

DOI: 10.31857/S086919080009914-2

ПРОРОЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ ОБ ИСТОРИЧЕСКИХ КОРНЯХ
ВНУТРИИСЛАМСКОЙ РАЗОБЩЕННОСТИ:
СУННИТЫ, ШИИТЫ, ЭМИРЫ И ВЕЗИРЫ

© 2020

Ф.А. АСАДУЛЛИН^а

^а – Институт востоковедения РАН, Москва, Россия
ORCID ID: 0000-0003-2292-9091; a.farid@inbox.ru

Резюме: Пророческие предания – хадисы являются вторым по важности после Корана источником мусульманского вероучения и религиозного образования. Хадисы содержат огромный объем проверенных временем знаний о жизни пророка Мухаммада, что позволяет достаточно полно реконструировать эпоху создания первой мусульманской общины и почувствовать атмосферу взаимоотношений, царивших между сподвижниками Пророка и остальными членами общины. Ранняя история ислама представляет собой не только грандиозную по замыслу идею создания Пророком сообщества единоверцев, уверовавших в его божественную миссию. Вместе с тем это история страстей и амбиций, которых были не лишены и те, кто потом вошел в мусульманскую священную историю и средневековые исторические хроники в качестве главных действующих лиц. В настоящей статье предпринята попытка показать на двух примерах, как случавшиеся в далеком прошлом мусульманской общины межличностные и межплеменные коллизии и их ситуативные интерпретации современниками Пророка наложили отпечаток на характер исламской истории и исламской цивилизации в целом, спровоцировав глубокий конфликт интересов разных религиозно-властных групп и вызвав среди них внутриобщинную конфронтацию.

Предложенные в статье интерпретации двух сюжетов пророческого предания создают возможность их операционализации как живой истории, значимой для современного арабо-мусульманского мира, испытывающего сложный комплекс проблем, связанных с существующей столетиями внутриисламской разобщенностью и преодолением шиито-суннитских противоречий в религиозно-доктринальной сфере. Новый познавательный уровень понимания указанной проблемы открывает путь для дальнейших исследований, касающихся истории раннего халифата и арабо-мусульманского средневековья.

Ключевые слова: Сунна, хадисы, Пророк Мухаммад, праведные халифы, сунниты, шииты, эмиры, везиры, внутрисламская разобщенность.

Для цитирования: Асадуллин Ф.А. Пророческие предания об исторических корнях внутрисламской разобщенности: сунниты, шииты, эмиры и везиры. *Восток (Oriens)*. 2020. № 3. С. 154–167. DOI: 10.31857/S086919080009914-2

PROPHETIC SUNNAH AND HADITHS ON THE HISTORICAL ROOTS
OF INTRA-ISLAMIC DISUNITY: SUNNIS, SHIITES, EMIRS AND VEZIRS

© 2020

Farid A. ASADULLIN^а

^а – Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
ORCID ID: 0000-0003-2292-9091; a.farid@inbox.ru

Abstract: The prophetic Sunnah and hadiths represent the second most important conceptual part of Islamic worship after the Qur'an. Hadiths contain a huge amount of knowledge about the life of the Prophet Muhammad which allows to reconstruct the era of the origin of Islam and formation of the first Muslim community that makes it possible to feel the atmosphere of the relationship between the associates of the Prophet (ashabs) and the rest members of the community. The early history of Islam is not only an ambitious idea of creating by the Prophet a community of co-religionists who believed in his divine mission. At the same time, it is an ontologically inherent history of human passions and aspirations which

were not deprived of those who later entered in sacred Muslim history and medieval historical chronicles. This article attempts to show with two examples how the interpersonal and tribal conflicts that occurred in the distant past of the Muslim community and their situational interpretations by the Prophet's contemporaries left an imprint on the nature of Islamic history and Islamic civilization, provoking a deep clash of interests of different religious groups and intra-communal confrontation as a whole.

Suggested epistemological interpretations (reconstructions) of two plots of prophetic tradition open up the possibility of their operationalization as a vital history significant for the modern Arab Muslim world which is experiencing a number of problems associated with the intra-Islamic disunity and eradication of Sunni-Shiite antagonisms. A new cognitive level of understanding of this issue paves the way for a further research in the history of the early caliphate.

Keywords: Sunna, hadiths, Prophet Muhammad, righteous caliphs, sunnis, shiites, emirs, vezirs, intra-islamic disunity.

For citation: Asadullin F.A. Prophetic Sunnah and Hadiths on the Historical Roots of Intra-Islamic Disunity: Sunnis, Shiites, Emirs and Vezirs. *Vostok (Oriens)*. 2020. No. 3. Pp. 154–167. DOI: 10.31857/S086919080009914-2

Констатация интеллектуального упадка мусульманской уммы и необходимость ее реформирования через переосмысление исторического духовного наследия на протяжении последних десятилетий является одной из актуальных тем научных и публицистических работ современных мусульманских политиков, ученых и писателей. Мусульманский книжный рынок и исламская газетно-журнальная периодика наряду с популярными интернет-площадками (Facebook, Telegram, YouTube) заполнены различными критическими исследованиями, статьями, репликами, авторы которых, отмечая признаки стагнации исламской доктринальной мысли и обращаясь к известным историческим примерам и аналогиям, говорят о необходимости «второго послания ислама» («ар-рисаля ас-сания мина-л-ислам») [Ан-Наим, 1999, с. 202], характеризуя существующее положение дел в арабо-мусульманском мире то «второй джахилией», то «новой риддой». С этой проблемой тесно сопрягается другая, связанная с ростом этноконфессиональных антагонизмов и невиданного подъема экстремизма в регионе, на что обращают внимание современные исследователи [Наумкин, 2019; *Ближний Восток...*, 2019]. «Вирус внутрисламской вражды» инфицировал в XXI в. огромный по человеческим ресурсам арабо-мусульманский мир, разделив его на враждующие (иногда с применением самых современных и изощренных методов взаимного уничтожения) политические движения религиозного или псевдорелигиозного толка. Хрестоматийное пророческое предание о расколе общины Мухаммада после его смерти на 73 обособленные группы (*фирак*) и их пребывание в этом состоянии вплоть до Судного дня получило в XXI в. наглядное подтверждение. На всемирном исламском религиозном поле действует не меньше 73 различных школ и регионально-духовных центров, относящихся к разным, большому и малому деноминациям суннитского и шиитского толка, не говоря о маргинальных и квазиисламских образованиях радикально-террористической направленности. «Ни для кого не секрет, что мусульманская умма переживает тяжелые времена. Она разделена и находится в упадке. Она потеряла свою самобытность, ее институты разрушены, и она не способна выйти из этого пагубного состояния. Причина кроется в изъянах самой исламской мысли, в недостатках социального и культурного видения... в кризисе ее политических институтов» [Абу Сулейман, 2011, с. 268] – такой неутешительный вывод еще два десятилетия назад сделал известный в мусульманском мире мыслитель Абд ал-Хамид Абу Сулейман, возглавлявший в конце XX в. Международный исламский университет в Малайзии, один из учредителей Международного института исламской мысли (США). Справедливость такой оценки сегодня подтверждается новым витком не только возросшего идеологического суннитско-шиит-

ского противостояния, но и острыми политическими конфликтами внутри самого суннитского мира, корни которых часто при детальном рассмотрении имеют уходящую в глубь веков подоплеку и мотивацию.

