

26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-3-27-47



**Т. К. Ибрагим**

Институт востоковедения РАН, г. Москва

## **ОБ АУТЕНТИЧНОСТИ НАДЖРАНСКОГО ДОГОВОРА О ДЖИЗЬЕ: СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ТЕКСТА**

**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: nataufi k@mail.ru

**Аннотация:** Настоящая публикация — третья в серии статей, посвященных доминирующему в традиционной мусульманской политико-правовой теологии тезису о джизье как о дани с иноверцев, учреждённой ещё пророком Мухаммадом. В первой публикации был проанализирован вопрос об аутентичности, с формально-хадисоведческой точки зрения (т. е. в аспекте *иснада*), преданий о наджранских депутациях к Пророку, частично и о договоре с христианами Наджрана; во второй этот вопрос рассматривался уже в содержательном плане, применительно к составу христианской депутации. Очередная статья продолжает указанный содержательный анализ, но уже в отношении текста договора о джизье. Исследование ведётся в русле реформаторской ориентации на раскрытие толерантно-плюралистической интенции пророческого ислама.

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

**Для цитирования:** *Ибрагим Т. К.* Об аутентичности Наджранского договора о джизье: содержательный анализ текста // *Ислам в современном мире.* 2020; 3: 27–47;

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-3-27-47

Статья поступила в редакцию: 03.04.2020

Статья принята к публикации: 01.06.2020

### Об источнике сведений

Как отмечалось уже в первой статье, в двух самых авторитетных сводах хадисов (*сахих*), т. е. в сводах ал-Бухари и Муслима, нет указания на какой-либо письменный договор между Пророком и христианами-наджранцами или о выданной им пророческой грамоте; и среди четырёх авторов остальных сводов из шестикнижной Сунны — т. е. сводов Абу Дауда, Ибн Маджи, ан-Насаи и ат-Тирмизи — только первый, притом кратко, без указания обстоятельств и без уточнения характера (в плане устной-письменной фиксации), упоминает договор о перемирии (глаг. *сāлаха/صَلَاحٌ*)<sup>1</sup>, включающий в себя условие о выплате ежегодно по тысяче одежд в месяцах сафар и раджаб (втором и седьмом месяцах, соответственно); но этот хадис слабо надёжен в аспекте *иснада* (цепочки передатчиков)<sup>2</sup>.

Текст грамоты, в котором определена подать и другие условия договора, приводит Ибн Сад (ум. 845), связывая договор с прибытием в Медину посольства от наджранских христиан (перевод текста дан в первой статье)<sup>3</sup>. Близкие версии текста грамоты даны у Абу Йусуфа (ум. 798)<sup>4</sup>, Абу Убайда (ум. 837)<sup>5</sup>, Ибн Занджавайха (ум. 865)<sup>6</sup>, ал-Балазури (ум. 892)<sup>7</sup>, ал-Йакуби (ум. 897)<sup>8</sup> и ал-Байхаки (ум. 1066)<sup>9</sup>.

Рассмотрим поближе эти основные источники, на которые обычно ссылаются касательно текста. О слабонадёжности иснада версий от Ибн Сада и от ал-Байхаки было сказано в первой статье<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> То есть термин «джизья» здесь не фигурирует.

<sup>2</sup> Сунан Аби-Дауд. Т. 4. Дамаск–Бейрут, 2009. № 3041; *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана // *Ислам в современном мире.* 2019. Т. 15. № 4. С. 130–131.

<sup>3</sup> *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт. С. 124–125; *Ибн Сад.* Книга ат-табакат ал-кабир. Т. 1. Каир, 2001. С. 249.

<sup>4</sup> *Абу Йусуф.* Книга ал-Харадж. Бейрут, 1979. С. 72–73; *Абу Йусуф.* Книга ал-Харадж / пер. с араб. и коммент. А. Э. Шмидта. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. С. 125–127.

<sup>5</sup> *Абу Убайд.* Книга ал-Амвал. Бейрут–Каир, 1989. С. 280–281.

<sup>6</sup> *Ибн Занджавайх.* Книга ал-Амвал. Эр-Рияд, 1986. С. 449–452.

<sup>7</sup> *Ал-Балазури.* Футух ал-булдан. Т. 1. Бейрут, 1987. С. 86–88.

<sup>8</sup> *Тарих ал-Йа'куби.* Т. 1. Бейрут, 2010. С. 405–406.

<sup>9</sup> *Ал-Байхаки.* Дала'ил ан-нубувва. Т. 5. Бейрут, 1985. С. 389–390.

<sup>10</sup> *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт. С. 125, 128.

Как у Абу Убайда, так и у Ибн Занджавайха, представлены две версии. Первая из них восходит к Абу-л-Малиху ал-Хузали (أَبُو الْمَلِيحِ الْهُذَلِيُّ) через Убайдаллаха ибн Абу Хумайда [ал-Хузали] (عَبْدُ اللَّهِ بْنِ أَبِي حُمَيْدٍ); но Абу-л-Малих — просто табиит (т. е. иснад хадиса усечённый!), а Убайдаллах — ненадёжный передатчик (مَتْرُوكُ الْحَدِيثِ)<sup>1</sup>. Иснад второй версии также обрывается на табиите — Урве ибн аз-Зубайре (عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ), и к нему он восходит через Абдаллаха ибн Лахийу (عَبْدُ اللَّهِ بْنِ لَهَيْعَةَ), помешавшего после уничтожения в пожаре его книг (خَلَطَ بَعْدَ إِخْتِرَاقِ كُتُبِهِ)<sup>2</sup>, слабонадёжного (ضَعِيفٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ)<sup>3</sup>.

У ал-Балазури также приводятся две версии. В первой текст грамоты лишь пересказывается, а само предание возводится к табииту аз-Зухри (الزُّهْرِيُّ; ум. 741), т. е. его иснад усечён; слабонадёжен и один из передатчиков — Абдаллах ибн Салих (عَبْدُ اللَّهِ بْنِ صَالِحٍ)<sup>4</sup>. Вторая версия имеет иснад, в котором одно звено — анонимное (!!!): ал-Хусайн [ибн ал-Асвад] (الْحُسَيْنُ بْنُ الْأَسْوَدِ) < Йахйа ибн Адам < некий муж (جُلٍّ) < ал-Хасан ибн Салих (الْحَسَنُ بْنُ صَالِحٍ); кроме того, ал-Хусайн — слабонадёжен как передатчик<sup>5</sup>. К этому следует добавить, что в дошедшей до нас книге Йахьи ибн Адама *Китаб ал-харадж* нет упоминания о данной грамоте!

В указанных источниках информация о Наджранской грамоте имеет характер хадиса — предания, возводимого к Пророку. Помимо отмеченных изъянов в иснаде, обращает на себя внимание тот факт, что ни в одном из них иснад не простирается до кого-нибудь из сахабитов, которые в тексте грамоты фигурируют в качестве составителей или свидетелей!

Воспроизводя грамоту, ал-Йакуби не сообщает об иснаде или источнике. У Абу Йусуфа говорится о «тексте грамоты (نُسْخَةَ كِتَابِ) Пророка [населению Наджрана], которая находится в их руках (بَيْنَ أَيْدِيهِمْ)», но также без указания иснада-источника<sup>6</sup>. Ссылка на имеющуюся у наджранцев грамоту встречается у ал-Балазури, который после воспроизведения текста грамоты (по второму иснаду) возводит к тому же Йахье ибн Адаму такие слова: «Я видел находящуюся в руках наджранцев грамоту (*kitāb*),

<sup>1</sup> Ал-Аскалани. Такриб ат-Тахзиб. Алеппо, 1991. № 4285.

<sup>2</sup> Ал-Аскалани. Такриб ат-Тахзиб. № 3563.

<sup>3</sup> Сунаан ат-Тирмизи. Бейрут, 2005. № 10.

<sup>4</sup> Ал-Аскалани. Тахрир Такриб ат-Тахзиб. Бейрут, 1997. № 3388 (كثير الغلط : ضحفة النسائي وابن المديني وابن حبان) (والحاكم وغيرهم).

<sup>5</sup> Ал-Аскалани. Такриб ат-Тахзиб. № 1331 (يخطئ كثيرا); *Его же*. Тахрир Такриб ат-Тахзиб. Т. 1. К № 1331 (ضعيف).

