 ноября 2016 г.) на тему «Толерантность – ключевая религиозно-конфессиональная идея предков»; республиканская научно-практическая конференция на тему «Важные проблемы развития философии в современном Таджикистане» с докладом на тему «Некоторые общности ханафизма и православия», Душанбе-2019; международная конференция на тему «Образование Узбекистана-Финландии и проблемы воспитания совершенного поколения» от 24-25 мая 2024г., на тему «Преодоление религиозного экстремизма - один из факторов духовного воспитания молодёжи» Узбекистан, Самарканд, 2024 и другие.

Публикации по теме диссертации. По теме диссертации опубликованы три монографии и 16 научных статей в рецензируемых журналах ВАК при Президенте Республики Таджикистан и 22 статьи в других сборниках. Также результаты докладывались в 11 международных и республиканских конференциях.

Структура и объем диссертации. Диссертация состоит из введения, четырех глав, (одиннадцати параграфов), заключения и списка использованной литературы (325 наименований). Объем диссертации 431 с.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Во введении рассматриваются теоретическая и практическая значимость темы диссертации, степень изученности исследуемой темы, связь работы с программами (проектами) и научной темой, цели и задачи, объект и предмет исследования и определены этапы его исследования. Указываются теоретические, методологические и эмпирические основы исследования, научная новизна, положения, выносимые на защиту, теоретическая и практическая значимость, достоверность результатов диссертационного исследования, области научных исследований, личный вклад соискателя ученой степени, апробация и применение результатов диссертационного исследования, публикации по теме диссертации, структура и объем диссертации.

Первая глава диссертации - **«Салафия в первоначальном исламе»** состоит из трех параграфов. В этой главе исследуются значение термина «салаф» в исламских источниках, особенно в Коране, эволюция его лексического значения на протяжении всей истории ислама, вопрос предшественников, связь ислама и арабских доисламских обычаев, особенно тех, которые сыграли важную роль в становлении ислама, борьба за очищение ислама от всякого рода нечистот («ересей»), что с точки зрения салафитов было якобы вызвано внедрением в ислам рационализма, а в истории ислама - очищением путем борьбы с рационализмом как средства сохранения ислама во времена первых трех поколений мусульман.

Первый параграф первой главы - **«Термин «салаф» и эволюция его лексического значения в истории ислама»**. Изучение исламских источников показывает, что не термин «салафизм», а только слово «салаф» означает «прошлые» или «прошедшие», «предыдущие» или «предшественники», что имеет более негативное значение. Например, в Коране (2; 275) ростовщичество (рибо) запрещено и отвергается как обычай доисламского прошлого. Однако, если кто-то повторит прелюбодеяние после того, как объявил его запрещенным, он виновен, и его наказание будет адом. Или в другом месте сказано: «И не женитесь на женщинах, на которых женились отцы ваши. А что минуло, (в этом) есть прощение...» (Коран; 4:22). Так, во многих аятах Корана слово «салаф» используется в смысле прощения и запрета прежних негативных привычек времен арабского невежества. В некоторых других стихах слово «салаф» означает извлечение уроков из неправильных поступков прошлого и неповторение их. Помимо прочего, этот аят Корана (43:56) является доказательством

этого вывода: «И Мы сделали их притчей для тех, кто был до них, и для тех, кто будет после». В комментариях этот аят поясняется в следующем значении: «И Мы сделали их предводителями», т. е. мы сделали фараонов руководителями наказания неверующих, которые поступают подобным их действиям, «и мы сделали их предводителями и лидерами, притчей для будущих, опорой наставления и примером для будущих поколений» Смысл употребления слова «салаф» в этом стихе состоит в том, что будущие поколения должны учиться на плохих привычках прошлого и исправлять их. Здесь «мы создали притчу» означающая пример для других.

Также в исламских источниках, особенно в Сунне, слово «салаф» одновременно означает следование прошлому и извлечение выгоды из его опыта. Как сказал пророк своей дочери Фатиме: «Я лучший из предшественников, я для тебя». По преданию имама Навави, цитирующего «Сахих Муслима» (7/16), «салаф в этом хадисе означает предшественник, то есть, я впереди всех вас, поэтому вернитесь ко мне». Затем духовенство и ученые суннитского ислама, используя значения слова салаф в Коране и Сунне, рассмотрели идеи, действия и поведение трех поколений мусульман в ранней истории ислама - сподвижников, табиина и таба'а табаина - как «праведных предшественников», а также мнения и действия последователей других сект и школ ислама, возникшие в результате политической борьбы за власть, богословских споров и освободительной борьбы угнетённых народов халифата считалось «ересью» и «богохульством», в результате чего слово «салаф» приобрело политический, религиозный, теологический и антирациональный смысл и стало идеологическим оружием против свободомыслящих сект и течений, и это вступило в противоречие со значением, которое оно имело в Коране и Сунне.

Среди ученых суннитского ислама важную роль в этом направлении сыграли имам Ханбал и имам Газали. Если Имам Ханбал боролся с «нововведениями» за защиту ислама во времена трех поколений мусульман, но Газали назвал салафов мазхабом и расширил словарное значение термина «праведный предшественник» и это слово в его учении приобрел не только свойство веры, но и политический аспект, поскольку имел антиконфессиональный характер. В число «праведных предшественников» он также включил, помимо первых трёх поколений мусульман, основателей мазхабов Ахль ас-Сунна валь Джамаат и учёных-теологов, сохранивших ислам того времени из трёх первых поколений мусульман. Более того, когда Газали заинтересовался суфизмом, он приписал слово «салаф» суфиям, аргументируя это тем, что все они были праведными и благочестивыми людьми.

В средневековом исламе правильное объяснение салафизма дал Мухаммад ибн Абдул Карим Аш-Шахристани. Он разъяснил взгляды салафов на человеческие качества Бога и показал, что салафы понимали аяты Корана в буквальном смысле. На этом основании исследователь Норман Коллер объяснил термин «салафизм» в значении «буквалистов», то есть сторонников кажущегося смысла Корана.

Затем Ибн Халдун в своем труде «Мукаддима» использовал слово «салаф» в смысле предшественников, то есть, тех, кто были сподвижниками пророка и его последователями, а также имамами сект, комментаторами Корана и Сунны, мудрецами и суфиями, которые, сохраняя ислам чистым от всяких запятнанных убеждений, следовали за мазхаб салафов, считая салафизм и сунну одним и тем же направлением. «Праведным предшественником» он считал фразу из божественной книги, сунны пророка, фетвы сподвижников пророка, мнения некоторых сподвижников, что соответствует Корану, все переданные и слабые хадисы посланика.¹⁵ В фикхе Ибн Халдуна и Ибн Кайима статус других юридических источников: иджма, ра'й (мнения), истехсан, урф проявилось очень незначительным. Статус кияс и истехсан очень высок в фикхе Абу Ханифы. Его учение несовместимо с салафитами, хотя он и его последователи причисляют себя к числу «праведных

¹⁵ Мансур, М.Дж. Фарханги фирақи исломӣ (Справочник по исламским сектам) [Текст] / Мансур, М.Дж. - Тегеран, 1387 (2008).- С.169-170.

предшественников». Сравнения и сопоставления основаны на мнении муджтахиды, которого не существовало в раннем салафизме. Напротив, он обосновал рационализм в исламе. Поэтому значение слова «салаф» в данном случае сильно изменилось и включает в себя мнение Абу Ханифы, противоположное духу салафизма. Эти взгляды Ибн Халдуна поддержал и английский ученый Джерри Аустрия Вольфсон.

Автор подчеркивает, что слово «салаф» и сегодня трактуется по-разному факихами исламского права. Например, имам ас-Сафорини, наряду с тремя поколениями мусульман первоначального ислама, причисляет всех имамов религии к салафам. В то же время, к праведным салафам относят себя и имамы всех школ и сект, которые, по мнению крайнего салафизма, имеют непримиримое расхождение в понимании этого вопроса. Салафиты считают правильным лишь собственное представление об исламе и отводят особое место идеям «такфира и джихада».

Наконец, по мнению автора, слово «салаф» в новейшее время — это название фундаменталистского религиозного движения, которое имеет прямое отношение к такфиритско-джихадитскому учению Мухаммада ибн Абдул-Ваххаба (XVIII век), берущее свое начало из юридической практики ханбалии и его преемника Ибн Таймийи, учение которого также имеет такфиритско-джихадский характер и сегодня действует под названием салафизма, а по сути является панарабийской тенденцией в исламе, которое борется за защиту арабского духа ислама и возрождения ислама трех первых поколений мусульман и арабского халифата.

Также в западных научных источниках для выражения термина салафизм используются понятия «традиционализм», «фундаментализм» и «возрождение». Однако автор утверждает, что для выражения реального облика салафизма более подходит понятие «фундаментализм». Понятие «традиционализм» западные исследователи используют применительно к традиционному исламу, содержащее в определенной степени сущность салафизма, поскольку все «защитники», хранители традиционного ислама, наряду с юридическим учением, которого систематизировала та или иная школа юриспруденции, сохранили в своей юриспруденции традицию предшественников, потому что все «защитники», защитники традиционного ислама, с этой точки зрения, если сравнить «салафию», являющуюся традицией предшественников, с учениями всех школ юриспруденции, то они также следуют традиции предшественников. Между тем, статус юриспруденции Абу Ханифы является иным. Потому что учение Абу Ханифы, с учетом норм ра'я, иджтихада, истихсана и урфа, в определенной степени выходит за рамки слепого подражания предшественникам, но все те, кто лишь подражает школам юриспруденции, считают себя частью «праведных предшественников», а исламские фундаменталисты не считают их таковыми. Целью традиционалистов является защита веры и традиций ислама времен Пророка и праведных халифов, что сближает их с салафизмом как последователей так называемых «праведных предшественников» или «чистого ислама». Однако сторонники «чистого ислама» в основном развивают религиозные предрассудки, которых салафизм противопоставляет культуре и обычаям неарабских мусульман, и «праведный предшественник» связывается со специфическими обычаями арабов. Это противопоставление в конце концов становится инструментом использования ислама террористами, а модель, предложенная салафитами, преподносится как высший моральный идеал. Поэтому понятие «праведный предшественник» включает в себя также смысл превосходства над всеми взглядами. Поэтому исследователь считает салафизм как направление фундаментализма. Однако, по мнению автора, цель крайнего салафизма сегодня — использовать противостояния для того, чтобы посеять раздор среди мусульман в своих политических интересах. Так что, в данном случае значение слова «праведный предшественник» искажено экстремистами и не соответствует своему истинному смыслу.

Таким образом, словарное значение слова «салаф», которое изначально означало «прошлое», «прошлых», «предшественников» и научиться на их опыте, постепенно эволюционировало и в современном салафизме изменилось до значения такфира всех видов рационализма, исламских конфессий и сект, за исключением первых трёх поколений мусульман и ханбализма.

Во втором параграфе первой главы - **«Салафизм и его связь с доисламскими обычаями арабов»** автор попытался в процессе исследования с помощью религиозных, научных и исторических источников установить тесную связь ислама с арабскими доисламскими религиозными и социальными обычаями, сыгравшие ключевую роль в формировании раннего ислама. Исследование показало, что пророк ислама и арабы в целом использовали религиозно-социальный опыт и доисламское религиозно-культурное наследие арабов при разработке учения раннего ислама, хотя этот период известен в исламе как “эпоха невежества”. Одной из причин, по которой арабская доисламская история была названа так, было то, что в то время в религии и культуре арабского родоплеменного строя получили широкое развитие как многобожие (по-арабски “ширк”), так и идолопоклонство – поклонение идолам или санам (изготовленные из дерева), деревьям и животным, небесным светилам, камням и т. д., и поклонения им арабы считали традицией своих предыдущих поколений, своей прошлой.¹⁶ Соблюдение традиций и обычаев прошлого продолжилось с некоторыми нововведениями и в исламе.

Когда в VI-VII веках нашей эры постепенно возникло самосознание и попытка объединить арабов в единое государство, и это ощутили отдельные арабские личности. В тех условиях реализация такой национальной мечты, по мнению арабского ученого Ибн Халдуна, была невозможна для арабов, кроме как религиозным путем, например, через пророчества или вилаята, или вообще через великое религиозное наследие.¹⁷ Потому что только вера в единого Бога могла стать идейно-идеологической основой возникновения этнонационального государства, а затем и халифата (Арабской империи). Но для пророка ислама Мухаммеда вопрос выбора единого Бога из числа собрания (пантеона) арабских богов, соответствующих арабским политическим целям, был затруднен в связи с тем, что племенные боги в сознании племени считались их защитниками. Поэтому Мухаммаду необходимо было в выборе единого Бога использовать религиозный опыт предков, сформировавшийся у арабов,

Часть арабов периода невежества были знакомы с монотеистическими религиями иудаизмом, христианством и зороастризмом еще до появления ислама. Более того, идея единобожия была выдвинута рядом арабских пророков в VI – начале VII века, которая в истории арабского мира и ислама известна как движение ханифизма. Например, гражданин Мекки из племени Курайш Зейд ибн Амр ибн Науфал, объяснявший формулу «нет бога, кроме Бога» до Мухаммеда, в Таифе поэт Умайя ибн Абу-с-Сальб, в Йасрибе Абу ар-Рахиб и ибн Аслат, в Мусайламе, богом которого был Рахман, в Йемене Асвад, считавший себя «посланником Аллаха», и пророк Саджах из Джазиры (Вавилон) – все продвигали идею единобожия посредством призыва. В Йемене также существовала община, которая призывала людей поклоняться единому богу – «Господину Небес». Формула, высказанная Мухаммедом «нет Бога, кроме Аллаха», по сути является повторением того же лозунга ханифитов. Ханафиты, как и Мухаммед, отвернулись от идолов Каабы, но поклонялись Каабе из-за ее непосредственной духовной связи с Авраамом, а не ее идолам. Ханифизм распространялся в сравнительно густонаселенных районах Хиджаза и во многом способствовал возникновению ислама как идейно-идеологической основы. Исследователь Е.А. Беляев считал ханифизм полностью

¹⁶Хишом ибни Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах [Текст] / ал-Калби Х.и.М // Перев. на. арб. В.В. Полосина. -М.:Наука, 1984.-С. 14

¹⁷Абдурахман, ибн Халдун. Мукаддима ибн Халдуна [Текст] / Халдун А.И // Перев. Мухаммад Парвин Гунабади. Транслитерация с персидского на кириллицу Нурмухаммад Амиршохи. -Душанбе.: Главная ред.НЭТ, 2019.-С.353.

сформировавшейся религией земледельцев Амомы.¹⁸ По его словам, ханифизм Мекки находился на той же стадии формирования в то время, когда получил название «ислама».¹⁹

Все эти пророки говорили перед верующими с закрытыми лицами. И Мухаммед тоже использовал эту традицию. Поэтому до сих пор никто не может сказать, каково настоящее лицо пророка. И когда те пророки молились, они впадали в состояние экстаза и кутались в чадру или другую одежду. Мухаммед пережил такую же ситуацию, когда якобы получил откровение. Когда Мухаммед победил, в Коране появились аяты, отвергающие этих пророков как лжепророков и обманщиков: (Коран: 6, 93). Важным моментом здесь является то, что, хотя Коран и отвергал этих пророков, он не отрицал их существования среди арабов до Мухаммеда, а считал их ханифами (мусульманами). Идейными источниками ханифизма являются иудаизм, христианство и зороастризм.²⁰ Однако ханифиты пропагандировали монотеизм без посредника, то есть ангела, что было традицией генотеизма. Другое дело, что в центре учения ханифизма находились преимущественно моральные вопросы, а в сурах Корана мекканского периода также отдается предпочтение аятам нравственного характера, как это было в ханифизме. Потому что «Ханифизм – это религиозно-нравственное учение».²¹ Идея наказания занимала в ханифизме особое место. Например, тот же пророк Зайд бин Амр отмечал по этому поводу: «О человек, оставляй того, что приходит после смерти, ты не можешь ничего скрыть от Бога».²² Эта речь Зайда выражена в Коране в такой форме: «О Господь наш, поистине, Ты знаешь то, что мы скрываем и то, что раскрываем. И ничто на небе и на земле не сокрыто от Бога» (14, 38). В заключение отметим, что ханифизм-пропаганда монотеистической традиции получил большое развитие до ислама как новое религиозно-идеологическое течение и был отредактирован, усовершенствован и развит в интеллектуальной и практической деятельности Пророка ислама и стал новой религией-исламом. Одним из таких изменений было то, что если в ханифизме посредника между Богом и Пророком не существовало, то в исламе ангел Гавриил помещался между Пророком и Богом, подобно тому как в религиозном опыте доисламских арабов, такую роль играла между священниками и богами джины и духи.

Кроме того, в доисламских арабских религиозных представлениях Бога-творца называли Аллахом, что происходит от арабского слова «аль-илах», что означает «Бог». Правильность этой идеи доказывается тем, что в Коране и Сунне слова «Аллах» и «Бог» всегда используются как синонимы, а слово «Аллах» употреблялось и в эпоху джахилии. Например, в одной из ритуальных песен, исполняемых паломниками-многобожниками при подходе к Каабе были такие слова: «Вот я пред Тобою, о Аллах».²³ Исследователь Джавад Али, вслед за некоторыми другими востоковедами, придерживается мнения, что «пересказчики доисламской поэзии... удалили имена идолов из доисламской поэзии и заменили их именем Аллаха. А каково имя Аллаха в поэзии джахилии, на самом деле это было имя идола».²⁴ Потому что у арабов периода невежества все идолы имели определенное имя, а слово Аллах не является чем-то новым в исламе, и оно имеет свои корни в религиозных представлениях семитских народов, в том числе древних евреев и арабов, и это была общесемитская традиция, которая также сохранилась в доисламском арабском языке, и ее также признает Таха Хусейн, несмотря на то, что он был апологетом ислама.²⁵ Некоторые востоковеды считали это именем идола, существовавшего в Мекке, или

¹⁸ Беляев, Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье [Текст] / Е. А. Беляев. - М.: Наука. -1966. -С.103.

¹⁹ Беляев, Е. А. Там же. -С.105.

²⁰ Крывелев, И. А. История религии [Текст] / И. А. Крывелев. Том второй. -М.:Мысль,1988. -С.37.

²¹ Беляев, Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье [Текст] / Е.А. Беляев. -М.: Наука, 1966. – С.103

²² Реза, Аслан. Нет бога, кроме бога... -С. 43-44

²³ Реза, Аслан. Там же. -С. 34

²⁴ Доктор, Джавад Али. “Ал-муфассал фи-таърих ил-араби қабла-л-Исломи” (Подробности истории доисламских арабов) [Текст] / Алй Дж. Т.б. Бейрут.: Дору-л-оламу-л-исломия,1968 -С.14

²⁵ Джавад Али. Там же. С. 16-17

именем Бога народа Мекки, поскольку в Священном Коране, в разговорах и спорах Мекки Аллах является тем, кто является творцом бытия.²⁶ Бог Эль (Иль, аль-Илах, аль-Лакх) был их главой, и аль-Лот (женская форма аль-Лаха)... также пользовался большим уважением».²⁷

По преданию, приведенному историком Ибн Хишамом в его книге «Жизнеописание Пророка Аллаха», пропаганда Мухаммедом единого Бога напрямую связана с пророком из Ямамы. Только имя Бога, которого проповедовал этот пророк, было изменено на имя Бога Мухаммада (т.е. Аллаха - Н.К.). Курайшиты также говорили Мухаммаду, что кто-то из Ямамы научит тебя проповедованию единого Бога, на что также указывает следующий аят Корана (55, 1-2): «(Бог) Рахман, который научил Коран». Но в последующем Рахман стал одним из качеств (атрибутов) Аллаха. Из этих коранических свидетельств следует, что большое влияние на формирование идеи монотеизма ислама оказали религиозный опыт пророка Ямамы (Мусайламы) и образ Бога Рахмана. По мнению Джавада Али, основанному на достоверных источниках, имя Рахмана вошло в еврейский текст, писания Абрахи в форме Ар-Рахмана, оно является Богом евреев и было перенесено на арабский язык. Например, в еврейском тексте написано: «Рахман, сущий на Небесах и в Израиле, и Бог Израиля, Господь иудеев».²⁸

Также, по мнению исследователей истории арабов и ислама, во времена джахилии арабы также поклонялись звездам, о чем свидетельствует Коран. Рахмон — это имя звезды Венеры (или Шааро-Сириуса), и под этим именем ему поклонялись до ислама. Большинство имен богинь на самом деле являются свойствами звезд, и они также вошли в ислам как имена Аллаха,²⁹ которые показывают сильную связь между исламом и религиозными идеями арабов эпохи джахилии. Удивительно, что в некоторых сурах Корана Бог клялся звездами и другими существами: Например: «Клянусь Луной, когда она станет полной (84, 18); «Клянусь небом, хранящим созвездия (85, 1); «Клянусь звезде, которая падает (53, 1); «Клянусь Солнцу и свету его» (91, 1); «Небом клянусь» (86, 1) и так далее.