Вопросы реформы всего корпуса исламского наследия, в том числе связанные с попытками реинтерпретации традиционных положений мусульманской мысли, впервые стали занимать умы мусульманских мыслителей еще на рубеже XIX–XX вв. В трудах Джамаля ад-Дина ал-Афгани, Мухаммада Абдо и Абдаррахмана ал-Кавакби были сформулированы принципы религиозной легитимности подобной реформы с целью вернуть ислам, перегруженный средневековыми схоластическими трактовками, в лоно аутентичной, как им представлялось, веры времен Пророка. В прошлом столетии благодаря усилиям новой генерации мусульманских ученых, начиная с Мусы Бигиева и Мухаммада Икбала (акцентированно говорившего о «переинтерпретации фундаментальных принципов ислама») [Икбал, 2002, с. 162], а затем блестящей плеяды их младших современников – Мухаммада Аркуна, Абдуллахи Ахмеда ан-Наима, Мухаммада Аттаса и многих других – эта реформаторская струя в теологическом дискурсе стала не только очевидной, но и доминирующей. Наступившая эпоха глобализации (или, в арабской версии, *ал-авлама*, т. е. «всемирность») еще шире раздвинула рамки дискуссии о критическом переосмотре исламской мировоззренческой системы в целом, вызвав во всех уголках географически расширяющей свои цивилизационные границы арабо-мусульманской ойкумены (включая Европу, Северную Америку и Австралию) бурный процесс ротации идей вокруг возможных путей переформатирования традиционного богословского багажа на современный лад, включая верификацию огромного по объему и противоречивого по содержанию пророческого наследия – Сунны и хадисной литературы. Практически в каждой стране, имеющей развитые или привнесенные некогда извне традиции исламской научной мысли и экзегетики, можно найти несколько ярких фигур, олицетворяющих новые подходы обновления современной мусульманской мысли и интеллектуальную модернизацию исламского учения. В этом ряду следует рассматривать исследования пионеров критического изучения классического исламского наследия – Тауфика Ибрагима [Ибрагим, 2015(1)], Джассера Ауда [Ауда, 2015], Мухаммада Шахрура [Shahrur, 2009], Мухаммеда Шариф Ахмеда [Шариф, 2018], Исрафа Ахмад Хана [Israf Ahmad Khan, 2012; Исраф Ахмад Хан, 2017] и др. Их научные идеи, религиозно-реформаторские взгляды и публичные выступления во многом мотивировали автора изложить собственный взгляд на заявленную проблему.

СУННА И ХАДИСЫ: ТРАДИЦИЯ ФОРМИРОВАНИЯ И ПАРАМЕТРЫ АУТЕНТИЧНОСТИ

На заре основания исламской общины Сунна как набор правил и обычаев, унаследованных от праведных предков, была общим зонтичным понятием, что объясняет недифференцированный устный характер слова «хадис» в значении «любое речение» («нарратив», «рассказ», «новость») (см.: [Исламская мысль... 2019, с. 443–559]). В них содержались подробности из жизни Пророка и его сподвижников, которые позже составили исторические жанры арабской литературы – жизнеописание Мухаммада (*ас-сира ан-набавиййа*) и его боевые походы (*ал-магази*). Хадисы в разных региональных модификациях также присутствуют в многочисленных образцах арабской народной (фольклорной) литературы.

Запись и закрепление за Пророком произнесенных им речений – «хадисов» («хадификация Сунны») начались согласно традиции в 7 г.х. (629 г.), т. е. практически через два десятилетия после начала пророческой миссии Мухаммада. Фиксировалась только содержательная часть хадиса – *матн*, затем к концу первого века хиджры при омеййядском ха-

лифе Умаре ибн Абд ал-Азизе (717–720), правнук «второго праведного халифа» Умара ибн ал-Хаттаба (634–644), *матн* стал подкрепляться цепочкой надежных передатчиков (*иснад*). Одновременно с этим под влиянием усложнения политической ситуации в халифате, борьбы за власть и оправдания претензий на нее претендентов из окружения Пророка наблюдается процесс фальсификации пророческих преданий (*ал-ахадис ал-мауду*), который, начавшись в середине периода правления третьего «праведного халифа» Усмана (644–656), достиг кульминации при Али (656–661) и затем уже не останавливался вплоть до правления династии Аббасидов. «...Появились различные группировки, разгорелись и вооруженные, и идейные, и словесные стычки, – констатирует известный узбекский богослов Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. – В таких условиях... каждый начал пускать в ход всевозможные разрешенные и запрещенные средства, лишь бы обосновать свою правоту... Каждый старался выставить себя верующим и предъявлял доказательства своим словам из Корана и Сунны» [Мухаммад Юсуф, 2017, с. 29]. Даже появившаяся со временем сложная система верификации хадисов через фильтр *иснада* (наука *ал-джарх ва-т-тадил* – досл. «отвод и подтверждение») оставляла достаточно высокую вероятность интерполяций – подделок и позднейших вставок [Исрар Ахмад Хан, 2017, с. 14]. В результате такой многоплановой и разноцелевой хадисотворческой активности, центрами которой вслед за Мединой были Мекка, Куфа, Дамаск, Багдад, наряду с выверенными (*мутаватир*) и надежными (*сахих*) хадисами появилось огромное число сфабрикованных псевдопророческих преданий с неполным («дефектным») либо искусственно созданным *иснадом*. Общее число циркулировавших в халифате хадисов доходило от 300 тысяч до миллиона [Ефремова, Ибрагим, 2009, с. 129]. Уже к концу второго века хиджры *иснад* стал строго обязательным, что через создание шести канонических сборников хадисов (*ал-кутуб ас-ситта*) окончательно задокументировало Сунну и, как принято считать в классической суннитской экзегетике, теоретически гарантировало достоверность собранных в них хадисов. Обнаруженная авторитетными средневековыми мухаддисидами фальсифицированная часть Сунны отбраковывалась и уничтожалась либо, миновав сито строгой цензуры, разными неизвестными путями сохранилась и дошла до сегодняшнего дня, существуя в виде исламской богослужебной литературы, разбросанной в самых разных культурных локусах арабо-мусульманского мира¹. Что касается аутентичной Сунны как канонически зафиксированного отражения социальной практики времени Пророка и его личного опыта, то она вошла в шесть классических сборников, включающих два наиболее авторитетных свода «Сахих» ал-Бухари (810–870) и Муслима (820–875), а также четыре «Сунана» (*ас-Сунан ал-арбаа*) за авторством известных мухаддисов Абу Дауда (817–889), ат-Тармизи (824–892), ан-Насаи (830–915) и Ибн Маджа (ум. 886). Практически к числу канонических сборников иногда причисляют «Рияд ас-салихин» ан-Навави (631–676), «Муснад» Абу Ханифы (699–767), «Ал-Муватта» Малика ибн Анаса (ум. 795) и «Сунан» ад-Дарими (ум. 868). Эти сборники содержат не только пророческие хадисы, но и *асар* – высказывания сподвижников Пророка и их последователей, которые позволяют уловить новые смысловые нюансы и дополняют общепринятый взгляд на сакральную историю ислама. Кроме указанных сводов существуют и другие неканонические сборники, связанные с именами основоположников хадисной традиции, оставивших первые записи пророческих преданий, например, такими, как Абдалла ибн Масуд (ум. 653), Ибн Шихаб аз-Зухри (678–742) и Абд ал-Малик (699–767). Фактически творцами хадисной традиции кроме самого Пророка являются все праведные халифы, а также многие его сподвижники и их прямые последователи (*табиин*). Собрание и пере-

