

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

# ИСЛАМ

## РЕЛИГИЯ, ОБЩЕСТВО, ГОСУДАРСТВО



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
МОСКВА 1984

*М. Б. Пиотровский*

### ПРОРОЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В АРАВИИ VII в.

Мухаммад был не единственным в Аравии VII в. человеком, объявившим себя *наби* («пророком»), т. е. имеющим общение с божеством, которое через него наставляет и направляет людей. В Йемене во главе племени ханифа встал вещатель Мусайлима, сокрушенный потом войсками Халида б. ал-Валида. Во временном союзе с ним была пророчица Саджах из племени тамим. За объявившим себя пророком Тулайхой последовала большая часть племени асад в Наджде. В Йемене из долины Хуббан вышел пророк ал-Асвад, коннице которого удалось за несколько месяцев покорить Южную Аравию до Хадрамаута. В Медине некоторое время «откровения» являлись молодому иудею Ибн Саййаду.

Мухаммада и других пророков сравнивать трудно — слишком несхожи личности и итоги их деятельности, слишком скупы и тенденциозны сведения о соперниках хиджазского посланника Аллаха. Первая проблема сравнения — относительная датировка движений. Они были практически одновременными. Анализ хроник показывает, что другие арабийские пророки встали во главе активных политических движений только к концу деятельности Мухаммада. Однако как духовные авторитеты и проповедники они действовали значительно раньше. Ал-Асвад и Мусайлима были призваны жителями Наджрана и Хаджара как люди уже известные и влиятельные. Мекканцы знали о Мусайлиме-Рахмане еще в начале проповеди Мухаммада<sup>1</sup>; в Йасрибе о нем тоже много говорили<sup>2</sup>. Ал-Асвада поэт ал-А'ша восхвалял еще до того, как тот стал царем Йемена. Ал-Асвад не имел денег и расплачивался с поэтом медом и амброй<sup>3</sup>. Саджах тоже издавна пользовалась значительным личным авторитетом: еще до II г. х. ее решения направляли перекочевки и набеги большой группы людей из нескольких племен<sup>4</sup>. Ибн Саййад встречался с Мухаммадом в Медине, и последний наблюдал его трансы<sup>5</sup>. Только у Тулайхи, видимо, политическая деятельность (он был вождем племени асад) предшествовала пророческому озарению, объявившемуся поздно, после находки источника в пустыне.

Другой вопрос — что проповедовали эти пророки? Сведения об этом крайне скудны, но можно указать главное — они не были посланниками местных племенных божеств, их божество было тем же единым и всемогущим богом, что и у Мухаммада.

Мусайлима и ал-Асвад называли его Рахманом<sup>6</sup>, термином, употреблявшимся повсюду в Аравии VII в. для обозначения единого бога. Мусайлима называл его также Аллахом, господом (*рабб*), говорил о его могуществе, о суде над людьми после смерти<sup>7</sup>. В текстах об ал-Асваде его называют посланником Аллаха<sup>8</sup>. Аллах часто фигурирует в клятвах Тулайхи и его сподвижников<sup>9</sup>. Сообщается, что ему являлся Зу-н-Нун<sup>10</sup>. Однако следует помнить, что, подобно Джабраилу Мухаммада, в «общении» пророков с божеством участвовали посредники («ангельские шайтаны»). Таковы, видимо, и этот Зу-н-Нун, и Шихик с Шариком у ал-Асвада<sup>11</sup>. Саджах была близка к христианам<sup>12</sup>, нет сомнения в том, что ее божество было подобно христианскому. Наконец, иудей Ибн Сайяд, конечно же, вещал от имени единого бога.

В предисламской Аравии нам известна категория людей бывших монотеистами, но не входивших при этом ни в христианскую, ни в иудейскую общины, — *ханифы*<sup>13</sup>. Однако наши пророков к ним отнести нельзя, ибо ханифы предавались личному благочестию, не вели пропаганду, не увещевали людей. Более того, они говорили от себя, а не от имени бога и не слывали богами, как это делали пророки.

