



Т. К. Ибрагим

Институт востоковедения РАН, г. Москва

ОБ ИСТОРИЧНОСТИ НАДЖРАНСКОГО ДОГОВОРА О ДЖИЗЬЕ: ДАТИРОВКА, АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ВЕРСИИ

ИБРАГИМ Тауфик Камель —

д-р филос. наук, гл. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований,

Институт востоковедения РАН

(107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, 12).

E-mail: nataufik@mail.ru

Аннотация. Настоящая публикация — четвертая в серии статей, посвященных критическому анализу доминирующего в традиционной мусульманской политико-правовой теологии тезиса о джизье как о дани с иноверцев, учрежденной еще пророком Мухаммадом. В центре внимания этих четырех статей находится главный парадигматический прецедент — депутация наджранских христиан в Медину и заключенный с Пророком договор об уплате джизьи. За приведённым в первом статье формально-хадисоведческим анализом (т.е. в аспекте надёжности *иснада* — цепочки передатчиков) релевантных преданий следует их содержательный анализ. Историчность означенного посольства, в предыдущих двух частях обсуждавшаяся в плане состава депутации и текста договора, здесь оспаривается в свете хронологических неувязок и наличия иных версий, не включающих в себя условие об уплате дани. Исследование ведётся в русле реформаторской ориентации на раскрытие толерантно-плюралистической интенции пророческого ислама.

Ключевые слова: джизья; договор с христианами Наджрана; ислам и христианство; мусульманское реформаторство, Наджранская депутация; политико-правовая теология ислама.

Для цитирования: *Ибрагим Т. К.* Об историчности Наджранского договора о джизье: датировка, альтернативные версии // Ислам в современном мире. 2021; 2: 27–48;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-2-27-48

Статья поступила в редакцию: 01.04.2021

Статья принята к публикации: 28.05.2021

Как гласит преобладающая концепция, на десятом году хиджры от наджранцев в Медину прибыли две независимые друг от друга депутации, мусульманская и христианская. Первая представляла новообращённых мусульман, т. е. тех, кто принял ислам после появления у стен города снаряжённого Пророком отряда во главе с Халидом ибн ал-Валидом. Вторая — от христиан. Предводители христианского посольства вступили в дискуссию с Пророком о природе Христа. В качестве способа разрешения спора Пророк предложил им *мубāхалу* (مُبَاهَلَة; «молитву взаимного проклятия»), от которой те отказались, заключив с Пророком соглашение о ежегодной дани — в две тысячи одежд.

На несостоятельности преданий как о двух разных посольствах, так и об их составе, особенно в отношении христианского, мы останавливались в третьей статье¹. Обратимся теперь к свидетельствам касательно их датировки.

1. Хронологические неувязки

1. Парадоксально, но факт — с доминирующей версией о Наджранском договоре не согласуется классическая (!) Сира, составленная Ибн Хишамом (на основе сочинения Ибн Исхака). Прежде всего это касается самой джизьи: как было отмечено в первой статье², в Сире нет упоминания о какой-либо дани. На предложение о мубахале наджранцы ответили: «Ни к чему нам обмениваться проклятиями. Оставайся со

¹ *Ибрагим Т. К.* Об аутентичности Наджранского договора о джизье: содержательный анализ текста // Ислам в современном мире. 2020. Т. 16. № 3. С. 27–48.

² *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана. Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 4. С. 121.

своей верой, а мы возвращаемся к себе со своей»¹ (قَدْ رَأَيْنَا أَنْ لَا تَلْعِنَتَكَ، وَأَنْ تَنْزِكَكَ) (عَلَى دِينِكَ، وَنَرْجِعَ عَلَى دِينِنَا).

Более того, вместо преобладающей версии, по которой для получения джизьи Пророк назначил Абу Убайду (أبو عبيدة), который вместе с христианскими посланцами и отправился в Наджран, в Сире далее говорится, что Абу Убайда был выбран в ответ на просьбу наджранцев помочь в разрешении одного спора об имуществе (وَلَكِنْ ابْعَثْ مَعَنَا رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِكَ)². (تَرْضَاهُ لَنَا، يَحْكُمُ بَيْنَنَا فِي أَشْيَاءِ اخْتَلَفْنَا فِيهَا مِنْ أَمْوَالِنَا، فَإِنَّكُمْ عِنْدَنَا رِضًا).

Ещё более фундаментальное расхождение касается датировки посольства, которое господствующая версия связывает с сошествием на девятом году хиджры суры 9, чьи 29-й аят, собственно, и учредил джизью (а посему он получил известность как «аят о джизье»). Сира же рассказывает о посольстве в начале раздела о мединском периоде служения Пророка, сообщая о дискуссии между наджранскими христианами и мединскими иудеями из племени кайнука³. А последние, как гласит общепризнанная хронология, были выселены из Медины на третьем году хиджры!⁴

Примечательно, что для устранения означенной нестыковки такой видный богослов, как Ибн Таймиййа (ум. 1328), не нашёл лучшего способа, чем предположение: Ибн Исхак/[Ибн Хишам] упоминает о наджранской депутации именно в начале [указанного раздела] Сиры, присоединяя его к рассказу о [мединских] иудеях, просто потому, что историограф вознамерился собрать вместе свидетельства об иудеях и христианах⁵. Но ведь в этом разделе Ибн Исхак не просто воспроизводит свидетельства и о тех, и о других, но и о спорах посланцев с представителями мединских иудеев!

2. Классическая Сира противоречит доминирующей датировке и в таком аспекте. Как передаётся здесь⁶, во время дискуссии с Пророком наджранцы подняли вопрос о природе Иисуса Христа, а в ответ были ниспосланы первые аяты («восемьдесят с лишним») суры 3. Сошествие же данной суры, как это следует из рассказа Ибн Хишама

¹ Ибн Хишам. Ас-Сйра ан-набавиййа. Т. 1. Бейрут–Джидда. С. 584; Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. М., 2009. С. 380.

² О миссии Абу Убайды см. также ниже.

³ Ибн Хишам. Ас-Сйра ан-набавиййа. Т. 1. С. 549, 554; Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. С. 381–383.

⁴ И в других источниках говорится, что, когда наджранцам была предложена мубахала, они попросили о трёхдневной отсрочке, в течение которой проконсультировались с иудейскими племенами курайза, надир и кайнука (см.: ас-Суйути. Ад-Дурр ал-мансūr. Т. 3. Каир, 2003. С. 609. К аяту 3:61). Добавим, что кайнукаиты покинули Медину в третьем году, надириты — в четвёртом, а в пятом курайзиты прекратили своё самостоятельное существование.

⁵ Ибн Таймиййа. Ал-Джаваб ас-сахих. Т. 1. Эр-Рияд, 1999. С. 215.

⁶ Ибн Хишам. Ас-Сйра ан-набавиййа. Т. 1. С. 575–583; Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. С. 379.

⁷ Араб.: (صَدْرَ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ إِلَى بَعْضِ وَفَائِدِ آيَةِ مِنْهَا); видимо — до аята 83 или 84.

и как считает абсолютное большинство корановедов, относится к первым годам (от второго по пятый/начало шестого)⁸ хиджры.

Основная масса богословов словно закрывают глаза на такую неувязку между свидетельством классической Сиры (из которого следует более ранняя датировка наджранского посольства и связанного с ним дарования начала суры 3) и доминирующей датировкой этого посольства периодом, следующим за сошествием «айата о джизье». Некоторые же богословы (в том числе Ибн Таймийа и, как будет отмечено ниже, Ибн Касир) пытаются снимать противоречие путём переноса времени сошествия самой третьей суры!

Впрочем, о более ранней (сравнительно с сошествием «айата о джизье») дате ниспослания суры 3, а с ней и дате пребывания христиан Наджрана в Медине, свидетельствует и следующий факт. Слова айата 64 — «Скажи: “О люди Писания! Давайте придём к слову, равно-великому для нас и для вас, — не поклоняться никому, кроме Бога, не придавать Ему соучастников, не делать друг из друга господ, помимо Него”. А коли они откажутся, То скажите [им]: “Будьте свидетелями — мы преданы Богу единому”» (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) — фигурируют в послании Пророка ромейскому кесарю (Ираклию/هِرَقْلُ)⁹, которое обычно относят к периоду между Худайбийским перемирием (на шестом году хиджры) и завоеванием Мекки (на восьмом году)¹⁰.