¹ В Ал-Азхаре существуют специализированные сборники под названием «Мушкилят», включающие образцы подложных хадисов и хадисы сомнительного содержания, опубликованы также списки известных средневековых фальсификаторов, скомпрометировавших себя в хадисотворческой деятельности.

дача хадисов, считавшиеся богоугодным и почетным делом, часто превращались в семейную традицию, как, например, в случае с Умаром ибн ал-Хаттабом и его сыном Абдаллахом (613–692), а затем внуком от другого сына Абд ал-Азиза – Умара. О незаурядных способностях передатчиков хадисов слагались легенды, среди них было немало выдающихся людей, как, например, самый плодовитый собиратель хадисов Абу Хурайра (602–679), оставивший после себя более 3500 пророческих преданий и 700 учеников, или хадисовед Саид ибн Джубайр (665–714), обладавший феноменальной памятью и восхищавший современников игрой в шахматы вслепую [Ас-Суйути, 2001, с. 264].

Несколько на иных основаниях покоится традиция передачи пророческого предания у шиитов (*ахбар*), собранного в четырех главных сборниках (*ал-кутуб ал-арбаа*). Возникнув на исходе эпохи «праведных халифов», шиизм как самостоятельное религиозно-правовое течение сформировал собственную сакральную версию жизни Пророка. Шииты изучают только ту часть Сунны, которая относится к членам семьи Мухаммада во главе с его зятем Али, его супруги Фатимы и их потомков, включая так называемых членов пророческого рода – 12 «безгрешных имамов». У шиитов самыми авторитетными сборниками считаются собрания ал-Кулайни (ум. 941) «Ал-Кафи» и Ибн Бабавайха «Ман ла йахдуру...» (ум. 991), в которых догматически обосновывается приоритетное право «Ахлюл-бейт» – «Семьи Пророка» на аутентичность изложения учения Пророка. Эти базовые шиитские своды пророческих преданий в совокупности включают более 24 тыс. свидетельств, системно выстраивая шиитоцентричную модель сакральной истории ислама. Несмотря на определенное региональное бытование и узкоконфессиональную аудиторию их прямых пользователей (адресатов), эти документальные свидетельства также принимали участие в формировании «глобальной» виртуальной Сунны, являющейся общим достоянием всех последователей Пророка, невзирая на разность (а порой поляриность) доктринальных подходов и сложную историю внутриисламских богословских дискуссий [Джаменеи, 2016, с. 150]. Пророческие предания для многих верующих в Аллаха со временем приобрели характер универсального нормативного документа и ореол безусловной (порой сопоставимой с Кораном) святости. На сегодняшний день значительный по объему корпус пророческих преданий в его каноническом суннитском изводе и многочисленных внеканонических (региональных) вариантах (прежде всего шиитском) можно сравнить с огромным хранилищем исламских лингвистических артефактов самого разного происхождения, достоинства и культурной ценности.

«ОТДЕЛИТЬ ЗЕРНА ОТ ПЛЕВЕЛ»: МЕЖДУ ВЕРИФИКАЦИЕЙ И ДЕСАКРАЛИЗАЦИЕЙ

Вопросы разностороннего научного анализа текста хадисов и содержания Сунны, письменная фиксация которой произошла в VIII–IX вв. и раньше, особенно в последнее время все больше занимает умы не только самих мусульманских богословов, но и европейских ученых-исламоведов, обращающих внимание на остающиеся до сих пор разногласия и сомнения относительно достоверности отдельных высказываний, приписываемых Пророку. Это во многом объясняет плюрализм богословских толкований и научных интерпретаций историко-культурного содержания Сунны. Речь в данном случае также идет о профилактике распространения бытующих до сих пор среди мусульман деструктивных и агрессивных интерпретаций хадисов и Сунны, которые исторически адаптировались через сторонников крайних взглядов и радикальных подходов (*гулат*). Приведем два показательных мнения, характеризующих запутанность и сложный характер указанной проблемы. Первое принадлежит уже упоминавшемуся здесь исламскому интеллектуалу Абд ал-Хамиду Абу Сулейману: «Вызывает удивление тот факт, что тексты Сунны до сих пор создают трудности для большинства мусульманских ученых, несмотря на то

что со времени жизни пророка прошло много веков. Даже сегодня многообразие понятийного аппарата и разбросанность хадисов по многочисленным трудам и рукописям не позволяют легко и эффективно пользоваться ими. Стоит одному ученому сослаться на какой-либо текст, как со всех сторон начинают доноситься всевозможные поправки и возражения, а сам предмет исследования теряется в этом многоголосье. Poleмика относительно текста хадиса, его передатчиков и специальных терминов оставляет в тени его смысл и способы его применения. Поэтому эффективная реформа исламской мысли и методологии невозможна до тех пор, пока достоверные тексты сунны не будут собраны целиком и систематизированы так, чтобы все улемы, исследователи и специалисты могли легко и уверенно использовать их во всех областях знания» [Абу Сулейман, 2011, с. 106]. Обращает на себя внимание то, что Абу Сулейман, ставя под сомнение завершенность инвентаризации «Сахихов» ал-Бухари и Муслима, а также других канонических сборников, выдвигает идею новой редакции всего корпуса классических хадисных сочинений. На основе консенсуса (*иджма*), опираясь на «полезное современное научное мышление» (*истихсан*), он предлагает создать специальную коллегию специалистов-богословов высокого уровня («Комиссию по разрешению спорных вопросов и заключению согласия») с целью окончательной верификации Сунны и последующей отбраковки псевдохадисов. Новая систематизация хадисной литературы с критическим анализом *иснада* и соответственно *матна* должна, по мысли автора, привести к заметному сужению циркуляции сомнительных хадисов [Абу Сулейман, 2011, с. 86].