<sup>6</sup> Перед преданием о грамоте приводится рассказ от Ибн Исхака (ум. 767) об отправлении Амра ибн Хазма (с письмом от Пророка) в Наджран; и на этом основании порой к тому же Ибн Исхаку возводят и нижеследующее у Абу Йусуфа предание о грамоте; но в других источниках, обычно ссылающихся на Ибн Исхака (в том числе в классической Сире Ибн Хишама, которая фактически построена на сочинении Ибн Исхака), от такового о подобном предании не сообщают; посему свидетельство о грамоте скорее следует атрибутировать самому Абу Йусуфу. В любом случае иснад этого предания не простирается далее Ибн Исхака, а значит, он усечённый и ненадёжный.

со схожим (*шабих*) с означенной [грамотой] текстом (*нусха*), но в конце её фигурирует [фраза] “Написал её Али [ибн] Абу Талиб [بن] أبو طالب”<sup>1</sup>; и не знаю, что сказать о ней! (وَلَا أَدْرِي مَا أَقُولُ فِيهِ)». Это замешательство, надо полагать, связано с тем, что в «мусульманской» версии составителем-писцом выступает совершенно иное лицо — ал-Мугира [ибн Шуба] (المُعِيرَة بن شُعْبَة)!

О явном разное в определении и составителей, и свидетелей, при этом не только между «мусульманской» версией и «христианской», но и между самими «мусульманскими» редакциями, речь пойдёт в третьей главе; в нижеследующей же будет сказано о существенном отличии «христианской» версии от «мусульманской» ещё и по содержанию. Было бы уместным отметить, что если данная Пророком грамота хранилась у наджранцев, то именно к этому оригиналу в первую очередь стоило бы обращаться при воспроизведении текста договора, тогда как в большинстве источников он, по существу, игнорируется. Более того, даже в случаях ссылки на означенный текст (в частности, у Абу Йусуфа и ал-Балазури) не приводятся какие-либо сведения об этом оригинале, который мог бы претендовать на статус редкой реликвии от Пророка: к какой из двух групп наджранцев перешла пророческая грамота (ведь часть наджранцев переселилась в Ирак, другая — в Сирию), в каком виде она хранилась у них, на чём она написана (коже, пальмовых листьях...), каким почерком, и так далее. Более того, к четвёртому столетию по хиджре (десятому по григорианскому календарю) наджранцы Ирака и Сирии полностью исламизировались — и предполагаемая грамота, выходит, бесследно исчезла!

Наличествующая же «христианская» версия текста мало похожа на цитируемую Абу Йусуфом или ал-Балазури: достаточно сказать, что она на целый порядок пространнее «мусульманской». Да и приведённые мусульманскими авторами редакции, как будет обнаружено ниже, не могут служить копиями одного и того же оригинала.

Что касается самой «христианской» версии<sup>2</sup>, то её неаутентичность настолько видна даже невооружённым глазом<sup>3</sup>, что крайне неудачно выглядят попытки некоторых авторов<sup>4</sup> доказать обратное.

<sup>1</sup> Ал-Балазури. Футух ал-булдан. Т. 1. С. 88.

<sup>2</sup> Под таковой понимается наиболее известная версия, которая фигурирует в сирийской арабоязычной «Хронике Сеерта» (IX–X вв.), изданной А. Шером (Histoire Nestorienne: Chronique de Seert, 2/II // Patrologia orientalis. 1919. Vol. 13. Pp. 601–618); русский перевод дан в статье А. И. Колесникова: Две версии договора Мухаммада с христианами Наджрана // Палестинский сборник. 1986. № 28(91). С. 25–31. Сеерт/Сиирт (араб. سعرت, سعرد) — турецкий город, где была обнаружена данная рукопись; название сочинения — от издателя. Вопрос о разных редакциях означенной версии выходит за рамки настоящего исследования.

<sup>3</sup> См.: Колесников А. И. Две версии договора Мухаммада с христианами Наджрана. С. 32–33. Отчасти об этом будет сказано в главе 5.

<sup>4</sup> Например: Morrow J. A. The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World. USA, 2013; El-Wakil A. The Prophet's treaty with the Christians of Najran: an analytical study to determine the authenticity of the covenants // Oxford Journal of Islamic Studies. 2016. Vol. 27 No. 3. Pp. 273–354.

В любом случае ясно одно: если эта версия аутентична, то таковой не может быть «мусульманская», и наоборот.

Как полагаем, именно выявленная выше ненадёжность источника всех редакций предания о тексте пророческой грамоты наджранцам и объясняет тот факт, что такого рода преданиям не нашлось места ни в одном из шести самых авторитетных сводов Сунны. Сомнение в аутентичности означенной грамоты значительно возрастет и утвердится при обращении к содержанию грамоты и особенно к списку обозначенных в ней составителя-писца и свидетелей.

## 2. Содержание

Указанные выше версии мусульманских авторов очень близки друг к другу; и имеющиеся между ними различия обычно игнорируются: такие расхождения, мол, не важны, раз общий смысл одинаков. Однако это совершенно не так. Означенный довод был бы весомым, если бы речь шла о пересказе содержания. В данном же случае мы имеем дело с претензиями на копирование письменного текста, притом юридического характера. И мельчайшее преднамеренное вмешательство в текст Пророка подобает оценивать не иначе как грубое святотатство, не говоря уже о том, что оно ставит под сомнение достоверность всей копии: ведь кто позволяет себе сознательную «правку» хоть одного слова Пророка, тот может пойти и на добавление или опущение чего угодно!

Такая недооценка значения различий в версиях даёт о себе знать и в академическом исламоведении. Воспроизведя текст пророческой грамоты по Ибн Саду и отсылая (в примечании) к версиям от Абу Йусуфа и ал-Балазури, У. М. Уотт<sup>1</sup> словно не замечает имеющиеся между этими версиями расхождения как в аспекте содержания собственно текста, так и в отношении списков свидетелей.

Подразумевая прежде всего вариацию от ал-Балазури, М. Б. Пиотровский пишет, что «наджранский договор в виде того текста, который дошёл до нас, представляется достоверным, он содержит немало характерных реалий и в целом, без сомнения, восходит к реальному соглашению и, видимо, к действительному тексту»<sup>2</sup>. Но исследователь не уточняет, что подразумевается под «характерными реалиями»: если в договоре отражены реалии более поздней (постпророческой) эпохи, то это само по себе вряд ли можно считать свидетельством в пользу

<sup>1</sup> *Watt W. M. Muhammad at Medina. Oxford, 1956. Pp. 359–360; Yomt U. M. Мухаммад в Медине. М.–СПб.: Диля, 2007. С. 395–396.*

<sup>2</sup> *Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее средневековье. М.: Наука, 1985. С. 179.*

аутентичности текста, а если подразумеваются реалии времён Пророка, то они, собственно, и составляют предмет спора — учредил ли сам Пророк такую практику? Не подкреплена доводами и заявленная уверенность в восхождении наличного текста к некоторому реальному соглашению между Пророком и христианами Наджрана. И почему такое соглашение, если бы оно и заключалось, обязательно должно было включить в себя подать-джизью?<sup>1</sup>

Относительно же разных редакций<sup>2</sup> текста исследователь высказывает следующее предположение. Не раз отстаивая перед халифами свои права на уменьшение джизьи, переселившиеся в Сирию и Ирак наджранцы ссылались на текст договора с Пророком. «В связи с этими событиями, — заключает М. Б. Пиотровский, — скорее всего и появились приводимые в источниках записи *полных* (курсив мой. — *И. Т.*) текстов договора, те редакции, которыми мы сейчас располагаем»<sup>3</sup>. Такого рода объяснение представляется резонным, но оно, очевидно, призвано лишь усугубить сомнение в существовании пророческого текста: как при наличии у наджранцев подлинной грамоты и предъявлении таковой халифам могли возникнуть разные редакции?!