По-арабски «Лоъ» означает высоту или вершину. Солнце, которое находится высоко или выше, т. е. на небе, называется Илоха. от которого происходят слова «Илах» и «Аллах», и является богом, находящимся на небе, и в процессе формирования религиозного сознания семитов, особенно арабов, от бога облаков, дождя, воды и море превратился в бога богов в воображении доисламских арабов и в исламе стало единственным Богом. Об этом свидетельствуют многие доводы Корана о том, что Аллах находится на Троне.

Таким образом, автор приходит к выводу, что слово «Аллах», будь то в форме идола, богини или бога богов, не было чуждым и незнакомым арабам. Однако когда Мухаммед провозгласил Аллаха единственным и абсолютным Богом всех арабских племен, а затем и всего мира, арабские племена, особенно курайшиты, вначале не приняли призыв Мухаммеда не потому, что они не знали Аллаха, так как Аллах имел особый статус в пантеоне арабских богов. Скорее, они выступали против Мухаммеда, поскольку он провозглашал Аллаха единственным Богом и в то же время отрицал все идолы и племенные Боги, имевшие экономическое, идеологическое и политическое значение для жизни племени. Также этот вопрос оказал прямое негативное влияние на престиж и политическое и экономическое влияние шейха племени, считавшегося вождём племени. Для племени курайшитов это также означало отказ от своих материальных интересов, которые представляла Кааба.

²⁶ Джавад Али. Там же. С. 23-24

²⁷ Большаков О.Г. Истории халифата. 1. Ислам в Аравии (570-633). М. «Наука», 1989, с. 41

²⁸ Джавад Али. Там же. -С. 37-38.

²⁹ Джавад Али. Там же. -С. 50.

Также во времена многобожия многие арабские племена имели свои святилища, от которых потомки и отдельные лица племени пользовались определенными экономическими выгодами. Но среди них особый статус имело святилище Мекки, то есть дом Каабы. Потому что это святилище считалось религиозным центром для всех арабских племен, в результате чего зародилась традиция хаджа, считавшаяся хорошим источником экономического дохода для мекканцев.

В конце IV века нашей эры Кусай, один из прадедов рода Бани Хашима, взял под свой контроль Каабу, стал владельцем ее ключей и взял на себя политическую и религиозную власть Мекки. Это позволило ему собрать всех идолов арабских племен и поместить их на стену Каабы и превратить Мекку в религиозный центр Аравийского полуострова, а Каабу — в место поклонения паломников всех арабских племен. Мекка стала нейтральной зоной, где были запрещены военные действия между племенами и применение боевого оружия (харам). Позже эта традиция сохранилась также в исламе (Коран: 9,36). Существует множество легенд о происхождении Каабы.

Однако, по заключению исследователей, дело в том, что Кааба изначально строилась не как святилище (пантеона) арабских богов, а как хранилище осветительных инструментов, которыми курайшиты пользовались во время ритуалов. Другая легенда гласит, что строительство Каабы имело для арабов космологическое значение. Сохранившиеся в Каабе 360 идолов не только олицетворяли связь идолов с планетами и звездами, но в то же время все они имели для арабов астральное значение. Обход Каабы семь раз в качестве ее основного ритуала может означать отслеживание движения планет. Потому что подобные верования существовали у древних народов, что их храмы и святилища являются земным вариантом космических гор или же являются связующим звеном между землей и куполом неба, священным местом, вокруг которого вращается мир. Именно поэтому в пол Каабы, которую древние арабы называли «пупом земли», был забит гвоздь, и, согласно древним преданиям, паломники иногда заходили в здание, снимали одежду и прикасались пупком к гвоздь, что означало восстановление связи с космическим пространством.³⁰ Из содержания этих легенд исследователь приходит к выводу, что Кааба имела не только астральное значение для древних арабов, но и воплощала уровень их астрологического опыта и строилась на основе их мистического мировоззрения. В этом контексте в мифологической и религиозной мысли древних арабов сформировалась традиция судьбы, которая также передавалась и продолжалась в исламе.

Также автор показывает, что, поскольку деятельность Мухаммеда через призыв не имела желаемых результатов, он использовал меч для объединения арабов в одно государство (умму) и в решении этой проблемы обращался к традициям предков. В период невежества арабов существовала традиция, согласно которой бедуинские племена, сталкиваясь с тяжелыми экономическими трудностями, воевали между собой и получали добычу, и этот вид боевых действий назывался «джихадом», что нашло свое выражение в доисламской арабской литературе. Буквальное значение слова «Джихад» — стремиться совершить действие или достичь цели. Однако слово «джихад» перешло в ислам, приобрело религиозное значение и даже стало одной из обязанностей мусульман. Это слово можно часто встретить в Коране и сунне. Например: «Пусть сражаются на пути Аллаха те, которые покупают (или продают) мирскую жизнь за Последнюю жизнь. Того, кто будет сражаться на пути Аллаха и будет убит или одержит победу, мы одарим великой наградой. (Коран: 4:74). Или сам пророк сказал: «...рай под тенью мечей ваших».³¹ После принятия ислама джихад и добыча стали связаны с религиозными убеждениями мусульман, приобрели идейно-политический характер и получили название «священной войны». Исходя из этой

³⁰ Реза Аслан. Там же. -С. 29

³¹ Сахих аль-Бухари. Т. 3.-С. 95

идеи, в исламе география и этнография народов мира делятся на «Дор-уль-Ислам» и «Дор-уль-Харб», и сегодня это одна из центральных идей такфиритско-джихадистского салафизма, хотя в исламской юриспруденции джихад также приобрел социально-этические аспекты.

В то же время Мухаммед, чтобы привлечь мусульман к джихаду, использовал традицию взятия «добычи» в джихаде и внес в нее некоторые изменения. Если во времена джахилии добыча, полученная в результате джихада, была разделена на четыре части, то три части принадлежали племени и одна часть принадлежала шейху племени,³² вдовам и сиротам мужей и отцов, погибших в джихаде, добыча, собранная мусульманами во время джихада, делилась на пять частей. Четыре его части разделяли поровну между моджахедами, а одна часть пошла в казну Уммы, а также в семью Пророка, сиротам и вдовам родителей и мужей, ставшими шахидами в джихаде, а также бедным и нуждающимся. (Коран: 8, 41). Такой способ раздачи добычи, с одной стороны, способствовал все большему вовлечению мусульман в джихад, с другой стороны, положительно сказался на усилении влияния ислама как «религии социальной справедливости». Так, ислам узаконил мусульманам отбирать добычу у немусульман во время джихада, а арабы в ходе завоевания различных стран, в том числе Ирана, грабили у народа огромную добычу, что делало арабов обладателями огромного экономического потенциала.

В Аравии времен невежества ответственность за контроль над моральной системой племени находилась в руках шейха или сайида, и его избрание производилось путем присяги на верность (байат) опытному старому члену племени, и любой, кто нарушал клятву, изгонялся из племени. как предатель его наказанием была смерть. Клятва верности была перенесена в ислам как доисламская традиция арабов, и каждый, кто присоединился к умме, приносил клятву верности именем Пророка, что выражается в формуле «Ля иляха иля-ль-Лаху ва Мухаммадан Расулюллаху» и каждый, кто нарушает клятву верности выходит из уммы, его считают отступником и наказанием ему является смерть. Конечно, в условиях идолопоклонства и многобожия «божественные» законы еще не действовали. В обязанности шейха входила также обязанность арбитра, причем с течением времени решения арбитра приобрели нормативный характер и становились традицией, которая служила законодательным кодексом племени, а каждое племя имело свою сунну (свод кодексов и традиций) считавшаяся законом племени. В исламе совокупность слов и действий Пророка называлась «Сунна». Поскольку Мухаммед с юных лет был известен среди курайшитов как «аль-Амин», курайшиты избирали его арбитром (судьей) в некоторых мелких спорах. Поэтому Мухаммед обладал обширными знаниями об этой доисламской традиции арабов и умело использовал этот опыт прошлого для установления исламской системы и смог представить эти традиции во имя Аллаха как откровение для мусульман и превратить их в элемент их религиозного сознания.

В доисламской Аравии в общественно-политической системе каждого племени существовал институт, аналогичный «Шура», члены которого состояли из правителя, жреца и арбитра и обсуждали и решали важные вопросы жизнь племени. Когда Мухаммед основал умму в Ясрибе, он, по мнению исламских ученых, как первую модель арабского государства, в ее структуре учредил специальный институт под названием «Шура», который обсуждал и решал важные вопросы жизни уммы. Однако «Шура», который Мухаммад, согласно источникам, сформировал из 6 человек, приобрел религиозный характер и воплотился как откровение Аллаха в одной из сур Корана (42), которая называется «Шура» («Совет»). Другой традицией, распространенной в социальной практике доисламских арабов, является ненаследственная выдача поста шейха (сайид, дахи), которая не только сохранилась в

³²Негря, Л. В. Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V-VII вв [Текст] / Л. В. Негря. - М.: Наука, 1981. -С.103.

политической системе ислама (умма), но даже сыграла важную роль в формировании политической структуры раннего ислама.

Из истории ислама известно, что после смерти Пророка одним из политических вопросов, споры вокруг которого в конечном итоге привели к разделению мусульман на политические группы, а затем и на течения, стал вопрос Имамата и Халифата, т.е. кто должен стать наместником пророка, имамом и халифом, но Али потерпел поражение в этой борьбе. Сторонники Али по сей день считают, что поражение Али в этой борьбе стало результатом интриги и своеволие Абу Бакра, Умара и Усмана. Однако, по мнению автора, поражение сторонников Али в этой политической борьбе является результатом влияния той же традиции избирательного племенного руководства в совете.

Религиозный и социальный опыт доисламских арабов в других секторах общества не остался без влияния на формирование раннего ислама. Среди них традиция гадания, основанная на использовании доисламского арабского обычая предсказывать судьбу человека по вращению звезд, обычай давать «хунбаха» в обмен на кровь убитого человека, обычай братства в целях обеспечения безопасности общины, обычай давать закат, который имел место у древних евреев и арабов, в целях улучшения социального положения мусульман и т.д. передавались в ислам в специфических для него формах.

Также в формировании семейных отношений в исламе очень важную роль приобрели обычаи доисламских арабских семейных отношений, такие как заключение брака Пророком с дочерьми второй степени родства – дочерьми тетей и дядей с обеих сторон, ставший впоследствии распространённым мусульманским обычаем в исламе. Мутъа (временный брак), популярный сегодня среди шиитов-имамитов под названием «сига», которого возродили также моджахеды «Исламского государства», обычай тройного развода и халъяла, выдача приданого женщине при замужестве, взятие наложниц из числа женщин, попавших в плен во время джихада, практика многоженства, уменьшение прав женщин в два раза по сравнению с мужчинами во всех вопросах и т. д. Роль социального и религиозного опыта доисламских арабов в формировании исламского права в сфере имущественных отношений, уголовного права, а также в определении методов и норм наказания за кражу, убийство, государственную измену, гражданские правоотношения и т.д. , тоже очень значим.

Таким образом, можно сделать вывод, что возникновение ислама как арабской национальной идеологии в процессе становления единого этнонационального государства произошло не в вакууме, а в результате эффективного использования прошлых обычаев и традиций арабского мира (эпоха невежества), которую можно назвать своеобразным возвратом ислама к традициям прошлого (салаф). В этом смысле салафизм восстанавливает связь двух периодов арабской истории – доисламского и исламского. Итак, оказывается, что традиция использования «урфа» (обычая) как исламского источника все же была оправдана пророком ислама в Коране и сунне. Поэтому считать использование имамом Азамом Абу Ханифой «урфа» ересью со стороны экстремистского салафитского движения не только не имеет научной основы, но и является отрицанием сунны пророка, что можно считать кощунством с точки зрения взгляда на ислам, особенно с точки зрения самих салафитов.

В третьем параграфе первой главы - **«Борьба за распространение и сохранение ислама от осквернений»** автор попытался на основе религиозных, исторических и научных данных исследовать борьбу салафитов за распространение и защиту ислама, а также его борьбу за сохранение арабского духа ислама. Одним из основных положений современного экстремистского салафитского учения является утверждение «внеконфессионального» ислама, будто оно было характерно для ислама времен трех поколений мусульман в начальный период распространения ислама, но как в результате его «опороченности» «нововведениями» («ересями») как

на уровне убеждения, так и на уровне практики ислам разделяется имамами мазхабов и общин на секты и общины. Салафиты считают себя истинными последователями людей сунны и общины и пытаются возродить «внеконфессиональный» ислам, поскольку, с их точки зрения, мысли, верования и действия всех сект и школ противоречат Корану и сунне.

Однако данное салафитское мнение об опорооченности ислама «ересями» не только не имеет отношения к реальности ислама и его истории, но и является безосновательным утверждением, напротив, оно охватывает новую эпоху ереси в исламе со стороны салафитов, что вводит в заблуждение массы мусульман, неосведомленных об истории ислама, и приводит к новым религиозным конфликтам в исламском мире на благо глобальных и региональных держав.

Автор диссертации показывает, что борьбу с ересями в исламе начали еще в начале истории ислама не салафиты, а ученые Ахль ас-сунны и джамаата. Ученые-сунниты называли любую идею, не совместимую с видением суннитов относительно исламских правил, актом «ереси» и боролись с ней. С этой точки зрения на заре ислама сунниты и салафы были, по сути, одним и тем же, а затем на основе крайнего традиционализма возник крайний салафизм. Согласно диссертанту, само зарождение учения фикха в исламе, ставшего впоследствии популярным как мазхаб, является методом исправления ересей.

Ярким примером тому является ханафитская школа, главной целью которой с точки зрения рациональности было правильно раскрыть для мусульман суть Корана и сунны и предотвращение того духовно-политического кризиса, возникшего в результате появления направлений и сект в утробе ислама, усложнившее безопасность и стабильность в халифате Аббасидов. То новшество с точки зрения рациональности, привнесенное в ислам Великим Имамом Абу Ханифой, которое современные салафиты считают «ересью» в исламе, по сути является правильным и логичным объяснением Корана и Сунны Имамом Аъзамом, которого крайние салафиты назло не хотят понять. Имамы школ Маликия и Шафии также в некоторой степени использовали этот метод.

В борьбе с ересью в исламе, с позиций традиционного ислама, возрастает роль знатоков хадисов, толкователей, богословов и популярных учёных средневекового исламского мира против так называемых «еретических» сект и школ, таких как имам Абу Наср Мухаммад Баздави в его трактате «Метод религии» и Абул Касим Хаким Самарканди в трактате «Ас-Саваду-л-Азам» в X веке. По их мнению, помимо философов, такие секты, как мурджиа, муджаббирия, хаворидж, каррамия, муътазилиты, шииты, карматиты, исмаилиты и т.д., являются еретиками и эгоистами, которые представляют собой опасную силу для сунитов и по мнению современных салафитов дополняют друг друга.

Имамы последователей сунны и джамаата, особенно имамы ханафитской секты, использовали рациональные методы в борьбе с ересями с целью содействия сохранению и распространению ислама. Однако современный салафизм под лозунгом борьбы с «ересью» пытается устранить рационализм из ислама, очерняя рациональные секты и общины, чтобы остановить творческие мысли мусульманского ума и удержать мусульманское общество в состоянии застоя. Конечно, это давняя мечта тех мировых держав, которые хотят защитить свое влияние в мусульманском обществе посредством салафизма.

В связи с этим вопросом диссертант попытался показать основные причины разделения мусульман на секты и конфессии, которые не хотят понимать крайние салафиты, а они заключаются в следующем:

Во-первых, ислам, особенно ранний ислам, т.е. ислам периода пророка, сподвижников и праведных халифов, имел политическую природу. Потому что утверждение исторической миссии ислама было сформировано идеей (идеологией) арабской нации, созданием государства, а затем и арабского халифата, и в этом процессе ислам приобрел политический характер. Так как без джихада невозможно

было объединить разрозненные и независимые племена в единое государство, эта необходимость связывала ислам с экстремизмом. После смерти Пророка, в процессе борьбы за власть в халифате, мусульмане разделились на три различные группы – сторонников Али ибн Абу Талиба, сторонников Абу Бакра, Умара и Усмана, а затем, в результате мира между Али и Муавией в Сиффине и отделения группы его войск от сторонников Али, появилась третья политическая группа, и каждая группа считала свою позицию правильной во имя Корана и сунны.

Кроме этого, появление ересей в исламе стало результатом усиления арабского экономического, социального, культурного и политического давления на завоеванные и ставшие мусульманами народы. Это давление особенно усилилось во время халифата Омеядов. Омеядские халифы, по мнению Э. Брауна, лишали иранский народ всех его прав, культурного и социального достоинства и допустили над ним угнетение и тиранию. В результате освободительная борьба угнетенного народа за свои права и свободу, государственную и национальную независимость, возрождение своих национальных ценностей получила большее развитие, чем прежде. Однако, поскольку эти люди стали мусульманами ради равных прав на работу с арабами, они продолжали выступать против арабской тирании под знаменем ислама. В этом контексте возникли секты карматия, исмаилия, хуррамия и др., которые боролись против арабов и их официальной идеологии – суннитской направленности, и это стало поводом нововведений в исламе, которые с точки зрения суннитов считались как бы “нововведениями” и ученые этого направления находились в оппозиции к ним. Современные экстремистские салафиты для достижения своих целей, совместимых с интересами глобальных и региональных держав, также широко используют этот опыт, но в гораздо более радикальной форме.

Другой причиной было социальное, экономическое и культурное развитие в халифате, которое, подчинив себе страны, более развитые, чем арабская земля, оказало большое влияние на экономику и культуру халифата и на ислам.

Наконец, еще одной причиной появления ересей в исламе является появление среди богословов каламитских споров по некоторым вопросам общественной, политической и личной жизни, которые не нашли конкретного решения в Коране и Сунне и привнесли разные понимания в ислам, такие как вопросы единобожия и атрибутов Бога, древности и творения Божьего слова, воли и свободы человека и т. д., которые стали причиной возникновения сект мутазилитов, кадаритов, джабаритов, мушобехитов, каррамитов, ашаритов и т. д., и эти вопросы обсуждаются в диссертации. Однако борьба салафитов за защиту ислама времен так называемых «праведных предшественников» в конечном итоге привела к отрицанию рационализма и философии в исламском мире, одним из идеологических источников которых является отношение ислама к культуре, особенно национальной культуре, которую мы и сегодня в открытую видим в теоретической и практической деятельности крайнего салафизма.

Вторая глава диссертации - **«Борьба салафизма с рационализмом, наукой и философией»** состоит из четырех параграфов. В первом параграфе второй главы - **«Отношение салафизма к национальной культуре»** автор показал реакционное отношение ислама к национальной культуре, являющееся сегодня идеологическим источником отношения салафизма к национальной культуре и ценностям. Автор подчеркивает, что с началом экспансии ислама путем узурпации неарабских стран, арабы, то есть первые поколения мусульман, реакционно относились к национальным культурам.

В современное время этого античеловеческого и антицивилизационного явления открыто продолжает экстремистское салафитское движение. Поэтому диссертант попытался показать идеологическую связь крайнего салафизма с «чистым исламом» времен так называемых «праведных предшественников», имеющих общее отношение к национальной культуре.

Отношение ислама к национальной культуре исходит прежде всего из его отношения к нации. В исламе (Коране) нация означает религию, образ жизни, общину и т. д. и имеет только один общий признак, т.е. веру в единого Бога. Нация не признается как историко-социальное и культурное единство и лишь религиозное единство считается главным фактором объединения народов.