Второе мнение принадлежит европейскому исламоведу Дж. Бертону, который, развивая критические (порой, гиперкритические) взгляды основоположников западного хадисоведения И. Гольциера, Й. Шахта, Г. Йейнболла, отмечает: «Мусульманское Предание поистине необозримо. Язык Предания иногда может быть труден, а порой и непонятен; манера изложения, принятая авторами, пишущими для того чтобы убедить в чем-либо тех, кто не хуже их самих разбирается во всех тонкостях построений, передаваемых из поколения в поколение, часто подразумевает глубокое и всестороннее знание мусульманских источников, которым не располагают современные мусульманские ученые и исследователи-немусульмане. Тексты Предания полны намеков, содержат неявные отсылки к другим текстам, знакомым авторам и тем, к кому они обращены. Не все эти тексты дошли до нас, а те, которые придирчивые средневековые мусульмане все же решили сохранить для потомков, мы не всегда правильно оцениваем. В записях встречается много досадных пробелов. В самих средневековых рукописях есть и неправильные толкования, умышленные или преднамеренные. Кроме того, мусульманские авторы нередко путаются сами, особенно говоря о взглядах и мнениях других людей; все это делает и без того непростую задачу еще труднее» [Бертон, 2006, с. 47]. В российском исламоведении проблематика хадисоведческих исследований актуализирована в статьях Д. Ермакова [Ермаков, 1991], М.Г. Романова [Романов, 2004] и Т. Ибрагима [Ибрагим, 2015(2)]. Если вернуться на сто лет назад, то увидим, как академик В.В. Бартольд в хрестоматийном историческом очерке «Ислам», поддерживая выводы И. Гольциера, утверждал, что «недостоверность хадисов как источника в настоящее время² вполне установлена наукой...» [Бартольд, 1977, с. 82]³.

Таким образом, на сегодняшний день ни исламская богословская наука, ни европейское академическое исламоведение, формулируя неоднозначный характер и сложность

² Т. е. к 1918 г. – Ф.А.

³ Отметим, что категоричное мнение патриарха российского востоковедения вписывается в кораноцентричный дискурс изучения исламского наследия, распространенного как в академическом исламоведении (новые направления корановедения – «кораническая эпиграфика», «кораническая археология»), так и среди представителей исламской ортодоксии – от адептов классического мутазилизма до сторонников движения «Ахлю-ль-Куран» в Индии и Пакистане (XIX–XX вв.).

поставленной проблемы, не в состоянии выполнить задачу «отделения зерен от плевел», т.е. окончательной верификации, а следовательно, десакрализации для их прямых пользователей – верующих мусульман – определенного числа выявленных сомнительных пророческих преданий (псевдохадисов). Начатую в конце XX в. работу над многотомным «Конкордансом» к суннитским сборникам хадисов можно рассматривать как первый шаг в глубокое и осмысленное проникновение в мир пророческого предания, но для ее продолжения и тем более завершения потребуется как тесная международная координация ученых исламоведов, так и широкое внедрение компьютерной обработки в цифровом формате всего хадисного материала как исторического источника [Ермаков, 1991, с. 98–99]. Научная атрибуция этого материала представляется задачей первостепенной важности для всей хадисоведческой науки. Разработка концептуальной парадигмы современного хадисоведческого исследования, на наш взгляд, возможна на базе тесной международной кооперации ученых-исламоведов, придерживающихся как разных мировоззренческих взглядов, так и представляющих признанные в мире научные школы хадисоведения.

СУННА И ХАДИСЫ КАК ИНСТРУМЕНТ ИСЛАМОВЕДЧЕСКОГО ИСТОРИОПИСАНИЯ

Оставляя в стороне продолжающуюся в академическом исламоведении полемику о принципах выработки системы верификации предания *иснадом*, а также сложные и до сих пор не получившие окончательного разрешения вопросы текстологической базы хадисоведения и периодизации хадисной литературы, обратимся к двум конкретным, «лежащим на поверхности» сюжетам пророческого предания, дающим возможность с позиций исторической эпистемологии и герменевтики⁴ через предложенную реконструкцию раннеисламского прошлого найти рациональное объяснение некоторым поступкам главных героев Сунны, имевшим для мусульманской уммы далеко идущие последствия.

История ислама представляет собой не только грандиозную по замыслу идею создания Пророком сообщества единоверцев, начиная от небольшой (несколько десятков человек) общины мусульман и до многократно выросшей сегодня всемирной уммы, составляющей практически четверть населения планеты. Это не только летопись признанных всем человечеством грандиозных научных и культурных достижений исламской цивилизации, но и история людских страстей и арена нескончаемой смуты (*фитны*), корни которых лежат в запутанных и сложных взаимоотношениях главных героев Сунны – сподвижников и последователей Пророка. Они появились еще на стадии объединения верующих единомышленников в общину, а затем после смерти Пророка сопровождали эпоху первых праведных халифов, напоминая о себе внутренними конфликтами между мекканцами-мухаджирами и мединцами-ансарами, а также между враждующими курейшитскими кланами (например, омейядами и хашимитами, мекканскими язычниками и мекканскими же мусульманами). Представленные здесь исторические интерпретации событий первых десятилетий жизни мусульманской общины опираются как на материал сакральной версии, изложенной в «Жизнеописании Пророка» [Ефремова, Ибрагим, 2009], так и на исторические сведения, почерпнутые из известных сочинений ат-Табари [Ат-Табари, 1977] и ал-Балазури [Ал-Балазури, 1959], а также фундаментальной «Истории халифата» О.Г. Большакова [Большаков, 1989]. Предложенный подход позволяет раскрыть внутренний механизм раскола и приближает к пониманию истоков и корней рассматриваемой проблемы.

⁴ По утверждению американского историка А. Мегилла, «эпистемологические проблемы всегда являются центральными для серьезной исторической работы» [Мегилл, 2009, 9, с. 25].