Помимо вариации от ал-Балазури М. Б. Пиотровский упоминает ещё вариацию от Ибн Сада и говорит (без конкретизации) об имеющихся между ними различиях в содержании и составе свидетелей, но характеризует эти различия как «небольшие»<sup>4</sup>. К этим двум редакциям О. Б. Большаков добавляет вариацию от Абу Йусуфа и вариацию от Абу Убайда; и как бы склоняя читателя к мысли об их достоверности, комментирует: если не считать «пропусков» в последней, расхождения между ними — «на уровне разночтений»<sup>5</sup>. В действительности же, даже если оставить в стороне принципиальный вопрос о составителе и свидетелях, дело обстоит гораздо сложнее.

**О некоторых текстуальных расхождениях.** Начать с того, что у Ибн Сада<sup>6</sup> отсутствуют, в частности, условия о непривлечении наджранцев в войско, неуплате ими десятины и невступлении [мусульманской]

<sup>1</sup> Тем более что сам исследователь упоминает (*Пиотровский М. Б.* Южная Аравия в раннее средневековье. С. 180) о такой грамоте халифа Абу Бакра наджранцам, в которой не говорится о подобной подати. Об этой грамоте (и схожей грамоте от самого Пророка) будет сказано в следующей статье.

<sup>2</sup> Включая, надо полагать, и «христианскую».

<sup>3</sup> *Пиотровский М. Б.* Южная Аравия в раннее средневековье. С. 180.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> *Большаков О. Г.* История Халифата. Т. 1. М.: Наука, 1989. С. 266, примеч. 152.

<sup>6</sup> О русском переводе этой вариации см.: *Ибрагим Т. К.* Джизья как постпророческий институт. С. 124–125; о переводе вариации от ал-Балазури: *Пиотровский М. Б.* Южная Аравия в раннее средневековье. С. 179–180 / *Большаков О. Г.* История Халифата. Т. 1. С. 178–179; о др. переводе второй вариации: *Колесников А. И.* Две версии договора Мухаммада с христианами Наджрана. С. 24–25; от Абу Йусуфа: *Абу Йусуф.* Китаб ал-Харадж. С. 125–126.

армии на их землю. Особо примечательно отсутствие в начале письма традиционной формулы *басмала* («Именем Бога Всемилоостивого, Всемилоостердного» / بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ) — факт, который вряд ли можно объяснить просто небрежностью.

А в вариации от ал-Йакуби отсутствует не только фрагмент об указанных условиях, но и весь фрагмент о сохранении статуса местного духовенства. Здесь сказано, что собственно текст письма завершался на фрагменте об отречении от пророческого покровительства того из них, кто станет брать лихву (проценты; *риба*/رِبَا). Относительно этого глава наджранцев (по ал-Йакуби, — ал-‘Акиб/العَاقِب) произнёс: «О Посланник Божий! Мы опасаемся, как бы ты не стал наказывать нас за чужую вину», — и в ответ было записано: «И никто не будет наказан за вину другого» (ولا يؤخذ أحد بجنابة غيره). В других вариациях (в частности, у Ибн Сада и ал-Балазури) за этим фрагментом следует ещё фрагмент, относительно обширный. Показательно и то, каким образом означенная дополнительная фраза воспроизведена в других источниках: (ولا يؤخذ أحد منهم) — у Ибн Сада; (ولا يؤخذ منهم رجل بظلم آخر) — у Абу Йусуфа и ал-Балазури. А ведь речь идёт, повторяем, не о пересказе какой-то устной декларации Пророка, а о претензиях на копирование письменно составленного им юридического документа.

Что касается вариации от Абу Убайда, то в ней имеются не только «пропуски» (сравнительно с взятой за основу вариацией от ал-Балазури), о которых (без уточнения и комментирования), упоминает О. Б. Большаков, но и «добавления». Например, у ал-Балазури адресат обозначен как просто «Наджран» (لنجران), а здесь фигурируют «люди Наджрана» (لأهل نجران); и перед указанным выше фрагментом о лихве в вариации от Абу Убайда добавлена целая фраза: «И чтоб они не брали лихву» (على ألا يأكلوا الربا).

Кроме того, если у ал-Балазури, Ибн Сада и Абу Йусуфа говорится «о всяком плоде, и желтом, и белом, и черном, и рабе» (у Абу Йусуфа — без слова «черном!»), то версия от Абу Убайда добавляет «и красном»; к тому же, здесь слово «плод» перенесено почти в конец — «о всяком черном, белом, красном, желтом, плоде и рабе». Такой существенно иной порядок фраз и слов внутри вариаций наблюдается во многих других фрагментах; некоторые фрагменты и вовсе расположены в другом месте<sup>1</sup>.

И чего стоит, например, имеющаяся у Абу Убайда перемена места-ми месяцев *раджаб* и *сафар* (месяцев выдачи подати)<sup>2</sup> Впрочем, такая

<sup>1</sup> Сравним также текст заключительного фрагмента у ал-Балазури (... غير مكلفين... ما نصحو وأصلحو فيما عليهم، غير مكلفين... غير مظلومين ولا معنوف عليهم...) и Абу Убайда.

<sup>2</sup> Как резонно полагает О. Г. Большаков, странный порядок указания сроков поставки подушной подати (сначала 7-й месяц — *раджаб*, а потом 2-й — *сафар*) связан с тем, что договор заключался перед *раджабом* (Большаков О. Г. История халифата. Т. 1. С. 266, примеч. 154).

перемена фигурирует и в вариации от ал-Йакуби; она же присутствует и в вышеупомянутом хадисе от Абу Дауда.

На счёт «разночтений» никак не отнести, в частности, определение срока содержания посланцев Пророка в *шахр*/شهر («месяц» — по ал-Балазури и ал-Йакуби) или в *‘ишрүн лайла* (عِشْرُونَ لَيْلَةً; «двадцать дней» — по Ибн Саду и Абу Йусуфу). В вариации от ал-Йакуби дополнительно названа и соответствующая сумма — 30 [золотых] динаров.

С другими различиями в вариациях мы познакомимся ниже.

**О размере джизьи и сроках её выдачи.** Касательно размера ежегодной подати заметим, что если у ал-Балазури и Ибн Сада названы «две тысячи одежд (ед. *хулла*/حُلَّة)... каждая одежда — [ценой] в одну укийу [серебра]», то у Абу Йусуфа перед словом *кулл* (كُلٌّ; «каждая») стоит частица *ма‘а* (مَعَ; «вместе с»), чему соответствует перевод: «две тысячи одежд... вместе с каждой одеждой — одна укийа серебра», т. е. во второй вариации размер подати удваивается. И именно такая редакция фигурирует у ал-Байхаки, а также, добавим, у Ибн Шабы (ум. 877)<sup>1</sup>.

О плате в [серебряных] дирхамах (وَدَرَاهِم), дополнительной к двум тысячам одежд, говорится в одном предании, приведённом у Ибн ал-Джаузи (ум. 1201) и Ибн ал-Каййима (ум. 1350)<sup>2</sup>.

В отличие от указанных выше вариаций, в которых оговоренная сумма выдаётся «натурой» — две тысячи одежд, каждая одежда в укийу серебра (сорок дирхамов), а в случае недобора-перебора делается пересчёт в деньгах, ат-Табари приводит свидетельство, по которому наджранцы договорились с Пророком о плате деньгами — восемьдесят тысяч дирхамов, а если они будут не в силах платить всю сумму в дирхамах, то недостающая часть выдаётся «натурой», с расчётом одна одежда — сорок дирхамов<sup>3</sup>.

В этом свидетельстве несколько по-другому сообщается о ссуде мусульманам в случае козней против них в Йемене: вместо обозначенных у Ибн Сада, ал-Балазури и Абу Йусуфа «тридцати кольчуг, тридцати лошадей и тридцати верблюдов» здесь названы «тридцать три кольчуги, тридцать три верблюда и тридцать четыре лошади»; и такая ссуда, заметим, здесь определена как ежегодная. Впрочем, в хадисе от Абу Дауда (№ 3041) к указанным трём разрядам добавлено: «и по тридцати из каждого типа оружия». С другой стороны, у ал-Йакуби обозначены только кольчуги.

<sup>1</sup> *Ибн Шаба*. Тарих ал-Мадина. Т. 2. Джидда, 1979. С. 584.