Когда ислам стал представлять арабские геополитические и геоэкономические интересы, возникла необходимость объявить предыдущие арабские религии и религии других стран «недействительными» и отвергнутыми. Формула «Ислам – самая достоверная религия перед Богом» (Коран: 3, 19). прежде всего, было неизбежно приписать доисламским религиям и верованиям «эпохи невежества» арабов и других религиям неверия и лжи. В диссертации показано, что отношение ислама к национальной культуре народов иранского происхождения исходит из отношения арабов и ислама к зороастризму. Автор на основе исламских источников, показывая противоречивое отношение ислама к зороастризму, на основе изучения исторических и научных исследований о причине противоречивого отношения арабов и ислама к религии и культуре иранского народа приходит к таким выводам:

- между арабами и Ираном с древности существовали ненависть, конфликты и вражда. Южные (Йемен) и северо-западные районы Аравийского полуострова, где арабские племена вели полуседлый и полупустынный образ жизни, находились под влиянием государства Сасанидов. Поэтому план узурпации земель Ирана (Персии) с самого начала в Коране (48, 21) и сунне получил шариатский приговор, а зороастризм, несмотря на то, что был монотеистической религией, считался ложной религией. «Поэтому основной удар в период арабской узурпации на Востоке был нанесен «огнепоклонникам».³³

- еще одной причиной враждебного отношения арабов и ислама к культуре иранцев являются недостаточные и неверные знания арабов пустыни о зороастризме и культуре этого народа в целом. Как пишет английский исследователь Олег Грабер: «Арабы, принешие ислам в Иран, имели очень слабое представление об иранском мире, что вполне сопоставимо с ситуацией в регионе Средиземноморья».³⁴

- в-третьих, когда ислам стал национальной идеологией с целью создания арабского государства и халифата, часть арабов в некоторых регионах Аравийского полуострова приняла зороастризм, отращание которого было неизбежно для арабов.

В связи с данным вопросом автор раскрывая причины поражения самосознания и национальной идентичности таджикско-персидского народа и показывает, что в свете исламского учения о национальной культуре конфликт панарабистов с персидско-таджикской историей, культурой и языком продолжается уже четырнадцать веков. «На протяжении веков духовенство, представляющее эту антииранскую философию, искажало нашу историю, опорочило нашу культуру и арабизировало наш язык».³⁵

Диссертант подчеркивает, что благодаря независимости государства именно Лидер нации, Президент Республики Таджикистан Эмомали Рахмон впервые поднял вопрос самосознания. Однако эти его постоянные инициативы на пути возрождения национальных ценностей и завоевания им достойного статуса в нашем сознании и жизни до сих пор не приняты некоторыми религиозными группами и крайними политико-исламскими партиями и движениями современной эпохи, такими как салафизм.

Во втором параграфе второй главы - **«Имам Ханбал и его борьба с мутазилистами и рационализмом»** автор исследует роль ханбалитского мазхаба как одного из

³³ Колесников, А.И. Завоевание Ирана арабами [Текст] / А.И. Колесников. - М.: Наука, 1982. -С.218

³⁴ Грабар, О. Формирование исламского искусства [Текст] / О. Грабар // пер. с англ., коммент., послесловие Т. Х. Стародуб; Отв. ред. Т. Х. Стародуб. - Москва.: Садра, 2016. -С.64

³⁵ Амирхусайни, Лодан. Худосолорй ва дармондагй (Теократия и безысходность) [Текст] / Лодан А. -Тегеран.: Китоб, 1993 (2014). -С. 193

идеологических источников салафизма в борьбе с рационализмом, наукой и философией, которая проводилась с целью защиты арабского духа ислама.

В исламе последователи сунны и джамаата обычно делятся на две школы – «асхабы хадиса» (последователи хадисов) и «асхаб ар-ра'й» (последователи независимого суждения). Имам Абу Ханифа является основателем «Асхаб-ар-Ра'й». Он считается первым факихом, привнесший рационализм в ислам. Ибн Ханбал следовал школе «Асхаби хадис» и считал сунну основным критерием определения подлинности убеждения (веры).³⁶ Ибн Ханбал считал хадис комментарием к Корану и при выборе хадиса придавал особое значение иснаду, то есть цепочке передатчиков хадисов, непосредственно доходящих до пророка ислама. Поэтому Ибн Ханбала считают «спасителем ислама от ереси», то есть от нововведений.³⁷ Потому что он считал причину возникновения направлений и сект в исламе внедрения нововведений, которые считались для него «ересью». Он придерживался мнения, что любая идея, которая является «новаторской» и не имеет корней в Коране и сунне, является «ересью». Дебаты Ахль аль-Хадис по этому вопросу среди последователей Ахль аль-Сунны, Джамаата и Салафа, в конечном итоге, создали разногласия и привели к религиозным конфликтам во время Аббасидского халифата.

Защита Имам Ханбалом арабского духа ислама также имела политическую цель, то есть с идеологической точки зрения она означала сохранение и увековечение Арабского халифата и предотвращение освободительных усилий угнетенных народов халифата, таких как иранцев. Недаром арабское население Аравийского полуострова в основном следовало секте Ханбалитов, и в новейшее время этот мазхаб служит идейным источником крайних течений современного ислама, таких как ваххабизм (салафизм).

Ханбалия появилась, когда халиф Мамун очень заинтересовался мутазилой. Мутазилиты подходили к религиозным вопросам с позиции рациональности. Ахмад выступал против мутазилитов и считал опасным для ислама распространение рациональности при решении религиозных вопросов. Его даже посадили в тюрьму на два года за разногласия с мутазилитами.

Во времена правления турок-османов, когда Аравия находилась под их влиянием, секта ваххабитов подняла вопрос о возрождении ханбалитизма по традиции пророка ислама. Потому что, с точки зрения ваххабитов только ханбалиты, имеющие сильный арабский характер, могут удовлетворить интересы общества Центральной Аравии XVIII века.³⁸ В наше время, благодаря развитию коммуникационных связей, церемония хаджа ежегодно привлекает в Саудовскую Аравию миллионы мусульман, и в этом процессе идея «чистого ислама», «фундаментального ислама» может оказать влияние на распространение ханбалитского мазхаба. Это означает, что с распространением ваххабизма ханбалитский мазхаб может ограничить позиции других мазхабов.

Сегодня талибы не действуют в Афганистане в соответствии с требованиями ханафитского шариата, что грозит исчезновению традиционной ханафитской школы мысли в этой стране. Их борьба против свободы женщин, деятелей искусств, особенно артистов и музыкантов, радости и счастья на свадьбах и церемониях, запрет национальных и таких праздников, как Навруз, Тиргон, Мехргон и Сада, запрет носить европейскую одежду, брить бороду и т. д. говорит об их принадлежности к ханбалитско-ваххабитскому мазхабу.³⁹ Таким образом, распространению ханбалитской школы мысли в исламском мире способствует развитие ваххабитского (салафитского) учения.

Одним из важнейших положений ханбалитского мазхаба является то, что они отвергают любые новшества в области исламской веры и юриспруденции и требуют

³⁶Ализаде, А.А. Ханбалитский мазхаб. Исламский энциклопедический словарь [Текст] / А.А Ализаде. - М.: Ансар, 2007. -С.848

³⁷Ислам. Энциклопедический словарь [Текст] // Отв. ред. С. М. Прозоров М.: Наука, ГРВЛ, 1991. -С. 271.

³⁸Васильев, А.М. Пуристане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудитов в Аравии (1744/45-1818) [Текст] / А.М. Васильев // Отв. ред. Н.А. Иванов. -М.: Наука, 1967. -С.262

³⁹Подробнее см. газ. Минбари халк. –Душанбе, 26.01.2022. №4.

очищения ислама от ересей посредством сохранения традиции пророка. Следует сказать, что учение ханбализма отразило важный период формирования суннитского учения, которое считало сунну «интерпретацией Корана». В результате влияние сунны в их деятельности выросло до уровня влияния Корана. В IX-X веках ханбалиты систематизировали учение суннитского ислама согласно своему видению, написали и опубликовали ряд книг по акиде, особенно по хадисоведению, а также труды по богословским вопросам. В отличие от мутазилитов, ориентированных на более образованный класс общества, учение ханбализма проще и доступнее массам. «Ибн Ханбал отверг рациональную интерпретацию Корана, сначала он обратил внимание на его словесную интерпретацию, затем на интерпретацию высказываний сподвижников и их фетв, а затем иногда опирался на сравнение и консенсус, на унаследованные материалы».⁴⁰ С этой точки зрения ханбализм является выражением и защитником консервативных и идеологически отсталых ученых исламского мира. Этих ученых обычно называют «Ахль аль-Хадис», считающие распространение рационалистических идей калама опасностью для ислама. Теоретики ханбализма отрицали все доктрины и идеи, основанные на рационализме. В этом случае аль-Барбахари говорит: «Знай, что... ошибка в вере не возникла бы, если бы не возник калом, если бы калом не существовал».⁴¹ По мнению автора, ханбалиты и захирити требовали принять аяты, сравнивающие Аллаха с человеком в буквальном смысле. Другие требуют принятия подобных аятов Корана без каких-либо объяснений. Сторонников дословного понимания атрибутов Бога называли «сифатитами», потому что они отвергали содержание стихов, уподобляющих Бога человеку, и называли их сектой «мушаббиха», потому что они приравнивали присущие Богу свойства к его атрибутам. Ханбалиты пытались усилить этот способ понимания Бога и Его атрибутов, чтобы ослабить влияние мудрости и философии на ислам. Поэтому учение ханбализма имеет антропоморфный характер в вопросе познания Бога. По этой причине мутазилиты называли ханбалитов «дословными демагогами» и «отбросами общества». Потому что мутазилиты считали атрибуты природой Бога и утверждали, что качество не может быть отделено от природы, а такая точка зрения противоречит учению ханбализма.

Одна из экстремистских характеристик ханбализма выражается в том, что в средние века ханбалиты как последователи сунны и защитники салафов, часто были лидерами массовых общественных движений в городах, причем эти движения носили крайний характер, то есть, были направлены не на восстановление справедливости и социальной защиты народа халифата, а на защиту власти Арабского халифата. В политических вопросах учение ханбализма согласно правилам традиционного ислама толерантно к правящему классу богатых. С точки зрения Ибн Ханбалы, даже если мусульманский правитель нечист и виновен, народ не должен критиковать халифа и поднимать против него общественное восстание. Это мнение Ибн Ханбалы указывает на панарабизм его учения. Его борьба против рационализма и философии с целью защиты ислама времен Пророка и предшественников от ересей фактически означала защиту арабского духа ислама и интересов арабских властей. Он пытался удержать людей от политической деятельности. Есть исторические сведения, что из 500 его учеников только один занимался политической деятельностью.⁴²

Борьба ханбалитов с ересями применялась даже в сфере бытовой жизни. Например, они были против употребления опьяняющего алкоголя, музыки, радости и счастья в церемониях и походах, равенства между мужчинами и женщинами и т. д. По словам Ибн Асира, ханбалиты в г. Багдаде нападали на простых людей и некоторых чиновников, на землю выливали алкоголь, разбивали сосуды, уничтожали музыкальные инструменты, избивали певцов, мужчинам и женщинам не разрешали

⁴⁰Мухаммад, Рауфи Таваккули. Четыре имама ахлю-л-сунны ва-л-джамаа [Текст] / Таваккули М. Р // Подготов. к печати Мисбохиддини Нарзикул. - Душанбе, 2002.-С.77

⁴¹Прозоров, С. М. Христоматия по исламу [Текст] / С. М. Прозоров. -М.: Наука, 1994, Т.1, С-107.

⁴²Nuryitz, N. The formation of Hambalitsm. Piety. Info power [Текст] / N. Nuryitz. -Routledge, 2012 P-13

вместе ходить по улицам.⁴³ Экстремизм ханбалитов был поддержан министром Сельджукитов – Низаммулмульком. Он «против более умеренных ханафитов, с которыми халиф находился на одном ряде, открыто поддерживал консерваторов и агрессивных людей ханбалитской и шафиитской школ исламского богословия. В 1090-е годы эти конфликты переросли в полномасштабную анархию на улицах Багдада и других городов. Толпы ханбалитов нападали на кафе и бордели, ломали шахматные доски и гнали женщин домой. Учащиеся медресе Низамия напали на последователей ханафизма. Власти не принимали никаких мер по их подавлению. Аналогичные столкновения произошли в Нишапуре и Марве.⁴⁴ Экстремистское отношение ханбалитов к представителям искусства и науки, женщинам и другим группам можно увидеть и в наше время в поведении ваххабитско-салафитского движения, в том числе Талибана в Афганистане, бывшего «Исламского государства» и т. д.

Отношение ханбалитов к различным исламским сектам было различным. Как мы показали, велика заслуга имама Абу Ханифы и мутазилитов в развитии процесса рационализма в исламе, а борьба мутазилитов в развитии рационализма способствовала возникновению философии в исламе. Чтобы защитить ислам от опороченности, мутазилиты разработали рациональную интерпретацию Корана. Влияние мутазилитов выросло до такой степени, что оно стало официальной идеологией Халифата во время Аббасидского халифа Мамуна (786-833). Однако ханбалиты категорически не соглашались с мутазилитами, а это означало, что они не обращались к разуму и философии. Ибн Ханбал даже учил, что «если вы увидите кого-то, кто любит калам, избегайте его».⁴⁵ Ханбалиты обвиняли мутазилитов в ереси и богохульстве, считали их взгляды сходными с богословием манихейских учёных V-VI вв.⁴⁶ В основном его страх перед философией, на наш взгляд, заключался в том, что введение философии как рационально-логической науки в ислам обнажило бы внутренние противоречия Корана, конечно, это было не в интересах арабов и их халифата.

После прихода к власти халифа Мутаваккиля (821-861) начались гонения мутазилитов. Всевозможные дебаты, проводимые мутазилитами, были запрещены, а влияние мутазилитов в народе уменьшилось, поскольку их рациональные идеи и отвлеченные аргументы были непонятны простым людям. Невежественные люди больше внимания уделяли учению простого ислама, что является одной из особенностей идеологии средневекового общества.

Следует сказать, что отношение суннитских конфессий к последователям шиизма всегда было радикальным. Однако среди мазхабов последователей сунны-в-ал-джамаат ханбалиты наиболее враждебно относились к шиитам и использовали по отношению к ним метод «такфира». В то же время шииты также считают такую форму взаимоотношений подходящей для последователей Ахль ас-Сунны. После установления правительства Бувайхидов в Багдаде произошло несколько кровавых столкновений между ханбалитами и шиитами. Критику ханбалитов мы можем видеть в трудах некоторых представителей шиитских учёных. Правители Багдада, склонные к ханбализму, иногда изгоняли из Багдада шиитских ученых, тех, кто сыграли роль в разжигании шиитско-суннитского конфликта, таких как шиитский шейх аль-Муфид (ум. 1022).⁴⁷ Разжиганию религиозных конфликтов способствовала и неправильная политика визиря Низамулмулька, который был последователем шафиитского мазхаба. Ханбалитский конфликт и “политика Низам аль-Мулька привели к тому, что большое количество зороастрийцев покинули свою родину и переехали в

⁴³Теймур-пашшо. Краткий исторический обзор возникновения четырёх правовых мазхабов (ар.) power [Текст / Теймур-пашшо. - Бейрут. Дар Аль Кадири. 1990.-С.81-84.

⁴⁴Фредерик, Старр. Исчезнувшее просвещение. Золотой век Центральной Азии от арабских завоеваний до Тамерлана [Текст] / Старр Ф // Пер. с англ.: профессор Абдусалом Мамадназаров. –Душанбе.: Эр-граф, 2016. -С. 458.

⁴⁵Багдади, Абумансур Абдулкахир. История конфессий ислама [Текст] / Абдулкохир Б. А // Пер. Мухаммад Джаводи Машкур. - Тебриз, 1133ш.-С.102-103

⁴⁶Dariuаee, T. The Oxford Handbook of Iranian History [Текст] / T. Dariuаee. - Oxford.: University Press. 2012. P.235 p. – 432 p.-

⁴⁷Прозоров, С.М. Ислам как идеологическая система. Восточные литература [Текст] / Прозоров С.М. РАН, 2004. -С.26

Гуджарат... запад Индии... христиане и евреи не покидали своих домов и молились о лучших днях.”⁴⁸

После появления в XVIII веке ваххабизма, учение которого черпает духовную пищу из ханбализма, отношения ханбалитского ваххабизма с шиитами обострились и они не только уничтожали шиитские святыни, но в то же время считали их немусульманами, т.е. «неверными» и из числа «зимми».⁴⁹

В то же время у ханбализма существовал конфликт с джариритами (джаририя), основателем которых был Ибн Джарир ат Табари. Потому что Табари считал неверным толкование ханбалитами аята 79 суры «Исра», то есть ханбалиты понимали словосочетание «ограниченное место», где Пророк Мухаммад будет сидеть и заступаться за свою Умму в День Воскресения, как Трон Аллаха. Табари объяснял это место как «любимым местом». Это замечание Табари вызывает гнев ханбалитов. Когда Табари испугался их протеста и убежал из мечети, чтобы спрятаться в своем доме, ханбалиты забросали его дом камнями, и городской полиции пришлось подавлять конфликт. Конфликт между ними обострился до такой степени, что, когда Табари умер, похоронили его ночью, чтобы ханбалиты не помешали его похоронной церемонии.⁵⁰

У ханбалитов были разногласия и с ашаризмом и суфизмом, что можно наблюдать и сегодня, особенно в деятельности ваххабитов-салафитов. Ханбалиты не принимали мистические учения суфиев, особенно ту часть их учений, которая касалась познания. Взгляд ханбалитов на вопрос взаимоотношений Бога и мира в корне отличается от взгляда суфизма на этот вопрос и находится с ним в противоречии.⁵¹ Традиционные представления суннитов, в том числе ханбалитов, об отношениях между Богом, миром и человеком заключаются в том, что человек и мир являются творениями Бога. Человек не собственник, он «абд», то есть раб Божий, и его воля и действия определяются и контролируются Богом. Следовательно, они были сторонниками идеи вечной судьбы, определенной Богом. При этом они поддерживали идею о том, что вера человека зависит от его добрых дел. Но в суфизме в действительности человек на пути познания достигает духовного совершенства, просветляется Богом и в конце концов соединяется с Ним. Вселенная – это образ Бога. Его образ существует в каждом предмете мира (вахдат-уль-вуджуд) и в конце концов мир сливается с Богом. Во-вторых, согласно учению суфиев, шариат – это первый этап достижения истины. На пути к познанию Бога после шариата человек проходит этапы тариката и марифата (познания). В общем, методы, используемые суфиями на пути познания Бога, не свойственны ханбализму. Ханбалия признает только шариата, исходящего от Корана и сунны.

Ханбалиты утверждают, что смысл Корана и сунны доступен каждому мусульманину. Но суфии отвергают эту идею и подтверждают, что Коран имеет внутренний и внешний смысл. Публике возможно лишь понять ее внешнее содержание, но ее внутренний смысл «ильм-аль-батин» ей недоступен.⁵² Ханбалиты и суфии имеют единое мнение только по вопросу зухда (аскета и благочестия).

Таким образом, метод юриспруденции ханбалитского мазхаба опирается на источники, которые в конечном итоге превратили ее в иррациональную и крайнюю конфессию, и важнейшими из них являются: Коран и сунна; фетва сподвижников; высказывания сподвижников, не противоречащие Корану и сунне; хадисы мурсал и слабые хадисы; кияс и иджма, не противоречащие Корану и сунне; вторичный иджма, когда суть вопроса всем известна и другого мнения нет, и истихсан (выбор лучшего мнения факихов).

⁴⁸Ферредерик, Старр. Исчезнувшее просвещение...-С.459.

⁴⁹Васильев, А.М. История Саудовской Аравии (1754-конец 20 в) Классика плюс [Текст] / А.М. Васильев, 1999. -С.345

⁵⁰Mcri, J.N. Medieval Islamic Civilization [Текст] / J.N. Mcri // An Encyclopedia Rout ledge. 2005 p. 791

⁵¹Насыров, И.Р. Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция [Текст] / И.Р. Насыров // Отв.Ред. Смирнов А.В. -М.: Языки славянских культур, 2009. - С.115-166.

⁵²Radike B. Baten // Eneye. Lopaedia Iranica. 8.1988.-p. 861

В третьем параграфе второй главы - «Место Ибн Таймийи в ханбалитском правоведении» исследуется роль имама Ибн Таймийи в сохранении и развитии ханбалитской правовой школы.

В этом параграфе показано развитие и защита ханбалитской юриспруденции со стороны Ибн Таймийи. В истории ислама кофессия Ханбалитов, юриспруденция Ибн Таймийи и радикальные течения современного ислама, особенно ваххабитско-салафитское течение, образуют цепочку, соединяющую современный арабский ислам имеющий крайний политический характер с арабским исламом времён первых трёх поколений мусульман (салафов).