«МАТЬ ВЕРУЮЩИХ» И «ЛЕВ АЛЛАХА»

История раннемусульманской уммы содержит много поучительных примеров того, как складывались отношения внутри сравнительно небольшого коллектива людей, которым выпала честь быть современниками и сподвижниками Пророка. Обратимся к истории взаимоотношений людей, почетно именуемых в исламской традиции «Мать верующих» (*умм-ал-муминин*) и «Лев Аллаха» (*асаду-л-ллах*). Именно под такими именами Аиша бинт Аби Бакр (613–678) и Али ибн Аби Талиб (600–661) вошли в мусульманское предание и науку о хадисах – *ильму-ль-хадис*⁵. С одной стороны, самая любимая и образованная из жен Пророка, запечатлевшая в своей памяти уникальные исторические факты, вошедшие в Сиру и во многом повлиявшие на формирование содержания Сунны, с другой – близкий (если не ближайший) родственник из клана хашимитов и одновременно зять Мухаммада, ставший после него первым (или, по другой версии, одним из трех) мусульманином и получивший за доблесть и мужество прозвище «Лев Аллаха». Ореол святости, которым окружены имена этих людей для верующих, тем не менее не должен заслонять объективную историческую картину, хорошо известную исследователям раннеисламской истории халифата и воссозданную, например, в классической работе Мухаммада Хусейна Хайкала «Жизнь Мухаммада» [Хайкал, 1965].

Событие, о котором пойдет речь, не только вошло в исторические хроники и Сунну, но в дальнейшем послужило основой произведений средневековых и современных арабских и персидских писателей и драматургов. Передадим его в сухом «стенографическом» изложении, опуская некоторые детали и подробности, собранные в «Сире» Ибн Исхака / Ибн Хишама, а также в упомянутых исторических сочинениях. Согласно пророческому преданию, в 6-й год хиджры (628 г.) 15-летняя супруга Пророка Аиша во время остановки каравана, возглавляемого ее мужем, обронила ожерелье из оникса. Пока она его искала, караванщики, не заметив ее отсутствия, подняли на ноги ее верблюда с паланкином и тронулись в путь. Уверенная в том, что за ней вернутся, Аиша осталась на месте и устроилась на ночлег. Ее спохватились, когда караван достиг следующего привала. Только через три дня она в сопровождении молодого воина-мусульманина по имени Сафуан ибн ал-Муаттал предстала перед Пророком. Происшествие не осталось без внимания соплеменников и сподвижников Пророка, вызвав пересуды, кривотолки и даже прямые оскорбления в адрес семьи Абу Бакра. Монотонная, практически пуританская жизнь первых мусульман на фоне скудного на разнообразие мира аравийской природы возбуждала ажиотаж и давала богатую пищу для воображения. Мухаммаду ничего не оставалось, как на время прервать общение с молодой женой, отправив ее в семью родителей. Ситуация была двусмысленная, бросающая тень на репутацию Пророка и его молодой супруги.

Собрав дома ближайших соратников, Мухаммад устроил совет с целью узнать мнение каждого из них и постараться найти выход из щекотливой ситуации. Среди прозвучавших мнений самым резким и категоричным было суждение Али, который без обиняков сказал: «Аллах не ограничил тебя. Женщин много, раз Allah дозволил тебе и одобрил, то разводишься с ней и заключи брак с другой» [Ефремова, Ибрагим, 2009, с. 639–641]. Пророк к тому времени был женат и на других женщинах, включая Зайнаб бинт Джахш; все они выступили в защиту Аиши. Прошло время, и Пророку было явлено откровение о невиновности Аиши и с осуждением злопыхателей: «Все это явный навет» (Коран, 24:12). История с ее трехдневным отсутствием постепенно сошла на нет. Честь Аиши в глазах усомнившихся в ее поведении соплеменников (и последующих поколений мусульман-суннитов) была защищена кораническим откровением, под-

⁵ В «Сахих» ал-Бухари из 2700 не повторяющихся хадисов 29 принадлежит Али как передатчику и 240 Аише (для сравнения: от Абу Хурайры осталось 450).

твердившим ее целомудренное поведение. Интрига с пропажей Аиши была таким образом исчерпана, ее реабилитация состоялась, но исторические события вокруг Али и Аиши в изложении ат-Табари и ал-Балазури отныне приобретают откровенно немирный характер.

Неприятные чувства к Али и горький осадок, связанный с его словами, останутся в душе оскорбленной Аиши на всю ее долгую жизнь. «Женщина может скрывать любовь сорок лет, но ненависть – ни дня», – гласит известная арабская поговорка, родившаяся в средневековье. Позднее, при третьем халифе Усмани, когда молодое исламское государство стали раздирать новые конфликты и противоречия, этот не стершийся из памяти случай послужил поводом для нагнетания нового витка вражды между самыми близкими к Пророку членами его семьи и их сторонниками внутри лагеря сподвижников и последователей Мухаммада. Уже накануне принятия руководства общиной Али как четвертого халифа мусульманская община находилась в тяжелом кризисе: объединяющее чувство общей веры и духовного единства, которые стремился воспитать в них Пророк, утупило место мелким склокам и политическим интригам.

К этому времени под знаменем ислама объединились многие арабские племена Центральной и Западной Аравии, состоящие из бедуинов, для которых ислам был лишь формой политической лояльности халифу без глубокого проникновения и знания сути веры: «Они (бедуины) не уверовали в Аллаха, а лишь (слепо) подчинились ему» (Коран, 49:14). Обратившиеся в ислам «аджам» – персы, греки, индусы, тюрки, византийцы (румы) и представители других народов, оказавшихся на пути арабских завоеваний, окончательно изменили национальный состав и социальную опору исламского общества. На место ветеранов призыва, многие из которых к тому времени сложили головы на полях сражений или умирали по причине немощи и болезней, пришла аморфная армия неофитов, которым не довелось слышать живое слово Пророка, призывавшего «крепко держаться за вервь Аллаха» (Коран, 3:103).

Вплоть до убийства Али в 661 г. молодая вдова Пророка, оказавшись в центре интриг конфликтующих политических группировок, как правило, была на стороне враждующей с Али партии: в «верблюжей битве» в декабре 656 г. в районе Басры Аиша сама возглавила армию мятежников, выступивших против Али как законного халифа. Во время решающего сражения она восседала на верблюде, что дало название битве, которую противники Али проиграли. Годом позже в Сиффинской битве (657 г. при селении Сиффин в 40 км от Ракки) партия ее сторонников оказалась на стороне Муавии ибн Абу Суфьяна, выступившего во главе армии мятежников, оспаривавших халифский титул у Али как законного наследника. Курейшитский клан Умаййа, во главе которого стоял отец Муавии Абу Суфьян, до 630 г. был в числе лидеров антимусульманской оппозиции, т.е. ярых гонителей и заклятых врагов Мухаммада и Аиши. Но это обстоятельство не помешало вдове Пророка встать на сторону Муавии в его соперничестве с Али за халифский престол. В суре и хадисах можно найти еще несколько глухих намеков или косвенных указаний на чувство неприязни («терпеть его не могла»), которую Аиша питала к Али ибн Абу Талибу, избегая произносить его имя вслух [Большаков, 1989, с. 268]. Со своей стороны шиитское «священное предание» – ахбар – не жалуется Аише, относя ее к зачинщикам кровопролитных конфликтов в умме; ставится под сомнение ее влияние на Пророка, отвергаются идущие от нее хадисы.