<sup>2</sup> *Ибн ал-Джаузи*. Ал-Вафа би-ахвал ал-Мустафа. Т. 1. Эр-Рияд, 1976. С. 106; *Ибн ал-Каййим*. Хидайат ал-хайара. Каир, 1987. С. 149.

<sup>3</sup> Тафсир ат-Табари. Т. 6. Каир, б. г. К айату 3: 63. Так передаёт и Ибн Атиййа (ум. 1046) в своем тафсире; см.: *Ибн Атиййа*. ал-Мухаррар ал-ваджиз. Т. 1. Бейрут, 2001. К айатам 3: 58–61.



О другом количестве одежд сообщает ал-Маргинани (ум. 1197) — автор знаменитого классического сочинения по ханафитскому фикху — *Ал-Хидайа*. По его сведениям, плата составляла тысячу двести одежд<sup>1</sup>. В комментарии к этому свидетельству ханафит ал-Карлани (ум. 1366) передаёт: шестьсот одежд выдаются в мухарраме, другие шестьсот — в раджабе<sup>2</sup>.

О мухарраме (1-м месяце года) вместо сафара (2-го месяца) говорится и в предании от шиита-имамита Ибн Таууса (ум. 1266); но здесь ежегодная плата включает в себя уже тысячу одежд и тысячу динаров<sup>3</sup>.

Тут же автор приводит версию, по которой сами наджранцы предложили ежегодную плату в тысячу динаров и ссуду — тысячу мечей, тысячу кольчуг и тысячу щитов, на что Пророк согласился<sup>4</sup>.

К шиитскому имаму Джафару ас-Садику возводят хадис о том, что Пророк дал некоторым наджранцам (أناس من أهل نجران) покровительство [в обмен] на семьдесят плащей (ед. *бурд/بُرْدَة*)<sup>5</sup>. Под такими наджранцами прежде всего следует понимать христиан (вместе с иудеями?), ибо хадис приводится в рамках рассуждения о требовании джизии с «людей Писания», а другие предания о наджранских христианах здесь не приводятся.

Зайдитский имам ал-Хасан ибн Бадрадин (ум. 1271) приводит хадис, в котором указывается договор с наджранцами по оплате двухсот укий золота, двадцати укий серебра и двухсот одежд (ед. *хулла/حُلَّة*)<sup>6</sup>.

«Христианская» же версия упоминает не о коллективной оплате, но об индивидуальной джизие (подушном налоге) с хараджем (поземельным налогом), от которых освобождаются священники, монахи и другие духовные лица. С бедного ежегодная джизия-харадж определяется в четыре дирхама, с состоятельного — не более чем в двенадцать дирхамов<sup>7</sup>.

Об иного рода преданиях касательно договора Пророка с наджранцами, включая характер подати с них, речь пойдёт в следующей статье, в рамках рассуждения об альтернативных версиях.

Остаётся только гадать, как все столь разноречивые вариации связываются с одной и той же грамотой, атрибутируемой Пророку!

<sup>1</sup> См.: *ал-Карлани*. Ал-Кифайа фи шарх ал-Хидайа. Т. 7. Бейрут, 2019. С. 268. Так передают и ханафиты ас-Сарахси (ум. 1090; см.: *ас-Сарахси*. Шарх Китаб ас-сийар ал-кабир. Т. 5. Бейрут, 1997. С. 15) и ал-Касани (ум. 1191; см.: *ал-Касани*. Бада'и' ас-сана'и'. Т. 9. Бейрут, 2003. С. 444).

<sup>2</sup> *Ал-Карлани*. Ал-Кифайа фи шарх ал-Хидайа. Т. 7. С. 268.

<sup>3</sup> См.: *ал-Маджлиси*. Бихар ал-анвар. Т. 21. Бейрут, 1983. С. 324.

<sup>4</sup> Там же. С. 354.

<sup>5</sup> *Ал-Амили*. Васа'ил аш-ши'а. Т. 11. Бейрут, 1991. С. 95.

<sup>6</sup> *Ал-Хасан ибн Бадрадин*. Анвар ал-йакын. Т. 1. С. 284. Электронный ресурс // URL: <https://al-majalis.org/books/wp-content/uploads/ebooks/أنوار-اليقين-ج1-الحسن-بن-بدرالدين>.html (дата обращения: 20.08.2020).

<sup>7</sup> *Histoire Nestorienne*. P. 612–613; *Колесникова А. И.* Две версии договора Мухаммада с христианами Наджрана. С. 29.

**О термине *харадж* в тексте грамоты.** При знакомстве с редакциями текста пророческой грамоты в указанных выше мусульманских источниках (за исключением вариации от ал-Йакуби) сразу бросается в глаза тот факт, что в них не фигурирует сам термин *джизья* — термин, которым обычно оперирует теолого-правовая доктрина, понимая под ним подушный налог, а употребляется другое слово — *харадж*, впоследствии утвердившееся как обозначение поземельного налога. Ведь согласно этой доктрине, подать с «людей Писания» и других иноверцев обосновывается аятом 9: 29, в котором присутствует слово *джизья*, и посему этот аят называется «аятом о джизье» (آية الجزية); причем после сошествия означенного аята первыми, кто выдал Пророку джизью, считаются христиане Наджрана. Выходит, в первом договоре о джизье, призванном служить своего рода эталоном, Пророк решил пользоваться не словом *джизья*, а другим!

И вообще, нет никаких достоверных сведений о пророческом использовании термина *харадж* в смысле налога-подати. В действительности, данный термин относится к более позднему периоду, о чем свидетельствует среди прочего речь имама Ибн Ханбала (ум. 855) — «Воистину харадж был [введён] во времена [халифа] Умара»<sup>1</sup>; и к этой речи можно присоединить знаменитую максиму фикха касательно отличия между двумя видами налога: «Джизья установлена на основе [вероуверенного] текста (*насс*), а харадж — на основе личного умозаключения (*иджитихād*) [Умара]»<sup>2</sup>.

Более того, из начальных слов самой грамоты явствует, что речь скорее идёт о налоге не на самих наджранцев-христиан (как то собственно и подразумевает *джизья* в качестве технического термина), а на их имущество — землю: здесь выносятся решение «о всяком плоде, всяком желтом (золоте?), белом (серебре?), черном (?), и рабе».

В связи с этим весьма любопытен комментарий видного ханафитского юриста Абу Йусуфа. Согласно его трактовке, названные в грамоте одеяния представляли собой и [плату,] полагаемую [с наджранцев] за их землю, и джизью за их головы [т. е. подушный налог]; эти одеяния распределялись по количеству голов мужчин, не принявших ислам, и по всем [участкам] земли на территории Наджрана; притом [налог на] землю [подлежит сбору со всех,] включая женщин и малолетних, тогда как *джизья* за головы не распространяется на женщин и малолетних<sup>3</sup>. Остаётся только выяснить, кому Пророк делегировал право определить долю той и другой подати — подушной и поземельной — в рамках

<sup>1</sup> Ибн Раджаб. Ал-Истихарадж ли-ахкам ал-харадж. Бейрут, 1985. С. 16 (إِنَّمَا كَانَ الْخَرَاجُ فِي عَهْدِ عُمَرَ).

<sup>2</sup> См., например: ал-Маварди. Ал-Ахкам ас-султанийа. Каир, 2006. С. 221 (أَنَّ الْجِزْيَةَ نَصٌّ وَأَنَّ الْخَرَاجَ...); Ибн ал-Каййим. Ахкам ахл аз-зимма. Т. 1. Даммам, 1997. С. 245 (الجزية تُنْتَهَى بِالنَّصِّ وَالْخَرَاجُ بِالْإِجْتِهَادِ).

<sup>3</sup> Абу Йусуф. Китаб ал-Харадж. Бейрут. С. 75; Абу Йусуф. Китаб ал-Харадж / пер. с араб. СПб. С. 129.

оговоренной суммы?! Кроме того, по этой логике следует, что если большинство наджранцев-христиан перейдут в ислам (как это и произошло впоследствии), то названная общая сумма всё равно подлежит сбору с остальных!

