

# Завоеванные народы раннего ислама: неарабы, рабы и сыновья матерей-рабынь

---

ЭЛИЗАБЕТ УРБАН (ELIZABETH URBAN)

Эдинбург: Издательство Эдинбургского университета, 2020. 227 с.

‘Атā’ [б. Абй Рабāх, ум. ок. 114/732] сказал: «Мужчина давал разрешение на свою рабыню своему рабу (*зулām*), своему сыну, своему брату или своему отцу, и [подобным же образом] женщина разрешала [свою рабыню] своему мужу. Мне не нравится, когда делается это (*мā уҳибб ан йуф’ал зāлик*), и я не слышал, чтобы кто-либо с хорошей репутацией [делал бы это]. До меня дошло, что мужчина посылал свою рабыню к своему гостю [с целями сексуального гостеприимства]»<sup>[1]</sup>.

Тāвӯс [ум. 106/724] не видел никакого вреда [в том, чтобы жена предоставляла свою рабыню своему мужу для половых отношений]: «Это является дозволенным (*халāl*), и, если рабыня родит, то ее ребенок будет свободным, а рабыня [по-прежнему] будет принадлежать супруге. Ее супруг никак не будет наказан (*лā йугаррам завджухā шай’ā*)»<sup>[2]</sup>.

‘Умару [ум. 23/644] сообщили [о том, что женщина имела незаконные половые отношения]; он спросил ее, [было ли обвинение правдивым]. Она ответила: «Я была бедной женщиной (*мискйна*), и некому было позаботиться обо мне, так что мне оставалось только на себя [полагаться, то есть проституция]...» [Подтвердив правдивость ее рассказа, ‘Умар] высек ее сотней [ударов], затем предоставил ей провизию и одежду (*а’тāхā ва касāхā*) и приказал ее попутчикам забрать ее с собой обратно [в Йемен]<sup>[3]</sup>.

Не разрешается продавать [умм ал-валад], кроме как если ее господин обременен долгами – в таком случае по ее продажной цене, – и не владеет другим имуществом, [которым можно выплатить долг]... если ребенок умирает, разрешено продавать или дарить [умм ал-валад] или делать что-либо еще [что обычно делают с имуществом]<sup>[4]</sup>.

После завоеваний мусульмане составляли немногочисленную элиту численностью не более полумиллиона человек, правившую обширной империей, количество подданных которой превосходило число их самих в сорок-шестьдесят раз<sup>[5]</sup>. Таким образом, история раннего исламского общества – это прежде всего история интеграции и «исламизации» огромного количества других народов. Учитывая это радикальное численное неравенство, возникает вопрос о механизмах, которые включали другие народы в социальную ткань *уммы*. Проливающая свет на данную проблематику работа Элизабет Урбан «Завоеванные народы раннего ислама» подробно рассматривает этот вопрос, прослеживая соответствующие ассимилятивные траектории с тщательным вниманием к материалу первоисточников в ясной, увлекательной прозе. Она исследует три ключевые группы из числа других народов и их противоречивые пути к интеграции: *мавāлī* (“неарабы”), *джавāрī* (рабыни-наложницы) и *худжанā’* (дети наложниц неарабов). Ее книга состоит из пяти основных глав: *мавāлī* и женщины-рабыни в Коране; вольноотпущенник по имени Абū Бакра (ум. 52/672); рабыни-проститутки; рабыни-наложницы и их сыновья; и, наконец, поющие женщины-рабыни (*қийāн*) и неарабский элемент класса писарей (*куттāб*). Прежде чем продолжить, я должен отметить, что Урбан с самого начала предполагает истинность двух крайне спорных тезисов: тезис Доннера (Donner) о «верующих» и утверждения

Питера Уэбба (Peter Webb) об омейядском происхождении арабской идентичности (4–5)<sup>[6]</sup>. Можно ожидать, что, заявляя об этой приверженности во введении, Урбан надеется оградить любые последующие аргументы от критики. Вполне справедливо; нельзя посвятить книгу, обращенную к одному предмету, исключительно только демонстрации правдоподобия какой-либо другой идеи. С другой стороны, прочные здания требуют надежного фундамента. Надо отдать ей должное, и Урбан, я думаю, избегает того, чтобы останавливаться на этих проблемах, быстро переключая свое внимание на «суть» книги. Кажется, она даже отступает от некоторых наиболее радикальных заявлений Доннера: «Я не хочу преувеличивать важность этого вопроса. Я не хочу сказать, что Омейяды изобрели термин ‘мусульманин’... Ислам — это явно коранический термин, который может быть соответствующим названием религии» (184)<sup>[7]</sup>. В любом случае результат в целом впечатляющий, содержательный и, безусловно, является важным вкладом в существующую науку. Я без колебаний задал бы к прочтению большую часть глав книги своим аспирантам и студентам или порекомендовал бы ее коллегам.