Нельзя исключать, что именно эти коллизии между близкими Пророку людьми, авторитет которых для многих современников имел огромное значение, послужили поводом для усиления разброда, что, наложившись на дезинтеграционные процессы (*ридда*), со временем привело к образованию и политическому оформлению двух враждующих исламских фракций внутри халифата – оппозиционной Омейядам проалидской, которая стала называться шиизмом, и доминирующим в исламе ортодоксальным суннизмом, т.е.

следующим по пути Пророка Мухаммада и его сподвижников. Уже после их смерти в эпоху династии Омейядов вокруг этих фракций сторонников и противников Али окончательно сформировались две значительные по количеству адептов группировки и позднее получившие теологическое оформление известные исламские доктрины.

Исторические хроники эпохи аббасидского халифата рисуют картину неутраченного напряжения в отношениях между суннитскими и шиитскими общинами и кварталами Багдада, что часто выливалось в политические и догматические распри враждебного характера, неся многочисленные потери и жертвы с обеих сторон [Михайлова, 1990, с. 101–104]. Современные сторонники Али – шииты, называя первых трех праведных халифов узурпаторами, изучают только ту часть Сунны, которая относится к членам семьи Мухаммада (*ахлю-л-бейт*) – Али, Фатиме, Хасану, Хусейну и их потомкам. Коллизия, связанная с Аишой и Али, легшая в основу драматургических произведений, идущих на подмостках тегеранских театров, вызывает гневную отповедь ревнителей Сунны из профессуры «Ал-Азхара» за оскорбление целомудренного образа «матери правоверных» и искажение исторической правды в суннитской версии. Имена первых трех праведных халифов, как и имя «Аиша», входят в неофициальный индекс запрещенных имен среди шиитской элиты Ирана.

Конфессиональное размежевание на ортодоксальный суннизм и оппозиционный шиизм, спровоцировав политический раскол в исламе на два направления, породило позорную для ислама традицию стигматизации друг друга как непримиримых оппонентов и врагов. Политическая история исламского мира XXI в. может дать много примеров разобщенности и вражды шиитов и суннитов, преследования идеологических оппонентов в разных уголках арабо-мусульманского мира (самый яркий пример – политика йеменских хуситов в отношении суннитского населения страны, вражда между шиитскими боевиками ливанской «Хизбаллы» и суннитами-салафитами или политическое противостояние шиитского большинства и суннитской правящей династии в Бахрейне, а также шиитских анклавов Саудовской Аравии правящему в Эр-Рияде режиму) (см. подробнее: [Ближний Восток..., 2019]). Поиск ответа на вопрос, что послужило поводом для образования двух версий Сунны и соответственно двух интерпретаций исламской богословской науки, возвращает нас, таким образом, к развернувшемуся в 6 г. хиджры (628 г.) событиям, имевшим для мусульманской уммы судьбоносные последствия, разделив ее на два противоположных лагеря.

«ЭМИРЫ И ВЕЗИРЫ»

История распространения ислама тесно связана с Меккой и курейшитами – самым известным племенем в Аравии, к которому принадлежал не только сам Пророк, но и большинство ключевых деятелей раннего ислама, включая его «заместителей», четырех «праведных халифов» – Абу Бакра, Умара, Усмана и Али. В небольшой по размерам суре «Курейшиты» [Коран, 106] подчеркнута знатность и благородное происхождение этого племени как хранителя священного храма Каабы. Особый статус курейшитов породил среди ее аристократии надменное чувство превосходства над другими племенами Аравии, проникнув в сознание многих известных сторонников Пророка, оказавшихся с ним в одном лагере после хиджры – переселения в Медину (622 г.) и затем присоединившихся к нему после завоевания Мекки (630 г.).

Курейшитская спесь (*такаббур*) породила множество литературных и художественных (не говоря о политических) инвектив, идущих от оппонентов с разных концов Машрика и Магриба, и прежде всего из шиитского Ирана. В обоих «Сахихах», а также в *шархе* (комментарии) к ним под названием «Фатх ал-Бари» известного ученого-энциклопедиста Ахмад ибн Али ал-Аскалани (1372–1449) [Ал-Аскалани, 1960, с. 21] описывается яр-

кий эпизод, характеризующий накал межплеменных отношений и страстей. Происшествие имело место после смерти Пророка. Молодое исламское государство сотрясали внутренние смуты, связанные, с одной стороны, движением отступничества от веры – *ридда*, когда принявшие ислам бедуинские племена ал-Аус и ал-Хазрадж перестали платить в казну обязательный для мусульман налог – *закят*, а с другой – участвовавшими раздорами между мекканскими сподвижниками Мухаммада, совершившими с ним хиджру (*мухаджирь*, *мухаджирун*), и мединскими неопитами ислама (*ансарь*).

История запечатлела несколько нелюбимых эпизодов бурного выяснения отношений между мекканскими переселенцами и коренными жителями Йасриба. Абу Бакру как избранному халифу выпала непростая задача во имя сохранения единства общины найти соломоново решение, способное погасить искры раздора и примирить два конфликтующих лагеря, к одному из которых он имел прямое родственное отношение. В сознании неокрепших в вере первых мусульман услышанные от Пророка призывы «держаться за вервь Аллаха и не разединяться» (Коран, 3:103) и грозные предупреждения о «смуте (которая) страшнее убийства» (Коран, 2:191) уживались с укоренившимися еще со времен джахилии доисламскими традициями племенного патриотизма – *асаби*. Не помог инициированный Пророком во имя объединения общины символический обряд побратимства между *ансарами* и *мухаджирями*, который должен был укрепить союзнические отношения *асхабов*, принадлежащих разным кланам и племенам, и погасить тем самым межплеменную вражду. Однако каждая из сторон продолжала стоять на своем: мединцы ссылались на известные хадисы о «достоинствах» (*манакиб*) ансаров, на новое кораническое откровение об их терпении и верности делу Аллаха (в трудный час, проявив гостеприимство, они дали кров и безопасность Пророку [Коран, 59:9]); мекканцы по-прежнему не хотели уступать свою племенную гегемонию, оберегая привилегированный статус *мухаджиров* – курейшитов.