Как представляется, появление слова *харадж* в тексте грамоты обусловлено следующим обстоятельством. В начальный период истории Халифата зимми<sup>1</sup>, перешедший в ислам, освобождался и от джизьи, и от хараджа. Потом таких зимми стали освобождать от подати только частично — с них снималась только джизья. Именно так, судя по преданиям, дело обстояло в отношении переселенных в Сирию и Ирак наджранцев. Их обложили налогом, размер которого последующие правители не стали уменьшать в связи сокращением численности христиан-наджранцев — по причине смерти и особенно в результате исламизации. В оправдание же ссылались на вышеупомянутую норму касательно освобождения перешедшего в ислам от подушной джизьи, но не от поземельного хараджа. Это, надо полагать, и объясняет тот факт, что в приписываемом Пророку тексте грамоты подать была обозначена не как *джизья*, а как *харадж*.

Если исходить из данной Абу Йусуфом трактовки, то выходит, что халиф Умар ибн Абд ал-Азиз (прав. 717–720), а с ним и все богословы из его окружения некорректно поняли характер налагаемой (Пророком — по доминирующей версии) на наджранцев подати. Когда сохранившие свою религию христиане-наджранцы пожаловались ему на огромное сокращение их численности (до одной десятой!) при сохранении прежней подати, этот известный своей праведностью халиф произнёс: «Мне представляется, что данный договор [о подати] (*сулх/صُلْح*) есть джизья на их головы, а не договор касательно их земель; джизья же умершего или перешедшего в ислам снимается (*сākыта/ساقطة*)!» И количество одеяний было снижено до двухсот.

**О запрете на ростовщичество.** Внимание любого, кто хоть как-то осведомлён об истории христианства, непременно привлечёт фигурирующее в грамоте условие: «А если кто из них станет брать лихву за долги (*риба/ربا*), я отрекись от покровительства таковому». Ведь не только ислам, но и христианство того времени осуждало ростовщичество; и взятие лихвы традиционно связывается именно с иудеями.

Впрочем, в Наджране времён Пророка была иудейская община. Как передают, её представители позже (при Умаре) разделили судьбу наджранских христиан, переселившихся в Сирию и Ирак. Вместе с тем нет каких-либо сведений о том, что Пророк позаботился об обложении их

<sup>1</sup> То есть лицо, получившее защиту/покровительство (*зимма/ذمة*) мусульман на условиях выплаты джизьи.

джизией или иной податью. В классических источниках для выселения иудеев вместе с христианами из Наджрана не нашлось другого объяснения, кроме как такой, ни на чём не основанной декларации: «Иудеи Наджрана включались в договор (*сулх*) с христианами, выступая слово-вассалы (*атбā'*) их»<sup>1</sup>.

Не исключено, что именно желанием распространять «пророческую» грамоту на наджранских иудеев<sup>2</sup> объясняется то странное обстоятельство, которое сразу привлекает внимание: в самой грамоте не определена религиозная принадлежность адресата, обозначенного здесь просто как «Наджран» (نجران) или «люди Наджрана» (أهل نجران). В пользу идентификации адресатов как, собственно, христиан ещё не свидетельствует фрагмент о сохранении статуса всякого «епископа» (*ускуф/أسقف*) или «монаха» (ед. *рахиб/راهب*), т. е. духовных лиц типично христианских; ибо далее фигурирует обозначение *вāкиф/واقف* или (по Абу Йусуфу) *кāхин/گاهن* (др. чтение *вакиф/واقفه*; в русск. переводе «священник»), которое может прилагаться и к иудейским духовным лицам<sup>3</sup>. Кроме того, здесь же в качестве храмов упоминаются *бийа'/بيع* (у Ибн Сада добавлено: *салавāt/صَلَوَات* — см. аят 22: 40), что приложимо (притом преимущественно) к синагогам.

Возвращаясь к вопросу о ростовщичестве, следует отметить, что включение его в текст договора является скорее поздней вставкой, ибо такое условие нетипично для атрибутируемых Пророку договоров о джизие с другими группами христиан или иудеев. Кроме того, в иных источниках сообщается об отдельном письме Пророка христианам Наджрана: (1) близком к тексту грамоты — «Кто из вас станет торговать с ростоми, тому нет [моего] покровительства»<sup>4</sup>; (2) с угрозой, в духе аята 2: 279 — «Или откажитесь от ростовщичества, или знайте о войне от Бога и Посланника Его»<sup>5</sup>.

Как мы полагаем, фрагмент грамоты относительно ростовщичества призван оправдать последующее выселение христиан из Наджрана. И именно в этом духе звучит одна из наиболее распространённых версий о мотивах такого шага со стороны халифа Умара<sup>6</sup>. Однако данная версия далеко не соответствует хотя бы последующему сразу за указанным фрагментом положению о строго индивидуальной

<sup>1</sup> Ал-Балазури. Футух ал-булдан. Т. 1. С. 89 (وَدَخَلَ يَهُودُ نَجْرَانَ مَعَ النَّصَارَى فِي السُّلْحِ فَكَانُوا كَالْأَتْبَاعِ لَهُمْ).

<sup>2</sup> Чьё нарушение запрета на лихву уже может рассматриваться как нарушение условий договора.

<sup>3</sup> В «христианской» версии наличествуют только первые два обозначения.

<sup>4</sup> Ибн Абу Шайба. Ал-Мусаннаф. Т. 13. Каир, 2008. № 3831 (مَنْ بَاعَ بِنِكَمٍ بِالرِّبَا فَلَا دِمَّةَ لَهُ).

<sup>5</sup> Ал-Джассас. Ахкам ал-Куран. Т. 2. Бейрут, 1992. С. 193 (إِنَّمَا أَنْ تَدْرُوا الرِّبَا وَإِنَّمَا أَنْ تَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ).

<sup>6</sup> См., например: Абу Убайд. Китаб ал-Амвал. С. 281. В вышеупомянутом хадисе от Абу Дауда (№ 3041; со слов Ибн Аббаса, но со слабонадёжным иснадом, как было сказано) после фразы с условием о запрете лихвы непосредственный передатчик со слов Ибн Аббаса — Исмаил ал-Кураши — добавляет от себя, что наджранцы потом ростовщичествовали, а сам Абу Дауд комментирует: «Значит, они нарушили договор».

ответственности — «И никто не будет наказан за вину другого»: напомним, что такое уточнение было сделано (по версии от ал-Йакуби) как раз в ответ на реплику наджранцев касательно угрозы вывести лихимца из-под покровительства мусульман («Мы опасаемся, как бы ты не стал наказывать нас за чужую вину»). Трудно же себе представить, чтобы все наджранские христиане стали ростовщичествовать!

Согласно другой версии, Умар только выполнил предсмертное завещание Пророка выселить иудеев и христиан из Аравии — завещание, которое первый халиф Абу Бакр не успел реализовать, поскольку он был занят войнами с участниками вероотступнических движений (*ар-ридда/الرِّدَّة*). К Пророку возводят такие слова: «Выселите мушриков<sup>1</sup> из Аравии!» (*أَخْرِجُوا الْمُشْرِكِينَ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ*)<sup>2</sup>; «Если я доживу... то непременно выселю (لَأَخْرِجَنَّ) иудеев и христиан из Аравии!»<sup>3</sup>; «Выселите иудеев Хиджаза и людей Наджрана из Аравии!»<sup>4</sup>; «Чтоб в Аравии не оставалось двух религий!»<sup>5</sup>!<sup>6</sup>

Как видно из приведённого у ат-Табари (ум. 923) текста послания Умара своему наместнику с предписанием выселить христиан Наджрана, халиф мотивирует этот шаг, ссылаясь не на нарушение ими условия некоей договорённости с Пророком относительно лихвы, а исключительно на возводимое к Пророку завещание: «...И сообщите им, что мы их выселяем в соответствии с повелением Бога и Посланника Его не оставлять в Аравии двух религий...»<sup>7</sup> В том же духе свидетельствует и ат-Тахави: «[Многие богословы] полагают, что именно на основе означенного хадиса Умар... счёл возможным выселение наджранцев»<sup>8</sup>.

В задачу настоящего исследования не входит анализ степени аутентичности хадисов о таком завещании Пророка. Укажем только, что признание одной из двух отмеченных версий о мотивах выселения наджранцев влечёт за собой отрицание другой.