О том, с какой натяжкой теологи порой пытаются согласовать указанное свидетельство хадиса о послании Ираклию (до покорения Мекки) со свидетельством классической Сиры о сошествии начальных айатов суры 3 в связи с христианским посольством, а также с доминирующим тезисом об обложении наджранцев данью после сошествия «айата о джизье» (позже взятия Мекки) и в соответствии с его предписаниями, — о такой натяжке можно судить по комментариям Ибн Касира (ум. 1373) к означенному айату 3: 64. По его допущению, в свидетельство Сиры относительно суры 3 (сошедшей, согласно альтернативной датировке, уже после подчинения Мекки) могла прокрасться ошибка: в связи с наджранским посольством в действительности сошли лишь первые 63 айата¹¹, а 64-й — был дан раньше [так что Пророк просто

⁸ Это касательно суры в целом. Связанная же с наджранцами начальная часть суры относится ко второму году (Ибн Ашур. Тафсир ат-Тахрир ва-т-танвир. Т. 3. Тунис, 1984. С. 144). Как отмечает Ибн Ашур (ум. 1973), единогласно считается, что данная сура — раннемединская (من أوائل المدينتيات) (с. 146).

⁹ Без начального слова «скажи», но с сохранением обращения «скажите».

¹⁰ Об этом письме см.: Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. С. 717–720. Хадис о нём (со слов Ибн Аббаса < Абу-Суфйана) передают ал-Бухари (Сахих ал-Бухарий. Дамаск–Бейрут, 2002. № 4553) и Муслим (Сахих Муслим. Эр-Рияд, 2000. № 4607/1773. Здесь и далее через косую черту даётся нумерация хадисов у Муслима по широко распространённой версии Ф. Абдалбаки).

¹¹ Это при том, что чуть раньше с наджранским посольством Ибн Исхак / Ибн Хишам связывает айаты 65–68 и 79–80! См.: Ибн Хишам. Ас-Сира ан-набавийа. Т. 1. С. 553–554; Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. С. 381–383.

цитировал его в своем письме]. Богослов высказывает также предположение, что ниспослание аята 3: 64 могло случиться дважды или что совпадающие с аятом слова письма сначала, до их сошествия [в виде части Корана], были включены, по повелению Бога, в послание Ираклию (أَمَرَ بِكُتْبِ هَذَا فِي كِتَابِهِ إِلَى هِرَقْلَ), а позже сошедший коранический [аят 3: 64] санкционировал их (ثُمَّ نَزَلَ الْقُرْآنُ مُوَافِقَةً لَهُ)¹.

3. Большинство историков относят посольство христиан Наджрана к десятому году хиджры². По замечанию Ибн Таймийи, в рассказах о посольствах к Пророку Ибн Сад после наджранской депутации упоминает одну-единственную депутацию, что свидетельствует о позднем прибытии наджранцев³. Подразумевая, надо полагать, именно доминирующую среди суннитов и шиитов датировку, иранский исследователь А. ал-Ахмади ал-Майанаджи пишет: «Среди историков нет разногласий в том, что посольство [наджранцев] к Посланнику Божьему) и составление мирной грамоты (*kitāb as-sulh*) им имели место на десятом году хиджры»⁴.

Вместе с тем с данной датировкой диссонирует возводимое к видному табииту аз-Зухри (ум. 742) свидетельство, по которому христиане Наджрана были первыми, кто платил джизью (أَوَّلُ مَنْ أَعْطِيَ الْجِزْيَةَ أَهْلُ نَجْرَانَ)⁵. А ал-Балазури (ум. 892) добавляет, что после этого джизья взималась с жителей Айли (Эйлата?; أَيْلَة), Азруха (أَذْرَح) и Азриата (أَذْرِعَات) во время Табукского похода⁶. Означенный же поход состоялся в раджабе (седьмом месяце) девятого года!

Отталкиваясь от свидетельства аз-Зухри, Ибн Касир датирует посольство наджранских христиан девятым годом⁷. К сходному мнению скорее склоняются и авторы статьи о джизье в кувейтской Фикховской энциклопедии⁸.

Упомянутое свидетельство воспроизводит и Ибн Таймийя в цитируемом выше сочинении «Верный ответ»⁹. Кроме того, исходя из другого довода (к нему вернёмся ниже) здесь делается вывод о сошествии

¹ Ибн Касир. Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим. Т. 2. Эр-Рияд, 1999. С. 56–57 (к аяту 3: 64). Здесь выдвигается ещё одно объяснение, к которому мы вернёмся ниже.

² См., например: [ат-Табари]. Тарих ат-Табарй. Т. 3. Каир, 1969. С. 139; Ибн ал-Асир. Ал-Кāмил фй ат-тарих. Т. 2. Бейрут, 1987. С. 162; Ибн ал-Джаузи. Ал-Мунтазам фй тарих ал-мулк ва-л-умам. Т. 4. Бейрут, 1995. С. 3; [Ибн Халдун]. Тарих Ибн Халдун. Т. 2. Бейрут, 2000. С. 477.

³ Ибн Таймийя. Ал-Джавāб ас-сахих. Т. 1. С. 215.

⁴ Ал-Ахмади ал-Майанаджи А. Макātib ар-Расūл. Т. 2. Тегеран, 1998. С. 496.

⁵ См.: Абу Убайд ал-Касим ибн Саллам. Китāб ал-Амвал. Бейрут–Каир: Дар аш-Шурук, 1989. С. 100.

⁶ Ал-Балазури. Футūх ал-булдāн. Т. 1. Бейрут, 1987. С. 92.

⁷ Ибн Касир. Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим. Т. 2. С. 54. К аяту 3: 61. Также в историческом сочинении «Начало и конец» рассказ о посольстве наджранских христиан помещён в раздел о событиях девятого года (Ибн Касир. Ал-Бидāйя ва-н-нихāйя. Т. 5. Бейрут, 1988. С. 52–56).

⁸ См.: Джизья // Ал-Маусу'а ал-фикхийя. Т. 15. Эль-Кувейт, 1989. С. 154–155.

⁹ Ибн Таймийя. Ал-Джавāб ас-сахих. Т. 1. С. 208.

начала суры 3 в девятом году [, которым, значит, и подобает датировать наджранское посольство]¹. При этом автор как бы не замечает, что указанная датировка диссонирует хотя бы с указанным нами выше его же заключением об очень поздней дате наджранского посольства (на основе рассказа Ибн Сада о нём словно как о предпоследнем), равно как и с данной им в том же сочинении цитатой из труда Ибн ал-Джаузи (ум. 1201)², согласно которой это посольство состоялось в десятом году³.

Сам тезис о сошествии в девятом году связанной с наджранцами начальной части суры 3 автор «Верного ответа» обосновывает так. В этой части содержится аят об обязательности хаджжа-паломничества («И совершать хаджж к Дому (Каабе) есть долг, Богом возложенный на тех людей, Кому по силам дорога к нему» (3: 97)), а хаджж, по мнению большинства улемов (جمهور العلماء), был предписан в девятом году⁴. Даже если и согласиться с тем, что хаджж предписан именно этим аятом (а не, скажем, аятом 2: 196, как то считает имам аш-Шафии) и что большинство улемов датируют введение его именно девятым годом, то и в таком случае отсюда ничего не следует касательно датировки наджранского посольства. Ведь указанный аят фигурирует под номером 97, а данное в классической Сире релевантное свидетельство говорит о первых «восьмидесяти с лишним» аятах! А Ибн Касиру, как было сказано, даже эта цифра показалась преувеличенной!