В истории ислама всегда существовал два типа ислама: первый – арабский ислам с сильным политическим характером, который отражает процесс создания централизованного государства арабских племен, а затем и установления его халифата, и воплощает в себе социокультурную, политическую жизнь и вообще образ жизни и национальные интересы арабов; второй – ислам, который в процессе распространения ислама на неарабские страны и создания халифата столкнулся с культурами и цивилизациями разных народов и слился с этими цивилизациями, в результате чего образовался ислам, совместимый в определенной степени с местными условиями, в котором социо-культурные и этические аспекты предпочтительнее политического аспекта арабского ислама времен салафов, подобно ханафитскому исламу и некоторым рационалистическим исламским сектам, как мутазилизму, кадаризму, исмаилизму и т. д., которым в определенной степени сломали арабский дух раннего ислама. Салафиты объявили этот самый ислам «ересью» и «богохульством».

Примером первого типа ислама является Ибн Таймия, известный как Шейхуль-Ислам Ибн Таймия. Он известен как салафитский проповедник и правовед школы Ханбали, критик «нововведений» («ересей») в исламе. Ибн Таймия родился в 1263 году в городе Харране Сирии. С младших лет был чтецом Корана, освоил религиозные науки, математику, логику и философию.

В этот период из-за нашествия монголов многие учёные исламского мира собрались в Дамаске в поисках убежища, и Дамаск стал культурным центром мусульманского мира. Поэтому между учеными разных религиозно-философских школ происходили дискуссии и диалоги, а в религиозно-идеологической атмосфере общества школа ашарского калама занимала высокое положение. Ашарию поддерживали тюркские правители. Однако Ибн Таймия был последователем ханбализма и критиковал ашаритский калам.

Ибн Таймия строго соблюдая требования ханбализма и, подобно Ибн Ханбалу, сделал Коран и Сунну, единогласным мнением сподвижников Пророка, а также слова некоторых табиитов сделал основными источниками исламского и своего учения, и развил свое богословско-юридическое учение в свете требований этих источников. Его учение, в первую очередь, было против «нововведений» в исламе, а любое нововведение считалось «ересью». Как и Ахмад Ханбал, он приложил большие усилия для возрождения и защиты ислама времен Пророка и первых трех поколений предшественников в истории ислама. Критика политико-религиозных течений, сект и направлений, конфессий, восточной философии, даже философско-рациональных идей калама, почитание исламских «святых», в том числе обряд поклонения могиле Пророка ислама и т. д. занимают особое место в его система убеждений.

Он отвергал мнение школы Ахль ар-Рай, то есть независимого суждения, и категорически не соглашался с мутазилитами, кадаритами, ашаритами, суфийской пантеистической школой и т. д. Применяя иррационализм к основам религии, он в конечном итоге отрицал философский калам. По его мнению, логики заняли неправильную позицию в истинности вещей, представление о сущности вещей понмается логиками самым истинным пределом. Поскольку логический предел основан на различении одной вещи от другой и отражает ее сущность, то он

охватывает присущие вещам качеств. По мнению Ибн Таймии, работа логиков неполна и несовершенна... Пределы, определенные логиками, не доходят ни до чего большего, чем это (неполноценное определение вещей) и не дают истинного представления о природе вещей.⁵³ Например, Ибн Таймия не делает различия между «существованием» и «сущностью». Он считает, что эти двое тождественны друг другу, и, по его мнению, философы считали существование и сущность во внешнем мире двумя разными вещами и придерживались мнения, что «Фахумо мутагайрони фи-л-аъйани».⁵⁴ О соотношении субстанций и акциденций Ибн Таймия также выступает против понимания логиков, т. е. сторонников Аристотеля.

Ибн Таймия пытался показать важность метафоры. Критикуя логику и комментируя ее, он брал под свою защиту юридические документы (фикха), считал повествовательные произведения основой правил шариата и критиковал тех, кто обращался к логике и наряду с нарративными аргументами использовал интеллектуальные аргументы. Но то, что он показал в споре о логике, является свидетельством того, что он, вопреки собственному желанию, описывал логику как средство поиска истины и не мог отрицать обоснованность логических аргументов.

Он использовал аналогию только для того, чтобы ограничить важность консенсуса, и используемый им метод аналогии не носил рациональный характер, но он адаптировал его к дословному пониманию текстов Корана и Сунны, что указывает на то, что он традиционалист.

В вопросах свободы воли и предопределения Ибн Таймия больше опирался на принципы Корана и Сунны. Он следовал учению Корана и Сунны о воле человека, которая подчиняется абсолютной воле Бога, а также считал неправильным и отказался от доктрины кадаритов и мутазилитов об отрицании вмешательства Бога в человеческую деятельность, а также учения ашаритов по вопросу о том, что, согласно её «теории приобретения» («назарияи касб»), если человек слишком много просит у Бога что-то, он даст ему.

Среди исламских течений он больше расходился во мнениях с хавариджами и шиитами, а также от исламских сект с мутазилитами и суфиями, и в конечном итоге его воззрения о течениях, сектах и мазхабах положили в ислам идею «внеконфессиональности», которая не только стала фактором разжигания межконфессиональных конфликтов в исламе, но одновременно послужило в дальнейшем идеологическим источником экстремистских ваххабитских и салафитских движений.

Ибн Таймия борется с шиитским направлением, и в связи с этим он также проявил резкое несогласие с людьми из дома Пророка, особенно с Али ибн Абу Талибом. Именно поэтому представители шиитского движения и его представители признали Ибн Таймию врагом шиитов и людей дома Пророка.⁵⁵ Ибн Таймия назвал джихад Али против своих противников борьбой за власть и богатство и сказал: «Али боролся только за то, чтобы доминировать на земле, и боролся только для того, чтобы ему подчинялись».⁵⁶

Одним из вопросов, ставших предметом дискуссии богословов с появлением науки о каламе, стал вопрос познания Бога и Его свойств. Ибн Таймия укрепил учение о телесности Бога и его качествах. По его мнению, мусульмане должны принимать атрибуты Бога дословно, даже если Бог описывается как тело (человекообразное). По словам Ибн Таймии, Бог находится выше, в небе над Аршом, и он «спускается на небеса этого мира, а затем возвращается, и у него есть конечности и органы, такие как глаза, руки, ноги и т. д. Но глаза, руки и ноги Бога не похожи на органы человека и других тварей.⁵⁷ По его словам, поднятие рук во

⁵³Ибни, Таймия. Ар-рад ала-л-мантиқин [Текст] / Таймия И.- Каир, 1964. -С.21.

⁵⁴Садриддини, Шерозй. Ал-асфор арбаа. Издание Дор-ул-маъбориф ал-исломия [Текст] / Ширази С. –Тегеран.: Муассисан бунёди хикмати исломии садро, 1383.- С.63.

⁵⁵ См. Косимов, И. Знакомство с салафитско-ваххабитскими лидерами [Текст] /И. Косимов. –Душанбе.: Амирон, 2008.-С. 17-31.

⁵⁶Ибни, Таймия. Минхоҷ ус-сунна [Текст] / Таймия И. Т.4.-С.500

⁵⁷Ибни, Таймия. Ҳамавият-ул-кубро [Текст] / Таймия И. -С.15, Тафсири Кабир. Т.2. -С.249.

время молитвы указывает место Бога на небесах.⁵⁸ Ибн Таймия даже написал книгу под названием «Арш», посвященную этому вопросу. Своё мнение о Боге и его атрибутах он резюмирует следующим образом: «Тот, кто описан качествами рук, ног, лица и т. д., обязательно будет телом. Следовательно, Всемогущий Бог, которого описывают такими атрибутами, представляет собой тело, но, конечно не похожее на другие тела.⁵⁹ Поэтому некоторые ученые, его современники, такие как Ибн Хайян из Андалусии (ум. 745), обвиняли его в том, что он сторонник «телесности». Здесь следует отметить один момент: на самом деле каламитские дебаты вокруг Бога и его атрибутов, а также появление некоторых сект, таких как Мушабаха, указывают на то, что ислам не был полностью освобожден от влияния прошлого идолопоклонства и многобожия, а также традиций доисламских арабских религий, иудаизма и христианства, как, например, христианское учение о Боге Сыне - Иисуса Христа, имеющем два качества - божественное и человеческое, а также влияния антропоморфных религий Греции, Рима, Египта, Вавилона и других стран Ближнего Востока. Ислам распространился в том же культурном оазисе. Запрет рациональной интерпретации Корана исламскими учеными, такими как Ахмад Ханбала, Газали, Ибн Таймийи и другими, по сути, является попыткой не рассматривать ислам как социальное явление.

Одной из традиций, схожей с традицией христианства, в исламе Ахль ас-Сунна и Джамаа, является вера в пророков и святых как необходимые нужды людей, и она была признана Ибн Таймийей ширком. Эта традиция в исламе называется тавассуль и истигаса. Как будь-то Пророк и святые, поскольку они близки к божественной благодати, могут удовлетворить нужды нуждающихся через Бога. По словам Ибн Таймийи, невозможно молить кого-либо, кроме Бога, и невозможно поклоняться Пророку для удовлетворения собственных нужд⁶⁰ и считал это противоречащим идее монотеизма. Следование салафам и мазхабу ханбалитов в вопросе монотеизма и отрицания нововведений в исламе и рассмотрение этого как «ереси» в конечном итоге привело Ибн Таймийю к отрицанию философии и философского богословия (калама). Такая окраска вопроса проистекает из иррациональной природы Корана и Сунны.

Ибн Таймия раскритиковал это философский калам на том основании, что, как будь-то, богословы в нём внедрили элементы греческой философии, не характерные для ислама. Он написал свой труд «Минхадж ас-Сунна» против трактатов шиитского богословия и учения Насриддина Туси и боролся за защиту суннитского ислама времен Пророка и праведных халифов от «нововведений».

Ибн Таймия критикуя философский калам, в то же время в своем ханбалитском богословском учении пытался выбрать принцип васат (срединный путь), чтобы вернуть основные принципы ислама в исходное состояние. В вопросе о свободе воли, основываясь только на учении Корана и Сунны, имеющих характер предопределения, Ибн Таймия отвергает мнение мутазилитов о том, что Бог не играет роли в деятельности человека и «теорию приобретения» ашаритов в этом отношении. Это доказывает иррациональную природу учения Ибн Таймийи.

Политические взгляды Ибн Таймийи в основном выражены в трактате «Ас-сияса иш-Шариат», а центральным вопросом его политических взглядов является вопрос о священной власти (вилая), то есть системе государственного управления, основанной на требованиях Шариата, и в общем, он пропагандировал идею единства религии и государства. Его учение о политике и государстве выражалось главным образом в рамках требований Корана и Сунны, которые соблюдались суннитами, и были совместимы с законами шариата. Но в то же время мнение Ибн Таймийи о халифе противоречило традиционным суннитским учениям. В частности,

⁵⁸Ибни, Таймия. Хамавилят-ул- кубро [Текст] / Таймия И. -С.94.

⁵⁹Ибни, Таймия. Нақду асосу тақдис [Текст] / Таймия И. Т.1. -С.100-109.

⁶⁰Абулфадло, Исмоил ибн Касир. История Ибни Касир [Текст] / Касир И. А.И // Пер. Мухамад Асгари Мугул.-Кум.: Таъдил, Ҷ.14.-С.51.

по его мнению, существование института халифа не является обязательным, а также он подчеркнул возможность существования более чем одного халифа одновременно, и отвергает идею назначения правителя на том основании, что такого способа управления государством не существовало в раннем исламе. При этом он сохранил традицию так называемых трех поколений салафов, выбравших халифа. Одновременно он считал главу государства «тенью Бога на земле», но при условии, что он будет действовать по законам шариата и обеспечивать божественную справедливость в обществе. Даже если глава государства не непогрешим, а справедлив, народ должен ему подчиняться. В противном случае подданные могут не подчиниться ему и восстать против такого правителя.

Для Ибн Таймийи примером является образ правления первых поколений мусульман, праведных халифов и их последователей, считающихся праведными предшественниками. Поэтому, по своим политическим взглядам, он восхваляет методы правления первых мусульман, которые указывают на фундаменталистский характер этих взглядов. Хотя эти методы государственности искажены и идеализированы историками и традиционными улемами, ставшие идеологической основой возникновения экстремистско-террористических движений и течений в исламском мире, в том числе его учения о джихаде. Он считает джихад коллективным долгом мусульман по распространению ислама, а мученичество таким образом – добрым делом.

В четвертом параграфе второй главы - «Газали в защиту салафизма» рассматривается вопрос о роли Газали в защите традиционного ислама времен трех поколений ранних мусульман («благочестивых предшественников») и неприятия философских и рациональных течений и школ и защита арабского духа ислама, который ослабевает под влиянием элементов неарабских культур. Абу Хамид Мухаммад Газали, несмотря на то, что был шафиитом, расширил традицию ханбалитского правоведения в условиях Ирана и Средней Азии, где процветали наука, философия и различные формы мистической философии. Этого требовали морально-идеологические потребности периода жизни Газали, нуждающиеся в усилении роли ислама в общественной и личной жизни. В этот период также получили развитие такие течения, как мутазилиты, кадариты, исмаилиты, карромийя, батиния, мушаббахия и т. д., которые не отвечали интересам правящего класса и властей того времени и считались «ересью» со стороны официального традиционного ислама. Борьба с ними считалась одной из важных задач того времени, чтобы феодальная структура исламского халифата, развивавшаяся в форме иктаа и регулировавшаяся законодательством (шариатом) суннитского ислама и охранявшаяся тюркуми-сельджуками была стабильной.

Хотя религиозные науки в этот период получили большое развитие, они не смогли обеспечить идейно-политическое единство мусульманской общины, а с появлением новых религиозных сект и школ единство мусульман разрушалось. С одной стороны, традиционный ислам первых веков, с другой — изменившаяся социально-политическая среда общества не позволяла ученым научно определить причины возникновения новых сект. В итоге правители, знать и их подсобники – исламское духовенство и улемы нашли способ выйти из этой политико-идеологической и религиозной ситуации в борьбе с рациональными науками, прежде всего философией и каламом.

Газали жил в XI-XII веках, в период напряженной религиозно-идеологической борьбы, характерной чертой которой была борьба с рациональными науками, обвинение представителей этих наук в ереси и запрет преподавания светских наук в школах и медресе.⁶¹ Изначально он выбрал калам в качестве способа борьбы с религиозными сектами и философскими школами и защиты традиционного ислама.

⁶¹ Абухомида, Мухаммада Газзоли. Опровержение философов [Текст] / Газзоли А.М // Перевод с арабского, вступительная статья и комментари М. Диноршоева, З. М. Диноршоевой. – Душанбе, 2008. - С.9

Он прекрасно понимал, что доказательства и доводы занимают достойную позицию в обосновании столпов религии, и в этом направлении, опираясь на ашаритский калам, написал множество сочинений с целью защиты ислама времен так называемых «праведных предшественник». Газали обсуждает в своих каламических сочинениях несколько важных моментов, в том числе единство атрибутов Бога, и отвергает в этом отношении идею подобия и атрибутов (муташабиха и сифатия). Такое поведение Газали имело место в то время, когда восстание исмаилитов сильно обеспокоило государство Сельджуков. Газали, как апологет, ученый и суннитский правовед, зависящий от двора Сельджуков, естественно, должен был реагировать таким образом. Он получал материальную поддержку от халифа Багдада, поэтому хотел оказать халифу услугу, написав книгу, отвергающую исмаилизм. Газали зашел так далеко в своих исследованиях в области науки калама, что стал одним из самых известных богословов своего времени. Он сумел придать философский дух каламу, имевшему больше юридически-теоретических аспектов, и укрепить философский калам. Именно благодаря его усилиям калам приобрел неотделимую связь с философией.

Газали известен как философ-скептик в истории калама и религиозной философии. Газали – первый исламский мыслитель, который в своей системе верований нашел сомнение в понимании истины о мире как целостной философской теории⁶². Это хорошо прослеживается в большинстве его произведений, в том числе в «Эликсир счастья». Газали рассматривает калам как часть теологии, а теологию как часть философии, и определяет ее предмет следующим образом: «это дискуссия о сущности Бога и его атрибутах, и она находится внутри калама».

Внедрение традиции рационализма и появление религиозных сект и философско-рациональных школ, частью которых был и рациональный калам, усилили идеологическую борьбу в халифате и привели к религиозным конфликтам, таким как суннитско-шиитский, суннитско-исмаилитский, суннитско-мутазилитский и даже конфликты между суннитскими конфессиями, подобно противостоянию между ханбалитами и шафиитами. Правители всегда поддерживали суннитский ислам в своей религиозной политике, но решительно выступали против рациональных наук, таких как философия, под которой понимались все науки того времени. Один из результатов этой борьбы с наукой и рационализмом закончился тем, что мусульманский мир на протяжении столетий отставал в развитии науки, и эта ситуация ощущается и сегодня.⁶³ В этой экономической и социальной отсталости исламского мира немаловажна роль Газали и его учеников.

Критикуя восточную философию перипатетизма Газали пришел к выводу, что «он знает систему восточной аристотелевской философии лучше, чем его последователи».⁶⁴ Но этот его вывод не имел научной основы. Потому что критика Газали восточной философии перипатетизма была сделана с позиций исламизма. Однако сам Газали не вошел в суть философии восточного перипатетизма, и этому помешала ограниченность избранного им пути.

Несмотря на это, эволюция калама не могла не повлиять на мировоззрение Газали и послужила ему для идейно-теоретического синтеза, определившего линию его творческой деятельности в дальнейшем. Даже в то время, когда он примыкал к суфийской секте, он отверг роль калама в поисках абсолютной истины, но сохранил его как идеологическое средство обоснования религиозных учений и убеждений.

Опыт поколений раннего ислама считался для Газали источником «духовного вдохновения». Чтобы предотвратить появление «ересей» и новых сект, Газали запретил изучение калама широкой публике, а её роль в познании ислама лишь

⁶²Наумкин В.В. Воскрешение наук о вере (Ихиа улум ад-дин) [Текст] / В. В. Наумкина. - М.: Наука, 1980. –С.85.

⁶³Абухомида, Мухаммада Газзали. Опровержение философов [Текст] / Газзали А.М // Перевод с арабского, вступительная статья и комментарии М. Диноршоева, З. М. Диноршоевой. –Душанбе, 2008.-С.9.

⁶⁴Мухаммад, Газзали. Воздержание простонародя от науки калама // Пер. У. Хусайнов. Предисл. Шамолов А. Хусайнов У.- Душанбе.: Нур, 2003. -С.17.

ограничил. По словам Газзали, такое понимание существовало даже во времена сподвижников. Чтобы исправить эту ситуацию, Газзали поставил вопрос об исправлении богословов и сокращении их численности государством. По его мнению, вместо изучения и пропаганды калама богословы должны заняться вопросом обучения людей основным правилам ислама и привлечь их внимание к духовно-нравственному наследию раннего исламского общества.⁶⁵

Исмаилиты оказали большое влияние на социокультурную жизнь XI века. Одним из вероучительных вопросов исмаилитов является вопрос та'вила (рационального толкования) Корана. Ученые Ахль аль-Хадис, подобно ханбалитам, считали исмаилитов серьезными еретиками в исламе. Когда исмаилизм быстро распространился в Иране, Хорасане и Мавареннахре, критика исмаилитов нашла особое место в произведениях Мухаммада Газзали по указанию Низамулмулька.

Исследование работ Газзали показывает, что его опровержение доктрины исмаилитов не был реалистичным, и оно было мотивировано защитой традиционного ислама трех поколений ранних мусульман («благочестивых предшественников») и выполнением указаний властей того времени, поскольку доктрина исмаилитов противоречила официальному традиционному исламу Сельджукского халифата.

В социокультурной жизни XI-XII веков также большую роль играл суфизм (мистицизм). Это течение возникло в VIII веке и с самого начала приобрело аскетический характер. Проявление суфизма в форме аскетизма и минимализма означало протест против репрессивной политической системы Арабского халифата, идеологической опорой которого был традиционный ислам, и угнетенные массы были бессильны перед этой репрессивной феодальной системой халифата. Суфизм отражает этот беспомощный дух угнетённых масс и сыграл важную роль в ослаблении чувства независимости и национального самосознания таджикского и персидского народов.

В XI и XII веках суфизм был поставлен на службу исламскому богословию и широко распространился в Хорасане и Маваруннахре. Тюркские правители были заинтересованы в распространении суфизма на этой земле, поскольку сущность и содержание суфизма были совместимы с духом и целями государственного строя тюркских династий. Газзали также отказался от философско-рационального калама и выбрал суфийскую теорию в поисках религиозной истины и пришел к выводу, что суфизм – это путь, ведущий искателей истины к Аллаху. Потому что, по его мнению, все действия и поведение суфиев и все их тайны, слова и мысли исходят от света пророка, и нет в мире другого света, кроме света пророка, который мог бы направлять людей.