С этим связан и третий пункт сравнения — способ получения откровения. Пророки переживали состояние экстаза, во время которого божество или его посредник «говорило» с ними. И. Н. Винников в свое время блестяще описал шаманские черты ранней экстатической практики Мухаммада<sup>14</sup>. Об ал-Асваде известно, что, когда «дух» приходил к нему, он садился, качая головой из стороны в сторону и издавая хриплый звук. Во время ночного транса его и задушили заговорщики<sup>15</sup>. В других рассказах очевидцев описано устроенное ал-Асвадом в Сане массовое жертвоприношение. Пророк вышел на площадь с царским копьём-*харбой*. Ему подвели царского коня, которого он ударил копьём и отпустил бежать, истекающего кровью. Потом вывели сотню верблюдов и быков, которые стояли и двигаясь перед проведенной по земле чертой, пока ал-Асвад закалывал их по очереди. Затем, с тем же копьём в руках, он распластался на земле, поднял голову и начал вещать от имени бога, обличая своих потенциальных врагов. Несколько раз он поднимал и опускал голову, и божество говорило его устами<sup>16</sup>.

Описаний трансов Мусайлимы у нас нет, но известно, что Рахман «приходил» к нему в темноте<sup>17</sup>. Тулайха ожидал откровений, завернувшись в плащ<sup>18</sup>. Ибн Сайяд впадал в транс днем, и вечером, часто среди пальм своей плантации, закутавшись в плащ и растянувшись на ложе или на земле. Как и в других, главный способ общения с божеством у Мусайлимы был устный, но у него было много видений, что нехарактерно для остальных, включая Мухаммада<sup>19</sup>.

Закутывание в одежды — дополнительная черта сходства трансам Мухаммада<sup>20</sup>. Закутывались Ибн Сайяд и Тулайха

Из прозвища ал-Асвада — Зу-л-Химар («человек с покрывалом») — следует, что лицо его всегда было закрыто. Когда его убивали, он был весь закутан в одежды, и заговорщики поначалу не могли определить, где его голова<sup>21</sup>. Намек на закутывание Мусайлимы можно видеть в одном из вариантов рассказа о посольстве ханифитов в Медину. Там говорится, что Мусайлима был «закрыт одеждой», что не помешало Мухаммаду узнать его<sup>22</sup>.

Такая форма контакта с божеством, главным образом на слух, была издавна известна в Аравии для определенной категории провидцев — *кахинов*. О некоторых из пророков прямо говорится, что они были или стали *кахинами*<sup>23</sup>. *Кахина* видели в Мухаммаде жители Мекки. Экстатическая сторона пророчествования Мухаммада и его соперников связывает их с кахинской традицией.

*Кахины* не были ни жрецами, ни волшебниками. Они считались высшей категорией среди людей, проникавших в скрытый мир. Вдохновенный контакт *кахинов* с божеством отличал их от *аррафов* и прочих гадателей и предсказателей, узнававших скрытое с помощью технических приемов<sup>24</sup>. В Библии *кахинам* соответствуют не *кохены*, а *набийим*, к которым восходят и великие библейские пророки<sup>25</sup>.

Аравийское кахинство породило аравийских пророков. Традиционный авторитет экстаза, неоднократные прецеденты активной общественной роли *кахинов* сделали это явление подходящим для воплощения новых социальных и религиозных идей, которые были ответом на общее кризисное состояние Аравии VII в. Желание вернуть Аравии состояние экономической и социальной уравновешенности осуществлялось на фоне влияния иноземных религий и представлений, с одной стороны, и глубокой приверженности к традиции — с другой. Это и породило *кахинов*-пророков, издавна знакомых фигур с совершенно новой проповедью и новой общественной ролью.

Эти новые *кахины* были представителями разных территориальных и социальных групп, существовавших в Аравии. Мухаммад действовал среди торговцев-горожан Мекки и земледельцев Медины. Мусайлима был пророком земледельцев, стремившихся установить контакт с наседавшими со всех сторон кочевниками<sup>26</sup>. Саджах нашла ответ на свой призыв среди бедуинов, близких к оседлым областям Ирака, Бахрейна, Йемамы. За Тулайхой шли в основном чистые бедуины-верблюжатники Наджда. Ал-Асвад был принят кочевыми и полукочевыми племенами Йемена, частью оседлых и горожан. Ибн Сайяд появился среди земледельцев Йасриба.

Таким образом, все главные районы и категории жителей Аравии имели своих пророков. Все они, кроме Ибн Сайяда, были связаны с определенными политическими движениями, объективные силы которых сильно различались, так же как и степень влияния пророков на события. Мусайлима пытался соз-

дать в Йемене независимое политическое образование, восстановить разрушенные экономические связи. В своем лагере он делил реальную власть с Раджжалем, Мухаккамом и многими другими. Ал-Асвад тоже вел дело к независимости и объединению Йемена. Он тоже делил власть с военачальниками и *абна*, а для укрепления своего правления обращался к древним традициям Йемена. Его величали царем; массовые заклятия напоминали о древних ритуальных охотах и трапезах. Символ его власти — *харба* — издавна был связан с обрядами испрашивания у божества откровения<sup>27</sup>.