Гораздо правдоподобнее обеих версий представляется объяснение, которое приводит видный ханафит Абу Йусуф и согласно которому халиф Умар ибн ал-Хаттаб опасался военной мощи наджранцев — «он

<sup>1</sup> Обычно обозначение *мушрик* прилагалось к язычникам, но здесь под ним понимают именно иудеев и христиан (поскольку к концу жизни Пророка в Аравии не осталось язычников).

<sup>2</sup> Сахих ал-Бухари. Дамаск–Бейрут, 2002. № 3168; Сахих Муслим. Эр-Рияд, 2000. № 4232/1637 (здесь и далее через косую черту даётся номер хадиса согласно широко распространённой нумерации М. Ф. Абдалбаки).

<sup>3</sup> Сахих Муслим. № 4594/1767; Сунаб Аби-Дауд. № 3030; Сунаб ат-Тирмизи. № 1606–1607.

<sup>4</sup> *Ибн Ханбал*. Муснад. Бейрут, 2001. № 1691.

<sup>5</sup> То есть чтобы не было другой религии помимо ислама.

<sup>6</sup> *Ибн Ханбал*. Муснад. № 26352 (لَا يَبْقَى فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ دِينَانِ); *Малик*. Ал-Муватта'. Бейрут. 1985. С. 892 (لَا يَجْتَمِعُ دِينَانِ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ).

<sup>7</sup> *Тарих ат-Табари*. Т. 3. Каир, 1969. С. 446 (وَأَعْلَمُهُمْ أَنَّا نُحِلِّبُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ أَلَّا يَبْقَى فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ دِينَانِ).

<sup>8</sup> *Ат-Тахави*. Шарх мушкил ал-асар. Дамаск–Бейрут, 2010. № 3763 (فَيَرُونَ أَنَّ عَمْرًا... إِذَا اسْتَجَازَ إِخْرَاجَ أَهْلِ (نَجْرَانَ)... لِهَذَا الْخَوَافِ).

выселил их, боясь с их стороны беды для мусульман, так как у себя на родине они собрали много коней и оружия»<sup>1</sup>.

Среди других версий<sup>2</sup> особого внимания заслуживает следующая. Как явствует из одного послания халифа Умара наджранцам, о котором сообщает Абу Убайд, а вслед за ним и Ибн Занджавайх, в правление этого халифа от ислама отступили ранее обратившиеся в него христиане-наджранцы<sup>3</sup>. Тем из них, кто и далее захотел бы исповедовать только христианство, халиф предложил покинуть Наджран<sup>4</sup>.

Данное предание примечательно тем, что оно проливает некоторый свет на те обстоятельства, при которых могла появиться возводимая к Пророку грамота о джизье. Весьма вероятно, что именно такие наджранцы, вернувшиеся обратно в христианство, и были обложены податью в правление того же Умара или позже; как и весьма вероятно то, что впоследствии условие о джизье было внесено в текст грамоты о покровительстве, которую халиф Абу Бакр дал наджранцам и которая, возможно, отражала соответствующую их договорённость с Пророком. О такой альтернативной (т. е. без джизьи) грамоте, притом и от Абу Бакра, и от самого Пророка, речь пойдёт в следующей статье.

### 3. Составители и свидетели

Если некоторые расхождения в редакциях текста грамоты ещё можно как-то нивелировать ссылкой на возможные «разночтения», «небрежность» переписчиков и тому подобные соображения, то вопиющая разноголосица в списках с именами составителя<sup>5</sup> и свидетелей не оставляет камня на камне в построениях любого, кто утверждает о достоверности данной грамоты. И такие комментаторы обычно делают вид, что

<sup>1</sup> Абу Йусуф. *Китаб ал-Харадж*. Бейрут. С. 73, 74; *Китаб ал-Харадж* / пер. с араб. СПб. С. 127, 129.

<sup>2</sup> Впрочем, в числе версий есть и такая, по которой наджранцы, раздираемые междоусобицами, сами попросили переселить их; см.: *ал-Балазури*. *Футух ал-булдан*. С. 90.

<sup>3</sup> В послании сказано: (إِنَّكُمْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ مُسْلِمُونَ ، ثُمَّ ارْتَدَدْتُمْ بَعْدَ).

<sup>4</sup> Абу Убайд. *Китаб ал-Амвал*. С. 181; *Ибн Занджавайх*. *Китаб ал-Амвал*. С. 279–280. В самом письме Умара адресаты фигурируют как «люди Руаша» (أهل رُعاش); по толкователям, Руаш — Наджран с окрестностями.

<sup>5</sup> Или: писца (*катиб*/كاتب) — лица, написавшего грамоту под диктовку Пророка или составившего её по его указанию; в интересующих нас редакциях употребляется однокор. глагол *катаба*/«написал». Заметим, что если текст заканчивается на данном слове, а перед ним названы свидетели (глаг. *шахида*/شهادة), то писцом является последний из числа указанных свидетелей. Такая манера изложения порой приводит к некорректной идентификации, как это произошло, например, с переводом версии от ал-Балазури у А. И. Колесникова (где после слово «написал» поставлено отточие) и М. Б. Пиотровского (после этого слова, в круглых скобках, дана экстраполяция — Али ибн Абуталиб; вставка, надо полагать, основана на другом предании — см. примеч. 1 на стр. 30 и соотв. основной текст), а также в переводах текстов грамот от Абу Бакра, Умара и Усмана в переводе «Китаб ал-харадж» Абу Йусуфа (поставлено отточие, а в примечании говорится: «Имя того, кто писал грамоту, не названо»).

они словно не замечают фундаментального значения подобной разногласности.

(1) У Абу Йусуфа, самого раннего из вышеупомянутых авторов источников, в которых фигурирует текст имеющейся у наджранских христиан пророческой грамоты, в качестве свидетелей названы [мекканский вождь, курайшит] Абу Суфйан ибн Харб (أبو سفيان بن حرب), Гайлан ибн Амр (غيلان بن عمرو), Малик ибн Ауф из племени наср (مالك بن عوف من بني نصر), ал-Акра ибн Хабис из племени ханзал (الأقرع بن حابس الحنظلي) и ал-Мугира ибн Шуба (المغيرة بن شعبة) [из племени сакиф/ثقيف]; а в качестве составителя — Абдаллах ибн Абу Бакр (عبد الله بن أبي بكر), [сын будущего халифа Абу Бакра].

(2) Как уже было отмечено, у Абу Убайда и у Ибн Занджавайха даны по две редакции. Во второй из них фигурирует тот же список свидетелей, что и в версии от Абу Йусуфа, но в ней не говорится о составителе.

(3) Первая же версия свидетелем называет [будущего халифа] Усмана ибн Аффана и Муайкиба (معقب)<sup>1</sup>, составлявшего грамоту.

(4) В версии от Ибн Сада не указывается составитель; а к названным у Абу Йусуфа пяти свидетелям добавлены двое — [мекканец-курайшит] ал-Мустварид ибн Амр (المستورد بن عمرو) и Амир [ибн Фухайра] (عامر بن فهيرة), вольноотпущенник (?), маула/مولى [будущего халифа] Абу Бакра.

(5) Список с указанными пятью свидетелями воспроизводится у ал-Балазури, но здесь составителем выступает последний из них — ал-Мугира<sup>2</sup>. Так гласит и версия от ал-Байхаки.

(6) Тот же ал-Балазури, как было отмечено<sup>3</sup>, упоминает о наличествующей у наджранских христиан близкой версии, где в качестве составителя обозначен [будущий халиф] Али. Так следует и из одного предания о депутации наджранцев к халифу Али, приведённого у Абу Йусуфа и ал-Балазури<sup>4</sup>.

(7) Али назван составителем и в версии от ал-Йакуби, но свидетелями здесь выступают [курайшит] Амр ибн ал-Ас (عمرو بن العاص) и вышеупомянутый ал-Мугира.

(8) Согласно «христианской» версии, грамоту составил Муавийа — [будущий основатель и первый халиф династии Омейядов]. Список же свидетелей включает в себя более тридцати человек!

Уже сам такой разнобой, полагаем, не оставляет сомнения в апокрифичности рассмотренных версий. К этому можно добавить и следующие замечания относительно некоторых из них в отдельности.

<sup>1</sup> Заведующий печатью (хатам/مخاتم) при Пророке, а потом при халифе Усмани.