Он не соглашался с суфиями по некоторым вопросам, особенно по вопросам религиозной этики. Он настаивал на том, что религиозный этикет необходим суфиям для совершенства, он ведет их к ясному пониманию смыслов.⁶⁶ Однако Газзали ищет истину только в Коране и хадисах, анализирует их в свете мудрости неоплатоников, ищет выгоду от греческой философии⁶⁷ и обращается к суфизму, чтобы найти истину. Влияние суфиев выросло до такой степени, что в исламе зародилось «поклонение святым местам», а могилы суфийских старцев стали святынями верующих, что продолжается и сегодня. Современный крайний салафизм трактует этот святости суфизма как традицию «идолопоклонства», «ереси» и «богохульства».

Религиозная мысль, которую возродил Газзали, является тем же салафитским мировоззрением, которое сегодня проявляется в деятельности экстремистского салафитского движения с новыми оттенками, и он сам сегодня стал жертвой этого радикального движения. Хотя существенной разницы между учением Газзали и

⁶⁵Газзали А.М. Воскрешение религиозных наук. Часть богослужения [Текст] Газзали А.М // Предисл. и составл. на кириллице от А.Шамолова, М. Гиёсова. -Душанбе.: Эг-граф, 2008. –С. 266

⁶⁶ Там же. –С.111.

⁶⁷Хоннаал, Фохури, Джалил, Джарр. Философский калам [Текст] / Х. Фохури, Джарр Д. -Тегеран.: Асотир, 1388 (2005).-С. 532.

учением ваххабитов-салафитов в вопросе возвращения к исламу времен салафов нет, современные экстремистские салафиты считают его неверным за следование суфизму.

Газали написал трактат «Ильджаму-л-Аввом ан илми-ль-Калам», и в нем он считал, что три поколения ранних мусульман в истории ислама обладали внутренним видением и ясным пониманием, и использовал термин «Мазхаб Салаф» для обозначения их, и этот мазхаб он считал правильным, по сравнению с другими и считал необходимым соблюдение мусульманами семи условий, чтобы следовать ему: «посвящение, конфирмация, признание слабости, молчание, воздержание языка, воздержание сердца, подчинение обладателям знания»⁶⁸ и чтобы доказать обоснованность секты салафов, он пытался использовать рациональные и повествовательные доказательства.

По его мнению, люди должны верить только в дословное толкование аятов и хадисов и подтверждать это языком и сердцем, потому что простонародие неспособны понять внутренний смысл Корана, а попытки понять его внутренний смысл приводят к «ереси». По мнению Газали, лучший способ найти истину на пути познания Бога, его атрибутов и качеств – это следовать за Пророком, его сподвижниками и последователями, что Газали называет мазхабом салафов. По мнению Газали, люди должны «думать только о творении Бога, а не о сущности Бога».⁶⁹

Другие доводы, которые, по мнению Газали, доказывают правоту секты салафов на пути познания истины, являются повествовательными доводами. Повествовательные доводы или основы состоят из совокупности тех сообщений, которые были унаследованы от Посланника Аллаха и его сподвижников и «представляют собой абсолютное знание» и «ложь до них не доходит». Газали аллегорического толкования священных писаний со стороны простонародия худшей ересью, а воздержания от аллегии, т.е. рационализма считает наилучшей сунной. Такое учение Газали прежде всего, было направлено против рационализма и философии, которая в средние века в себе включила все науки.

Таким образом, Газали придерживается мнения, что во всех вопросах, где есть проблема кажущегося смысла, для обладателей мудрости скрыты великие истины, которые скрыты от простых людей. Поэтому «праведные предшественники» не редактировали эти слова профессионально лишь потому, что осознавали величие этих значений и неспособность простого народа их понять. Поэтому они молчали и заставили замолчать народ.

Газали считал достоверным и необходимым знанием только знание Корана, сунну пророка и понимание так называемых праведных предшественников и подчеркивал, что «Всевышний Аллах создал людей только для того, чтобы они приобретали веру и полное утверждение, любым путем».⁷⁰ Изучение калама и вступление в богословские дискуссии не являются обязательными для широкой публики и даже для многих ученых. Это лучший способ уберечь их от ереси и заблуждений.

Таким образом, в целях признания истины и защиты традиционного ислама времен «праведных предшественников», который был официальным исламом халифата Аббасидов и идеологией сельджукского правительства, считается, что Газали не удовлетворялся мистическим учением суфизма. Поэтому в своем последнем трактате «Воздержание простонародия от калама» он считал возвращение и следование традиционному исламу времен так называемых «праведных предшественников» единственно правильным путем достижения правды и уберечь мусульман от всякого рода «ересей» и тем самым утвердил свою роль в утверждении

⁶⁸Мухаммад, Газали. Воздержание простонародия от науки калама // Пер. У. Хусайнов. Предисл. Шамолов А. Хусайнов У. – Душанбе, 2010. -С. 31-32

⁶⁹Там же. -С. 87

⁷⁰Там же. -С. 116

положения традиционного ислама времен салафов и подражании ему в мусульманском обществе.

Следует отметить, что нельзя согласиться с оценкой ряда мнений Газали относительно возвращения к исламу времен салафов (по словам самого Газали, «мазхаба салафов»). Особенно в вопросе защиты традиционного ислама путем борьбы с наукой и философией, а также рациональными направлениями и сектами, такими как муазилизм, кадарииты, исмаилиты, батиния и т. д. Однако следует сказать, что эта его «заслуга» в газелеведческой науке вместо реалистического анализа получила высокую оценку. Автор попытался в четырех основных пунктах показать ненаучное понимание Газали, газалиеведов и некоторых исследователей периода трех поколений ранних исламских мусульман о «праведных предшественниках».

Его учение о возвращении в ислам «праведных предшественников» тесно гармонируется с учением «чистого ислама» ваххабитского движения (современного крайнего салафизма). Хотя представители современного салафитского движения не принимают учение Газали за его вклад в развитие науки калам и следования суфизму, его идеи о возвращении к исламу времени салафов и его борьба с наукой и рационализмом могут служить идейной основой идеологии современных экстремистских исламских течений.

Третья глава диссертации - **«Ваххабизм и фундаменталистское движение в исламском мире»** состоит из двух параграфов и в ней рассматривается возникновение ваххабизма и её роли в возникновении радикальных исламских фундаменталистских движений и их развитие в исламском мире, как выражение геополитических и геоэкономических интересов мировых и региональных держав.

В первом параграфе третьей главы – **«Ваххабизм и идея «чистого ислама»**» автор показывает, что подобно тому, как ислам с самого начала проявлялся как политическое явление в рамках религии в процессе становления единого государства и Арабского халифата, в период Османско-Тюркского халифата арабам также необходимо было обрести государственную независимость путем создания нового политико-религиозного течения под названием «Ваххабия», которое очень похоже на тот же ранний ислам периода т.н. «праведных предшественников».

Однако ваххабизм не возник непосредственно как движение против турок-османов. В его появлении значительна роль Англии, которая была заинтересована в развале государства тюрков и превращении исламского мира в собственную колонию. Потому что могущественные государства понимали, что мусульманские страны легче подчинить именно посредством политического ислама.

В XVIII веке религиозные верования части населения Аравийского полуострова были схожи с верованиями жителей общины «периода невежества». Были распространены поклонение предметам и святым лицам, существовали также остатки многобожия и идолопоклонства, что делало Аравию XVIII века очень похожей на Аравию времени возникновения ислама. В Западной Аравии были даже племена, не знавшие об исламе. Подобно тому, как в начале VII века в Аравии существовало поклонение травам и растениям, во времена появления ваххабизма также такие почтения процветали среди арабов. На могилах «святых» людей приносились всевозможные жертвоприношения.⁷¹ Колдовство, поклонение духам и джиннам, поклонение предкам, которые были распространены среди всех арабских племен до ислама, вновь расцвели во время возникновения ваххабизма, что противоречило идее исламского монотеизма и ограничивало статус ислама в арабском обществе. На Аравийском полуострове, наряду с многобожием и идолопоклонством, сектой ханбалитов и других исламских сект и течений, существовали такие секты как ибадиттов, зейдитов, карматитов и даже сабинский культ. Религиозное учение Мухаммада ибн Абдул-Ваххаба зародилось и сформировалось именно в условиях

⁷¹Васильев, А. М. Пуритане ислама? Ваххабизм...-С. 97

этой духовной среды, воплотившей в себе сложную экономико-общественную жизнь, племенно-феодальную раздробленность, бедность и т. д.

Возникшая ситуация оказывала большое влияние на психологическое и духовное состояние арабов, которые когда-то обладали политической и экономической властью. Все эти психологические и социальные факторы, конечно, пробуждали арабскую национальную гордость и требовали возникновения нового политического ислама, который и возник в деятельности ваххабитов под названием «чистый ислам». В связи с тем, что ваххабизм пропагандировал идею возвращения к исламу времен Пророка и так называемых праведных («рошид») халифов, т.е. к «чистому исламу», некоторые исследователи называли его движением возрождения, а некоторые сравнивали его с христианским протестантизмом. Однако диссертант отвергает такое сравнение и указывает на специфику ваххабизма.

Основатель ваххабитского движения Мухаммад ибн Абдул-Ваххаб начал пропаганду своего учения с идеи возврата к раннему исламу и требований «чистого монотеизма». Он правильно осознал, что этнополитические интересы арабов заложены именно в раннем традиционном исламе, и этот ислам может и впредь способствовать продвижению интересов арабов, защищая его арабский дух.

«Чистый ислам» ваххабизма – это почти тот же ислам, который возник в VII веке на основе феодально-племенных отношений арабского общества и имеет чисто арабский характер. Он представлял интересы арабов по созданию единого государства и халифата, которые отражены в Коране и Сунне. Однако, когда ислам распространился на другие страны, правила и нормы, существовавшие в раннем исламе, не могли удовлетворить потребности народов, принявших мусульманство. Поэтому, чтобы адаптировать ислам к социокультурной среде различных народов, хадисоведы и исламские учёные создали большое количество хадисов о жизни и деятельности Пророка и установили кодекс поведения и убеждений, основанных как будто то на поведении и мысли Пророка и называл этот кодекс «Сунной». Не зря возникла наука хадисоведения для того, чтобы отличать достоверные хадисы от других видов. Хотя кодификация сводов завершилась в X веке, среди них было немало непонятных и противоречивых хадисов. Также в разных странах в разные периоды достоверные хадисы трактовались по-разному. В результате при решении проблем каждое религиозное течение или секта находили и использовали те хадисы, которые отвечали их интересам и мнениям. Коран интерпретировался и использовался таким же образом.⁷²

Однако известно, что «сунна» не соответствовала нововведениям, созданным в изменившейся системе жизни, с точки зрения догматической сунны в религиозном видении они оценивались как «ересь», особенно «нововведения», которые до сих пор не были согласованы факихами через «иджму», считались противоречащими Сунне. Термин «нововведение» обычно включал мысли, действия и поведение, которые еще не были испытаны или были ранее неизвестны мусульманам и не имели места в установленных нормах шариата.

Поэтому, по мнению комментаторов ислама, ересь – это новая идея, ранее не существовавшая в религии и произошедшая не из текста Корана, Сунны и слов сподвижников Пророка.⁷³ Таким образом, «бидъа» (нововведение) – это тип ответа на традицию и адаптация к требованиям времени в определенном месте или регионе. Следует подчеркнуть, что в истории ислама существуют немало конфликтов между традицией и «нововведением» или «ересью» в области основ религии. Само появление четырех конфессий в традиционном исламе является свидетельством борьбы между традицией и новаторством. Если некоторые правоведческие школы (мазхабы) пытались адаптировать ислам к местным условиям с целью

⁷²Васильев, А. М. Пуригане ислама? Ваххабизм и первое государство сасанидов в Аравии 1744/45-1818) [Текст] / А. М. Васильев // Отв. Ред. Иванов Н. А. - М.: Наука, 1967. -С. 90-91.

⁷³Хадисы: высказывания пророка Мухаммада. Богословский перевод и комментарии Шамиля Аляутдинова. Москва-Санкт-Петербург, «Диля», 2018, с. 301-302.

распространения ислама, как, например, ханафитская, то некоторые другие правоведческие школы, например, ханбалиты, пытались сохранить первоначальный дух ислама, что означает борьбу с нововведениями и его отрицания. Ханбалитская школа, обладая этой характеристикой, впоследствии смогла стать одним из идеологических источников радикального ваххабитского учения.

Согласно воззрениям современных исламских богословов, существует два типа нововведений: нововведения, не противоречащие принципам Корана и Сунны, законам шариата, и нововведения, уводящие мусульман с правильного пути.⁷⁴ Однако для Ибн Абдул-Ваххаба любое нововведение в религии считается «ересью», даже «богохульством», как и «поклонение святыне», которое не является случайным событием в исламе, а имеет реальную причину. Несмотря на то, что ислам заявляет о своем монотеистическом характере, он не устранил «поклонение святости». Ярким примером этому служат сподвижники Пророка, которые известны в истории ислама как «благородные сподвижники» или «праведные халифы» и считаются для мусульман «святыми» людьми. Затем их место сменили подчинённые (табиин) и подчинённые подчинённых (табаа табиин), а их могилы тоже стали «святынями». По сей день любого мусульманина, который говорит о них что-то неправильное, традиционное духовенство считает не только «еретиком», но и даже «неверующим». Позже в различных странах появились исламские миссионеры, приглашавшие людей в ислам, и со временем они прославились среди верующих как «святые», их могилы стали местом паломничества верующих людей, а ислам стал общепринятой религией. Однако ваххабиты в целях реализации «чистого ислама», в котором ключевым вопросом является монотеизм, считают «поклонение священному», даже поклонение могиле Пророка, актом ширка (признание сотоварища Аллаху) и борются с этим.

С этой точки зрения ваххабиты отвергали суннитский ислам турок-османов, что означало и отказ от ханафитской школы. Отрицание ханафитской школы означало признание правительства турок-османов в Аравии неисламским. Эта идея в дальнейшем использовалась крайними салафитами для обвинения ханафитской школы в «ереси» и «богохульстве», по той причине, что ханафитская школа, как тюркизированный ислам, как будто ввёл в «чистый ислам» «нововведения», т.е. «ереси».

Автор, отвергая мнение Мухаммада ибн Абдул-Ваххаба о том, что многобожие и идолопоклонство процветали в Аравии XVIII века благодаря включению в ислам «ересей», показывает реальные причины, по которым Аравия столкнулась с таким религиозно-духовным кризисом в XVIII веке.

В диссертации предпринята попытка показать разницу между учением Абдул Ваххаба и видением современных салафитов относительно ислама в первые три столетия его истории. Эта разница заключается в том, что если Абдул Ваххаб, наряду с пропагандой идеи возвращения к исламу в период «праведных предшественников», признавал ислам первых трех веков мусульманской истории, то современный салафизм отрицает также и этот ислам, как загрязненный ислам, преследуя политические цели. Ваххабизм фактически возник против традиционного средневекового ислама X-XVIII веков и главным образом отражает социокультурную, религиозную и политическую среду Аравии того времени. Характерные для Аравийского полуострова того времени многобожие, идолопоклонство и многообразие конфессий ислама XVIII в., феодально-племенная раздробленность не наблюдались в других регионах исламского мира, особенно в Средней Азии. В Центральной Азии и других частях мусульманского мира традиционный ислам оставался в значительной степени «чистым» и стабильным в той же форме, в которой он возник в течение первых трех столетий исламской истории. Однако, когда ваххабизм стал специальной обслуживающей организацией

⁷⁴Хадисы: высказывания пророка Мухаммада... -С. 302.

глобальных и региональных держав, он приписал всему исламскому миру свое учение о заражении ислама «нововведениями» и возврате к «чистому исламу».

Диссертант показывает, что учение Абдул Ваххаба по экономическим и социальным вопросам также исходит из Корана и Сунны, достоверных хадисов салафитов, называемых «салехин» («праведными»), и мнений таких богословов, как Имам Ханбал, Ибн Таймия, Ибн аль-Кайюм, и другие. Однако в некоторых социальных вопросах Абдул Ваххаб и его последователи дошли до крайностей и развили социальное угнетение до уровня, которому не было места в средневековых законах шариата. Его учение было в основном направлено на служение правящему классу. В то же время ваххабиты требовали от эмиров и элиты справедливого обращения со своими подданными, осуждали жадность, прославляли бедность и обещали им рай.⁷⁵ То есть он также пропагандировал идею социального равновесия.

На фоне религиозно-теологического и социального учения Абдул Ваххаба политические вопросы занимают центральное место. В его системе политической мысли вопросы «такфира» и «джихада» имеют особый статус. Ваххабиты считали многобожниками всех, в том числе и мусульман, не принявших их вероучения, и считали неизбежными любые виды суровости и жестокости по отношению к ним, в том числе и джихад.⁷⁶ Даже его брат Сулейман, организовавший антиваххабитское движение в Неджде, однажды спросил своего брата Абдул Ваххаба: «Сколько столпов в исламе?» Абдул Ваххаб ответил: «Пять». Сулейман сказал: «Нет, ты добавил шестого, и шестой – тот, кто не следует за тобой, не является мусульманином». Ты являешься шестым столпом ислама».⁷⁷

В итоге автор раскрывает, что ваххабиты боролись с «нововведениями» в исламе, с разными формами поклонения, многоконфессиональностью, запрещая экстравагантные торжества, музыку и пение, танцы и спортивные игры, ношение шелковой одежды, целование рук, которые процветали в городах, борьба с несправедливостью, сексуальной безнравственностью, которую в основном совершали турки, борьба с официальным суннитским исламом и т. д., по сути, представляла собой недовольство населения Неджда образом жизни тюркских правителей, феодалов, знати, феодально-племенную раздробленность и т. д. Ваххабизм, как объединяющая доктрина антитурецкого духа арабов, в конечном итоге сумел разжечь их восстание против турок-османов и так называемого «тюркифицированного» ислама и стал знаменосцем арабского национального движения против тюркской власти в Аравии. Однако идея возрождения «чистого ислама» ваххабизма была направлена не только против последователей немусульманских религий, но и против всех тех мусульман, которые не принимают взгляды ваххабизма, и по этой причине приобрела экстремистско-террористический характер, и с идеологической точки зрения оправдывал завоевательные войны. Поэтому, ваххабизм стал специальной обслуживающей организацией глобальных и региональных держав и заложил идеологическую основу для развития экстремизма в исламском мире.

Во втором параграфе третьей главы – «**Ваххабизм и развитие экстремизма в исламе**» обсуждается вопрос развития экстремизма в исламе и его распространения в мусульманском мире вследствие влияния ваххабизма.

В этом параграфе диссертации доказываем, что учение Мухаммада ибн Абдул-Ваххаба получило поддержку населения района Неджда после того, как оно смогло проявить себя как идеология арабского национально-освободительного движения под названием ваххабизм. Хотя некоторые положения ваххабизма, такие как сбор закята со всех арабов, расстраивали бедуинское население Хиджаза, и многие бедуинские верования и практики находились в противоречии с ваххабизмом, но идея «джихада», пропагандируемая ваххабизмом, привлекла внимание бедуинов, так

⁷⁵ Ибни, Абдулваххоб. Насихат ал-муслимин. -С. 323-324

⁷⁶ Ибни, Абдулваххоб. Китоби кашф. -С. 207-228

⁷⁷ Ахмад, Дахлан. Хулосат-л-калом?. -С. 232

как она приобрела свободолюбивый и антитурецкий аспект, панарабский характер и под лозунгом «Ла илаха ил-Аллах» способствовала соединению бедуинов с населением Неджда. В результате ваххабизм, с одной стороны, стал боевой силой арабского освобождения, а с другой – экстремистским религиозным движением.

Процесс реализации учения Абдул Ваххаба осуществлялся путем разрушения местных святынь и даже забрасывания камнями безнравственных женщин, вселяя страх в сердца людей, и люди поняли, что ваххабиты могут реализовать свое учение не только через призыв, но и через террор. Хотя некоторые местные правители сопротивлялись Мухаммаду ибн Абдул-Ваххабу, но правитель Дария Мухаммад ибн Сауд предвидел хорошее будущее в учении Абдул-Ваххаба, принял его и помог ему. Ваххабиты считали всех, кто не принял их вероучение, «многобожниками» и считали обязательным джихад против них. Конфискация имущества «многобожников» также считалась законной добычей ваххабитов. Все эти действия в большей степени, чем прежде, заменили идею джихада в идеологии ваххабитов, и идея «чистого ислама» ваххабитов стала действительно схожей с исламом времен Пророка и арабских халифов.