Саджах стремилась объединить тамимитов, противопоставить их другим союзам, возникшим в Аравии. Ее возможности были ограничены желаниями и интересами могущественных союзников — племенных вождей. Поэтому пророчица и металась между союзом с йемамцами и набегами на них, а в конце концов приняла ислам. Тулайха восстановил коалицию асадитов и соседних племен, но и он полностью зависел от поддержки вождей племен. Претензии Тулайхи не выходили за пределы традиционных территорий. Характерно, что он не воспользовался возможностью захватить беззащитную в момент его высшей силы Медину.

Как видим, все эти движения характеризовались местными интересами, желанием локальной самостоятельности, направленностью в прошлое и неполновластием пророка. Напротив Мухаммад не ограничивал себя локальными задачами. Он сохранял связь с традициями среды, из которой вышел, но его деятельность была направлена на создание нового общества — *умма*. Свою миссию хиджаский пророк понимал как явление мировое, стремился к тому, чтобы его община росла постоянно и безгранично.

Мухаммад был первым во всех областях деятельности. Он принял на себя те функции, которые в прежней Аравии обычно распределялись между многими группами правящего слоя. Он был и племенным вождем — *саййдом*, и походным атаманом — *'акидом*, и *кахином*, и третейским судьей — *хакимом*, и прорицателем — *'аррафом*, и даже поэтом-оратором — *ша'иром*. Это стало одной из причин его победы.

Мухаммад обладал всей полнотой власти, поскольку он представлялся людям непосредственно связанным с божеством, его распоряжения — проявлением воли бога. Правление Мухаммада было истинной и строгой теократией. Эта безграничная власть складывалась постепенно в борьбе и в компромиссах традициями родо-племенной Аравии. Мухаммад был для своих соотечественников деятелем и властителем нового типа; однако в нем узнавали и многое из знакомого издавна. Уже говорилось о том, что в Мухаммаде узнавали некоторые черты *кахина*.

Мухаммада считали иногда и *ша'иром*. Так же как *кахин* — не жрец, *ша'ир* — не поэт. *Ша'ир* — тоже одна из ступеней общения с потусторонним миром, но только более низкая, чем

*кахин*. *Ша'иры* тоже знали потустороннее и свои связи с высшим миром использовали для магических действий на пользу сородичам. Именно в создании *хиджа* (сатира) и *риса* (элегия), обладавших «магической силой», заключалась общественная функция *ша'ира*. О том, что Мухаммад воспринял эту функцию, достаточно убедительно говорят последние, магические суры Корана или же знаменитое проклятие Абу Лахабу. Известные коранические аяты, порицающие *ша'иров* (XXVI, 224—227), на самом деле порицают тех из них, кто продолжал изображать из себя прежних посредников языческих богов. Напротив, *ша'иры*, признавшие ислам и Аллаха источником своего вдохновения, могли и должны были существовать. Хорошо известно, что Мухаммад охотно пользовался их услугами, хотя доступ к высшим сферам познания был для них закрыт, как и для *кахинов*. Тут их заменил Мухаммад<sup>28</sup>.

Третьей категорией почтенных лиц, передававших людям слова божества, были *хатибы* — «ораторы». Они были сродни *кахинам* и *ша'ирам* по своей социальной роли, но отличались формой своих речей. О том, что Мухаммад своим поведением напоминал современникам *хатиба*, можно заключить из легенд о его мединском «сопернике» Умаййе б. Абу-с-Салте, где приводятся разъяснения, как различать пророка и *хатиба*<sup>29</sup>.

Духовно-административной должностью была *садана*, или *хиджаба*, — уход за святилищами божеств<sup>30</sup>. Божества и их святилища были отменены исламом, но одно из них — Ка'ба — стало святилищем Аллаха. Уход за ней прежде принадлежал предкам Мухаммада (вместе с заботами о паломниках — *си-кайя*, *рифада*). Изменение киблы в сторону Мекки, покорение мекканцев, очищение Ка'бы от идолов, прощальный хаджж — это этапы постепенного перенимания Мухаммадом всего объема функций хранителя Ка'бы и его авторитета.