4. Вопрос о том, к какому году — девятому или десятому — отнести посольство наджранцев, имеет принципиальное значение и в следующем аспекте. По условиям договора, первую половину ежегодной дани (в тысячу одежд) наджранцы должны были выдавать в сафаре (2-м месяце года), а вторую — в раджабе (7-м месяце). Если посольство состоялось в девятом году, то к концу первого квартала следующего, десятого, года должна была быть произведена как минимум одна выплата, а согласно вышеупомянутому свидетельству от аз-Зухри — целых три.

Вместе с тем хроники и другие источники не сообщают о чём-либо подобном. А ведь мусульманская религиозная традиция, очень чувствительная к таким вещам, не могла игнорировать подобные факты. Прежде всего потому, что способ распределения Пророком тех или иных средств впоследствии станет законом. К этому добавим и другие аспекты, о фиксации которых эта традиция обычно заботилась: например, кто из сподвижников Пророка удостоился чести от его имени получить

¹ *Ибн Таймиййа*. Ал-Джавāб ас-сахйх. Т. 1. С. 171–172.

² См. примечание 15.

³ *Ибн Таймиййа*. Ал-Джавāб ас-сахйх. Т. 1. С. 177–180. Менее чётко о датировке Ибн Таймиййа высказывается в «Пути Сунны»: аят о мубахале сошёл в десятом году... ибо мубахала имела место с наджранцами, прибывшими [в Медину] в девятом или десятом (*Ибн Таймиййа*. Минхадж ас-Сунна. Т. 7. Эр-Рияд, 1986. С. 126)!

⁴ *Ибн Таймиййа*. Ал-Джавāб ас-сахйх. Т. 1. С. 171–172.

джизйу, выбрал ли Пророк для себя что-либо из одежды, среди кого одежды были распределены, и т. д., и т. п. В подобных случаях такая конкретика служит достаточно надёжным ориентиром для определения степени достоверности тех или иных преданий.

В рамках доминирующей концепции о Наджранском договоре обычно приводится только одно предание о выплате — той, с которой из Наджрана/Йемена вернулся Али, доставив её в Мекку к началу паломничества-хаджа, в первой декаде зу-л-хиджжи (12-го месяца) десятого года. О некорректности увязки этой миссии Али со сбором джизйи с наджранцев частично было сказано в первой статье¹, и к ней мы ещё вернёмся ниже. Здесь же мы остановимся на несостоятельности данного предания исключительно в аспекте хронологии.

Напомним, что, согласно этому преданию, приведённому от Ибн Исхака, и в классической Сире Ибн Хишама², и в хронике ат-Табари³, в десятом году к наджранцам Пророк отправил Али для получения садаки (в значении заката) и джизйи. Как полагают, здесь речь идёт о садатке с наджранцев-язычников, принявших ислам после похода Халида, и о джизье с наджранцев-христиан, заключивших с пророком соответствующий договор⁴.

Странно, но авторы, ориентирующиеся на такую версию предания о миссии Али в Наджране, упускают почему-то из виду возникающий в таком случае явный анахронизм. Ведь путешествие из Медины в Наджран занимает целый месяц и чуть меньше занимает обратный путь из Наджрана в Мекку. Посланцы же наджранцев-мусульман отправились из Медины домой в конце десятого или начале одиннадцатого месяца десятого года⁵; а из Наджрана Али должен был вернуться в Мекку к началу хаджа!

Хронологическая неувязка ещё более усугубляется, если вспомнить, что наложенная на наджранцев-христиан джизья взимается в размере одной половины во втором месяце (сафар), другой — в седьмом месяце (раджаб) и что вместе с посланцами-христианами был отправлен Абу Убайда⁶, миссию которого доминирующая версия обычно сводит к сбору джизйи. Комментируя соответствующий хадис (от ал-Бухари) об Абу Убайде, ал-Аскалани (ум. 1449) пишет, что тот получил первую половину джизйи [за десятый год] и с ней вернулся в Медину, а только потом Али был отправлен за оставшейся половиной джизйи с христиан

¹ Ибрагим Т. К. Джизья как постпророческий институт. С. 131.

² Ибн Хишам. Ас-Сира ан-набавийя. Т. 2. С. 600.

³ [ат-Табари]. Тāрих ат-Табарй. Т. 3. С. 147

⁴ См., например: Ибн ал-Каййим. Зād ал-ма'ād. Т. 3. Бейрут, 1991. С. 645–646.

⁵ Ибн Хишам. Ас-Сира ан-набавийя. Т. 2. С. 594.

⁶ Ибрагим Т. К. Джизья как постпророческий институт. С. 130–131.

и за садакой с тамошних мусульман¹. Но если Абу Убайда получил первую половину джизьи, то таковой могла быть именно раджабская; срок же выдачи второй половины — последующий месяц сафар [одинадцатого года], так что весьма проблематичной оказывается датировка предполагаемой миссии Али в Наджран.

Отметим также, что ал-Аскалани не указывает источника информации о возвращении Абу Убайды с джизьей!

5. Среди преданий о Наджранском договоре особое внимание привлекает одна из данных у ал-Байхаки (ум. 1066)² версий, о которой упоминалось в первой статье³ и в которой говорится, что ещё до сошествия суры 27⁴ Пророк направил наджранцам письмо с призывом к исламу, предлагая им в случае отказа уплачивать джизью (!), в противном случае мусульмане пойдут на них войной (فَإِنْ أَتَيْتُمْ فَالْجِزْيَةَ ، فَإِنْ أَبَيْتُمْ فَقَدْ آذَنْتُكُمْ بِحَرْبٍ).

Согласно же общепринятой датировке сура 27 — мекканская. И налицо сразу две серьёзные хронологические нестыковки. Первая — с реалиями мекканского периода служения Пророка, когда у него не было никакой военной силы, позволяющей угрожать кому-нибудь походом. Вторая — с доминирующей концепцией, согласно которой Пророк стал требовать джизью лишь после сошествия в девятом году хиджры айата 9: 29 («айата о джизье»). Странно, что не только ал-Байхаки, приводя эту версию, не комментирует данную деталь, — так поступает и Ибн Касир⁵, воспроизводящий её со ссылкой на ал-Байхаки.

Указанная версия далее повествует, как наджранцы, посовещавшись, снарядили в Медину посольство и как в ходе завязавшейся с Пророком беседы затрагивался вопрос о природе Иисуса Христа, в связи с чем сошли айаты 3: 59–61, включающие предложение о мубахале. Эта деталь также противоречит доминирующей датировке (десятым годом хиджры), ибо если письмо Пророка относится к мекканскому периоду, то ответное посольство никак не могло состояться позже начальной поры мединского периода.

Собственно о такой, более ранней датировке, свидетельствует последующая часть рассказа, согласно которой после возвращения наджранцев домой один местный монах, услышав от посланцев о новом Пророке, отправился в Медину, чтобы разузнать о нём. Проведя здесь [несколько] лет (وَأَقَامَ الرَّاهِبُ بَعْدَ ذَلِكَ سِنِينَ), монах так и не принял ислама, а затем, с дозволения Пророка, вернулся обратно в Наджран.

¹ Ал-Аскалани. Фатх ал-Бәри. Т. 8. Эр-Рияд, 2000. К хадису № 4380.

² Ал-Байхаки. Далә'ил ан-нубүва. Т. 5. Бейрут, 1985. С. 385–391.

³ Ибрагим Т. К. Джизья как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана. С. 127–128.

⁴ В оригинале: (قِيلَ أَن نَزَلَ عَلَيْهِ "طس" سَلْجَان); лигатурой (طس) открывается сура 27 («Ан-Намл», «Муравьи»); Сулайман/Соломон фигурирует в айатах 15–44 этой суры.

⁵ См.: Ибн Касир. Ал-Бидāйа ва-н-нихāйа. Т. 5. С. 53–55.

Примечательно обращение Ибн Касира с данной деталью. Осознавая, по-видимому, её неувязку с датировкой наджранского договора последними двумя годами жизни Пророка (по Ибн Касиру, как было сказано, — девятым годом хиджры), он воспроизводит текст свидетельства с корректировкой: вместо «[несколько/много] лет» (*синйн/سينين*) даётся «некоторое время» (*мудда/مُدَّة*)!