Моим основным беспокойством по поводу книги «Завоеванные народы» является ее нарочитое пренебрежение исламским правом. Можно возразить, что существуют другие важные дисциплины и другие жанры источникового материала, по крайней мере, столь же достойные обращения к ним при исследовании такого рода. Это, безусловно, верно. Однако рабство, в конечном счете, является правовой категорией. Сфера деятельности Урбан широка, она предпочитает писать о «несвободе» (6), которая охватывает весь спектр от порабощенных до вольноотпущенников и других, подвергающихся различным формам принуждения. Она настаивает на том, что «правовой материал... мало что рассказывает нам о самом раннем опыте рабов в умме, о различных занятиях, которыми занимались рабы, о фактической практике покупки и продажи рабов» и многом другом (8). Даже если бы это было правдой (а в лучшем случае она серьезно преувеличивает положение дел), это не оправдывало бы полного *игнорирования* правового материала, что, по-видимому, и делает автор. Это также не объясняет ее решения более подробно остановиться на ранней литературе *тафсира* (во второй и четвертой главах), которая, очевидно, гораздо *менее* полезна по всем этим вопросам, чем *фикх*. Если оставить в стороне многочисленные важные исследования, которые установили, что внимательное прочтение правовых тек-

стов на самом деле может многое рассказать нам о раннем мусульманском обществе<sup>[8]</sup>, или что историчность некоторых из самых ранних и наиболее ценных материалов была убедительно продемонстрирована<sup>[9]</sup>, по крайней мере, необходимо знать, что огромный объем сохранившейся ранней литературы по *фиқху* в значительной степени превосходит *тафсир*<sup>[10]</sup>. Благодаря только этому одному аспекту, скорее всего, *фиқх* будет содержать более актуальную и полезную информацию. Урбан, например, жалуется, что ранняя литература *тафсира* «не учитывает возможность того, что проститутки могут бороться с экономическими трудностями или с ограниченной личной свободой действий» (35), позднее признавая, что это может быть проблемой жанра (36). Честно говоря, это так; и *фиқх* *го-раздо* менее ограничен в этом отношении (см. третий эпитаф). Правовые тексты также опровергают странное утверждение (основанное на ее прочтении литературы *тафсира*) о том, что «любая женщина, которая продолжает заниматься проституцией, должна «хотеть» быть проституткой и, таким образом, заслуживает любой эксплуатации или несправедливости, с которыми она сталкивается» (94). Это далеко не так. Когда Урбан действительно обсуждает отдельные вопросы права, большинство ее утверждений либо чрезмерно обобщены, либо (в большинстве случаев) просто неверны: например, что «правоведы постановили, что ни один мусульманин или араб не может быть низведен из состояния свободы в состояние рабства» (6)<sup>[11]</sup>, или неоднократные утверждения о том, что законоведы шиитов-имамитов разрешили неограниченную продажу *умма-хāt ал-авлад* (7, 117: см. четвертый эпитаф). Самым досадным аспектом этого пренебрежения является то, что труды по *фиқху* предоставляют свидетельства, которые подкрепили бы аргументы Урбан, которые она приводит в ряде мест: например, ее замечание о том, что «есть некоторые исторические сведения, указывающие на то, что ранние исламские мужчины [sic] иногда брали рабынь своих жен в качестве своих собственных *умм валад*» (119, см. первый и второй эпитафы и примечание 13 ниже). Возможно, это также рассеяло бы ее скептицизм по поводу других сообщений, например, о «предполагаемой доисламской практике предоставления рабыни для развлечения гостя» (курсив мой, 88). Нет веских оснований сомневаться в общей достоверности сообщения; «сексуальное гостеприимство» такого рода засвидетельствовано в большом количестве ранних источников и хорошо известно путешественникам и другим (в более недавнее время антропологам) в Аравии вплоть до со-