Чисто политической была фигура *саййида*<sup>31</sup>, уважаемого главы племени, ведшего переговоры об удовлетворении претензий и кровной мести племени, угощавшего гостя, заботившегося о неимущих соплеменниках. В Мекке сам Мухаммад находился под племенным покровительством, но в Йасрибе он функционировал уже как *саййид мухаджиров*. Известно много рассказов из его жизни, в которых он выполняет функции *саййида* — из своих средств опекает неимущих, ведет переговоры о выкупе за убитых (например, с йасрибскими иудеями). Некоторые из мединских стихов Корана могут быть отнесены к жанру «распоряжений и советов *саййида*» (например, IV, 3; II, 190/194; IX, 60). Постепенно функции Мухаммада-*саййида* расширились на всю общину мусульман, во многом продолжавшей быть как бы племенем, только с большими и новыми связями.

В мусульманской общине-племени Мухаммад заменял собой «сплодного вождя» — *ка'ида* (*ра'иса*, *'акида*)<sup>32</sup>, выбиравшегося только на время военных действий. Он лично участвовал в сражениях, собирал и строил войска, назначал руководителей

отрядов, их замену в случае гибели, руководил ходом сражения. В качестве *ка'ида* он получал особую часть добычи.

«Порядок» в доисламском обществе Аравии в значительной мере поддерживался существованием института арбитров-*хакамов*<sup>33</sup>. Когда племена или роды уже не в состоянии были решить свои споры на основании обычаев или авторитетом своих *саййидов* или *кахинов* (например, когда многолетние счеты по кровной мести сплетались в нераспутываемый, но всех тяготивший узел), обращались к *хакаму*. Это был авторитетный и уважаемый человек, никак не связанный родственными или дружим узлами со спорящими сторонами. Ему на время вручалась некая духовно-законодательная власть, и он примирял спорящие племена, иногда активно вторгаясь в их политическую жизнь.

Именно в качестве такого *хакама* Мухаммад был призван в Йасриб. Авторитет *хакама* был основой для расширения как духовного, так и политического влияния Мухаммада в Медине. Из *хакама*, призванного на время, он стал как бы постоянным *хакамом*. Возможно, и в Мекку Мухаммад не вернулся после победы над мекканцами потому, что, оставаясь в Медине, он сохранял статус *хакама*.

Анализ рассказов о посольствах представителей различных арабских племен к Мухаммаду в последние годы его жизни показывает, что многие ехали к нему как к арбитру, приносили на его суд свои кровные, имущественные, генеалогические споры<sup>34</sup>.

В перенесении общественным мнением авторитета институтов *хакамства* и *кахинства* на Мухаммада сказались та тесная связь с аравийскими традициями, которая делала новые идеи принесенные им, не столь уж чуждыми. Из предложенного нами анализа тех элементов, которые Мухаммад впервые собрал воедино, чтобы осуществить волю Аллаха, ясно видно, насколько Мухаммад — духовно и социально — был порождением исторической эволюции и исторического опыта Аравии, насколько ислам был аравийским явлением.

В Аравии и прежде не раз бывало, что носитель одной из перечисленных выше функций становился фигурой первостепенной в аравийском масштабе. Не раз встречаем мы в истории Аравии людей, реально или по легенде совмещавших в своих руках функции *кахина*, *хакама* и *саййида*. Таким описывают предка Мухаммада Кусайю, такими были 'Амр б. Джу'айд, *кахин* и *саййид* племени раби'а; Зухайр б. Джаннаб, *кахин*, *ка'ид* и *хатиб* племени калб, и т. д.<sup>35</sup>. Однако это объединение функций бывало временным и почти не оставляло следа. Не оставляло потому, что весь уклад жизни и социальная психология аравийцев были против сосредоточения всех видов власти в одних руках.

В доисламской Аравии был еще один тип социального авторитета — *малик* (царь), фигура, время от времени появлявшаяся среди аравийских племен, но родовым строем отвергавшаяся

ся<sup>36</sup>. Мухаммад, как я пытался доказать, был и *кахином*, и *саййидом*, и *хакамом*, но он не был *маликом*. Мухаммад не мог быть *маликом*, ибо *малик* для него и для всех мусульман один — Аллах, Аллаху же принадлежат все другие виды власти: распорядительная — *султан*, власть принимать решения — *хукм* и т. д. Этот тезис о всевластии и единовластии Аллаха — один из главных в догматике ислама.