6. Список таких хронологических неувязок можно было бы продолжить¹, но и указанных примеров, полагаем, достаточно для иллюстрации ненадёжности преданий о наджранской джизье. В заключение данного раздела хотелось только указать на проблематичность также и шиитского варианта датировки.

Для шиитской традиции история с наджранским посольством имеет принципиальное значение преимущественно в связи с эпизодом о мубахале. Таковая была определена аятом 3: 61 — «Получив знание сие [об Иисусе Христе], предложи тем, кто станет препираться с тобой: “Давайте призовём сынов наших и ваших, жён наших и ваших, самих себя и вас — давайте соберёмся и помолимся², нашлём проклятие (*ла’на*) Божье на лжецов!”»

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ

وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ

Как гласит одно из преданий о наджранском посольстве³, в соответствии с предписанием аята Пророк, отправляясь на мубахалу, взял с собой свою дочь Фатиму, двух внуков (ал-Хасана и ал-Хусайна) и двоюродного брата и зятя Али, т. е. тех лиц (собственно, «семейство Пророка»), святость которых особо подчёркивает шиитская традиция, ссылаясь, в частности, на данную историю. В качестве дня мубахали называется 24-е⁴ зу-л-хиджжи (12-го месяца года), и этот день отмечается шиитами как праздник.

¹ Некоторые серьёзные нестыковки, связанные с вариацией о двух наджранских депутациях — мусульманской и христианской — было отмечены нами во второй статье (*Ибрагим Т. К. Об историчности наджранской депутации: содержательный анализ преданий о составе*. С. 33–34).

² Глаг. *ибтахала*; однокоренное отглагольное существительное — *мубахала*.

³ Из других же версий (включая версии классической Сиры) следует, что наджранцы не договорились с Пророком об учреждении мубахали, с самого начала отказавшись от неё и, по некоторым версиям, в ответ предложив дань.

⁴ Реже называют 21-е, 23-е или 27-е.

Однако такая датировка малонадёжна¹. Если речь идёт о десятом годе², то Пророк мог покинуть Мекку только после 14-го. Обратный путь в Медину — десятидневный. А из рассказов о пребывании наджранцев в Медине следует, что у них были четыре беседы с Пророком, которые, скорее всего, происходили в разные дни (по одной версии, после предложения о мубахале они попросили дать им три дня на раздумье).

И ещё: наджранцы, которые должны были быть осведомлены о нахождении Пророка в Мекке и которые, естественно, не могли знать о его планах после завершения хаджа-паломничества, вряд ли стали бы рисковать, следуя в Медину прежде получения известия о прибытии туда Пророка.

Мубахала не могла произойти и в означенный день (24-е зу-л-хиджжи) девятого года, ибо в указанном году Али возглавлял хаджж мусульман. К этому добавим и высказанные выше возражения относительно датировки договора этим годом.

Касательно самой привязки сошествия айата о мубахале (3: 61) к наджранскому посольству заметим, во-первых, что имеется версия, из которой следует, что речь шла не о наджранцах, а о мединских иудеях³; во-вторых, в качестве участников процедуры мубахали айат первыми называет детей и жён — лиц, чьё присутствие в составе делегации маловероятно⁴.

2. Альтернативные вариации

Серьёзное сомнение в доминирующем тезисе о наджранском посольстве вызывает факт наличия иного рода преданий о нём, в которых не упоминается о какой-либо дани. Более того, сама фигурирующая в рамках этого тезиса версия о дани фактически служит опровержением официального толкования её в качестве джизьи. Начнём с последнего обстоятельства.

Джизья ли? Выше, при рассмотрении богословских попыток сглаживания хронологических неувязок, возникающих при отнесении сошествия суры 3 к более поздней дате, были упомянуты три из четырёх объяснений, данных Ибн Касиром касательно айата 64

¹ На это указывает современный иранский теолог Джа'фар ас-Субхани в своей книге о жизни Пророка (см.: *Ас-Субхани Дж. Саййид ал-мурсалин*. Т. 2. Кум, 1429/2008. С. 610–621), к которой мы отсылаем читателя, особенно касательно вопроса о возможном происхождении некорректной датировки.

² Согласно версии, преобладающей и у суннитов, и у шиитов; см. примечание 17 и соответствующий основной текст.

³ См.: [ат-Табари]. Тафсир ат-Табарӣ. Т. 6. Каир, б. г. С. 482. (وَالْحَسَنُ وَدَعَا الْيَهُودَ لِلْإِغَارَةِ عَلَيْهِمْ)

⁴ Если в некоторых второстепенных по своей авторитетности и надёжности преданиях и говорится о каких-то детях, то даже и в таких версиях нет упоминания о жёнах.

этой суры. Согласно четвёртому (третьему по нумерации богослова)¹ объяснению, наджранское посольство могло состояться ещё до Худайбийского похода (на шестом году хиджры), и в таком случае дань, которую наджранцы обязались выплатить, выступает в качестве не джизьи, а примирительной [компенсации за отказ] (*мухāда-на, мусāлаха*)² от мубахали³.

В этом объяснении невольно всплывает истина, которую словно не замечают поборники джизьи и которая, полагаем, ясна для всякого, кто обладает хотя бы здравомыслием мальчика из «Нового платья короля» Г.-Х. Андерсена. Ведь даже если и признать версию о вменении наджранцам какой-то платы за отказ от мубахали, то эта плата совершенно иная, нежели та дань, о которой говорится в аяте 9: 29 и к которой некорректно возводят доминирующую концепцию о джизье (как плате за сохранение жизни и/или за свободу исповедовать свою веру): все три представляют собой дань, но по целевому назначению нет ничего общего между ними.

Более того, из приведённого у ал-Бухари хадиса скорее следует, что именно наджранцы вызвали Пророка на испытание через молитву взаимного проклятья (جَاءَ الْعَاقِبُ وَالسَّيِّدُ ... إِلَى رَسُولِ اللَّهِ /ص/ يُرِيدَانِ أَنْ يَلْعَنَاهُ). И если, как то считает доминирующая версия, в этом хадисе слова «мы дадим тебе то, что ты просишь от нас» (إِنَّا نُعْطِيكَ مَا سَأَلْتَنَا) подразумевают джизью, то абсолютно непонятно, почему крупнейший хадисовед ислама поместил означенный хадис в раздел о походах, а не в выделенный им раздел о джизье (كِتَابُ الْجِزْيَةِ وَالْمَوَادِعَةِ). Как же объяснить отсутствие хадиса о наджранской «джизье» у Муслима, ан-Насаи и Ибн Маджи?!

Даже у Абу Давуда⁴ — единственного из авторов шести канонических сводов, который упоминает договор с наджранцами о ежегодной плате (в две тысячи одежд)⁵, — мы не находим каких-либо сведений не только об обстоятельствах этого договора, но и религиозной принадлежности данных наджранцев. К тому же оговоренная плата обозначена здесь не как джизья, а как примирительная договорённость (глаг. *сāлаха*).

Как мы отметили в третьей статье, приведённый в классических источниках текст предполагаемой грамоты Пророка наджранцам

¹ Ибн Касир. Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим. Т. 2. С. 56–57 (к аяту 3: 64).

² وَأَنَّ الَّذِي بَدَّلُوهُ مُصَالَحَةً عَنِ الْمُبَاهَلَةِ لَا عَلَى وَجْهِ الْجِزْيَةِ ، بَلْ يَكُونُ مِنْ بَابِ الْمُبَاهَلَةِ وَالْمُصَالَحَةِ

³ Последующее рассуждение богослова — очередная натяжка. Согласно ему, аят о джизье сошёл позже (на девятом году хиджры) в подтверждение означенной [дани] с наджранцев, наподобие случая с определением пятины (*хумс*) как доли Пророка из военной добычи: именно такую долю выделил Абдаллах ибн Джахш [во время возглавляемого им рейда, состоявшегося до Бадрской битвы], а сошедший позже [аят 8: 41] подтвердил её в качестве нормы!

⁴ Сунаан Абй Дāўд. Т. 4. Дамаск–Бейрут, 2009. № 3041.