временного периода<sup>[12]</sup>. Это также известно из раннего *фиқха* (см. первый и второй эпиграфы). Мнение, позволяющее «одалживать» чью-либо рабыню для половых отношений, поддерживается в основополагающих классических работах шиитов-двунадесятников<sup>[13]</sup>. Хотя вряд ли для какого-либо исследования является возможным изучить все необходимые источники, было бы неправильным предполагать, что правовые материалы имеют ограниченную ценность. Совсем наоборот: они обеспечивают важнейший контекст для некоторых вопросов, рассматриваемых в книге, и тот факт, что *фиқх* не был задействован, следует признать серьезным недостатком.

Еще одна проблема, в отношении которой некоторые читатели могут со мной не согласиться, — это ритуализированное нравоучительное заламывание рук, присутствующее в книге. Э. П. Томпсон (E. P. Thompson) однажды мудро предостерег историков об опасностях «огромной снисходительности потомков»<sup>[14]</sup>. Ее, к сожалению, здесь довольно много. Урбан заверяет читателей, что «не потворствует настроению» *хадйса*, переданного Абӯ Бакрой (75); экзегеты также осуждаются за «неспособность призвать к ответу несправедливые системы [т.е. рабскую проституцию], созданные ими самими» (98) и так далее. Действительно, насколько конструктивной является эта критика? Какую ответственность за проституцию несут средневековые комментаторы Корана? Если ответ заключается в том, что они различными способами поддерживали патриархат, что они, несомненно, делали, то не обвиняются ли они в действительности в том, что не разделяли взглядов автора?<sup>[15]</sup> Гораздо более проблематичным является то, что этот морализаторский подход к источникам, по-видимому, ведет к ряду сомнительных выводов, сделанных в книге. Урбан признает, что некоторые сообщения о рабынях-проститутках в литературе *тафсйра* обладают исторической достоверностью, например, отчасти потому, что их поведение соответствует феминистским ожиданиям свободы действия. Эти рассказы сосредоточены на отказе конкретной женщины-рабыни заниматься проституцией, «а не на том, как мужчины обращаются с ней или как ислам спасает ее», и поэтому эти истории содержат долю правды (82–83). Если оставить в стороне эти возражения, Урбан извлекла бы большую пользу из авторитетной работы Хины Азам (Hina Azam) «Сексуальное насилие в исламском праве». По моему мнению, это, несомненно, самое важное исследование исламских сексуальных нравов, когда-либо опубликованное, и содержит много

превосходных мыслей на эту тему (включая раннее отношение к проституции).

Урбан находится на гораздо более твердой почве, когда погружается в биографическую литературу в поисках информации о рабынях-наложницах (используя «*Ṭabaqāt*» Ибн Са‘да, ум. 230/845), *қийān* и неарабах *куттāб* (используя «*Кутāб ал-Вузарā’ ва-л-куттāб*» ал-Джахшйārй, ум. 331/942, среди других источников). Эти главы — пятая и шестая соответственно — наилучшие в книге, это образец тщательности и эрудиции, они являются одним из лучших применений цифровых гуманитарных технологий, которые я читал в этой области. Она демонстрирует, что *уммахāt ал-авлād* наиболее часто встречались среди курайшитов (117), что они никогда не были так распространены, как (свободные) жены (113–114), и что использование рабынь-наложниц для рождения детей резко сократилось в период, непосредственно предшествовавший Аббасидской революции (112). Урбан также считает, что предубеждение не может служить удовлетворительным объяснением отсутствия рожденных рабынями халифов в период Омейядов. Это в большей степени связано с отсутствием влиятельных связей по материнской линии, которыми пользуются такие люди (125), — социальный факт, который со временем стал менее значимым по мере уменьшения важности племенных связей. Точно так же по мере того, как правящие семьи становились более могущественными, а их брачные модели, соответственно, более эндогамными, назначение детей от рабынь-наложниц правителями становилось все более привлекательной практикой. Наложничество «укрепляет политическую власть... в пределах одного клана или расширенной семьи» (127). Осознание того, что арабы, как потомки Агари, являлись, по сути, все плодом рабства, помогло развеять критику, что неарабская кровь матери портит родословную. Выдающаяся ученость и набожность некоторых из подобных детей также обычно считались (в ряде источников) имеющими тот же эффект: дети чужеземных рабынь-наложниц в конечном итоге доказали, что являются хорошими мусульманами (124).