Пока Пророк был жив, ему удавалось находить убедительные аргументы, чтобы остужать амбиции и примирять обе стороны. С его смертью хрупкий межплеменный мир грозил вот-вот рухнуть, и тогда Абу Бакр, заручившись поддержкой соплеменников во главе с Умаром, решился на смелый шаг. Чеканная фраза Абу Бакра, обращенная *ансарам* и ставшая впоследствии популярным в арабской литературе афоризмом: *Нахну-л-умара ва антум ал-вузара* – «Мы (мекканцы-курейшиты) – правители, а вы (*ансарь*) – (наши) помощники» [Ал-Бухари, № 3668], поставила точку в спорах и узаконила предложенную им норму политической (духовной) иерархии и субординации верховной власти в халифате. На чашах весов ранней истории халифата мекканская клановая солидарность перевесила идеалы равенства и братства, которыми пропитан дух Корана и которым следовал Пророк («люди равны как зубья расчески»).

В существующих версиях хадисной литературы можно найти реплики свидетелей событий или более поздних интерпретаторов как в поддержку, так и с осуждением решения Абу Бакра. Сторонникам курейшитского фаворитизма противостоят апологеты единства и равенства членов общины, идеологически близкие лагерю первых исламских неконформистов – хариджитов и мутазилитов, причем и те и другие черпают аргументы из пророческого предания, находя в свою пользу убедительные факты. Однако на тот момент ставка на родственных Абу Бакру мекканских соплеменников, и прежде всего на оказавшегося рядом смелого военачальника и талантливого полководца Халида ибн ал-Валида (592–642), вошедшего в историю под именем «Меч Аллаха», с политической (или, по другой версии, – провиденческой) точки зрения оказалась оправданной, разрубив гордиев узел противоречий между двумя лагерями сподвижников. Быстрое подавление армией Халида ибн ал-Валида бедуинской вольницы и последующее покорение всей Аравии, победы над Сасанидским Ираном и Византией переключили внимание ансарской оппозиции с внутриобщинных проблем на театр военных действий, участие в кото-

ром сулило большие возможности для удовлетворения нереализованного в Медине тщеславия и амбиций. Политическая и духовная легитимность следующего за Абу Бакром халифа Умара (634–644), имевшая куда более прочные основания, была подкреплена триумфом новых побед и распространением исламского призыва вплоть до Ливии, Кавказа и западных границ Китая.

Однако уже при Умане (644–656) и с приходом Али (656–661) эта политическая конструкция верховной власти зашаталась, погрузив халифат в пучину гражданской войны и междоусобиц теперь уже с участием новых исламских пассионариев – хариджитов, которые, увидев отступление от коранических предписаний, стали в оппозицию и Алидам и Омейядам, провозгласив новую виртуальную хиджру – символическое бегство от погрязшей в интригах и распутстве курейшитской аристократии к «берегам истинной веры», которую Вероучитель наследовал своим настоящим последователям. Наступило время новых акторов исламской истории, которые, опираясь на Коран и пророческую Сунну, стремились всеми возможными способами напомнить «заблудшим» эмирам, что только Аллах – единственный суверен и законодатель, а они, являясь лишь «везирами», выполняют Его волю.

История исламской цивилизации во всех ее проявлениях – от дворцовой жизни халифов и удельных правителей до многочисленных народных движений под исламскими лозунгами – демонстрирует причудливое (а иногда уродливо-циничное) переплетение обыденного и сакрального, политики и религии, когда священные символы в сознании людей теряли свой первоначальный смысл и превращались в разменную монету для оправдания политических амбиций и претензии на власть. Со словами, обращенными к Аллаху (*бисмилла*), в средневековой исламской истории не только творились благие начинания и совершались великие культурные и научные открытия, но и происходили дворцовые перевороты, свержения одних правителей (часто состоявших в близких родственных отношениях) другими и развязывались большие и малые войны, кровопролитные стычки и конфликты.

Исламский мир, во многом став заложником своей трагически сложной и запутанной истории, в XXI в. пребывает (правда, не только по своей вине) в состоянии хаоса и не затихающей ни на день разобщенности и вражды, где по-прежнему в межконфессиональных, межнациональных и нередко международных отношениях наблюдается идущая столетиями борьба условных «везиров» с «эмирами» и наоборот. Острое политическое соперничество, помноженное на внутренние доктринальные различия наряду с исторически обусловленными интерпретациями веры, делает мировое мусульманское сообщество источником глобальных вызовов для всего человечества, и прежде всего для собственных народов, испытывающих все тяготы и последствия идущих в регионе в последние годы братоубийственных конфликтов и гражданских войн.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Абу Сулейман Абд-ал-Хамид. *Кризис мусульманского разума*. Пер., примеч. и послесл. Э.Р. Кулиева. Баку: CBS, 2011 [Abu Suleiman Abd-al-Hamid. *Crisis of the Muslim Mind*. Tr., Comm., Afterword by E. R. Kuliev. Baku: CBS, 2011 (in Russian)].

Ал-Аскалани. *Фатх ал-Бари би-шарх Сахих ал-Бухари* (Комментарий к Сахиху ал-Бухари). Т. 5. Ред. М. Абдулбаки. Каир: ал-Мактаба ас-салафийя, 1960 [Al-Askalani. *Fath al-Bari bi-sharh Sahih al-Buhari* (Comment to Sahih al-Buhari) Vol. 5. Ed. by M. Abdulaki. Cairo: al-Maktaba as-salafiyya, 1960 [(in Arab.)].

Ауда Дж. *Цели шариата (Макасид аш-шариат)*. Пер., примеч., введ. К. Гасымова. М.: Издательский дом Марджани, 2015 [Auda J. *The objectives of Islamic law (Makasid al-Sharia)*. Trans., Notes, Introduction by K. Gasymov. Moscow: Izdatelskiy dom Marjani, 2015 (in Russian)].

Ал-Балазури. *Ансаб ал-ашраф. Ал-джуз ал-авваль* (Книга генеалогии благочестивых мужей). Каир: б.м., 1959 [Al-Balazuri. *Ansab al-ashraf. Al-juz al-avval* (The Origin of the Nobles). Cairo, 1959 (in Arab.)].

Бартольд В.В. Ислам. *Сочинения*. Т. 6. М.: Наука, 1977. С. 77–91 [Bartold V.V. *Islam. Works*. Vol. 6. Moscow: Nauka, 1977. Pp. 77–91 (in Russian)].

Бертон Дж. *Мусульманское предание. Введение в хадисоведение*. Пер. с англ. СПб.: ДИЛЯ, 2006 [Burton J. *Muslim Tradition. An Introduction to the Hadith Studies*. Transl. from English. St. Petersburg: DILYA, 2006 (in Russian)].

Ближний Восток в новых исторических реалиях. Вестник Московского университета. Сер. 25. Международные отношения и мировая политика. 2019. № 2 [*Near East and the New Realities. Bulletin of Moscow State University*. Series 25. International Relations and World Politics. 2019. No. 2 (in Russian)].