⁵ О ненадёжности хадиса в аспекте иснада было сказано в первой статье: Ибрагим Т. К. Джизья как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана. С. 130–131.

примечателен тем, что в нём употребляется не собственно термин *джизйа*, подразумевающий подушный налог, а термин *харāдж*, обозначающий поземельный налог¹.

В связи с этим было указано также и на тот факт, что налагаемая на наджранских христиан подать фактически трактовалась как харадж, а не джизйа, пока халиф Умар ибн Абд ал-Азиз не изменил статус означенной платы, придав ей характер подушного налога².

Увязке джизйи с посольством наджранских христиан, и особенно с историей о мубахале, классическая Сира противоречит не только по упомянутым выше аспектам (т. е. в плане датировки посольства раннемединским периодом и отсутствия детали о подати) — в ней представлена совершенно иная версия учреждения джизйи с наджранцев. Вслед за рассказом о посольстве наджранцев-хариситов, принявших ислам в связи с походом Халида ибн ал-Валида, в Сире сообщается, что после отъезда депутации в Наджран Пророк отправил Амра ибн Хазма для обучения хариситов исламу и сбора заката/садаки. Амру были даны также наставления касательно тамошних иудеев и христиан, отказывающихся перейти в ислам: таковые могут остаться при своей вере, но с условием об уплате по одному динару с каждого взрослого³.

В качестве альтернативы доминирующей версии о джизйе, наложенной на христиан Наджрана самим Пророком, можно рассматривать и свидетельство, согласно которому наджранцы [, принявшие ислам при Пророке,] вернулись обратно [в христианство], за что халиф выселил их в Сирию и Ирак: именно таковых халиф мог облагать джизйей, условие о которой потом было добавлено к тексту первоначальной грамоты Пророка наджранцам⁴.

Бесподатные вариации. (1) К этим вариациям прежде всего относится, как упоминалось выше, версия классической Сиры о депутации наджранских христиан.

(2) Помимо версии о грамоте с податью, наложенной на наджранцев за отказ от мубахали⁵, Ибн Сад приводит текст послания Пророка «епископу (ускуф/أسقف) харистов (بنو الحارث بن كعب), [другим?] епископам Наджрана, их (наджранцев?) священникам (кахана/كهنة), их последователям (?; من تبعهم) и монахам (рухбāн/رهبان)». В послании фигурируют те же гарантии (касательно сохранения за этими лицами их духовного

¹ Ибрагим Т. К. Об аутентичности наджранского договора о джизйе: содержательный анализ текста. С. 36–37.

² Там же. С. 37.

³ Ибн Хишам. Ас-Сйра ан-набавийя. Т. 2. С. 596.

⁴ См.: Ибрагим Т. К. Об аутентичности наджранского договора о джизйе: содержательный анализ текста. С. 40.

⁵ Перевод текста был дан в первой статье; см.: Ибрагим Т. К. Джизйа как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана. С. 124–125.

статуса), что и в указанной грамоте; но здесь не упоминается о какой-либо дани с наджранцев¹.

(3) Близкую версию передаёт и ал-Байхаки². Здесь говорится о посольстве наджранцев к Пророку, а в качестве предводителей депутации названы те же трое, что и в классической Сире, — ал-Ускуф (Епископ), ас-Саййид и ал-Акиб (الأسقف، السيد، العاقب)³.

(4) По сведениям Абу Йусуфа, [после кончины Пророка и избрания Абу Бакра халифом] к нему явились наджранцы [для подтверждения прежней договорённости с Пророком], и халиф написал им грамоту, текст которой фактически совпадает с текстом пророческой грамоты согласно версиям от Ибн Сада и ал-Байхаки⁴; притом грамоту составил тот же сахабит — ал-Мугира ибн Шуба (المغيرة بن شعبة).

Своего рода альтернативу как преданию об обложении наджранских христиан, в связи с мубахалей, джизьей в две тысячи одежд, так и преданию о походе Халида, приведшем к исламизации наджранцев-хариситов, составляет приведённая Йакутом ал-Хамави (ум. 1229) версия о том, что Наджран был завоёван (глаг. *фатаха/فتح*) в десятом году хиджры по мирной договорённости (*сулх*; т. е. без сражения), на условиях уплаты налога (*фай'*) — десятины и полдесятины [урожая с земель естественного и искусственного орошения, соответственно]⁵.

Альтернативные свидетельства о связанных с джизьей/податью миссиях. К заключению о несостоятельности доминирующей концепции о наджранской джизье склоняет и тот факт, что относительно посланцев Пророка, миссию которых эта концепция связывает с означенной податью, имеются совершенно иного рода предания. И это касается всех трёх сахабитов — Абу Убайды ибн ал-Джарраха (أبو عبيدة بن الجراح), Амра ибн Хазма (عمرو بن حزم) и Али ибн Абу Талиба (علي بن أبي طالب).

1. Абу Убайда фигурирует в версии от ал-Бухари, рассказывающей о мубахале с двумя предводителями Наджрана⁶. Приверженцы концепции о джизье с христиан Наджрана полагают, что вместе с наджранскими посланцами Абу Убайда, по поручению Пророка, отправился в Наджран для получения первой половины ежегодной джизьи. Но сам ал-Бухари, как было отмечено выше, об этой мубахале рассказывает не в разделе о джизье. Кроме того, в его изложении миссия Абу Убайды не чётко обозначена.

¹ Ибн Сад. Китаб ат-Табакат ал-кабир. Т. 1. Каир, 2001. С. 229.

² Ал-Байхаки. Дал'ил ан-нубува. Т. 5. С. 391.

³ С тем лишь незначительным отличием, что у Ибн Хишама епископ именуется Абу Хариса (أبو حارثة), а здесь — Абу-л-Харис (أبو الحارث).

⁴ Абу Йусуф. Китаб ал-Харадж. Бейрут, 1979. С. 73; Абу Йусуф. Китаб ал-Харадж / пер. с араб. СПб., 2001. С. 127.

⁵ Йакут ал-Хамави. Му'джам ал-булдан. Т. 5. С. 268 (ст.: نَجْرَان).

⁶ См.: Ибрагим Т. К. Джизья как постпророческий институт. С. 130.

Иначе об этой миссии передаёт Муслим¹, по которому прибывшие в Медину «йеменцы» (наджранцы?) обратились к Пророку с просьбой отправить к ним человека, который посвящал бы их в знание о мусульманском Законе (إِبْعَثْ مَعَنَا رَجُلًا يُعَلِّمُنَا السُّنَّةَ وَالْإِسْلَامَ).

Согласно же версии от Ибн Хишама < Ибн Исхака (а таковая, как было сказано, не упоминает о какой-либо дани, наложенной на наджранцев за отказ от мубахали), миссия Абу Убайды заключалась в решении одного хозяйственного спора между наджранцами (إِبْعَثْ مَعَنَا رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِكَ تَرِضَاهُ لَنَا، يَحْكُمُ بَيْنَنَا فِي أَشْيَاءَ اخْتَلَفْنَا فِيهَا مِنْ أَمْوَالِنَا)².

2. С именем Амра ибн Хазма, отправленного Пророком для наставления в вере новообращенных наджранцев, классическая Сира связывает послание, в котором Пророк формулирует некоторые правила касательно мусульманских обрядов (молитвы, паломничества и других) и нормативной милостыни, а также о размере [джизьи] с иудеев и христиан³.

Эта версия хадиса, как мы видели, ненадёжна в плане иснада⁴. Сам хадис о таком письме, переданном через Амра, широко известен в фикхе. В авторитетных хадисоведческих источниках (в частности, у ан-Насаи, ал-Байхаки, Ибн Хиббана и ал-Хакима) он фигурирует в разных вариациях, но все они малонадёжны в аспекте иснада⁵. Что касается интересующего нас аспекта — о связи миссии Амра с наджранской джизьей⁶, то достаточно отметить, во-первых, что более или менее общепризнанная версия не содержит деталей о джизье/подати; во-вторых, эта версия гласит, что письмо адресовано вождям йеменского племени химйар (Шурахбилу ибн Абдукуладу и др.). В отношении собственно содержания хадис примечателен ещё и тем, что в нём предписывается подать с каждого члена общины — мужчины или женщины, свободного или раба, тогда как доминирующая доктрина не распространяет джизью на женщин и рабов.