Наблюдения Урбан относительно *қийān* и *куттāб* столь же пронизательны и не менее убедительно аргументированы. Я сосредоточу свое внимание на последних. Она обнаруживает, что секретари-неарабы занимали видное место в определенных частях бюрократического аппарата Омейядов, особенно в сборе налогов (*дйвān ал-харадж*), канцелярии (*дйвān ар-расā’ил*) и в ведомстве государственной печати (*хātим*). Более высокие по-

сты, такие как губернаторы провинций, как правило, доверялись арабам (154–155). Опять же, за два десятилетия, непосредственно предшествовавших революции Аббасидов, наблюдается заметное сокращение использования *мавālī* в государственной бюрократии. Эту часть книги полезно читать вместе с книгой Люка Ярбро (Luke Yarbrough) «Друзья эмира», которая подкрепляет важные элементы анализа Урбан<sup>[16]</sup>.

Книга «Завоеванные народы» также совершает некоторые любопытные вторжения в изучение *тафси́ра*. Некоторые из них бросают вызов, в то время как другие в целом дополняют понимание средневековых комментаторов, чьи «точки зрения не являются единственно верными» (36). Наиболее спорным является утверждение Урбан о том, что стих Корана 24: 33, который традиционно понимается как запрещающий господам принуждать своих рабынь к проституции, вместо этого может означать, что рабыням была предоставлена возможность отвергать сексуальные домогательства своих хозяев, чтобы оставаться «целомудренными» (*ин арадна таха́ссунāн*). *Фатайāt*, о которых говорится в стихе, представляют собой «особую группу молодых, незамужних, верующих праведных рабынь» (30), которые могли избрать воздержание вне брака из соображений благочестия. Вместе с некоторыми комментаторами Урбан задает вопрос, как можно было (согласно традиционной точке зрения) описать женщину, не желавшую *таха́ссун*, как *принужденную* к проституции (35). Это хороший вопрос, и он указывает на явную проблему в общепринятом понимании стиха; но интерпретация Урбан (одна из двух, которые она предлагает) представляет собой случай, когда лекарство хуже болезни. Это приводит ее к довольно серьезному внутреннему противоречию, поскольку далее в книге (82–85) она признает фактичность (некоторых) сообщений *сабаб нузūл*, относящихся к стиху о проституции. Урбан также легко допускает, что в Коране есть отрывки, которые «позволяют хозяевам-мужчинам вступать в сожителство со своими рабынями», по-видимому, без каких-либо ограничений (30). Она пытается охарактеризовать допустимость подобных отношений с позиции господ по сравнению с точкой зрения рабов; нам известно, что стихи, позволяющие это, обращаются только к хозяевам. Коран в ее прочтении, по-видимому, содержит два более или менее взаимоисключающих учения по этому предмету, адресованные господам и их рабыням соответственно. Позже Урбан предполагает, что ее новаторское прочтение было упущено экзегетами «не потому, что оно текстуально неприемлемо» (36), а потому, что патриархальные комментаторы-рабовладельцы

встали на сторону иерархической системы, что неудивительно. Откровенно говоря, это является апелляцией к общей идеологии, которая игнорирует очевидные проблемы (прежде всего противоречия) внутри самой этой новаторской точки зрения<sup>[17]</sup>. Но новаторское прочтение — это лишь одна из интерпретаций, предлагаемых Урбан (29); первая, в сущности, является общепринятой и гораздо более правдоподобной (и не по той причине, как мы видели).

