

СУ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ФАКУЛТЕТ ПО КЛАСИЧЕСКИ И НОВИ ФИЛОЛОГИИ
ЦЕНТЪР ЗА ИЗТОЧНИ ЕЗИЦИ И КУЛТУРИ

Павел Веселинов Павлович

МЕЖДУ ПИСАНИЕТО И КАНОНА. ФОРМИРАНЕ
НА ИСЛЯМСКОТО РАЗБИРАНЕ ЗА КАЛАЛА ПРЕЗ
ВТОРИ ВЕК ПО ХИДЖРА (718–816)

АВТОРЕФЕРАТ

на дисертация за присъждане на научната степен „Доктор
на науките“ по професионално направление 2.1. Филология
(Арабско обществознание)

СОФИЯ 2015

Дисертационният труд е разработен в Катедрата по арабистика и семитология, Факултет по Класически и Нови Филологии, СУ „Св. Климент Охридски“ и TOPOI Excellence Cluster, Freie Universität Berlin. Работата на автора в Берлин от март 2013 г. до февруари 2015 г. е осъществена по Проект AZ 41/EU/12 “Between scripture, tradition, and history: The qur’ānic term *kalāla*”, съфинансиран от фондация „Герда Хенкел“ (Дюселдорф) и Европейската Комисия. Дисертантът работи в Катедрата по арабистика и семитология. Трудът е обсъден и предложен за защита на заседание на катедрата на 16.04.2015 г.

Оригиналът на труда е на английски език и се състои от увод, пет глави, заключение, две приложения и списък на използваната литература с общ обем 738 стандартни машинописни страници. Трудът е приет за печат в академично издателство „Брил“.

Публичната защита на труда ще се проведе на 

СЪДЪРЖАНИЕ

СЪДЪРЖАНИЕ.....	3
УВОД.....	6
ПЪРВА ГЛАВА. ПРОБЛЕМИ НА ТЪЛКУВАНЕТО.....	11
I.1. <i>Калāла</i> в Корана.....	11
I.1.1. <i>Калāла</i> в К. 4:12.....	11
I.1.2. <i>Калāла</i> в К. 4:176.....	15
I.2. <i>Калāла</i> – част от предислямския и ранноислямския лексикон?.....	17
I.3. Как да установим значението на думата <i>калāла</i> ?.....	21
I.4. Западни изследвания върху <i>калāла</i>	23
I.4.1. Д. Пауърс: <i>Калāла</i> в светлината на литературните и документалните източници.....	23
I.4.2. Агостино Чилардо и ограниченията на формалния анализ на <i>иснāда</i>	26
I.5. Методология.....	29
I.5.1. Анализ на <i>иснāда</i> и <i>матна</i> (ИСМА).....	29
I.5.2. <i>Ҳадисът</i> като литературен разказ.....	44
ВТОРА ГЛАВА: ЗНАЧЕНИЕТО НА КАЛĀЛА Е НЕИЗВЕСТНО.....	49
II.1. Група 1: <i>Калāла</i> е едно от най-важните неща на света.....	49
II.2. Група 2: <i>Калāла</i> и превъзходните камили.....	49
II.3. Група 3: <i>Калāла</i> и виното.....	50
II.4. Група 4: ‘Умар ибн ал-Ҳаттāб съобщава на Ибн ‘Аббās, че не е отсъждал за <i>калāла</i>	51
II.5. Група 5: ‘Умар ибн ал-Ҳаттāб съобщава на Ибн ‘Аббās, Ибн ‘Умар и Са ‘йд ибн Зайд, че не е казвал нищо за <i>калāла</i>	52
II.6. Група 6: ‘Умар ибн ал-Ҳаттāб и пленниците в Медина.....	53
II.7. Група 7: Ранното предание на Ибрāхйм ан-Наҳа ‘й.....	54
II.8. Група 8: Нищо не е обърквало Сподвижниците на Пророка, така както ги е объркала <i>калāла</i>	55
II.9. Заключение: Хронология на преданията, според които значението на <i>калāла</i> е неизвестно.....	55