3. Версия об отправлении Али в Наджран для сбора заката/садаки и джизьи не нашла отражения в шестикнижной Сунне. Здесь различно сообщается о миссии Али в Йемене, но без какой-либо привязки к джизье с наджранцев⁷. К этому добавим, что как у ал-Вакиди (ум. 823)⁸,

¹ Сахих Муслим. № 6253/2419.

² См.: *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт. С. 121.

³ *Ибн Хишам.* Ас-Сира ан-набавийа. Т. 2. С. 594–596; *Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К.* Жизнь пророка Мухаммада. С. 877–878.

⁴ *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт. С. 123.

⁵ См., например: *ал-Лихйани А. С.* 'Ас-анид китаб Амр ибн Хазм. *Ал-Ахмадиййа.* 1422/2001. Vol. 7. С. 48–108. [Электронный ресурс] // URL: <https://down.ketabpedia.com/files/bkb/bkb-ha0324-ketabpedia.com.pdf>

⁶ О содержании хадиса речь пойдёт в заключении.

⁷ Об этих версиях см.: *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана. С. 131.

⁸ *Ал-Вакиди.* Китаб ал-Мағазй. Т. 3. Бейрут, 1966. С. 1079–1082.

так и у Ибн Сада (ум. 845)¹, сообщается о походе Али в Йемен, состоявшемся в рамадане (девятом месяце) десятого года. После незначительной стычки с мазхиджитами те приняли ислам, выдав Али положенный с них закат/садаку. С этим он и проследовал в Мекку, куда прибыл к началу церемонии паломничества-хаджжа.

3. Заключительные замечания

Как полагаем, в свете проведённого анализа чётко явствует несостоятельность традиционной версии о наджранской джизье. Лежащие в её основе предания не выдерживают элементарной проверки на аутентичность как в формальном аспекте — в плане надёжности иснада, так и в содержательном — в смысле достоверности свидетельств о датировке посольства, его составе и тексте договора/грамоты. А речь-то идёт об эталонном и самом документированном прецеденте возводимой к Пророку практики джизьи.

Сам институт джизьи, подчеркнём ещё раз, представляет собой одно из наиболее ярких достижений правовой мысли классического ислама, демонстрирующее непривычную для той эпохи толерантность к религиозному многообразию. Вместе с тем эта толерантность значительно отстаёт от заложенной в Коране и аутентичной Сунне гуманистической, пацифистско-плюралистической установки, далеко опередившей своё время². Означенная установка, выраженная, среди прочего, в великом принципе «Нет принуждения в религии» (2: 256; لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ), не оставляет места для введения какой-либо платы с иноверных за сохранение им жизни или за свободу исповедовать свою религию.

Закладывая религиозный фундамент под данный институт, богословы некорректно, порой весьма тенденциозно апеллировали к Корану и Сунне. Прежде всего это касается идентификации конструированной ими «джизьи» с её омонимом, фигурирующим в аяте 9: 29 — «Сражайтесь с теми, Кто не верует в Бога и Последний день, Не воздерживается от запрещённого Богом и Посланником Его; [Сражайтесь с теми] из получивших Писание, Кто не исповедует истинную веру, Пока собственноручно и покорно/униженно Не станут они платить джизью»³.

Ведь раз Коран осуждает принуждение в/к вере и ведение агрессивных войн, то сражение, о котором говорится в аяте, подобает вести исключительно с теми, кто враждует с мусульманами и воюет против

¹ Ибн Сад. Китāб ат-Табакāt ал-кабīр. Т. 2. С. 154–155.

² О ней см. нашу книгу: Ибрагим Т. К. Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки. М.: ИД Медина, 2015. Особенно первую и четвёртую главы.

³ Араб.: قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ (صَاغِرُونَ).

них; и тогда такой агрессор должен платить джизйу, т. е., выражаясь современным языком, военную репарацию.

Именно при такой трактовке становятся понятными слова айата о выдаче джизйи «униженно/покорно» (*ва-хум сâйирӯн*): побежденный агрессор униженно платит репарацию. Только посредством шитой белыми нитками натяжки можно согласовать данное предписание айата с полаганием джизйи аналогом налога-заката с мусульман или платой за покровительство.

Схожей натяжкой очевидно служит и отнесение к иудеям и христианам описания «кто не верует в Бога и Последний день». Не вполне корректно и приложение к ним фигурирующего в айате обозначения «получившие Писание» (*аллазйна утӯ ал-китāб*): в отличие от эпитета «люди Писания» (*ахл ал-китāб*), который в Коране обычно подразумевает иудеев и/или христиан, эпитет «получившие Писание» прилагается также к мекканским и другим аравийским многобожникам/язычникам, поскольку им ниспослан Коран.

Что касается конкретных аспектов джизйи — с кого она взимается, каков её размер, и т. п., то в первые века ислама по любому из этих аспектов были разные точки зрения, и в ход пошли релевантные хадисы. К счастью, сохранились тексты не только хадисов, соответствующих сложившейся позже более или менее общепризнанной концепции, но и хадисов, идущих вразрез с ней. Разноречивость атрибутируемых Пророку хадисов даёт о себе знать и в трактовке джизйи разными толками-мазхабами, впоследствии утвердившимися в качестве канонических (в суннитском исламе — ханафизм, шафиизм, маликизм и ханбализм).

Отчасти мы это наблюдали в отношении датировки учреждения джизйи. Как уже было сказано, доминирующая версия связывает её введение с сошествием на девятом году хиджры айата 9: 29. Но выше упоминался и хадис (от ал-Байхаки), по которому ещё в Мекке Пророк отправил послание наджранцам, требуя от них выплаты джизйи. К этому периоду относится и свидетельство о том, как Пророк предложил мекканцам-курайшитам принять формулу единобожия («Нет божества, кроме Бога»), благодаря которой «арабы подчинились бы им, а неарабы (персы?; *ал-‘аджам*) платили бы им джизйу» (*إِنِّي أُرِيدُ مِنْهُمْ كَلِمَةً وَاحِدَةً ، تَدِينُ لَهُمْ بِهَا) (الْعَرَبُ ، وَتُؤَدِّي إِلَيْهِمُ الْعَجَمُ الْجَزِيَّةَ*)¹. В другом предании сошествие айата 9: 29 связывается с рейдами против мекканских иудеев из племён надир и курайза [на четвёртом и пятом годах хиджры], подать с которых стала первой джизйей, полученной мусульманами (*وَكَانَتْ أَوَّلَ جَزِيَّةٍ أَصَابَهَا أَهْلُ الْإِسْلَامِ*)².

Если аят 9: 29 трактуется в смысле джизйи, взимаемой с «людей Писания» — иудеев и христиан, то толки расходятся между собой

¹ Сунан ат-Тирмизий. Бейрут, 2005. № 3232.

² Тафсир ал-Багави. Т. 4. Эр-Рияд, 1989. С. 33 (к аяту 9: 29).

в отношении язычников: по Абу-Ханифе, Малику и одной из версий от Ибн Ханбалы, таковым предлагается выбор между исламом, джиз-йей или смертью; а по аш-Шафии и другой версии от Ибн Ханбалы — только между исламом и смертью. В пользу первого мнения приводят хадис, по которому при встрече с врагами из числа язычников (عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) те призываются к выбору между тремя альтернативами, среди каковых называется джизья¹. А сторонники второго мнения ссылаются на аят 9: 5, в котором говорится о сражении с язычниками, но без упоминания о какой-либо джизье.

При таких богословских трактовках выходит, что Бог и/или Пророк не только дозволяли насилие против всех иноверцев, но и давали столь противоположные друг другу указания, касающиеся судьбы половины человечества!