Опираясь на свои более убедительные выводы из стиха Корана 33: 5 (20–24), Урбан утверждает, что изменение взглядов на статус вольноотпущенника по имени Абӯ Бахра отражает меняющиеся соотношения сил внутри мусульманской общины. Тщательный анализ источников позволяет предположить, что «Абӯ Бахра не был *мавлā* Пророка или даже *мавлā* вообще» (50). Вместо этого его сначала называли исключительно «вольнотпущенником божьим» (*талйқ Аллāх*), термином, который отражает его отважный побег от язычников в лагерь Пророка при осаде Тā'ифа. Хотя, возможно, были предприняты некоторые социальные меры для обеспечения беспрепятственной интеграции Абӯ Бахры в *умму*, он тем не менее оставался хозяином самого себя, подобно более поздней правовой категории *сā'ибā* (отвергнутой большинством правоведов), означавшую бывшего раба без покровителя (54). Определение Абӯ Бахры в качестве *мавлā* (т.е. клиента), обычно *мавлā* Пророка, отражает более поздние дебаты о пороках Омейядов, в частности, о печально известном Зийāде б. Абйхе (единоутробном брате Абӯ Бахры, ум. 53/673). В этих дебатах гордое определение Абӯ Бахры в качестве *мавлā* служит благочестивым контрастом мирскому Зийāду с его ложными претензиями на арабское происхождение (как предполагаемого сына Абӯ Суфйāна, 57–58). В нескольких источниках сообщается об истинном отце Абӯ Бахры; специалисты по *хадйсам*, с другой стороны, рассматривают Абӯ Бахру непосредственно как сына хозяина его матери, ал-Хāриса б. Калады (сподвижника, как сообщается, изучавшего медицину в Гондишапуре, ум. 13/634–5). Это происходит из-за их приверженности принципу, воплощенному в форме *хадйса*, что «ребенок принадлежит [хозяину] постели (*ал-валад ли-л-фирāи*)». Урбан утверждает, что ученые-хадисоведы заявляли, что они «знали лучше» о происхождении Абӯ Бахры, нежели ученые из других областей (63), но на самом деле это не совсем так. По мнению большинства правоведов, законное (*шар'и*) отцовство — это не то же самое, что биологическое отцовство, точно так же, как астрономически определенное нача-

ло месяца рамадāн — это не то же самое, что его дата начала по закону<sup>[18]</sup>. Таким образом, заявление ученых-хадисоведов является правовым, а не историческим. В любом случае, это увлекательная и хорошо проработанная глава книги.

В целом книга «Завоеванные народы» является впечатляющим достижением, и она заслуживает того, чтобы ее прочитали многие. Для тех, кто занимается исследованиями раннего ислама, рабства и «арабизма» (и других спорных категорий идентичности), это совершенно необходимо. Достояна восхищения ясность изложения, присущая данной работе. Урбан, безусловно, является чрезвычайно талантливой, вдумчивой и творческой ученой, и я многому научился благодаря ее работе. При этом не следует упускать из виду пробелы, время от времени имеющие место в книге, которые иногда заставляют меня как ученого, чьей основной дисциплиной является исламское право, испытывать некоторое разочарование. Но совершенство, как гласит распространенное высказывание, принадлежит одному лишь Богу.

ОМАР АНЧАССИ / OMAR ANCHASSI

НАУЧНЫЙ СОТРУДНИК В НАЧАЛЕ КАРЬЕРЫ В ОБЛАСТИ ИСЛАМОВЕДЕНИЯ  
ЭДИНБУРГСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ, ЭДИНБУРГ, ВЕЛИКОБРИТАНИЯ