ТРЕТА ГЛАВА: ЗНАЧЕНИЕТО НА КАЛĀЛА Е СКРИТО ИЛИ ПРЕМЪЛЧАНО.....	59
III.1. Група 9: Мнението на ‘Умар за <i>калĀла</i> е укрито.....	59
III.2. Група 10: ‘Умар заличава указа си за значението на <i>калĀла</i> ...60	60
III.3. Група 11: ‘Умар, <i>калĀла</i> и предвещаващата змия.....	61
III.4. Група 12: ‘Умар признава, че смисълът на <i>калĀла</i> не му е станал ясен.....	63
III.5. Заключение.....	64
III.5.1. Хронология на междинните предания.....	64
III.5.2. Отношението между неопределените и междинните предания.....	66
III.5.3. Богословът ‘Абд ар-РаззĀќ.....	67
ЧЕТВЪРТА ГЛАВА: ЗНАЧЕНИЕТО НА КАЛĀЛА Е ОПРЕДЕЛЕНО В „ЛЯТНОТО ЗНАМЕНИЕ“.....	71
IV.1. Група 13: МĀлик ибн Анас и лятното знамение.....	71
IV.2. Група 14: Басрийската версия на преданието за лятното знамение.....	73
IV.3. Група 15: Пророкът и безименният събеседник.....	74
IV.4. Група 16: Пророкът дава определение на <i>калĀла</i>	74
IV.5. ‘Умар, Ҳафса и Пророкът: масоретско поясняване и алахична екзегеза.....	75
IV.5.1. Група 17: ‘Умар, Ҳафса и Пророкът: лексикалното значение на <i>калĀла</i>	75
IV.5.2. Група 18: ‘Умар, Ҳафса и Пророкът: <i>калĀла</i> като юридически термин.....	76
IV.6. Група 19: ‘Умар изведнъж си спомня за <i>калĀла</i>	77
IV.7. Група 20: Пророкът и натрапчивият мъж.....	78
IV.8. Заключение.....	79
IV.8.1. <i>КалĀла</i> и кодификацията на Корана.....	81
IV.8.2. Предканоничната и каноничната <i>калĀла</i>	85
ПЕТА ГЛАВА: ЗНАЧЕНИЕТО НА КАЛĀЛА Е ОПРЕДЕЛЕНО В ХАДЙСИТЕ.....	93

V.1. Куфийското определение на <i>калāла</i>	94
V.1.1. Група 21: Класическото куфийско определение на <i>калāла</i> ...	94
V.1.2. Група 22: Първоначалното куфийско определение на <i>калāла</i> ..	94
V.2. Хиджазкото определение на <i>калāла</i>	95
V.2.1. Група 23: Мединското определение на <i>калāла</i> на Ма‘мар ибн Рāшид с позоваване на Ибн Шихāб аз-Зухрй.....	95
V.2.2. Меканското определение на <i>калāла</i>	96
V.3. Група 26: Борбата за куфийското определение на <i>калāла</i>	100
V.4. Група 27: Полемичният сблъсък между Йазйid ибн Хārūн и ‘Абд ар-Раззāк ас-Сан‘анй.....	101
V.5: Група 28. Раздялата с Корана.....	103
V.6: Група 29: Куфийски набези в Басра.....	105
V.7. Заключение.....	106
ОБЩО ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	114
VI.1. Историческото развитие на преданията за <i>калāла</i>	115
VI.2. Хронология на преданията за <i>калāла</i> : характерни мотиви и връзка с ранни авторитети.....	121
VI.2.1. <i>Калāла</i> и скриптуралистката загриженост.....	121
VI.2.2. Указът на ‘Умар.....	123
VI.2.3. Приписване на ранни авторитети.....	125
VI.3. * <i>Калла</i> или <i>калāла</i> ?.....	134
VI.4. Разривът между Корана и Сунната.....	141
VI.5. <i>Калāла</i> и богословските жанрове.....	143
VI.6. Методологични предизвикателства и изследователски перспективи.....	145
ПРИНОСИ НА ИЗСЛЕДВАНЕТО.....	147
ПУБЛИКАЦИИ НА АВТОРА ПО ТЕМИ, ЗАСЕГНАТИ В ИЗСЛЕДВАНЕТО.....	150