В случае с наджранскими христианами отмеченная разногласия проявляется в следующем. Поскольку в аяте 9: 29 говорится о выплате джизии униженно/покорно, то некоторые богословы не распространяли такую подать на арабов — «сородичей (*рахт*/رَهْط) Пророка» (رَهْطُ النَّبِيِّ). По Абу-Ханифе, джизья не взимается с арабов-язычников, а видный ханафит Абу-Йусуф (ум. 798) не распространял джизью и на арабов из числа «людей Писания»². Кроме того, к халифу Умару даже возводится изречение³, по которому христиане-арабы не суть настоящие «люди Писания», посему для них выбор — либо принятие ислама, либо смерть⁴. Отчасти этим и объясняется разноречивость в хадисах о характере договорённости Пророка с наджранцами.

Ярким проявлением разногласия мнений богословов формативного периода служит упомянутая выше версия хадиса о данных Амру ибн Хазму наставлениях, воспроизведённая в классической (!) Сире. По этой версии, диссонирующей с впоследствии утвердившейся концепцией, джизья взимается не только с мужчин и свободных лиц, но также с женщин и рабов. Впрочем, придерживаясь подобных хадисов, такой видный представитель захиритского (буквалистского) мазхаба, как Ибн Хазм (ум. 1064)⁵, учит о наложении джизии также на монахов!

С подобного рода хадисов, разноречивость которых не оставляет сомнения в их апокрифичности, мы познакомимся в следующем очерке, посвященном второму (после Наджранского договора) эталонному прецеденту возводимой к Пророку практики джизии — Табукскому походу.

¹ Сахих Муслим. № 4522/1731; Сунан Ибн Маджа. № 2858; Сунан ат-Тирмизи. № 1617.

² [Ал-Багави]. Тафсир ал-Багави. Т. 4. С. 34 (к аяту 9: 29).

³ Аш-Шафии. Ал-Умм. Т. 3. Эль-Мансура, 2001. С. 604.

⁴ مَا نَضَارَى الْعَرَبَ بِأَهْلِ كِتَابٍ ، وَمَا تَجَلُّ لَنَا ذِيَابُهُمْ ، وَمَا أَنَا بِتَارِكِهِمْ حَتَّى يُسْلِمُوا أَوْ أَضْرِبَ أَعْنَاقَهُمْ

⁵ Ибн Хазм. Ал-Мухалла би-л-’асар. Т. 5. Бейрут, 2002. С. 415–416.

Литература

- [‘Абу Дауд]. Сунан ‘Абӣ Дәӯд. Т. 4. Дамаск–Бейрут: Дәр ар-рисāла ал-‘āламиййа, 2009. 716 с.
- ‘Абу Йусуф. Китāб ал-харадж. Бейрут: Дәр ал-ма‘рифа, 1979. 244 с.
- ‘Абу Йусуф. Китаб ал-харадж / пер. с араб. и коммент. А. Э. Шмидта; супракоммент. к пер. А. С. Богомолова; подготовка к изд., вступит. ст. и указ. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 33, 415 с.
- ‘Абу ‘Убайд ал-Касим ибн Саллам. Китāб ал-амвāl. Бейрут–Каир: Дәр аш-шурӯк, 1989. 807 с.
- Ал-‘Аскалани. Фатх ал-бārӣ би-шарх Сахӣх ал-Бухārӣ. Т. 8. Эр-Рияд: Дәр ас-Салām, 2000. 975 с.
- Ал-‘Ахмади ал-Майанаджи А. Макātиб ар-расӯл. Т. 2. Тегеран: Дәр ал-хадӣс, 1998. 719 с.
- [Ал-Багави]. Тафсӣр ал-Багавӣ. Т. 4. Эр-Рияд: Дәр тайба, 1989. 398 с.
- Ал-Байхаки. Далā‘ил ан-нубӯвва. Т. 5. Бейрут: Дәр ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1985. 507с.
- Ал-Балазури. Футӯх ал-булдāн. Бейрут: Му’ассасат ал-ма‘āриф, 1987. 768 с.
- [Ал-Бухари]. Сахӣх ал-Бухārӣ. Дамаск–Бейрут: Дәр Ибн Касӣр, 2002. 1944 с.
- Ал-Вакиди. Китāб ал-магāзӣ. Т. 1–3. Бейрут: ‘Āлам ал-кутуб, 1966. 1321 с. (сквозная нумерация).
- Джизйа // Ал-мавсӯ‘а ал-фикхиййа. Т. 15. Эль-Кувейт: Визāрат ал-авкāф ва аш-шу’ӯн ал-исламиййа, 1989. С. 149–207.
- Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. М.: Ладомир, 2009. 1062 с.
- Ибн ал-‘Асир. Ал-Кāмил фӣ ат-тārӣх. Т. 2. Бейрут: Дәр ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1987. 503 с.
- Ибн ‘Ашур. Тафсӣр ат-тахрӣр ва-т-танвӣр. Т. 3. Тунис: Ад-дәр ат-тунисиййа ли ан-нашр, 1984. 312 с.
- Ибн ал-Джаузи. Ал-мунтазам фӣ тārӣх ал-мулӯк ва ал-умам. Т. 4. Бейрут: Дәр ал-Кутуб ал-‘илмиййа, 1995. 371 с.
- Ибн ал-Каййим. Зād ал-ма‘ād. Т. 3. Бейрут: Му’ассасат ар-рисāла, 1991. 708 с.
- Ибн Касир. Ал-бидāйа ва ан-нихāйа. Т. 5. Бейрут: Мактабат ал-ма‘āриф, 1988. 361 с.
- Ибн Касир. Тафсӣр ал-Кур’ан ал-‘азӣм. Т. 2. Эр-Рияд: Дәр тйба, 1999. 488 с.
- [Ибн Маджа]. Сунан Ибн Маджа. Бейрут: Дәр ал-фикр; 2003. 1080 с.
- Ибн Сад. Китāб ат-табакāt ал-кабӣр. Т. 1, 2. Каир: Мактабат ал-Хāнджӣ, 2001. 445, 342 с.

Ибн Таймиййа. Минхәдж ас-Сунна. Т. 7. Эр-Рияд: Джәми‘ат ал-‘имām Мухаммад ибн Са‘ūd ал-исламиййа, 1986. 562 с.

Ибн Таймиййа. Ал-джавāб ас-сахйх. Т. 1. Эр-Рияд: Дār ал-‘āсима, 1999. 452 с.

Ибн Хазм. Ал-Мухалла би-л-‘āсār. Т. 5. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘ил-миййа, 2002. 443 с.

[*Ибн Халдун*]. Тārйх Ибн Халдүн. Т. 2. Бейрут: Дār ал-фикр, 2000. 656 с.

[*Ибн Хишам*]. Ас-Сйра ан-набавиййа ли-Ибн Хишам. Т. 1–2. Бейрут: Му‘ассасат ‘улум ал-Кур‘ән; Джидда: Дār ал-кибла, б. г. 832, 766 с.

Ибрагим Т. К. Джизйа как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана // *Ислам в современном мире*. 2019. Т. 15. № 4. С. 117–135.

Ибрагим Т. К. Об историчности наджранской депутации: содержательный анализ преданий о составе // *Ислам в современном мире*. 2020. Т. 16. № 2. С. 27–46.

Ибрагим Т. К. Об аутентичности Наджранского договора о джизье: содержательный анализ текста // *Ислам в современном мире*. 2020. Т. 16. № 3. С. 27–48.

Йакут ал-Хамави. Му‘джам ал-булдāн. Т. 5. Бейрут: Дār сādир; 1977. 461 с.

Ал-Лихйани А. С. ‘Асāнйид китāб ‘Амр ибн Хазм. *Ал-Ахмадййа*. 1422/2001. № 7. С. 48–108.

[*Муслим*]. Сахйх Муслим. Эр-Рияд: Дār ас-салām; 2000. 1488 с.

Ас-Субхани Дж. Саййид ал-мурсалйн. Т. 2. Кум: Му‘ассасат ан-нашр ал-ислāmй, 1429/2008. 780 с.

Ас-Суйути. Ад-дурр ал-мансūr фй ат-тафсйр би-л-ма‘сūr. Т. 3. Каир: Марказ Хаджар, 2003. 772 с.