В диссертации ошибочной считается мысль о том, что идея «чистого ислама» ваххабитов находится в противоречии с исламом времен «праведных предшественников», поскольку именно такое представление в понимании мусульман было создано в результате идеализации истории раннего ислама, их исторической памяти и национальной идентичности. Идея «чистого ислама» ваххабитов в основном не вышла за рамки учения Корана и Сунны и деятельности трех поколений мусульман на заре ислама, т.е. салафитского ислама, и различий между ними являются незначительными. Возрождение раннего «чистого ислама» было для ваххабитов неизбежным с исторической точки зрения. Потому что без восстановления ислама того периода ваххабиты не смогли ликвидировать родоплеменную и феодальную раздробленность, идолопоклонство, многобожие, вновь поднявшееся в Аравии, и создать независимое государство Саудовской Аравии, как при том же исламе Пророк и «Праведные» халифы основали арабское государство и халифат. Таким образом, ваххабизм, являющийся формой традиционализма в исламе, завоевал сильные позиции на политическом уровне, и терроризируя тех, кто не принимает его учение, например, они посредством террора подавляли восстание жителей Хосского района против ваххабитов, движение превратилось в политико-религиозное экстремистско-террористическое.

Автор утверждает, что на его распространение повлияли два фактора. Первый фактор заключается в том, что оно сформировалось в борьбе с колониальной системой турок-османов и «тюркифицированным» исламом и приобрело антиколониальный характер. Поэтому в период возникновения национально-освободительных движений в мусульманских странах призывы ваххабитов к борьбе с «многобожниками» и «неверными» нашли в этих странах резонанс и как «исламский фактор» в политике этих стран нашли свое особое положение. Например, еще в XIX веке некоторые идеи ваххабизма, в том числе его идея джихада с «многобожниками» и «неверными», проникли в Индию, Индонезию, Африку и некоторые другие страны и использовались для пробуждения у людей чувства борьбы за свободу против западного колониализма.

Ярким примером является Юго-Восточная Азия, а именно страны Малайзия, Бруней, Индонезия, Майами, Сингапур, Таиланд, всего 11 стран, большинство из которых находились под влиянием Испании, Англии и Нидерландов, колониальная система которых способствовали формированию ваххабитского движения и возрастанию его влияния. Некоторые религиозные процессы, возникшие в этих странах, были схожи с ваххабитскими идеями. Разумеется, на процесс усиления влияния ваххабизма в мусульманских странах Юго-Восточной Азии повлияла и совершения обряд хаджа в Мекке, которая была зоной влияния ваххабизма.

Другим фактором является то, что, когда под знаменем ваххабизма и при поддержке Запада, прежде всего Англии, Аравия получила государственную независимость от турок-османов, Запад в лице ваххабизма нашёл идеологического оружия, а в лице саудовских эмиров и независимого государства Саудовской Аравии своего политического партнера. Запад продвигал свои геополитические и геоэкономические интересы в исламском мире путем разжигания внутрирелигиозных конфликтов, и ваххабизм очень подходил для реализации этой цели. Экстремистский характер ваххабизма позволил ему постепенно распространиться на все мусульманские страны в течение XIX и XX веков при поддержке мировых держав и их политических партнеров на исламском Востоке. Поэтому ваххабизм начиная с 70-х годов XX века, усилиями Запада и его стратегических партнеров целенаправленно и активно вышел за пределы Саудовской Аравии и распространился на все мусульманские страны, а в годы «холодной войны» Соединённые Штаты Америки способствовали его распространению, чтобы противостоять влиянию Советского Союза, чтобы получить приоритет в исламском мире. Диссертант показывает распространение ваххабизма в три периода по трем направлениям в XX веке. Распространение ваххабизма в арабских странах привело к гражданским войнам, в том числе и в Алжире. После распада Советского Союза и окончания «холодной войны» рука Запада была раскрыта, и Запад начал сеять новые семена ненависти и конфликтов в мусульманском мире. В странах Магриба-Пакистана и Юго-Восточной Азии идея возвращения к «чистому исламу», провозглашенная ваххабитским движением, стала принципом радикальных исламских фундаменталистских движений на протяжении XX и начала XXI веков.

Учение ваххабизма проникло среди мусульман России ещё в начале XX века, а сегодня оно распространяется в мусульманских регионах Российской Федерации под названием салафизм. В этот же период в республиках Средней Азии радикальный политический ислам в виде экстремистских взглядов ваххабизма проник через Ферганскую долину в республики Средней Азии, поскольку Запад и США хорошо понимали, что именно экстремистская доктрина ваххабизма является подходящим идеологическим оружием для борьбы с коммунистической идеологией. В связи с этим вопросом автор диссертации отвергает мнение обществоведов о том, что политизация ислама возникла именно в период эксплуатации Запада и в разгар борьбы двух великих международных сил - империализма и коммунизма, и подчеркивает, что ислам изначально носил политический характер и как политико-религиозный всегда имел прочную связь с политикой, с мусульманским государственным строем, интересами наместников, эмиров и правящих классов, с конфликтами и политической борьбой между мусульманами. Поэтому, когда речь идет об «исламском факторе» в политике, речь должна идти не о политизации ислама, а о его экстремизме и радикализации. Если бы ислам не носил по своей сути политический характер, его радикализация также была бы трудной задачей. То же ваххабитское (салафитское) движение, которое сегодня известно как экстремистско-террористическое движение в исламском мире, основано на политических идеях и словах, присутствующих в исламе, таких как «такфир», «джихад», «ересь», «отступник», «таухид», «Дару-ль-Ислам», «Дару-ль-Харб», «Джизья», «мунафик» («лицемер»), «мир – земля Аллаха» и так далее. Эти идеи и слова были адаптированы, использованы, распространены и до сих пор используются различными группами и силами по их желанию, в их собственных интересах. С этой точки зрения глобальные и региональные державы, политические группировки, стремящиеся к власти в мусульманских регионах и странах, особенно развивающихся, всегда могут распространять и способствовать усилению экстремистско-террористических движений ислама.

В борьбе против Советского государства Запад в 70-е годы XX века перенес ваххабитское движение в населяющие мусульманами страны Советского Союза, в том числе и в Таджикистан, чтобы в Советском государстве появились внутренние

конфликты и ликвидировать его. После горбачёвской политики свободы слова оно перешло к открытой деятельности на всей территории бывшего Советского Союза под названием «Партия исламского возрождения», одной из ветвей которого есть ТЭО ПИВ (Террористическо-экстремистская организация Партия исламского возрождения).

С распадом Советского Союза в 1991 году в результате опустошения идеологического пространства ваххабизм стал активным во многих регионах бывшего Советского Союза, где компактно проживают мусульмане, особенно в регионе Северного Кавказа. Сегодня развитие терроризма в странах Ближнего Востока, Юго-Восточной Азии, Центральной Азии и Российской Федерации связано с распространением экстремистских идей ваххабизма-салафизма. Опыт Северного Кавказа показал, что по инструкциям Запада миссионеры ваххабизма-салафизма в начале занимались строительством мечетей, открытием исламских школ, пропагандой религии, привлечением своих сторонников под лозунгом исламизации населения и т.д. В результате среди мусульман возникло желание разжечь сепаратистский конфликт, включая призывы к неповиновению властям.⁷⁸ Затем ваххабиты (сегодня салафиты) перешли к подготовке баз боевого вооружения и идеологической и военной подготовке членов движения. В результате их деятельность дошла до такой степени, что молодым людям запретили ходить в государственные школы и служить в армии. Есть даже данные о том, что добровольцев направляют против федеральных сил и что их цель – создать в России анархию и подорвать ее целостность, что и делает Запад и его стратегические партнеры из мусульманских стран.

В общем, сегодня создана сложная сеть ваххабитских групп, аванпостов, плацдармов, тренировочных лагерей, учебных заведений, координационных центров и т.д., которые мобилизованы для передачи учения ваххабизма во всех тех странах, где проживают мусульмане. Эти сети действуют не только в мусульманских странах, но и в таких странах, как Великобритания, Германия, Швейцария, США, Палестина, Филиппины и др. Из мусульманских стран, особенно некоторые арабские государства Персидского залива играют важную роль в распространении ваххабизма мусульманским странам. После победы Исламской революции в Иране шиитские экстремисты появились и в суннитских странах, и это напугало арабские государства. Они укрепляют ваххабизм против влияния иранской революции на исламский мир. Еще одним фактором, способствовавшим распространению ваххабизма на планете со стороны Запада и его партнеров в исламском мире, стало вторжение армии Советского Союза в Афганистан. В этот период почти все студенты, получающие образование в вышеупомянутых арабских странах, мобилизовались на джихад против Советского государства и оказывали финансовую помощь моджахедам Афганистана, среди которых было много ваххабитов. Также в последние десятилетия военные действия США и их союзников на Ближнем Востоке - война в Персидском заливе в 1991 году, американо-западная война с Ираком, ввод армии НАТО в Афганистан, после событий 11-го сентября, события «Арабской весны», которые были организованы американцами и их союзниками и которых сегодня многие аналитики называют «Арабской осенью»⁷⁹ сыграли большую роль в развитии ваххабизма и его распространении посредством Запада и его партнеров. Финансовую помощь вышеупомянутые государства радикальному ваххабизму оказывают в виде благотворительных организаций, строительства мечетей и медресе, финансовой поддержки студентов зарубежных медресе, так называемым культурным и научным сотрудничеством с развивающимися мусульманскими странами.

В заключение отметим, что сотрудничество Запада с США и их партнерами из арабских государств является важным фактором развития и распространения

⁷⁸ <https://studref.com/459373/sotsiologiya/konflikty-destruktivnymi-religioznymi-ohedinentyami-sovremennoy-rossii>.-С. 2

⁷⁹ Пояндашоев, О.П. Россия под прицелом: некоторые проблемы глобальной безопасности [Текст] / О.П. Пояндашоев. – Краснодар.: Диапазон-В, 2015. -С.30

ваххабизма-салафизма, что в конечном итоге «...вызвало разрыв в исламских странах, который постоянно открывает ворота сионизму и репрессивным крестоносцам, которые, как хотят, могут войти в исламский мир... и постоянно увеличивать свое влияние».⁸⁰

В четвертой главе - «**Современный салафизм: его угрозы и опасности**», также состоящей из двух параграфов, автор исследует проблемы связи салафизма с исламским экстремизмом и его угроз и опасностей для национального и светского государства.

В первом параграфе четвертой главы - «**Связь между исламским экстремизмом и учением салафизма**» автор исследовал вопрос возникновения исламских экстремистских движений в связи с учением салафизма. Диссертант показывает, что сегодня в исламском мире ваххабитское движение существует под именем салафизма. Ваххабиты считали это название более подходящим для себя, чтобы скрыть под этим словом свои экстремистские действия и привлечь внимание мусульман, твердо верующих в поколения «праведных предшественников». Однако в действительности современный крайний салафизм представляет собой своеобразный подход к ваххабизму и по содержанию своих целей существенно не отличается от идеализированных «праведных салафов» такфири-джихадитов. Салафизм – одно из самых крайних движений в исламском мире, оно существует на основе исламских религиозных верований и было перенесено в страны Центральной Азии, включая Таджикистан, глобальными и региональными державами с целью продвижения своих геополитических и геоэкономических интересов. Если процесс его переноса не предотвратить, то в будущем он может изменить религиозный и конфессиональный баланс в этих странах, обострить политическую и идеологическую ситуацию в них и представлять угрозу для безопасности общества.

Ее основателем в новую эпоху (70-е годы XX века) является Шукри Мустафа, член «Ихвану-ль-Муслимин», находившимся в тюрьме вместе с Саидом Кутбом и ставшим миссионером его идей.⁸¹ Сегодня в исламском мире салафизм известен как экстремистское учение. Диссертант отмечает, что любой террористический акт исходит из экстремистской мысли. Поэтому экстремизм и терроризм являются логическим продолжением друг друга и фактически образуют целое реакционное течение. Если в прошлом это течение носило локальный характер, то в современном мире оно приобрело универсальный характер, политические группы используют его для борьбы за власть, а мировые и региональные державы для защиты своих геополитических и геоэкономических интересов в исламском мире.

Термин «ифротгарои» («экстремизм») происходит от слова «ифрот» (крайность) и его дословное значение – это склонность к излишествам, а его употребление в религиозных текстах, помимо излишеств, означает непримиримость, т.е. непримиримость к мнению других, и это течение проявляется во всех религиях в той или иной мере и в большинстве случаев показывает предел политизации религий. Правители в свое время всегда использовали это течение для борьбы со своими противниками, а также для узурпации новых стран. Поскольку ислам имеет политическую природу, при необходимости его можно ассоциировать с экстремизмом и терроризмом. Как сказал пророк: «Если кто-то убьет неверующего и имеет причину (довод) убить его, то его имущество (богатство – А.К.) принадлежит ему». Сегодня салафиты, ихваниты или нахзатиты также, прежде чем совершить свои террористические акты, сначала обвиняют своих жертв в «многобожии» и «богохульстве», основываясь на религиозных источниках, а их жен, дочерей, сестер и имущество объявляют «халяльными» для моджахедов.⁸²

⁸⁰ Истинное лицо ваххабизма (салафизма) // Под ред. А., Аминзода. - Душанбе, 2008. -С. 48-49.

⁸¹ Абдулхаев, К. Соотношение религиозных и политических целей в деятельности салафизма [Текст] / К. Абдулхаев // Сборник статей научно-практической конференции на тему “Салафитский экстремизм: проблемы национальной государственности и защита национальной идентичности” (г. Душанбе, 27 мая 2015г.). - Душанбе.: Дониш, 2015.-С.15.

⁸² Сахих ал-Бухар. (Х. З.) Хадис 3142. -Душанбе.: Эр-граф, 2008.-С.67.

Таким образом, идеологическим источником исламского экстремизма, который сегодня тесно связан с учением крайнего салафитского движения, является теория и практика раннего ислама, по мнению ваххабитов и салафитов, того же «чистого ислама».

Сегодня исламские экстремистские группировки в лице салафитов превратились в исламские террористические группировки и действуют по традиции Пророка. «Меня послали с посланием (Кораном), и они помогли мне со страхом (вселившим в сердце врага). И пока я спал, мне дали ключи от сокровищ земли». Абу Хурайра, сподвижник Пророка, сказал: «Пророк Аллаха... скончался, и вы теперь забираете эти (сокровища) себе».⁸³ Действительно, сегодня салафиты хотят вывезти эти сокровища, вернувшись к «чистому исламу». Поэтому, любая попытка исламских ученых оправдать «чистый ислам» на протяжении всей истории не приносила желаемых результатов. Каждый раз для отдельного человека, группы, правительства и власти, которые в исламском мире хотят защищать свои политические и экономические интересы, они обращаются к тому же источнику и религиозному опыту первых поколений «чистого ислама» и его возрождения. Конечно, это правда для религиозных фанатиков горькая, но является истиной, которую, не признавая и не исследуя с точки зрения здравого смысла, невозможно бороться с исламским экстремизмом, подобно тому как ханбалиты, Ибн Таймия и его последователи, Имам Газали и его последователи, ваххабиты и другие защищали таким образом интересы правителей того времени и сеяли семена экстремизма среди мусульман. Выражая эти идеи, диссертант кроме правоведческих (фикха) источников попытался выявить политические причины и факторы исламского экстремизма, такие как борьба двух региональных держав - Саудовской Аравии и Ирана - за влияние в исламском мире и изменение геополитической ситуации в мире после распада Советского Союза и показать некоторые его экономические и социальные причины. В то же время диссертант предпринял попытку обсудить искажение идеи единобожия крайними салафитами, желающими последовать за поколениями «праведных предшественников» и использовать ее в целях возрождения халифата, пересмотреть взгляд салафитов о типах единобожия, который противоречит традиционному исламу и имеет характер арабизма.

Также автор диссертации рассматривает взгляды современных крайних салафитов на атрибуты Бога с религиозоведческой точки зрения, показывает конфликт между взглядами салафитов на человеческие качества Бога и ханафитской школой мысли и приходит к выводу, что, хотя ислам монотеистическая религия, она не освободилась от влияния мифологического мировоззрения древних семитов и антропоморфических идей религий «эпохи невежества».

Еще одним вопросом, который исследовал автор, является вопрос салафитского видения джихада. Подчеркивается, что среди салафитов нет единого понимания относительно отношения к джихаду, и они разделены на несколько групп или направлений. Салафитская группировка такфиристов-джихадистов требует, чтобы джихад продолжался до тех пор, пока Исламское государство не победит во всем мире. Вместе с тем, в этом параграфе с точки зрения религиозоведения анализируются учение ислама и взгляды некоторых течений современного реакционного ислама на джихад, а также различия и противоречия между учениями ханафитского толка и видение крайнего салафизма в вопросе джихада. Также автор диссертации подчеркивает, что хотя отношение различных салафитских группировок к джихаду различно, в целом все эти группы имеют реакционный характер, поскольку все они поддерживают возрождение халифата, борются против национальной и светской системы разными способами и методами.

⁸³ Абуабдулла, Мухаммад ибни Исмаил Бухари. Сахих ал-Бухари [Текст] / Бухари А.М.И.И // С араб. пер. Мухаммаджон Умаров и Файзулло Бобоев. - Душанбе.: Эр-граф, 2008. Т.3. -С.67 (Хадис 2977). - С.99.

В конечном итоге диссертант следующим образом определяет свою позицию по отношению к сопротивлению любым крайним религиозным течениям, таким как салафизм: только защита государственной независимости, светского строя государства, обеспечение принципов свободы совести, что предполагает защиту единства веры ханафитов, может гарантировать религиозного сосуществования и толерантность, и обеспечить безопасность и стабильность государства и общества Таджикистана.

Во втором параграфе четвертой главы - **«Исламский фундаментализм в Таджикистане и угроза салафизма религиозно-политической жизни»** рассматривается вопрос об угрозе исламского фундаментализма религиозно-политической жизни Таджикистана, одной из форм проявления которых является салафизм.

Автор диссертации констатировал, что с распадом Советского Союза конфронтация между мировыми и региональными державами не исчезла. Все те страны, которые в прошлом находились под влиянием советского государства и коммунистической идеологии, как недемократические системы, стали объектом агрессии со стороны Запада и США. Борьба за осуществление «демократических» революций началась с вовлечения стран, являвшихся стратегическими партнёрами Советского государства, во внутренний конфликт, в котором роль воинствующих фундаменталистов-исламистов очень велика, и Запад уже давно подготовил их под названием ваххабизма. Его также использовали под названием такфиритско-джихадистского салафизма для реализации геополитических планов Запада в новую эпоху.

Если идеи исламского фундаментализма появились в средние века лишь с целью очищения ислама от «ересей», то начиная с конца XX века и особенно начала XXI века исламский фундаментализм вышел за пределы исламского мира и исходит из глобальных экстремистских религиозно-политических явлений. Сегодня он стал идеологическим оружием мировых держав, играющих гегемонистскую роль в мире, и идеологическим оружием региональных держав, чтобы получить власть в мусульманском мире. Поэтому, развитие исламского фундаментализма проистекает не только из политической природы ислама и имеет своих корни не только в средневековом исламе. Это результат его прочной связи с геополитическими и геоэкономическими интересами мировых и региональных держав, особенно когда речь идет о таких фундаменталистских движениях, как салафизм и «Братья-мусульмане». Заметную роль исламского фундаментализма во властной политике Запада также доказывала теория «столкновения цивилизаций на основе религии», разработанной американским политиком С. Хантингтоном.