УВОД

В края на трети век по хиджра големият ислямски историк и богослов Мухаммад ибн Джарйр ат-Табарй (поч. 310/923) разделя съдържанието на Корана на три обширни херменевтични категории. Първата категория обхваща юридическите норми (*ахкām*), чието правилно разбиране изисква поясняване (*байān*) чрез пророческата традиция (Сунна). Втората категория включва онези знамения в Корана, които предричат бъдещето и най-вече есхатологични събития. Смисълът на тези знамения е скрит от сътворените същества. Третата категория е свързана с „всеки, който знае езика, на който Коранът бе низпослан“¹ и по силата на това знание може да разбира речниковите значения на кораничните лексеми и граматичните връзки помежду им. Значим е фактът, че, като предпоставя, че базовите лексикални значения и синтактични правила са общоизвестни и никое коранично знамение не може да бъде изключено от тази осведоменост, третата категория включва първите две. На едно по-високо равнище на знание задълбоченото владение на кораничния език е необходимо условие за богословския занаят. Никой не би могъл да тълкува кораничните знамения – ясни или двусмислени – без да разбира смисъла на лексикалните единици, включени в тези знамения. За такова разбиране говори знамението, според което Коранът е низпослан на „ясен арабски език“.²

¹ Ат-Табарй, *Джāми‘ ал-байāн фй та’уйл ай ал-қур’āн*, ‘Абд Аллāх ат-Туркй (ред.), т. 1–26, Кайро, Дār Хаджар, 1422/2001, 1:68-70.

² Вж. например К. 16:103; 26:194–5; 12:2.

Категориите на ат-Табарй не търпят изключения, било то на равнището на лексикалните единици или на равнището на синтактичните структури. Един от случаите, които поставят схемата на ат-Табарй под въпрос, е думата *калāла* в К. 4:12 и К. 4:176. Ако К. 4:176 подсказва, че *калāла* означава човек, който умре, без да остави дете, и е унаследен от съребрени роднини, в К. 4:12 *калāла* е употребена по начин, който осуетява нейното разбиране като лексикална единици и юридически термин, и поставя много въпроси относно синтактичната ѝ функция. По този начин, гледан от историко-критична перспектива, К. 4:12 поставя под съмнение постулата за ясен и разбираем език на Корана както по отношение на отделните лексеми, така и с оглед на синтактичната им функция. Това знамение ни изправя пред възможността някои думи в Корана да са били неясни още по времето на арабския пророк. Не е изключено съществуването на лингвистичен разлом между ранната общност на последователите на пророка и арабомюсюлманската *умма*, такава каквато се оформя в периода на завоеванията и кратко след него. Подобен разлом ще забележим и в областта на ислямското право, ако допуснем, че значението на *калāла* е било неизвестно за ранните мюсюлмани като част от всекидневния им лексикон или чрез нормативно изказване на техния пророк. Въпросът за значението на *калāла* ни отвежда до три значими исторически проблема:

1. Историята на Корана и неговото възприятие през 1/7 в.
2. Възникването на ислямското право.
3. Възникването на ислямската екзегеза.

Ислямските учени приемат за даденост, че още преди кодификацията на Корана, която според традиционни разказ е предприета в управлението на ‘Усмāн (644–56), Коранът е бил гръбнакът на ислямския закон. Тази предпоставка е оспорена от Шахт, който в класическия си труд *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950) показва, че влиянието на Корана върху развитието на ислямското право през 1/7 в. е в най-добрия случай повърхностно.³ *Калāла* потвърждава парадокса на Шахт: ако кораничното законодателство е било значимо за мюсюлманската общност от самото начало на нейното съществуване, което ще рече от второто и третото десетилетие на седми век, защо тогава значението на *калāла* е неясно в К. 4:12? Съществува ли семантична връзка между *калāла* в К. 4:12 и К. 4:176? Защо думата *калāла* не може да бъде открита в извънкоранични текстове, отнасящи се към предислямската епоха и първото ислямско столетие?

В настоящия труд правя опит да отговоря на тези въпроси в контекста на развитието на ислямската представа за писанието през 1/7 в. Изследването ми подсказва, че тази представа се е развила от един по-ранен етап, на който Коранът не е представлявал фиксиран кодекс и правен извор, към по-късен етап, на който той се е превърнал в канонична база на мюсюлманското право. Историята на преданията (*хадīси*) за *калāла* предоставя значими сведения за този концептуален преход. Тя също хвърля светлина върху взаимодействието между правните норми, съдържащи се в писанието, и постановленията на Сунната, които в своето взаимодействие през 2/8 в. оформят теоретичните и практическите рамки на мюсюлманското законодателство.

³ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1950, 227.

Изследването на привидно тясната тема за значението на една дума в Корана дава възможност за задълбочено проучване на историята на ислямското право и богословие през 2/8 в. То може да хвърли светлина върху учението на онези законоведи и екзегети, които отхвърлят законодателната употребата на *ҳадйсите*. От особен интерес за мен е въпросът дали тези учени отхвърлят преданията като цяло или се противопоставят само на онези от тях, които намират за противоречиви с Корана.

В областта на мюсюлманската екзегеза проучването на *калāла* може да даде отговор на някои въпроси, свързани с развитието на специфични екзегетични похвати. От самото начало на заниманията си с *калāла* мюсюлманските екзегети се опитват да установят лексикалното значение на думата (*масора*),⁴ както и да я дефинират като юридически термин (*алаха*). Дали *алахичната* екзегеза е предшествовала *масоретската*, както предлага Уансбро?⁵ Възможно ли е тълкуването на Корана в случая с *калāла* да е извървяло различен исторически път?

Изследването на *калāла* в Корана и Сунната трябва да се опира на солидна методологична база. В този смисъл настоящият труд има характера на методологичен експеримент. Гръбнакът му е метод, известен като анализ на *иснāда* и *матна* (*isnād-cum-matn analysis* – за краткост ICMA). Един

⁴ В еврейската коментарна традиция масората се занимава с установяването на правилния прочит на библейските текстове. В настоящото изследване следвам употребата на Уансбро, който разбира като „масора“ заниманието със (1) значението на лексикалните единици в Корана, (2) граматически анализ и (3) вариантни прочити на кораничните знамения (John Wansbrough, *Quranic Studies*, Amherst, New York: Prometheus Books, 2004, 202).

⁵ Wansbrough, *Quranic Studies*, 119.

от приносите на предлагания труд е в съчетаването на ИСМА с похвати от областта на текстовата критика и литературния анализ. За целите на изследването съм обобщил стотици предания, извлечени от обемист корпус на ислямска книжнина, включващ сборници с *ҳадїси*, коментари на Корана, биографични произведения, трудове по юриспруденция и *ҳадїсознание*. *Ҳадїсите* са групирани в *иснāдни* схеми, които обобщават съобщителните линии на групи от подобни предания. Текстовите варианти на подобните предания са обобщени за краткост в *матнови* композити, които илюстрират елементите на прилика и отлика между отделните варианти.

Незаменими за осъществяването на такъв комплексен проект са електронните бази данни с ислямски предания. Основно съм ползвал *ал-мактаба аш-шāмила* (www.shamela.ws), както и *ал-джāми‘ ли-’л-ҳадїс ан-набаўї* (www.sonnaonline.com). Доколкото електронните бази данни могат да съдържат грешки, всички цитирани предания са сравнени със съответните печатни издания. Струва си накрая да отбележа, че базите данни имат само помощен характер; изследователският интелект не може да бъде заменен от електронна система като средство за изследване на Корана, *ҳадїсите* и историята на исляма като цяло.

Настоящият автореферат обобщава най-важните части от дисертационния ми труд за получаване на научната степен „доктор на филологическите науки“. С оглед на това, че текстът на труда е на английски език, си позволих да преведа на български почти изцяло неговите най-важни теоретични и практически части. Това обяснява значителния обем на автореферата.

ПЪРВА ГЛАВА. ПРОБЛЕМИ НА ТЪЛКУВАНЕТО

I.1. *Калāла* в Корана

Думата *калāла* се среща в Корана на два пъти: К. 4:12 приема значението ѝ за даденост, докато К. 4:176 включва кратко определение. Въпреки формалната прилика *калāла* в К. 4:12 и *калāла* в К. 4:176 не трябва да се разглеждат като синоними. Семантичното им различие се подчертава от синтактичните и семантичните особености на двете значения.