[*Ат-Табари*]. Тārйх ат-Табарй (Тārйх ар-русул ва ал-мулūk). Т. 3. Каир: Дār ал-ма‘āриф, 1969. 632 с.

[*Ат-Табари*]. Тафсйр ат-Табарй (Джәми‘ ал-байāн ‘ан та’вйл āи ал-Кур‘ән). Т. 6. Каир: Мактабат Ибн Таймиййа, б. г. 640 с.

[*Ат-Тирмизи*]. Сунан ат-Тирмизй. Бейрут: Дār ал-китāб ал-‘арабийй, 2005. 1231 с.

Аш-Шафи‘и. Ал-‘Умм. Т. 3. Эль-Мансура: Дār ал-вафā’, 2001. 680 с.

References

[‘Abu Dawud] (2009). *Sunan Abī Dāwūd*. Vol. 4. Damascus–Beirut: Dār al-Risāla al-‘Ālamiyya. 716 p.

‘Abu ‘Ubayd (1989). *Kitāb al-amwāl*. Beirut–Cairo: Dār al-Shurūq. 807 p.

‘Abu Yusuf (1979). *Kitāb al-kharāj*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1979. 244 p.

Al-'Ahmadi al-Mayanaji A (1998). *Makātīb al-rasūl*. Tehran: Dār al-Hadīth. 719 p.

Al-ʿAsqalani (2000). *Fath al-bārī bi-sharh Sahīh al-Bukhārī*. Vol. 8. Riyadh: Dār al-Salām. 975 p.

Al-Baladhuri (1987). *Futūh al-buldān*. Vol. 1. Beirut. Mu'assasat al-Ma'ārif. 768 p.

Al-Bayhaqi (1985). *Dalā'il al-nubūwwa*. Vol. 5. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmīyya. 507 p.

[Al- Bukhari] (2002). *Sahīh al-Bukhārī*. Damascus–Beirut: Dār Ibn Kathīr. 1944 p.

Efremova N. V., Ibrahim T. K. (2009). *Zhizn proroka Muhammada* [Life of Prophet Muhammad]. Moscow: Lodomir. 1062 p.

Ibn al-Athir (1987). *al-Kāmil fī al-tārīkh*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmīyya. 503 p.

Ibn Ashur (1984). *Tafsīr at-Tahrīr wa-l-tanwīr*. Vol. 3. Tunis: al-Dār al-Tūnisiyya li-n-nashr. 312 p.

Ibn al-Jawzi (1995). *Al-Muntazam fī tārīkh al-mulūk wa-l-umam*. Vol. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmīyya. 371 p.

Ibn Kathir (1988). *Al-Bidāya wa-l-nihāya*. Vol. 5. Beirut: Maktabat al-Ma'ārif. 361 p.

Ibn Kathir (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*. Vol. 2. Riyadh: Dār Tiba. 488 p.

[Ibn Khaldun] (2000). *Tārīkh Ibn Khaldūn*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Fikr. 656 p.

Ibn Hazm. *Al-Muhalla bi-l-āthār*. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmīyya, 2002. 443 p.

[Ibn-Hisham]. *Al-sīra an-nabawīyya li Ibn Hishām*. Vol. 1–2. Beirut: Mu'assasat 'ulūm al-Qur'ān; Jiddah: Dār al-Qibla. 832, 766 p.

[Ibn Mājah] (2003). *Sunan Ibn Mājah*. Beirut: Dār al-Fikr. 1080 p.

Ibn al-Qayyim (1991). *Zād al-ma'ād*. Vol. 3. Beirut: Mu'assasat al-Risāla. 708 p.

Ibn Sad (2001). *Kitāb al-tabaqāt al-kabīr*. Vol. 1. Cairo: Maktabat al-Khānjī. 445 p.

Ibn Taymiyya (1986). *Minhāj al-sunnah*. Vol. 7. Riyadh: Jāmi'at al-Imām Muhammad ibn Sa'ūd al-Islamiyya. 562 p.

Ibn Taymiyya (1999). *Al-Jawāb al-sahīh*. Vol. 1. Riyadh: Dār al-'Āsima. 452 p.

Ibrahim T. K. (2019). Djizya kak postprorocheskiy institut: hadisovedcheskiy analiz predaniy o dogovore s hristianami Najrana [Jizya as a Post-Prophetic Institution: Hadithological Analysis of the Contract with the Christians of Najran]. *Islam v sovremennom mire*. 2019. Vol. 15. Iss. 4. Pp. 117–135.

Ibrahim T. K. (2020). Ob istorichnosti Najranskoy deputacii: sodержatel'niy analiz predaniy o sostave [On Historicity of the Najran Deputation: Analyzing Islam v sovremennom mire. 2020. Vol. 16. Iss. 2. Pp. 27–46.

Ibrahim T. K. (2020). Ob autentichnosti Najranskogo dogovora o jizye: soderzhatel'niy analiz teksta [On the Authenticity of the Najran Treatise on Jizya: Substantive Analysis of Traditions about Its Text]. *Islam v sovremennoy mire*. 2020. Vol. 16. Iss. 3. Pp. 27–47.

Jizya // *Al-Mawsū'a al-fiqhiyya*. Vol. 15. Kuwait: Wizārat al-'Awqāf wa-l-Shu'ūn al-Islāmiyya, 1989. Pp. 149–207.

Al-Lihyani A.S. (1422/2001) Asānīd kitāb Amr ibn Hazm. *Al-Ahmadīyya*. 1422/2001. Vol. 7. Pp. 48–108.

[Muslim] (2000). *Sahīh Muslim*. Riyadh: Dār al-Salām. 1488 p.

Al-Shafi'i (2001). *Al-'Umm*. Vol. 3. Mansoura: Dār al-Wafā'. 680 p.

Al-Subhani J (1429/2008). *Sayyid al-mursalīn*. Vol. 2. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. 780 p.

Al-Suyuti (2003). *Al-Durr al-mansūr fī al-tafsīr bi-l-ma'thūr*. Vol. 3. Cairo: Markaz Hajar. 772 p.

[At-Tabarī] (1969). *Tārīkh at-Tabarī (Tā'rīkh al-rusul wa-l-mulūk)*. Vol. 3. Cairo: Dār al-Ma'ārif. 632 p.

[At-Tabarī] (n.d.). *Tafsīr at-Tabarī (Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān)*. Vol. 6. Cairo: Maktabat Ibn-Taymiyya. 640 p.

[At-Tirmidhi] (2005). *Sunan al-Tirmidhī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. 1231 p.

Al-Waqidi (1966). *Kitāb al-maghāzī*. Vol. 1–3. Beirut: 'Ālam al-Kutub. 1321 p.

Yaqut al-Hamawi (1977). *Mu'jam al-buldān*. Vol. 5. Beirut: Dār Sādir. 461 p.

ON HISTORICITY OF THE NAJRAN TREATISE ON JIZYA: DATING AND ALTERNATIVE VERSIONS

Abstract: This publication is the fourth in a series of articles devoted to the dominant thesis in traditional Islamic political and legal theology about *Jizya* as a tribute from Non-Muslims, established by the Prophet Muhammad. The focus of these four articles is the main paradigmatic precedent — the deputation of Najran Christians to Medina and the agreement concluded with the Prophet on the payment of *jizya*. The formal Hadith analysis (i. e. in the aspect of the reliability of the *isnad* — the chain of transmitters) of the relevant traditions, given in the first article, is followed by their substantive analysis. The historicity of the aforementioned embassy, discussed in the previous two parts in terms of the composition of the deputation and the text of the treaty, is disputed here in the light of chronological inconsistencies and the presence of other versions that do not include the condition of paying tribute. The study is conducted in line with the reformist-modernist discourse, orientated on the disclosure of the tolerant-pluralistic intention of prophetic Islam.

Keywords: *jizya*; Treaty with the Christians of Najran; Islamic legal theology; Islamic political theology; Islam and Christianity; Muslim Reformism, Najran deputation.

Tawfiq K. IBRAHIM,

Dr. Sci. (Philos.), principal research scientist, Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.
(12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).
E-mail: nataufik@mail.ru