Диссертант напоминает, что фундаментализм не является новым термином в исламе, в смысле фундаментализма использовались термины «ислам времен Пророка и праведных халифов», «ислам трех первых поколений мусульман», «чистый ислам». У М. Аль-Газзали «мазхаб салаф», также использовались такие термины, как «люди хадиса» и так далее. Его возрождение в XIX веке, хотя носило, по всей видимости, антизападный и антиколониальный характер, но являлось фактором, препятствующим развитию общества ради геополитических интересов Запада. Поэтому, исламский фундаментализм в современное время при военно-политической и финансовой поддержке Запада, США и их партнеров превратился в самостоятельное политико-религиозное течение, которое связано с общественно-политической, экономико-социальной и культурной деятельности группировок, которые созданы вышеупомянутыми государствами и якобы строят «исламское государство», основанное на принципах раннего ислама времен Пророка и поколений «праведных предшественников». Итак, логически это означает возвращение к исламскому халифату. Сегодня воинствующие исламисты-фундаменталисты повсюду борются за политическую власть, чтобы добиться радикальных изменений сначала в своих странах, затем в исламском мире и, наконец, во всем мире. Потому что по требованиям идеи единобожия, которая является

первым столпом ислама, «Бог сделал их (мусульман – Н.К.) наследниками земли и сделал халифами на земле».⁸⁴ Таким образом, сегодня в мире стремительно распространяется исламский фундаментализм, а одной из наиболее опасных форм исламского фундаментализма является политико-религиозное движение салафизма. В диссертации объясняются различия между тремя основными салафитскими группировками и утверждается, что в Таджикистане широко распространены такфирито-джихадистские салафитские идеи и последователи, а их лидером вначале считался гражданин Таджикистана М. Рахматулла. Такого вывода доказывает высказывания представителя салафитов республики А. Махмудзода, заявивший в 2008 году: «Ни один мусульманин не обязан следовать конфессии определенного правоведа (факиха)».⁸⁵ Тот факт, что он отрицает все мазхабы, указывает на принадлежность таджикских салафитов к такфиритско-джихадистской салафитской группе, потому что идея внеконфессиональности была одним из центральных вопросов их политико-религиозного воззрения.

Салафиты такфириты-джихадиты не принимают никакого другого вероучения, кроме своего собственного, а тот, кто не принимает их вероучение, называется «неверным», а для моджахедов законными считаются джихад, казни и конфискация имущества, даже их жен и детей. Как говорит салафитский представитель из Афганистана Абд Захир Даи: «Всякий, кто не является ваххабитом, является неверным... Ваххаб – это имя Аллаха». Они считают джихад важным столпом ислама после монотеизма. По их мнению, без джихада ислам это не ислам.

Автор диссертации показывает, что салафизм проник в Таджикистан под названием ваххабизма еще в 70-х годах XX века. Он действовал в лице бывшей Партии исламского возрождения Таджикистана. В диссертации рассмотрены исторические периоды деятельности бывшей ПИВТ, суть ее политических и религиозных взглядов, метод обучения и воспитания подрастающего поколения, в основе которого лежит образовательная программа организации «Братья-мусульмане». На основе достоверных источников кратко изложена и исследована открытая деятельность партии, ее связь с организацией «Растохез» и с событиями «Кровавого февраля» 1990 года, ее роль в возникновении гражданской войны в Таджикистане и других террористических операциях.

После распада Советского Союза ПИВТ изменила свою религиозно-политическую ориентацию, она приняла шиизм имамитского толка (иснаашарии), считала Имама Хомейни своим духовным лидером и под лозунгами этой конфессии тащили Таджикистан во внутренних конфликтах и гражданской войне. Сам С. А. Нури также больше не был главой ПИВТ, а считался духовным лидером, аналогично имамитскому мазхабу. Таким образом, исламский фундаментализм, пропагандируемый как экстремистская идеология ваххабитско-салафитской сектой, в деятельности ПИВТ соединился с шиитским фундаментализмом, берущим начало от хомейнизма. Из-за изменения своих политико-религиозных взглядов ПИВТ сегодня считается конкурентом ваххабитско-салафитского движения.

Сегодня в Таджикистане все больше ощущается распространение радикальных политико-религиозных идей экстремистско-террористического характера салафитского движения. Об этом свидетельствуют оперативные данные, полученные правоохранительными органами республики, а также вовлечение молодежи в экстремистские группировки через социальные сети.

Рассматривая угрозы крайнего салафитского движения и в общем опасность религиозного экстремизма, диссертант подчеркивает, что опасность салафитов – это не только религиозно-идеологическая проблема, но и политическая, то есть вопрос государственной безопасности, и, в связи с этим упоминает несколько важных пунктов.

⁸⁴ Абдумалик, Али ал-Кулайб. Единобожие [Текст] / ал-Кулайб А. А // Перевод Шахобуддин Солах. Место издания неизв., 2014. -С.31.

⁸⁵ Гаиров, Г. Кто такие салафиты? [Текст] / Г. Гаиров // Газета «Нигох».- Душанбе, 17 июля 2008г.- С. 12.

Обсуждая опасности крайнего салафитского движения, автор диссертации утверждает, что эти опасности проистекают прежде всего из особенностей ислама и религиозности самих мусульман, к которым относятся: политическая природа ислама; привычно-бытовая характеристика этой религии, охватывающая все сферы личной и общественной жизни мусульман и имеющая прочную связь с повседневной жизнью мусульман, а ее психологическое влияние на идеологию мусульман велико. Заинтересованные группы могут использовать эту ситуацию для повышения уровня религиозного фанатизма и суеверий граждан и привлечения их в экстремистские группировки; традиционализм, который держит общество в состоянии оцепенения и отсталости, затрудняет процесс модернизации и обновления. В связи с данным вопросом диссертант показывает основные угрозы течения такфиритско-джихадистского салафизма, опасные для стабильности общества и безопасности государства, такие как: опасность распространения такфиритско-джихадистского салафизма национальной идентичности, находящейся под влиянием так называемого «транснационального» ислама; угроза и опасность такфиритско-джихадистского салафизма для национальной культуры, который в исламе исходит из отрицания нации и считает национальную культуру антиисламским явлением; угроза и опасность салафизма для исламских конфессий, особенно для ханафитского мазхаба в Таджикистане, который охватывает 96% мусульман страны, однако салафиты хотят разрушить религиозное единство мусульман страны, внедряя свои крайние идеи. Поскольку их сторонники хорошо знают, что в традиционных обществах религиозное единство является одним из важных факторов обеспечения безопасности и стабильности общества и государства. Салафиты хотят воплотить эту цель в реальность под лозунгом «внеконфессионального» ислама, поскольку, по их мнению, конфессии в исламе – это «ересь». В общем, салафизм имеет серьезные разногласия с ханафитским мазхабом, как с точки зрения идеологии, так и практики, и богослужения; угроза и опасность салафизма для национального и светского государства, которое считается антиисламским явлением с точки зрения салафитов.

Заключение

Салафизм является религиозным течением, которое называет себя «внеконфессиональным исламом» и веками боролся за сохранение арабо-исламских традиций, хотя в исламе, вопреки желанию салафизма, возникло множество других течений и большинство мусульман следуют этим течениям. Ее исследования показывают реальность групповой борьбы в разные исторические периоды. Выводы, полученные от исследования данной тематики, состоят из следующих пунктов:

1. Утверждения салафизма о том, что после времен «праведных предшественников» возникновение конфессий и сект привело к заражению ислама «ересями», не имеют под собой реальных оснований. Естественно, религия, возникшая на основе идеологии необразованного и не имеющей школы бедуинского народа, языком самого Корана, из «эпохи невежества» и на основе лишь ограниченных арабских и семитских обычаев и традиций, когда она распространяется на другие регионы разных национальностей посредством меча, не может удовлетворить их растущие потребности и должна меняться под влиянием развитых цивилизаций, не загрязняться, а усвершенствуется и обогащается, на что не способно предвзятое видение салафитов, которое ограничено в рамках трех первых поколений мусульман. **[9-А;10-А;11-А;13-А;16-А]**

2. Выявлено, что причина заражения ислама «ересями» заключалась не во внесении в ислам «нововведений», а в собственной борьбе арабов за власть в халифате и каламитских спорах среди исламских ученых, возникших на почве разногласий в Коране. **[2-А; 19-А]**

3. История салафизма также показывает, что именно усилия по сохранению и поддержанию арабо-исламских традиций, имевших консервативный характер, в наибольшей степени способствовали возникновению и проявлению радикальных течений

в исламе. Потому что арабо-исламские традиции, хотя и признавались божественным явлением в мусульманской идеологии, не всегда отвечали их духовным требованиям. Поэтому местные обычаи, особенно бытовые, неизбежно оставались в жизни мусульман, хотя и не имеют никакого противоречия с основами исламских верований. Ярким примером является богословско-правовое учение Имама Азама Абу Ханифы, при разработке которого он использовал урф (традицию) не против ислама, а учитывая интересы ислама, способствовал обогащению и распространению ислама. Но этот его поступок рассматривается салафитами как осквернение ислама. [8-А;9-А;10-А]

4. Изучая и исследуя историю салафизма можно сделать вывод, что он является иррациональным, антинаучным и антицивилизационным течением на протяжении всей своей истории по следующим причинам:

а) салафизм является антирациональным и антинаучным течением, потому что салафиты не принимают никаких других идей и идеологий, кроме своего собственного мнения об исламе. Поэтому крайний салафизм отвергает все другие исламские течения и конфессии; [5-А;9-А;17-А]

б) салафизм античеловеческое течение, поскольку оно считает только свое собственное мнение единственно правильным и истинным и тем самым дискредитирует не только внутренние исламские течения и школы мысли, но и обвиняет в неверии все религии народов мира, и считает планету лишь божьей землей и применение на ней законов Аллаха правильной, что означает вести джихад со всем человечеством. В этом и ряде других вопросов он согласен с экстремистско-радикальными организациями, в том числе с «Ихвану-ль-Муслимин». Особенно, в вопросе объявления «невежественным» современного общества и джихада против нег; [12-А;14-А;15-А]

в) салафизм антицивилизационное течение, поскольку, кроме арабо-исламской культуры, отвергает культуру всех других народов и наций как «недействительную», как это делали террористические группировки «Исламское государство» и «Талибан» по отношению к памятникам многотысячелетней цивилизации в Пальмире, Мосуле и Афганистане. [1-А;8-А;12-А]

5. В ходе исследования был сделан вывод, что учение такфиритско-джихадистского салафизма о «внеконфессиональном исламе», «чистом исламе» и джихаде берут свое начало не только из школы ханбализма, учения Ибн Таймийи и его учеников, но и является возрождением опыта так называемых «праведных предшественников», которые используя идеи такфира и джихада вторглись в неарабские страны, согласно учению ислама (Коран: 48:19-21) завладели множеством добычи и пленных, уничтожили их культуру и цивилизацию и превратили эти страны в руины. [7-А;10-А;11-А]

6. Из исследования истории салафизма выяснилось, что ханбалиты первыми выдвинули цель очищения ислама от «ересей» и начали борьбу с такими направлениями и сектами, как суфизм, мутазилизм, кадария, муташабиха и др. А Ибн Таймия, развивая ханбалитскую юриспруденцию, в соответствии с требованиями ханбалитской школы боролся не только с направлениями и сектами, но и с исламской «сакральностью», переработал концепцию джихада и считал борьбу с неверными высшей формой столпов ислама. [17-А;18-А]

7. Еще один вывод, полученный в результате этого исследования, заключается в том, что М. Газали запретил народу изучать калам (богословие) и рациональность в исламе, обосновал возвращение к «мазхабу салафов» («праведных предшественников») с целью защиты «чистого» ислама, утвердил в исламском мире подражание и традиционализм, носившие консервативный характер. В результате в мире ислама место науки и философии заняли религиозный фанатизм и суеверия, что и по сей день демонстрирует противоречие с модернизмом (инновациями). Поэтому поддержка Газали салафизма с целью защиты традиций «праведных предшественников» также может стать одной из идеологических основ развития экстремизма в исламе. [9-А;15-А]

8. Изучение истории салафизма приводит к выводу, что ислам времен «праведных предшественников», ханбализма, ваххабизма и современного салафизма, хотя и различаются в некоторых аспектах, на самом деле представляют собой целое арабское явление, и они, как арабская национальная идеология, смогли в разные периоды благодаря идее единобожия, имеющей глубокий политический и антинациональный характер защищать национальные интересы арабов и подрывать интересов других народов. Исламский космополитизм, который, по-видимому, является одним из теоретических и практических аспектов салафизма, как антинациональная идея и представляющая геополитические и геоэкономические интересы арабов, берет свое начало из религиозных идей, отличных от идей других сект и конфессий. [4-А;5-А;6-А]

9. Отсюда можно сделать вывод, что ислам на самом деле является социально-арабским явлением. Арабы могут изменить и дополнить его, когда захотят, учитывая свои интересы. Доказательством является то, что ислам появился в VII веке как арабская национальная идеология с целью создания централизованного арабского государства, а затем халифата. Когда арабы утратили государственную независимость и вновь распались, на этот раз ислам появился в форме ваххабизма в XVIII веке и выполнял ту же функцию, что и раньше. А современный салафизм под лозунгом «чистого ислама» без сектантства мечтает восстановить халифат не только в пределах прежней географии, но даже во всём земном шаре. С этой точки зрения салафизм можно назвать авторитарной сектой. «Доказательством» салафизма в данном случае является то, что мир создан Аллахом и вся планета является землей Аллаха, поэтому к ней должен применяться только законы Аллаха. Конечно, эта идея является фантазией салафитов и никогда не может быть реализована, но эта идея может быть использована мировыми державами для втягивания мусульман в конфликты и разрушения мусульманских стран собственными руками, хотя бы с целью держать эти страны в течение длительного времени в состоянии отсталости и обеспечить процветания своего экономического рынка. В противном случае сегодня мировым державам нет смысла переносить экстремистские идеи салафизма с помощью своих стратегических партнеров из исламского мира в страны Юго-Восточной Азии, не имеющие никакой связи с заокеанскими державами. [2-А;4-А;8-А]

10. Другой вывод, полученный в результате исследования темы, заключается в том, что с возникновением ваххабизма-салафизма не только возродился исламский фундаментализм, способствуя возникновению множества экстремистских партий и движений, но и также салафизм стал средством в руках мировых и региональных держав для внутриконфессиональных конфликтов между мусульманами, разжигания гражданских войн и «цветных революций». В то же время он привел к возникновению явления исламофобии, которое не отвечает ни интересам ислама, ни интересам мусульман. [3-А; 8-А;19-А]

11. В ходе исследования выяснилось, что проявление исламского фундаментализма в форме ТЭО ПИВТ сформировалось в Таджикистане под влиянием ваххабитского учения. События февраля 90-х годов XX века напрямую связаны с ваххабизмом и в дальнейшем стали основой возникновения гражданской войны. Эти течения ставят под сомнение существование национального и светского государства и сегодня борются с политикой правительства Таджикистана по различным направлениям, в том числе: [3-А; 18-А;19-А]

а) идеология и пропаганда салафитов, прежде всего, направлена против строя светского государства Таджикистана, потому что они прекрасно понимают, что светская система обеспечивает равенство религий и конфессий, не отдает приоритет какой-либо религиозной идеологии, способствует развитию культуры толерантности и свободы, ослабляет идеологическую основу любой формы экстремизма. Разумеется, это не в интересах крайнего салафизма и его покровителе; [4-А;6-А;7-А]

б) идеология и пропаганда салафитов противоречат политике правительства Таджикистана по возрождению и защите национальных ценностей. Несомненно, арабы посредством ислама отрицали ценности национальной культуры, заменили их своими

арабо-исламскими ценностями, ослабляли национальную идентичность народов иранского происхождения. Поэтому салафиты, используя этот опыт, стараются посредством такфира препятствовать возрождению национально-культурных ценностей и усиливать влияния своей антинациональной идеи в сознании простонародья; [2-А;17-А;18-А;19-А]

в) еще одним направлением их деятельности является борьба с традиционными конфессиями и сектами народа Таджикистана. Известно, что 96% населения страны являются последователями ханафитского мазхаба, 4% из них – последователями исмаилитской секты, а часть суннитов также являются последователями суфийской секты накшбандия. Более того, значительная часть средневековой классической литературы таджикского и персидского народов представляет собой суфийскую литературу, и люди арийского происхождения с большой верой и уважением относятся к этой литературе. Все они в целом формируют в обществе культуру толерантности и проявляют неприятие любых экстремистских взглядов. Экстремистские салафиты же, чтобы ликвидировать эти основы убеждений и культуру толерантности, используют различные пути и методы, в том числе внедрение экстремистской литературы, через социальные сети и т.п. стремятся очернять эти конфессии и суфийскую литературу «нововведениями» и «такфиром» для распространения своих экстремистских взглядов в обществе, а в удобном случае использовать своих «иностранных хозяев» для втягивания народа страны во внутренний конфликт. [2-А;17-А;18-А;19-А]

Таким образом, такфиритско-джихадистский салафизм является опасным движением против мусульман Таджикистана и исламского мира. Он находится на службе мировых и региональных держав, а его распространение в Таджикистане представляет собой комплексную угрозу национальной культуре, национальному и светскому государству, а также традиционным конфессиям страны - ханафизму, исмаилизму и суфизму.

Рекомендации для практического использования выводов

1. Процесс глобализации современного мира вовлек в свой водоворот все сферы общественной жизни, особенно культурную и идеологическую жизнь развивающихся государств, что может быть опасным для этих стран. Эта опасность возникает, прежде всего, через «промывание мозгов» подрастающего и молодого поколения, в котором может быть эффективна роль крайних школ и сект, таких как такфиритско-джихадистский салафизм. Одним из основных направлений деятельности такфиритско-джихадистского салафизма является борьба против ценностей национальной и общечеловеческой культуры. С этой точки зрения выводы, полученные в результате данного исследования, могут послужить как научное пособие для защиты ценностей национальной культуры, общечеловеческих ценностей, формирования национального самосознания молодого поколения и пробуждения чувства уважения к достижениям человеческой цивилизации.

2. Опыт развитых стран современного мира доказал, что одним из важных условий развития общества является внедрение светского строя, способного избавить разум и научную истину от бремени религиозных предрассудков и суеверий. Отсюда одним из направлений борьбы крайних салафитов является борьба против светской системы и ее ценностей. Выводы, полученные в результате исследования, могут быть использованы в воспитательной работе по развитию научного мировоззрения граждан, особенно молодого поколения и защите национальных и светских ценностей как одной из основ светской системы.

3. Несомненно, Запад имеет большой опыт использования экстремистских исламских сект и течений для вовлечения мусульман в межрелигиозные конфликты в исламском мире. Даже сегодня Запад может использовать крайний салафизм для защиты своих геополитических и геоэкономических интересов в исламском мире. Поэтому идеологические структуры могут использовать результаты этого исследования, чтобы раскрыть истинное лицо крайнего салафизма среди граждан страны.

4. Большинство граждан стран Центральной Азии, в том числе Таджикистана, являются ханафитами. Ханафиты более терпимы по отношению к другим исламским сектам. Защита ханафитской школы от влияния такфиритско-джихадистского салафизма играет важную роль в защите религиозного единства мусульман региона. Поэтому духовенство ханафитской школы также может использовать результаты данного исследования для защиты этого мазхаба, что, в свою очередь, играет важную роль в поддержании безопасности и стабильности общества.

5. Известно, что салафизм борется за защиту арабского духа ислама с самого начала своего появления, при этом интересы мусульман неарабского происхождения всегда нарушались. Результаты исследования могут быть использованы для разоблачения арабского лица салафизма, его антинациональной и античеловечной природы, а также для проведения широкой пропаганды против салафитов.

6. Результаты исследования могут быть использованы при подготовке специальных курсов и учебных пособий по предмету научного религиоведения в высших учебных заведениях, создании курсов повышения квалификации по религиоведению и послужат формированию научного мировоззрения у студентов.

7. На основе данного исследования можно подготовить и преподавать специальный образовательный курс по национальной гордости и самосознанию для студентов высших учебных заведений.

ПЕРЕЧЕНЬ НАУЧНЫХ ПУБЛИКАЦИЙ АВТОРА ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ

I. Монографии:

[1-М]. Нурулхаков, Қ. Ислам и национальные отношения. -[Текст] / Қ. Нурулхаков. - Душанбе.: Ирфон, 1987. 113 с.

[2-М]. Камар, Нурулхаков. Экстремистский салафизм: его сущность и угрозы [Текст] / Нурулхаков Қ.- Душанбе.: Сарбоз, 2017, 147с.

[3-М]. Ф. Баротзода, Қ. Нурулхаков. Религиозно-политическая ситуация в Республике Таджикистан [Текст] / Баротзода Ф., Нурулхаков Қ. –Душанбе.: Эр-граф, 2018, 127 с.

II. Научные статьи, опубликованные в рецензируемых журналах ВАК при Президенте Республики Таджикистан:

[4-М]. Қ. Нурулхаков. Некоторые методологические вопросы соотношения светского государства и религии [Текст] Нурулхаков Қ. // Известия Академии наук Республики Таджикистан. Серия Философия и право. Душанбе-2010, №4, стр. 46-51, 187 с.

[5-М]. Қ. Нурулхаков. Роль национальных и религиозных ценностей в укреплении национального государства [Текст] Нурулхаков Қ. // Известия Академии наук Таджикистана. Серия Философия и право. –Душанбе, 2011, № 4.-С.110-116.