<sup>2</sup> См. примечание 5 на стр. 40.

<sup>3</sup> См. примечание 1 на стр. 30 и соотв. основной текст.

<sup>4</sup> Абу Йусуф. Китаб ал-Харадж. Бейрут. С. 74; Абу Йусуф. Китаб ал-Харадж / пер. с араб. СПб. С. 129; ал-Балазури. Футух ал-булдан. Т. 1. С. 90 (сокр.). Как сказано в первом источнике, наджранцы, предъявив халифу написанную на красной коже пророческую грамоту, заклинали его написанным им собственной рукой (خط يده).

Касательно «христианской» версии сразу бросается в глаза тот факт, что список свидетелей открывается именами будущих четырёх «праведных халифов», притом они даны здесь в том же порядке, в каком они возглавляли мусульманское государство (Абу Бакр → Умар → Усман → Али). Примечательно и то, что составитель грамоты мекканец Муавийа, равно как и обозначенный в качестве свидетеля ал-Аббас (дядя Пророка), приняли ислам лишь после завоевания Мекки на восьмом году хиджры, тогда как в числе свидетелей назван Сад ибн Муаз (سعد بن معاذ), скончавшийся на пятом году.

Далее, если по версиям от Ибн Исхака < Ибн Хишама депутация христиан Наджрана датируется ранним мединским периодом и если к этому периоду или к более раннему следует отнести их посольство, согласно версии от ал-Байхаки, то абсолютно невероятным оказывается появление среди свидетелей (в версии от ал-Байхаки) таких лиц, как Абу Суфйан, Малик ибн Ауф и ал-Акра ибн Хабис, которые приняли ислам только после завоевания Мекки.

И вообще весьма проблематичным выглядит состав пятёрки свидетелей, упомянутых у ал-Байхаки, ал-Балазури, Абу Йусуфа и других авторов. В их числе значится Гайлан ибн Амр — лицо, о котором кроме как о фигурирующем в означенном списке абсолютно ничего не известно. Предельно немыслимым является совпадение прибытия наджранской депутации в Медину с одновременным нахождением там остальных четырёх персонажей, которые представляли разные племена, проживавшие в сотнях километров от Медины. Если даже предположить, что сакифит ал-Мугира к тому времени уже переселился в Медину, то это невообразимо в отношении племенных вождей — Абу Суфйана, Малика и ал-Акры.

В плане же выяснения обстоятельств, при которых могла появиться атрибутируемая Пророку грамота, особо важными являются версии списка свидетелей, данные Ибн Садам и Абу Убайдом. Добавленные к пятичленному списку два персонажа у первого историографа — ал-Муставрид и Амир — выступают свидетелями в грамоте наджранцам от халифа Абу Бакра, а двое свидетелей в версии от Абу Убайда — Усман и Муайкиб оказываются свидетелями по другой версии грамоты, причём уже от халифа Умара<sup>1</sup>.

Этот факт в очередной раз склоняет к мысли о том, что приписываемая Пророку грамота о джизье скорее является модификацией грамоты, относящейся к постпророческому периоду. Такое заключение получит своё дальнейшее обоснование в следующей статье.

---

<sup>1</sup> О последних двух грамотах передаёт Абу Йусуф; см.: Абу Йусуф. *Китаб ал-Харадж*. Бейрут. С. 73, 74; Абу Йусуф. *Китаб ал-Харадж* / пер. с араб. СПб. С. 127, 128.



## Литература

[Абу Дауд]. Сунан Аби-Дауд. Т. 4. Дамаск–Бейрут: Дар ар-Рисала ал-‘аламиййа, 2009. 716 с.

Абу Йусуф. Китаб ал-Харадж. Бейрут: Дар 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., вступ. ст. и указ. А. А. Хисматулина. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. xxxiii, 415 с.

Абу ‘Убайд. Китаб ал-Амвал. Бейрут-Каир: Дар аш-Шурук, 1989. 807 с.

Ал-Амили. Васа’ил аш-ши‘а. Т. 11. Бейрут: Дар Ихйа’ ат-турас ал-‘араби, 1991. 603 с.

Ал-Аскалани. Такриб ат-Тахзиб. Алеппо: Дар ар-Рашид, 1991. 788 с.

Ал-Аскалани. Тахрир Такриб ат-Тахзиб. Т. 1–4. Бейрут: Му’ассасат ар-Рисала, 1997. 438, 450, 448, 460 с.

Ал-Байхаки. Дала’ил ан-нубувва. Т. 5. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘илмиййа, 1985. 418 с.

Ал-Балазури. Футух ал-булдан. Т. 1. Бейрут: Му’ассасат ал-Ма‘ариф, 1987. 768 с.

Большаков О. Г. История Халифата. Т. 1. М.: Наука, 1989. 312 с.

[Ал-Бухари]. Сахих ал-Бухари. Дамаск-Бейрут: Дар Ибн Касир; 2002. 1944 с.

Ал-Джассас. Ахкам ал-Кур’ан. Т. 2. Бейрут: Дар Ихйа’ ат-турас ал-‘араби, 1992. 376 с.

Ибн Абу Шайба. Ал-Мусаннаф. Т. 13. Каир: ал-Фарук ал-хадиса, 2008. 472 с.

Ибн ал-Джаузи. Ал-Вафа би-ахвал ал-Мустафа. Т. 1. Эр-Рияд: ал-Му’ассаса ас-Са‘идиййа, 1976. 531 с.

Ибн ал-Каййим. Хидаят ал-хайара. Каир: ал-Мактаба ал-Каййима, 1987. 295 с.

Ибн ал-Каййим. Ахкам ахл аз-зимма. Т. 1–2 (сквоз. нумерация). Даммам: Рамади ли-н-нашр, 1997. 1748 с.

Ибн Атыййа. Ал-Мухаррар ал-ваджиз. Т. 1. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘илмиййа, 2001. 566 с.

Ибн Занджавайх. Китаб ал-Амвал. Т. 1–3 (сквозная нумерация). Эр-Рияд: Марказ ал-малик Файсал, 1986. 1430 с.

Ибн Раджаб. Ал-Истихрадж ли-ахкам ал-харадж. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘илмиййа, 1985. 159 с.

Ибн Сад. Китаб ат-Табакат ал-кабир. Т. 1. Каир: Мактабат ал-Ханджи, 2001. 445 с.

[Ибн Ханбал]. Муснад ал-имам Ахмад ибн Ханбал. Т. 3, 43. Бейрут: Му’ассасат ар-Рисала, 2001. 526, 458 с.

Ибн Шаба. Тарих ал-Мадина. Т. 1–4 (сквозная нумерация). Джидда: Х. М. Ахмад, 1979. 1396 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. 130–131.

[*Ал-Йакуби*]. Тарих ал-Йа'куби. Т. 1. Бейрут: Шарикат ал-А'лами ли-л-матбу'ат, 2010. 459 с.

*Ал-Карлани*. Ал-Кифайа фи шарх ал-Хидайа. Т. 7. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-'илмийа, 2019. 520 с.

*Ал-Касани*. Бада'и' ас-сана'и'. Т. 9. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-'илмийа, 2003. 552 с.

*Колесников А. И.* Две версии договора Мухаммада с христианами Наджрана // Палестинский сборник. 1986. № 28(91). С. 24–34.

*Ал-Маварди*. Ал-Ахкам ас-султаниййа. Каир: Дар ал-Хадис, 2006. 376 с.

*Ал-Маджлиси*. Бихар ал-анвар. Т. 21. Бейрут: Дар Ихйа' ат-турас ал-'араби, 1983. 417 с.

*Малик ибн Анас*. Ал-Муватта'. Бейрут: Дар Ихйа' ат-турас ал-'араби, 1985. 1062 с.

[*Муслим*]. Сахих Муслим. Эр-Рияд: Дар ас-салам; 2000. 1488 с.

*Пиотровский М. Б.* Южная Аравия в раннее Средневековье. М.: Наука, 1985. 224 с.

*Ас-Сарахси*. Шарх Китаб ас-сийар ал-кабир. Т. 5. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-'илмийа, 1997. 392 с.

[*Ат-Табари*]. Тафсир ат-Табари (Джами' ал-байан 'ан та'вил ай ал-Кур'ан). Т. 6. Каир: Мактабат Ибн Таймиййа, б. г. 640 с.