В глазах мусульман Мухаммад осуществлял не свою власть, а власть Аллаха<sup>37</sup>. Победы мусульман и овладение ими Ка'бой показали, что этот Аллах — действительно всемогущий бог и языческие боги ничто перед ним. Поэтому арабам Хиджаза и всего полуострова не было зазорно подчиниться «посланнику Аллаха», приобретшему фактически полную светскую и духовную власть, собравшему в своих руках все прерогативы власти, известные арабам, но делавшему это по воле божества и от его имени. Религиозная идея сыграла в данном случае весьма конкретную практическую роль, способствовала эволюции института власти в Аравии. С другой стороны, из аравийской традиции родилась мусульманская модель теократической власти, не потерявшая для многих своей притягательности и по сей день.

Предпринятый нами анализ идейно-политической ситуации в Аравии VII в. позволяет говорить о существовании там пророческого движения, частью которого была деятельность Мухаммада. Анализ же составляющих элементов его власти пророка может служить наглядным примером того, как история использует традиционные представления и институты, развивая их и вливая в них новое содержание. Механизм власти Мухаммада, подобно многим другим сторонам раннего ислама, был надежным гарантом сохранения культурной и исторической преемственности, необходимой для успешного роста и развития всякого нового, даже кажущегося столь революционно новым, явления, как ислам.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Ибн Исхақ — Ибн Хишам. Сира, с. 189; Бартольд. Сочинения. Т. 6, с. 550.

<sup>2</sup> Ас-Са'алиби. Ситар ал-кулуб. Каир, 1965, с. 147.

<sup>3</sup> Ал-Исфакхани. Китаб ал-агани. Т. 1—22. Каир, Дар ал-кулуб, 1927—1973, т. 9, с. 120.

<sup>4</sup> Табарни I, с. 1911.

<sup>5</sup> D. J. Halperin. The Ibn Sayyad Tradition and the Legend of al-Dajjal.—JAOS. 1976, vol. 96, № 2, с. 219.

<sup>6</sup> Бартольд. Сочинения. Т. 6, с. 561, 566; Табарни I, с. 1933, 1936; ал-Балазури. Футух ал-булдан. Бейрут, 1958, 146; D. S. Margoliouth. On the Origin and Import of the Names Muslim and Hanif.—JRS, 1903, с. 486, 490.

<sup>7</sup> Табарни I, с. 1916—1917, 1936; ас-Са'алиби. Ситар ал-кулуб, с. 146—148; ал-Исфакхани. Китаб ал-агани. Каир, 1285 г. х., т. 18, с. 166; ад-Дийрбакри. Та'рих ал-хамис. Каир, 1283/1866-67], т. 2, с. 158; W. M. Watt. Muhammad at Medina. Ох., 1962, с. 135. Термин *рабб* у ал-Асвада: ал-Балазури. Футух..., с. 146.