## Примечания

- [1] Я благодарю следующих (в алфавитном порядке) за их комментарии к черновикам этого эссе: Samy Ayoub, Usaama al-Azami, Antonia Bosanquet, Jonathan A.C. Brown, Peter Gray, Hannah Hagemann, Dženita Karić, Yossef Rapoport, Ahmed El Shamsy, Tariq al-Timimi, Elizabeth Urban, Saadia Yacoob. Какие-либо оставшиеся недостатки в первую очередь являются моими собственными.  
‘Абд ар-Раззақ ас-Сан’ани (ум. 211/826) «Мусаннаф ‘Абд ар-Раззақ», изд. Ҳабиб ар-Раҳман ал-А‘замӣ, 11 томов. (Сурат: ал-Маджлис ал-‘Илмӣ, 1403), 7:216; Ибн ал-Мунзир (ум. 318/930) «ал-Авса‘ мин ас-сунан ва-л-иджма’ ва-л-ихтилаф», изд. Муҳаммад ‘Абд ас-Салām, 15 томов. (ал-Файйūм: Дār ал-Фалāх, 2009), 8: 402.
- [2] Ibid. (в обоих вышеуказанных источниках).
- [3] ‘Абд ар-Раззақ, «Мусаннаф», 7: 405. Варианты добавляют дополнительные детали к повествованию, включая тот факт, что рассматриваемая женщина была разведенной/вдовой (саййиб); в обычных обстоятельствах она была бы забита камнями до смерти. В других сообщениях (ibid., 405–407) ‘Умар полностью отводит ҳадд от женщин, которые занимаются проституцией, чтобы избежать крайнего голода и жажды. См. также весьма познавательное обсуждение этих сообщений в работе Хины Азам (Hina Azam) «Sexual Violation in Islamic Law: Substance, Evidence, and Procedure» (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2015), 102–103.
- [4] Муҳаммад б. ал-Ҳасан ат-Тўсий (Шайх ат-Тā’ифа, ум. 460/1067) «ал-Мабсўт фӣ фиқх ал-Имāмиййа», изд. Муҳаммад Бāқир ал-Бахбўдӣ (Кум: ал-Мақтаба ал-Муртадавиййа ли-Иҳйā’ ат-Турās ал-Джа‘фариййа, без даты), 6:185; idem, «ал-Истибсār фӣ-мā ихтулифа мин ал-аҳбār» (Бейрут: Му’ассасат ал-А’ламӣ, 1326/2005), 680. Я благодарю Питера Грея за то, что он указал мне на первый из этих источников.
- [5] Patricia Crone, “The Early Islamic World”, в War and Society in the Ancient and Medieval Worlds, eds. Kurt Raaflaub and Nathan Rosenstein (Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 1999), 309–332 (на 314); Jack Tannous, The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers (Принстон: Издательство Принстонского университета, 2018), 350.
- [6] По крайней мере, на мой взгляд, в заявлениях Уэбба гораздо больше смысла: см. в частности его работу «Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam» (Эдинбург: Издательство Эдинбургского университета, 2017). Критические замечания в адрес Доннера см., например, в Patricia Crone, «Among the Believers», Tablet (август 10, 2010): [tabletmag.com/amp/sections/israel-middle-east/articles/among-the-believers](http://tabletmag.com/amp/sections/israel-middle-east/articles/among-the-believers) (дата обращения: 8/10/2020); Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 394–7; idem, “Review”, Expositions 5, no. 2 (2011), 126–141. Таннус заключает (136), что Доннер рассказывает «приятную историю... которая будет встречена с радостью теми, кто разделяет его политические идеалы. Однако это история столь же радикально-ревизионистская, как и «Nagarism», и столь же причудливая». Я могу только присоединиться к словам Таннуса.
- [7] В отличие от Фреда Доннера, по мнению которого называть движение верующих «исламом» до конца VII или VIII веков было бы «исторически