[*Ат-Табари*]. Тарих ат-Табари (Тарих ар-русул ва-л-мулук). Т. 3. Каир: Дар ал-Ма'ариф, 1969. 632 с.

*Ат-Тахави*. Шарх мушкил ал-асар. Дамаск-Бейрут: Дар ар-Рисала, 2010. 474 с.

[*Ат-Тирмизи*]. Сунан ат-Тирмизи. Бейрут: Дар ал-Китаб ал-'араби, 2005. 1231 с.

*Уотт У. М.* Мухаммад в Медине. М.–СПб.: Диля, 2007. 480 с.

*Ал-Хасан ибн Бадраддин*. Анвар ал-йакин. Т. 1. 398 с. (html)

Histoire Nestorienne (Chronique de Seert). 2/II (pub. et trad. A. Scher) // *Patrologia orientalis*. 1919. № 13. С. 435–639.

*Morrow J. A.* The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World. USA: Angelico Press/Sophia Perennis, 2013. XX, 441 p.

*El-Wakil A.* The Prophet's treaty with the Christians of Najran: an analytical study to determine the authenticity of the covenants // *Oxford Journal of Islamic Studies*, 2016. No. 27/3. Pp. 273–354.

*Watt W. M.* Muhammad at Medina. Oxford: Oxford University Press, 1956. XIV, 418 p.

## References

- [Abu Dawud] (2009). *Sunan Abi Dawud*. Vol. 4. Damascus-Beirut: Dar al-Risala al-‘alamiyya. 716 p.
- Abu ‘Ubayd (1989). *Kitab al-Amwal*. Beirut-Cairo: Dar al-Shuruq. 807 p.
- Abu Yusuf (1979). *Kitab al-Kharaj*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya. 244 p.
- al-Asqalani (1991). *Taqrib at-Tahdhib*. Aleppo: Dar ar-Rashid. 788 p.
- al-Asqalani (1997). *Tahrir Taqrib at-Tahdhib*. Vol. 1–4. Beirut: Mu’assasat ar-Risala. 438, 450, 448, 460 p.
- al-Baladhuri (1987). *Futuh al-buldan*. Vol. 1. Beirut. Mu’assasat al-Ma‘arif. 768 p.
- al-Bayhaqi (1985). *Dala’il an-nubuwwa*. Vol. 5. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya. 589, 418 p.
- Bolshakov O. G. (1989). *Istoriya Khalifata* [History of the Caliphate]. Vol. 1. Moscow: Nauka. 312 p.
- [al-Bukhari] (2002). *Sahih al-Bukhari*. Damascus-Beirut: Dar Ibn-Kathir. 1944 p.
- Histoire Nestorienne (Chronique de Seert). 2/II (pub. et trad. A. Scher). *Patrologia orientalis*. 1919, 13: 435–639.
- al-Jassas (1992). *Ahkam al-Qur’an*. Beirut. Dar Ihya’ at-turath al-‘arabi. 376 p.
- Ibn Abu Shayba (2008). *Al-Musannaf*. Vol. 13. Cairo: al-Faruq al-haditha. 472 p.
- Ibn al-Jawzi (1976). *Al-Wafa bi-ahwal al-Mustafa*. Riyadh: al-Mu’assasa as-Sa’idiyya. 531 p.
- Ibn al-Qayyim (1987). *Hidayat al-hayara*. Cairo: al-Maktaba al-Qayyima. 295 p.
- Ibn al-Qayyim (1997). *Ahkam ahl adh-dhimma*. Vol. 1–2 (end-to-end numbering). Dammam: Ramadan li-n-nashr. 1748 p.
- Ibn ‘Atiyya (2001). *Al-Muharrar al-wajiz*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya. 566 p.
- Ibn Hanbal (2001). *Musnad al-imam Ahmad ibn Hanbal*. Vol. 3, 43. Beirut: Mu’assasat ar-Risala. 526, 458 p.
- Ibn Rajab (1985). *Al-Istikhraj li-ahkam al-kharaj*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya. 159 p.
- Ibn Sa’d (2001). *Kitab at-Tabaqat al-kabir*. Vol. 1. Cairo: Maktabat al-Khanji. 445 p.
- Ibn Shaba. *Tarikh al-Madina*. Vol. 1–4 (end-to-end numbering). Jeddah: H. M. Ahmad. 1396 p.
- Ibn Zanjawayh (1986). *Kitab al-Amwal*. Vol. 1–3 (end-to-end numbering). Riyadh: Markaz al-malik Faysal. 1430 p.
- Ibrahim T. K. (2019). *Jizya kak postprorocheskiy institut: hadisovedcheskiy analiz predaniy o dogovore s hristianami Najrana* [Jizya as a Post-Prophetic

Institution: Hadithological Analysis of the Traditions of the Contract with the Christians of Najran]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 15, No. 4 (2019). S. 117–135.

al-Karlani (2019). *Al-Kifaya fi sharh al-Hidaya*. Vol. 7. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya. 520 p.

al-Kasani (2003). *Bada’i’ as-sana’i’*. Vol. 9. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya. 552 p.

Kolesnikov A. I. Dve versii dogovora Muhammada s hristianami Nadzhra-na [Two versions of Muhammad’s contract with christians of Nadjran]. *Pal-estinskij sbornik*. 1986, 28 (91): 24–34.

al-Majlisi (1983). *Bihar al-anwar*. Vol. 21. Beirut: Dar Ihia’ at-turath al-‘arabi. 417 p.

Malik (1985). *Al-Muwatta’*. Beirut: Dar Ihia’ at-turath al-‘arabi. 1062 p.

al-Mawardi (2006). *Al-Ahkam as-sultaniyya*. Cairo: Dar al-Hadith. 376 p.

[Muslim] (2000). *Sahih Muslim*. Riyadh: Dar as-salam. 1488 p.

Morrow J. A. (2013). *The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World*. USA: Angelico Press/Sophia Perennis. XX, 441 p.

Piotrovsky M. B. (1985). *Yuzhnaya Araviya v ranee srednevekov’e* [Southern Arabia in the Early Middle Ages]. Moscow: Nauka. 224 p.

as-Sarakhsi (1997). *Sharh Kitab as-siyar al-kabir*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya. 392 p.

[at-Tabari]. *Tafsir at-Tabari (Jami’ al-bayan ‘an ta’wil ay al-Qur’an)*. Vol. 6. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya. 640 p.

[at-Tabari] (1969). *Tarikh al-Tabari (Ta’rikh al-rusul wa-l-muluk)*. Vol. 3. Cairo: Dar al-Ma‘arif. 632 p.

at-Tahawi (2010). *Sharh mushkil al-athar*. Damascus-Beirut: Dar ar-Risala. 474 p.

[at-Tirmidhi] (2005). *Sunan at-Tirmidhi*. Beirut: Dar al-Kitab al-‘arabi. 1231 p.

El-Wakil A. (2016) The Prophet’s Treaty with the Christians of Najran: an Analytical Study to Determine the Authenticity of the Covenants. *Oxford Journal of Islamic Studies*, 27/3: 273–354.

[al-Ya’qubi] (2010). *Tarikh al-Ya’qubi*. Vol. 1. Beirut: Sharikat al-A’lami li-l-matbu’at. 459 p.

Watt W. M. (1956). *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press. XIV+418 p.

Watt W. M. (2007). *Muhammad v Medine* [Muhammad at Medina]. Moscow: Dilya. 480 p.

## ON THE AUTHENTICITY OF THE NAJRAN TREATISE ON JIZYA: SUBSTANTIVE ANALYSIS OF TRADITIONS ABOUT ITS TEXT

**Abstract.** This publication is the third 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 first article analyzed the question of the authenticity, from a formal hadithological point of view (i. e., in the aspect of *isnad*), of the traditions about Nadjran deputation, and partly about the treaty with the Christians of Najran; in the second, this issue was considered already in a substantial way, referring to the composition of the Christian deputation. The present article continues this substantive analysis, but already in relation to the text of the *Jizya* treaty. 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 of Russian Academy of Sciences (12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).  
E-mail: nataufik@mail.ru