Большаков О.Г. *История Халифата. I. Ислам в Аравии (570–633)*. М.: Наука, 1989 [Bol'shakov O.G. *The History of the Caliphate. I. Islam in Arabia (570–633)*. Moscow: Nauka, 1989 (in Russian)].

Ал-Бухари. *Ас-Сахих. Фадаил асхаб ан-наби*. (Сборник хадисов ал-Бухари. Достоинства асхабов). Каир, б.м., б.г. [Al-Buhari. *As-Sahih. Fadail ashah al-Nabi* (The Virtues of Ashabs of the Prophet). Cairo (in Arab.)].

Джаменеи Мухаммад Масджед. *Основы политического мышления в сферах влияния шиизма и суннизма*. Пер. с перс. Тегеран: Всемирная ассамблея «Ахлю-л-бейт», 2016 [Jamenei Muhammad Masjed. *The Foundations of Political Thinking in the Areas of Influence of Shiism and Sunni*. Tr. from Farsi. Tehran: World Ahl Al-Beit Assembly, 2016 (in Russian)].

Ермаков Д.В. Хадисы и хадисная литература. *Ислам: историографические очерки*. Под ред. С.М. Прозорова. М.: Наука, 1991. С. 85–105 [Ermakov D.V. *Hadiths and Hadith Literature. Islam: Essays in Historiography*. Ed. by S.M. Prozorov. Moscow: Nauka, 1991. Pp. 85–105 (in Russian)].

Ефремова Н.В., Ибрагим Т.К. *Жизнь Пророка Мухаммада*. М.: Ладомир, 2009 [Efremova N.V., Ibragim T.K. *The Life of Prophet Muhammad*. Moscow: Lodomir, 2009 (in Russian)].

Ибрагим Т. *Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки*. М.: Медина, 2015(1) [Ibragim T. *Quranic Humanism. Tolerant and Pluralistic Attitudes*. Moscow: Medina, 2015(1) (in Russian)].

Ибрагим Т. О нормативности внекоранической Сунны. *Медина аль-Ислам*. 2015(2). № 3(161). С. 15–17 [Ibragim T. On the Normative Version of Non-Koranic Sunna. *Medina al-Islam*. 2015(2). No. 3(161). Pp. 15–17 (in Russian)].

Икбал М. *Реконструкция религиозной мысли в исламе*. Пер., предисл. и комм. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2002 [Ikbal M. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Tr., Foreword, Comm. by M. T. Stepaniants. Moscow: Vostochnaia literatura, 2002 (in Russian)].

Исламская мысль: традиция и современность. *Религиозно-философский ежегодник № 3*. IV. Сунна и хадисы. М.: Медина, 2019. С. 443–559 [Islamic Thought: Tradition and Modernity. *Anthology of Religious and Philosophical Studies No. 3*. IV. Moscow: Medina, 2019. Pp. 443–559 (in Russian)].

Исрар Ахмад Хан. *Достоверность хадисов: переосмысление критериев*. Баку: Идрак, 2017 [Ahmed Khan Israr. *Reliability of Hadiths: Rethinking the Criteria*. Baku: Idrak, 2017 (in Russian)].

Мегилл А. *Историческая эпистемология*. Пер. М. Кукарцевой. М.: Канон+, 2009 [Megill A. *Historical Epistemology*. Transl. by M. Kukartseva. Moscow: Canon+, 2009 (in Russian)].

Михайлова И.Б. *Средневековый Багдад*. М.: Наука, 1990 [Mikhailova I.B. *Medieval Bagdad*. Moscow: Nauka, 1990 (in Russian)].

Мухаммад Юсуф Мухаммад Садык. *Хадисы и жизнь*. Т. I. Введение. М.: Хияляль, 2017 [Muhammad Yusuf Muhammad Sadyk. *Hadiths and Life*. Vol. I. Introduction. Moscow: Hilal, 2017 (in Russian)].

Ан-Наим А.А. *На пути к исламской реформации. Гражданские свободы. Права человека и международное право*. М.: Музей и общественный центр им. Андрея Сахарова, 1999 [An-Naim A.A. *En Route to Islamic Reformation. Civil Liberties. Human Rights and International Law*. Moscow: Andrei Sakharov Museum and Community Center, 1999 (in Russian)].

Наумкин В.В. Глубоко разделенные общества Ближнего и Среднего Востока: конфликтность, насилие, внешнее вмешательство. *Вестник Московского университета*. Сер. 25. Международные отношения и мировая политика. 2015. № 1. С. 66–96 [Naumkin V.V. Deeply Divided Societies of the

Near and Middle East: Conflicts, Violence, External Intervention. *Bulletin of Moscow State University. Series 25. International Relations and World Politics*. 2015. No. 1. Pp. 66–96 (in Russian)].

Романов М. Г. Парадигма науки о хадисах (илм/улум ал-хадис). *Восток (Oriens)*. 2004. № 5. С. 5–11 [Romanov M. G. Hadiths Studies Paradigm (ilm/ulum al-hadis). *Vostok (Oriens)*. 2004. No. 5. Pp. 5–11 (in Russian)].

Священный Коран. М.: Медина, 2015 [*Holy Quran*. Moscow: Medina, 2015 (in Russian)].

Ас-Суйути Джалал ад-Дин. *Совершенство в коранических науках*. М.: Муравей, 2001 [As-Suiuti Jalal ad-Din. *Perfection in Quranic Arts*. Moscow: Muravei, 2001 (in Russian)].

Ат-Табари. *Зу'ул Тарих ат-Табари* (Дополненная версия «Истории» ат-Табари) Каир: б.м., 1977 [At-Tabari. *Zuyul Tarikh al-Tabari* (Additional Version of At-Tabari's "History"). Cairo, 1977 (in Arab.)].

Хайкал Мухаммад Хусайн. *Хайат Мухаммад* (Жизнь Мухаммада) Каир: б.м., 1965 [Haikal Muhammad Husain. *Hayat Muhammad* (The Life of Muhammad). Cairo, 1965 (in Arab.)].

Шариф Ахмед М. *Новый взгляд на ислам*. Баку: ИДРАК, 2018 [Sharif Ahmed M. *New View of Islam*. Baku: IDRAK, 2018 (in Russian)].

Israr Ahmad Khan. *Authentication of Hadith. Redefining the Criteria*. 3 Vol. London: International Institute of Islamic Thought, 2012.

Shahrur M. *The Quran, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur*. Transl., Ed. and Intr. by A. Christmann. Leiden and Boston: Brill, 2009.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ/ INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

АСАДУЛЛИН Фарид Абдуллович – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Россия.

Farid A. ASADULLIN, PhD (Philology), Leading Researcher of the Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences (IOS RAS), Moscow, Russia.