[6-М]. Қ., Нурулхаков. Виркан Музаффарпур. Национальная и религиозная идея в период независимости Таджикистана [Текст] Қ. Нурулхаков, В. Музаффарпур // Известия Академии наук Республики Таджикистан. Серия Философия и право. – Душанбе, 20011, №3.-С. 54-58.

[7-М]. Камар, Нурулхаков., Виркани М. Салафизм и его идейно-политические аспекты [Текст] Нурулхаков Қ., М. Виркани // Известия Академии наук Таджикистана. Серия Философия и право. –Душанбе.: Сино, 2014.-С.148-155.

[8-М]. Амондуллоев, Б. С., Нурулхаков, Қ. Экстремистская и экстремистская идеология некоторых религиозных организаций [Текст] Б. С. Амондуллоев, Қ. Нурулхаков // Известия Института философии, политологии и права им. Баховадинова Национальной академии наук Таджикистана. -Душанбе-2021, № 1.- С.122-128.

- [9-М]. Нурулхак, Камар. Термин «салаф» и эволюция его лексического значения в истории ислама [Текст] Нурулхак Қ // Вестник Национального университета Таджикистана. - Душанбе, 2023. № 6. –С. 93-99.
- [10-М]. Нурулхак, Камар. Формирование представления об Аллахе как единственном боге арабских племен [Текст] Нурулхак К. // Вестник Национального университета Таджикистана. - Душанбе, 2023. № 7.-С.130-138.
- [11-М]. Нурулхак, Камар. Салафизм и его связь с доисламскими арабскими обычаями [Текст] Нурулхак К. // Вестник Национального университета Таджикистана. - Душанбе, 2023. № 8. -С. 90-97.
- [12-М]. Нурулхак, Камар. Отношение традиционного ислама и салафизма к зороастризму [Текст] Нурулхак К. // Вестник Национального университета Таджикистана. - Душанбе, 2023. № 9.- С.110-120.
- [13-М]. Нурулхак, Камар. Роль доисламского арабского социально-религиозного опыта формирования исламских верований [Текст] Нурулхак К. // Вестник Национального университета Таджикистана. - Душанбе, 2023. № 10. –С.139-146.
- [14-М]. Нурулхак, Камар, Одинаев Б.А. Эволюционно-исторические вопросы института семьи в зороастризме [Текст] / Нурулхак К., Б.А. Одинаев // Вестник Национального университета Таджикистана. - Душанбе, 2023. № 10. –С.190-198.
- [15-М]. Нурулхак, Камар. Идеальный источник подхода крайнего салафизма к национальной культуре [Текст] / Нурулхак К. // Вестник Национального университета Таджикистана. –Душанбе, 2023. № 11. Часть I. –С.161-169.
- [16-М]. Нурулхаков, К. Семейные отношения в первоначальном салафизме [Текст] / Нурулхак К. // Вестник Хорогского университета. –Хорог, 2023. № 4 (28). –С. 283-190.
- [17-М]. Нурулхак, Камар. Джихадитский салафизм и его идеологический источник. Вестник Национального университета Таджикистана. - Душанбе, 2024. № 1.-С.117-134
- [18-М]. Нурулхак, Камар. Современные формы проявления крайнего салафизма [Текст] / Нурулхак К. // Известия Института философии, политологии и права им. Баховадинова Национальной академии наук Таджикистана. - Душанбе-2024, № 1. - С. 75-80.
- [19-М]. Нурулхак, Камар. Салафизм – фундаменталистское направление в исламе [Текст] / Нурулхак К. // Вестник Национального университета Таджикистана. Душанбе, 2024. № 2. -С. 69-75.

III. Научные статьи, опубликованные в сборниках республиканских и международных научно-практических конференций и в других журналах и сборниках:

- [20-М] Нурулхаков, Камар. Традиция светскости в политической культуре таджиков [Текст] / Камар Н // Материалы республиканской научно-практической конференции, посвященной 90-летию академика М. С. Асими: «Академик М. Асими и развитие культуры», 20 ноября 2010 г. -Душанбе.: Эр-граф, 2011. -С. 84-91, 376 с.
- [21-М] К. Нурулхаков. Экстремистский салафизм: историческая подоплека, идеологические истоки и его антинациональный характер [Текст] / К. Нурулхаков // Сборник статей республиканской научно-практической конференции «Салафитский экстремизм: вопросы светской государственности и защиты национальной идентичности» (Душанбе, 27 мая 2015 г.). -Душанбе.: Дониш, 2015. -С. 63-89, 217 с.
- [22-М]. Нурулхаков, К. Традиция светскости в политической культуре таджиков как основа создания современного светского государства [Текст] / Нурулхаков К // Особенности процессов и политико-идеологических характеров современного ислама и проблема развития национальной государственности. –Душанбе.: Андалеб Р, 2015.- С. 57-98. 350 с.
- [23-М]. Нурулхаков, К. Ислам и космополитическая идея арабов [Текст] / Нурулхақов Қ // Хусусиятҳои равандро ва характерҳои сиёсӣ-идеологии исломи муосир ва масъалаи рушди давлатдорӣ миллӣ. –Душанбе.: Андалеб Р, 2015.-С. 54-73. 350 с.

- [24-М]. Нурулхаков, К., Умедов, М. Сущность политического исламизма и некоторые формы его проявления [Текст] / Нурулхаков К // Научный журнал “Наук и инновация”, Сектор социально-экономических и общественных наук. –Душанбе, 2015, № 216.-С.228-236.
- [25-М] К.Нурулхаков. Толерантность – ключевая идея религиозно-сектантских предков [Текст] / К. Нурулхаков // Место и роль ислама в Республике Таджикистан. - Душанбе.: Андалеб Р., 2016. -С. 217-229, 288 с.
- [26-М] Нурулхаков, К. Исламский фундаментализм: его сущность и опасность в религиозном пространстве Таджикистана [Текст] / К. Нурулхаков // Место и роль ислама в Республике Таджикистан. –Душанбе.: Андалеб Р, 2016. -С. 61-87, 288 с.
- [27-М] Нурулхаков, К. ПИВТ и его конфликт с системой национального и светского правительства [Текст] / К. Нурулхаков // Место и роль ислама в Республике Таджикистан. –Душанбе.: Андалеб Р, 2016. -С. 196-205. 288 стр.
- [28-М] Камар Нурулхаков. Современный шиизм: идеологическая основа и его экстремистские аспекты [Текст] / Нурулхак К // Место и роль ислама в Республике Таджикистан. –Душанбе.: Эр-граф, 2017. -С. 26-47, 300 с.
- [29-М] К. Нурулхаков. Предпосылки возникновения политико-религиозных партий в исламском мире [Текст] / К. Нурулхаков // Место и роль ислама в Республике Таджикистан. –Душанбе.: Эр-граф, 2017. -С. 18-64, 300 с.
- [30-М]. Нурулхаков, К. Изменение веры [Текст] / Нурулхаков В. // Религия и общество (Религиозный и социокультурный журнал).–Душанбе.: ЧДММ “Офсет. № 9, сентябри 2018.-С. 40-42, 51 с.
- [31-М]. Нуруллаков, К. Современная исламская государственность и ее сектантско-политические проблемы [Текст] / Нурулхаков В. // Статус и роль ислама в Республике Таджикистан.–Душанбе.: Мусъаб-1, 2019.-С. 57-90, 297 с.
- [32-М]. Нурулхак К. Идеологические и практические различия между современными крайними исламскими течениями и традиционным исламом (ханафитской мазхаб) [Текст] К. Нурулхак // Государственная независимость и возрождение национальных ценностей. (Сборник статей). -Душанбе, «Эр-граф», 2021, с. 108-132, 268 с.
- [33-М]. Нурулхак, К. Угроза религиозного экстремизма на религиозную идентичность [Матн] / К. Нурулхак // Соппротивление насильственному экстремизму в обществе и информационном пространстве. –Душанбе.: ЧДММ “Кондор”, 2022.-С. 145-176, 232 с
- [34-М]. Нурулхак, К. Отношение экстремистского салафизма к искусству [Текст] К. Нурулхак // Критические вопросы философской науки в современном Таджикистане. Сборник статей республиканской научно-теоретической конференции ДДФСТ имени Мирзо Турсунзаде. -Душанбе: ДМТ, 2023. С. 26-34, 210 с.
- [35-М] Нурулхак, Камар. Угроза крайнего салафизма ханафитской мазхабе [Текст] К. Нурулхак // Материалы международной научно-практической конференции «Процесс институционального становления социальной работы в Республике Таджикистан: достижения, проблемы и тенденции» ДМТ.-Душанбе, 2023. С. 46-52, 412 с.
- [36-М] Нурулхак, Камар. Салафизм – угроза светскому государству [Текст] К. Нурулхак // Материалы международной научно-практической конференции на тему «Защита молодежи Узбекистана от идеологической агрессии в период информационной войны». -Тошкент-Дехнав, 17-18 ноября 2023. С. 292-301. 714 с.

АННОТАТСИЯ

ба диссертатсияи Нурулҳақ Қамар дар мавзуи “Салафия: назария ва амалия” барои дарёфти дараҷаи илмӣ доктори илмҳои фалсафа аз рӯи ихтисоси 09.00.14 -Фалсафаи дин ва диншиносӣ (илмҳои фалсафӣ)

Калидвожаҳо: вожаи салаф, салафия, “салафи солеҳин”, одат, мазҳаби салаф, ақлгарой, Куръон, суннат, ҳанбалия, бемазҳабӣ, экстремизм, терроризм, ҳанафия, Аллоҳ, бидъат, ҷиҳод, бунёдгарой, ваҳҳобия, муътазила, суфия, сифоти Худо, мушобеҳа, калом, фалсафа, ифротгарой, хатар, амният, фикҳ, ашъария, пайғамбар, саҳоба, тобеин, ҳифз, фаҳанги миллӣ, зардуштия, сиёсат, бунёдгарой, худшиносӣ.

Мақсади таҳқиқоти диссертатсионӣ ҳаматарафа мавриди таҳлилу баррасӣ қарор додани ҷараёни салафия дар тӯли таърихи ислом, аз ҷумла, таҳаввули маъноӣ луғавии вожаи “салаф”, робитаи он бо одатҳои тоисломии араб, муборизаи он бо ақлгарой бо мақсади ҳифзи рӯҳи арабии ислом, ихтилофи салафия бо фарҳанги миллӣ, зуҳури он дар шакли мазҳаби ҳанбалия, муборизаи Муҳаммад Ғаззали барои ҳифзи мазҳаби салаф, таълимоти бунёдгароёнаи Ибни Таймия, ваҳҳобия, нақши ваҳҳобия дар ривоҷи ҳаракатҳои бунёдгароии исломии ифротӣ дар ҷаҳони ислом, воридшавии он ба кишвари Тоҷикистон дар солҳои 70-уми садаи XX ва нақши он дар ба вучуд омадани ҷанги шаҳрвандӣ, имрӯз бо номи салафия дар хизмати қудратҳои ҷаҳонӣ минтақавӣ қарор гирифтани он, хатари он барои давлати миллию дунявӣ, робитаи он бо бунёдгароии исломӣ ва ғайра. Ҷиҳати ноил гардидан ба ин ҳадаф диссертант вазифаҳои мушаххасро дар дувоздаҳ банд муайян ва онҳоро иҷро намуда, нағзҳои дақиқ ва ҳулосаҳои илмӣ асоснок пешниҳод кардааст.

Асосҳои методологии таҳқиқоти мазкурро методҳои умуминазариявӣ, умумилмӣ, таърихӣ-мантиқӣ, муқоисавӣ, осори илмӣ муҳаққиқони илмҳои фалсафӣ, ба вижа, фалсафаи дину диншиносӣ ва истифодаи усулҳои германевтиқӣ ташкил медиҳанд.

Дар раванди таҳқиқ муаллиф аз сарчашмаҳои гуногун истифода карда, моҳияти салафияро ҳамчун як падидаи ирриҷой ошкор намуда, робитаи онро бо экстремизму терроризм нишон дода, симои зиддибашарӣ ва зиддитамаддунӣ онро исбот карда, хатари онро барои давлати миллию дунявӣ ва боздории ҷомеаи мусулмонӣ аз пешравию тараққиёт таъкид сохтааст. Чунин муносибат дар ҳамаи бобу зербобҳои диссертатсия ба назар мерасанд.

Нағзҳои илмӣ таҳқиқот, ки аз объект, предмет, ҳадаф ва вазифаҳои кори диссертатсионӣ бармеоянд, ба он алоқаманд аст, ки дар илми фалсафаи дин ва диншиносӣ то ҳол масъалаи салафия ҳамчун исломи “бемазҳаб” ба таври маҷмӯӣ аз нигоҳи назариявӣ амалӣ мавриди таҳқиқ қарор нагирифтааст. Нағзҳои кори диссертатсионӣ бо натиҷаҳои дар ҷараёни таҳқиқот ба даст омада муайяну мушаххас карда шудаанд. Дар диссертатсия пайдоишу таҳаввули салафия ҳамчун як падидаи сиёсӣ-диниӣ ифротӣ дар давраҳои мухталифи таърихи ислом аз нигоҳи илмӣ баррасӣ гардида, робитаи он бо суннатгарой ва ақидаю амалҳои экстремистӣ-террористӣ нишон дода шудааст.

Мавод, ҳулоса ва натиҷаҳои диссертатсияро метавон ҳангоми навиштани таҳқиқотҳои илмӣ дар самти фалсафаи дину диншиносӣ, сиёсатшиносӣ, фарҳангшиносӣ, навиштани китобҳои илмӣ китобҳои дарсӣ, воситаҳои таълимӣ, курси лексияҳо, хондани лексияҳо дар курсҳои такмили ихтисоси устодони фанҳои ҷомеашиносӣ, ба вижа, диншиносӣ ва гузаронидани суҳбату лексияҳо бо қишрҳои гуногуни аҳоли истифода намуд. Ҳамчунин, натиҷаҳои таҳқиқоти диссертатсионӣ метавонанд дар кори пешгирӣ намудани паҳншавии ақидаҳои экстремистӣ дар ҷомеа, паст бурдани сатҳи таассуби динӣ хурофот ва ташаккули худшиносии миллии ҷавонон нақши муҳим дошта бошанд.

АННОТАЦИЯ

на диссертацию Нурулхака Камара на тему «Салафия: теория и практика» для соискания научной степени доктора философских наук по специальности 09.00.14-Философия религии и религиоведение (философские науки)

Ключевые слова: понятие салаф, салафизм, «праведные предшественники», обычай, салафитская секта, рационализм, Коран, Сунна, ханбализм, внекофессиональность, экстремизм, терроризм, ханафизм, Аллах, ересь, джихад, фундаментализм, ваххабизм, мутазилизм, суфизм, атрибуты Бога, мушабиха, калам, философия, экстремизм, опасность, безопасность, фикх, ашъария, пророк, сподвижники, табииты, защита, национальная культура, зороастризм, политика, фундаментализм, самосознание.

Цель диссертационного исследования - всесторонний анализ и изучение течения салафизма на протяжении всей истории ислама, в частности, эволюции словесного значения понятия «салаф», его связь с арабскими доисламскими обычаями, его борьбу с рационализмом в целях защиты арабского духа ислама, конфликт салафизма с национальной культурой, его проявление в форме ханбалитского мазхаба, борьба Мухаммада Газзали ради защиты салафитской веры, фундаменталистское учение Ибн Таймийи, ваххабизм, роль ваххабизма в развитии крайних исламских фундаменталистских движений в исламском мире, его проникновении в Таджикистан в 70-х годах XX века и его роли в возникновении гражданской войны, его состояния, которое сегодня находится на службе мировых и региональных держав под названием салафизма, его опасность для национального и светского государства, его связь с исламским фундаментализмом и т.д. Для достижения этой цели диссертант в двенадцати пунктах определил конкретные задачи и выполнил их, представил новизны работы и обоснованные научные выводы.

Методологической основой данного исследования являются общетеоретические, общенаучные, историко-логические, сравнительные методы, научные труды исследователей философских наук, в частности, философии религии и религиоведения, а также использование герменевтического метода.

В процессе исследования автор, используя различные источники, раскрыл сущность салафизма как реакционного явления, показал его связь с экстремизмом и терроризмом, обосновал его античеловечное и антицивилизационное лицо, подчеркнул его опасность для национального и светского государства, препятствие прогрессу и развитию мусульманского общества. Такое отношение можно наблюдать во всех главах и параграфах диссертации.

Научная новизна исследования, вытекающая из объекта, предмета, цели и задач диссертационной работы, связана с тем, что в философии религии и религиоведении до сих пор не было всесторонне и комплексное исследование проблемы салафизма как «внеконфессионального» ислама. Новизна диссертационной работы определена, конкретизирована в соответствии с результатами, полученными в ходе исследования. В диссертации с научной точки зрения изучены возникновение и эволюция салафизма как крайнего политико-религиозного явления в разные периоды истории ислама, а также показывается его связь с традиционализмом, экстремистско-террористическими идеями и действиями.

Материалы, выводы и полученные результаты диссертации можно использовать при написании научных работ по философии религии и религиоведению, политологии, культурологии, учебников и учебных пособий, курсов лекций, чтении лекций на курсах повышения квалификации преподавателей общественных наук, особенно религиоведения, проведении бесед и лекций с различными слоями населения. Также, результаты диссертационного исследования могут сыграть важную роль в работе по предотвращению распространения в обществе экстремистских идей, снижении уровня религиозного фанатизма и суеверия и развитию национального самосознания молодого поколения.

ANNOTATION

for the dissertation of Nurulhak Kamara on the topic “Salafia: theory and practice” for the scientific degree of Doctor of Philosophy in the specialty 09.00.14-Philosophy of religion and religious studies (philosophical sciences)

Key words: concept of Salaf, Salafism, “righteous predecessors”, custom, Salafist sect, rationalism, Koran, Sunnah, Hanbalism, non-denominationalism, extremism, terrorism, Hanafism, Allah, heresy, jihad, fundamentalism, Wahhabism, Mutazilism, Sufism, attributes of God, mushabiha, kalam, philosophy, extremism, danger, security, fiqh, Ash'ariya, prophet, companions, tabiyyin, protection, national culture, Zoroastrianism, politics, fundamentalism, self-awareness.

The purpose of the dissertation research is a comprehensive analysis and study of the flow of Salafism throughout the history of Islam, in particular, the evolution of the verbal meaning of the concept of “Salaf”, its connection with Arab pre-Islamic customs, its struggle with rationalism in order to protect the Arab spirit of Islam, the conflict of Salafism with national culture, its manifestation in the form of the Hanbali madhhab, the struggle of Muhammad Ghazzali to protect the Salafi faith, the fundamentalist teaching of Ibn Taymiyya, Wahhabism, role. Wahhabism in the development of extreme Islamic fundamentalist movements in the Islamic world, its penetration into Tajikistan in the 70s of the 20th century and its role in the outbreak of the civil war, its state that today it is in the service of world and regional powers under the name of Salafism, its danger to national and secular state, its connection with Islamic fundamentalism, etc. To achieve this goal, the dissertation author identified specific tasks in twelve points and completed them, presented specific points of novelty of the work and substantiated scientific conclusions.

The methodological basis of this study is general theoretical, general scientific, historical-logical, comparative methods, scientific works of researchers of philosophical sciences, in particular philosophy of religion and religious studies, as well as the use of hermeneutic methods.

In the process of research, the author, using various sources, revealed the essence of Salafism as a reactionary phenomenon, showed its connection with extremism and terrorism, substantiated its anti-human and anti-civilization face, emphasized its danger to the national and secular state, its obstacle to the progress and development of Muslim society. This attitude can be observed in all chapters and paragraphs of the dissertation.

The scientific novelty of the research, arising from the object, subject, purpose and objectives of the dissertation work, is due to the fact that in the philosophy of religion and religious studies the problem of Salafism as “non-confessional” Islam has not yet been comprehensively and comprehensively studied from a theoretical and practical point of view. The novelty of the dissertation work is determined and specified in accordance with the results obtained during the research. The dissertation examines from a scientific point of view the emergence and evolution of Salafism as an extreme political and religious phenomenon in different periods of the history of Islam, and also shows its connection with traditionalism, extremist-terrorist ideas and actions.

The materials, conclusions and results of the dissertation can be used when writing scientific works on the philosophy of religion and religious studies, political science, cultural studies, compiling scientific books and textbooks, teaching aids, lecture courses, giving lectures in advanced training courses for teachers of social sciences, especially religious studies, conducting conversations and lectures with various segments of the population. Also, the results of the dissertation research can play an important role in preventing the spread of extremist ideas in society, reducing the level of religious fanaticism and superstition and developing the national identity.