- <sup>8</sup> Табарі I, с. 1858—1859.
- <sup>9</sup> Там же, с. 1890, 1893, 1896, 1897.
- <sup>10</sup> Там же, с. 1797.
- <sup>11</sup> «Ангелы», см.: ад-Дийарбакри. Та'рих... Т. 2, с. 156; «ангел», см. Табарі I, с. 1857. Ср.: ас-Са'алиби. Ситар..., с. 146—утверждения Мусайлимы, что к нему приходил Джабраил.
- <sup>12</sup> Табарі I, с. 1916.
- <sup>13</sup> Термин *ханиф* здесь условен и употреблен на основании его значения в Коране—II, 128/134 и III, 60/67. См., однако: W. M. Watt. Hanif.—Eр...  
<sup>14</sup> И. Н. Винников. Легенда о призвании Мухаммада в свете этнографии.—С. Ф. Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности 1882—1932. Л., 1934, с. 125—146.
- <sup>15</sup> Табарі I, с. 1861, 1867—1868.
- <sup>16</sup> Там же, с. 1859, 1864.
- <sup>17</sup> Там же, с. 1936—1937.
- <sup>18</sup> Там же, с. 1890.
- <sup>19</sup> Halperin. The Ibn Sayyad Tradition..., с. 217—218, 219.
- <sup>20</sup> См., например: Винников. Легенда..., с. 131—132.
- <sup>21</sup> Ал-Балазури. Футух..., с. 146; ад-Дийарбакри. Та'рих... Т. 2, с. 155—156; Табарі I, с. 1066—1067.
- <sup>22</sup> Ибн Исхак—Ибн Хишам. Сира, с. 945—946.
- <sup>23</sup> Например, об ал-Асваде: Табарі I, с. 1864.
- <sup>24</sup> См.: ал-Ма'суди. Мурудж аз-захаб. Каир, 1958, т. 2, 174; Ибн Халдун. Мукаддима, с. 166—220.
- <sup>25</sup> См.: A. S. Karpegrud. Shamanistic Features of the Old Testament.—Studies in Shamanism. Ed. C. M. Edsman. Stockholm, 1967 («Scripta instituti donneriani aboensis», 1), с. 90—96; H. B. Huffman. Prophecy in the Mar Letters.—«The Biblical Archaeologist». New Haven, 1968, vol. 21, № 4, с. 101—124; J. Hofstijzer. The Prophet Balaam in a 6th Century Aramaic Inscription.—Там же, 1976, vol. 39, № 1, с. 11—17.
- <sup>26</sup> D. F. Eickelman. Musaylima. An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia.—JESHО. 1967, vol. 10, с. 17—52.
- <sup>27</sup> J. Ruykmans. La mance par hrb en Arabie du Sud ancienne. L'inscription Nami NAG 12.—Festschrift Werner Caskel. Leiden, 1968, с. 261—273; он же. Himyaritica 3.—«Le Muséon». Louvain, 1974, vol. 87, № 1—2, с. 259; он же. Les inscriptions sud-arabes anciennes et les études arabes.—«Annali Napoli», 1975, vol. 35, с. 448; он же. Le repas rituel dans la religion sud-arabe.—Symbolae Biblicae et Mesopotamicae. Leiden, 1979, с. 327—331.
- <sup>28</sup> См.: Коран LXIX, 41; LII, 30; I. Shahid. A Contribution to Koranic Exegesis.—Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb. Leiden, 1965, с. 563—580; T. Fahd. La divination arabe. Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu de l'Islam. Strasbourg, 1966, с. 117; H. Lammens. Le berceau de l'Islam. T. 1. Romae, 1914, с. 226—238.
- <sup>29</sup> Ал-Исфакхани. Китаб ал-агани. Каир, Дар ал-кутуб, т. 4, с. 126. Речь там идет о *хатибе*, чьи речи вдохновлены джиннами, т. е. *хатиб* тут аналогичен и *кахину*, и *ша'иру*. Сам факт, что понадобилось разъяснять различие между *хатибом* и пророком, показывает, что в Мухаммаде окружающие видели *хатиба*, как видели в нем *кахина* и *ша'ира*.
- О *хатибах* см.: I. Goldziher. Der Chatib bei den alten Araber.—WZKM (1892). Bd 6, с. 97—112; Lammens. Le berceau..., с. 222; Fahd. La divination..., с. 74, 77.
- <sup>30</sup> Fahd. La divination..., с. 109—112, 123.
- <sup>31</sup> Lammens. Le berceau..., с. 203—275; Fahd. La divination..., с. 119; J. Henninger. La société bédouine ancienne.—L'antica società beduina Roma, 1959, с. 69—93.
- <sup>32</sup> Lammens. Le berceau..., с. 206; Fahd. La divination..., с. 119; C. Nallino. Sulla costituzione delle tribu arabe prima dell'islamismo.—C. Nallino. Raccolta di scritti editi e inediti. Vol. 3. Storia dell'Arabia preislamica. Roma, 1941, с. 69—70.
- <sup>33</sup> E. Tayan. Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam. Vol. 1, 1938, с. 38—80; Lammens. Le berceau..., с. 257—258; Fahd. La divination..., с. 118.
- <sup>34</sup> См., например: Ибн ал-Асир. Усд ал-габа. Каир, 1280/[1863-64], т. 1, с. 98; Табарі. Тафсир. Т. 3, с. 229.
- <sup>35</sup> См., например: ал-Исфакхани. Китаб ал-агани. Каир, Дар ал-кутуб, т. 16, с. 336; ас-Сиджистани. Китаб ал-му'аммарин. Каир, 1961, с. 31.
- <sup>36</sup> Lammens. Le berceau..., с. 210; Л. В. Негря. Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V—VII вв. М., 1981, с. 103—104.
- <sup>37</sup> Ср., например, в связи с битвой при Бадре Коран VIII, 17: «Не вы их убивали, но Аллах убивал их».