- неточным». См. «Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam» (Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 2010), 195.
- [8] Например, Nurit Tsafrir, *Collective Liability in Islam: The 'Aqila and Blood-Money Payments* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2020); Najam Haider, *The Origins of the Shi'a: Identity, Ritual and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa* (Нью-Йорк: Издательство Кембриджского университета, 2011).
- [9] Harald Motzki, "The Muṣannaf of 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A.H.," JNES 50 (1991): 1–21. Обратите внимание, что 'Абд ар-Раззāқ является автором трех эпитафий к этой статье.
- [10] Скажем, если учитывать количество произведений, томов и страниц авторов, живших и умерших в первые два с половиной исламских столетия.
- [11] О ранних правовых разногласиях по поводу порабощения свободных мусульман см., например, Irene Schneider, "Freedom and Slavery in Early Islamic Time [sic] (1st/7th – 2nd/8th Centuries)," *al-Qanṭara* 28 (2007): 353–382. Однако в центре моей критики здесь находится второй пункт. О порабощении арабов и мнении (меньшинства), запрещающем это, см., например, ал-Байхақӣ (ум. 458/1066) «ас-Сунан ал-кубрā», изд. Муḥаммад 'Абд ал-Қāдир 'Аṭā', 11 томов (Бейрут: Дār ал-Кутуб ал-'Илмийа, 1424/2003), 9: 125–128; Ибн Таймиййа (ум. 728/1328) «ал-Фатāвā ал-кубрā», изд. Муḥаммад 'Абд ал-Қāдир 'Аṭā' и Муṣтафā 'Абд ал-Қāдир 'Аṭā', 6 томов (Бейрут: Дār ал-Кутуб ал-'Илмиййа, 1408/1987), 3: 115; аш-Шавкāнӣ (ум. 1250/1834) «Найл ал-авṭār мин асрār Мунтақā ал-аḥбār», изд. Муḥаммад Сӯбḫӣ б. Ҳасан Ҳаллақ, 16 томов (Эр-Рияд: Дār Ибн ал-Джавзӣ, 1427), 14: 268–276; Муḥаммад Закариййа ал-Кāндахлавӣ (ум. 1402/1982) «Авджаз ал-масāлик илā Муваṭṭā' Мāлик», изд. Тақӣ ад-Дйн ан-Надвӣ, 17 томов (Дамаск: Дār ал-Қалам, 1424/2003), 11: 446.
- [12] Приведу лишь один из бесчисленных примеров: зайдитский имам ал-Хādӣ илā-л-Ҳаққ Йаḥйā б. ал-Ҳусайн (ум. 298/911) был потрясен, обнаружив, что в ал-'Асӯме в Йемене хозяин «чествует» своего гостя, «предлагая ему свою дочь или сестру». Имам заявил, что такие люди являются более достойными целями джихāда, чем византийцы (набада' бихим қабл джихāд ар-рӯм). См. «Сйрат ал-Хādӣ илā-л-Ҳаққ Йаḥйā б. ал-Ҳусайн: ривāйат» 'Али б. Муḥаммад 'Убайд Аллāх ал-'Аббāsӣ ал-'Алавӣ, изд. Сухайл Заккār (Бейрут: не указано, 1392), 125. В своем важном исследовании и издании «Гāйат ал-амāнӣ» (еще один текст сйра) А.Б.Д.Р. Игл (A.V.D.R. Eagle) отмечает, что ал-Хādӣ «обнаружил общество, в котором были распространены проституция, распущенная сексуальная мораль и употребление алкоголя». См. его "Ghāyat al-amānī and the Life and Times of al-Nādi Yaḥyā b. al-Ḥusayn: An Introduction, Newly Edited Text and Translation with Detailed Annotation" (PhD диссертация, Даремский университет, 1990), 46. О моральной кампании, которую проводил ал-Хādӣ, см. также Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2001), 234–235. Антропологический отчет о практике сексуального гостеприимства см., например, в Walter Dostal, "'Sexual Hospitality' and the Problem of Matrilineality in Southern Arabia", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 20 (1990): 17–30.
- [13] Например, ал-Кулайнӣ (ум. 329/941) «ал-Кāфӣ», 8 томов (Бейрут: Маншӯрāt ал-Фаджр, 1328/2007), 5: 282–284; Шайḫ ат-Ṭā'ифа «ал-Истибсār», 537–538.
- [14] E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Лондон: Penguin, 2013), 12.

- [15] В ответ на эти наблюдения автор делает следующие выводы: нельзя полностью абстрагироваться от своего мировоззрения, занимаясь историей; смысл неодобрения хадиса Абу Бакры заключался в том, чтобы не допустить, чтобы читатели неправильно истолковали ее несогласие с Халедом Абу Эль Фадлом и Фатемой Мернисси как защиту выраженных в нем мнений; и, наконец, что ее комментарии тафсира обращают внимание читателей на противоречия в этой литературе и на неспособность ее авторов обратиться к своему собственному контексту.
- [16] Luke Yarbrough, *Friends of the Emir: Non-Muslim State Officials in Premodern Islamic Thought* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2019), в частности, 73–84. Урбан говорит, что арабы-курайшиты, скорее всего, предпочитали военные должности светским бюрократическим постам (155); как объясняет Ярбро, общепринятое отношение к административным делам среди элиты периода раннего завоевания заключалось в том, что «этим мог заниматься кто-то другой» (Yarbrough, *Friends*, 81).
- [17] В ответ на эти наблюдения автор отмечает, что это отличающееся толкование было мыслительным экспериментом, основанным на подходе «история снизу»: что может означать этот стих для женщины-рабыни в том контексте? Она подчеркивает важность сострадательного воображения (с определенными ограничениями) для историка в его подходе к источникам. В этом отношении на ее работу оказала влияние Джоан Уоллах Скотт (Joan Wallach Scott).
- [18] Блестящее обсуждение этого отличия (и его отмены) в контексте карьеры египетского государственного муфтия Мухаммада Бахита ал-Мути'и (ум. 1354/1935) см. в Syed Junaid A. Quadri, "Transformations of Tradition: Modernity in the Thought of Muḥammad Bakhit al-Muṭī'ī" (PhD диссертация, Университет Макгилла, 2013), 111–137.

doi: 10.35632/ajis.v38i1--2.3393