I.1.1. *Калāла* в К. 4:12

<i>Ўа-ин кāна раджул^ун й-р-с калāлат^{ан} аў имра'ат^ун</i>	
<i>ўа-ла-ху ах^н аў ухт^н фа-ли-кулл^и ўаҳид^н мин-хумā ас-судус^у фа- 'ин-кāнū аксар^а мин зāлика фа-хум шуракā^{'у} фī 'с-сулус^и мин ба'д^и ўасиййат^н йўсā би-хā аў дайн^н зайр^а мудāрр^н ўасиййат^{ан} мин аллāх^и ўа-'л-лāх^у самī^{'н} 'алīm</i>	и имат брат или сестра, за всеки един от тях е шестината. А ако са повече от това, те са съдружници в третината след завещание, което е завещано, или дълг, без да има оцетен. Това е завет от Аллах! Аллах е всезнаещ, всеблаг. ¹

Горният цитат включва само втората част от К. 4:12, която е от интерес за настоящия труд. За по-голямо удобство ще означавам тази част като К. 4:12б.² Първият абзац от превода на Цветан Теофанов е избегнат умишлено. Причи-

¹ За целите на настоящия автореферат е ползван грижливият превод на Корана на български език от Цв. Теофанов.

² Това разделяне бе предложено за пръв път от Дейвид Пауърс (David S. Powers, *Studies in Qur'an and Ḥadīth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, Berkeley: University of California Press, 1986).

ната за това е, че текстът може да бъде разтълкуван, а значи преведен, по различни начини според това как разбираме (1) глагола *й-р-с* (2) глагола *к̄ана* и (3) начина, по който тези два глагола се съчетават с думата *кал̄ала*. Нека да разгледаме възможните прочити.

Ако прочетем глагола *й-р-с* в страдателен залог, т.е. като *й̄УрАсУ* (бивам унаследен от), са възможни три синтактични интерпретации:

1. *Кал̄ала* е предикативно определение (*х̄āl*), подчинено на глагола *й̄урасу* и съставния подлог *раджул^{yh} ... аў имра'ат^{yh}* (мъж ... или жена). В този случай началото на К. 4:12б придобива следния смисъл: „Ако мъж бъде наследен, намирайки се в състояние на *кал̄ала*, или жена (бъде наследена, намирайки се в състояние на *кал̄ала*)“. Доколкото ми е известно, най-ранният застъпник на този прочит е известният басрийски граматик ал-Ахфаш ал-Аўсаṭ (поч. 215/830).³
2. *Кал̄ала* е глаголно съществително (*маṣḍар*), част от подразбиращо се предикативно-определително изречение *такалала-ху 'н-насабу кал̄алат^{ah}* (роднините го обкръжават с истинско обкръжаване), което се намира в граматична зависимост от глагола *й̄урасу* и съставния подлог *раджул^{yh} ... аў имра'ат^{yh}* (мъж ... или жена). В този случай началото на К. 4:12б ще се преведе така: „ако мъж бъде наследен в състояние на обкръженост от роднините си с истинско обкръжаване или жена (бъде наследена [в същото състояние])“. Бързам да отбележа, че този прочит предполага две важни допускания: (1) *кал̄ала* е отглаголно съществително на глагола *такалала* и (2) думата *насаб* (роднини) е подлогът на този глагол-сказуемо. Думата „роднини“ във второто допус-

³ Ал-'Ахфаш ал-'Аўсаṭ, *Ма'ānī ал-Қур'āн*, Худā Махмūd Қуррā' (ред.), т. 1–2, 1 изд., Кайро, Мактабат ал-Хāнджй, 1411/1990, 1:251.

кане най-вероятно е извлечена от контекста на К. 4:12б, който споменава брата и сестрата в качеството им на наследници. Първото допускане не е оправдано по никакъв начин от употребата на думата *калāла* в Корана. Абсолютната маџдарана форма *такаллала калāлат^{ан}* е най-вероятно формулирана от граматичи, които отхвърлят възможността отглаголното съществително (*маџдар*) да изпълнява функцията на предикативно определение както в т. 1 по-горе. Най-ранният застъпник на този прочит е басриецът Абӯ ‘Убайда.⁴

3. Глаголът *йўрасу*, който имплицира субект със значение „той“, е подчинено определително изречение, поясняващо съставния подлог *раджул^{ун} ... аў имра’ат^{ун}* (мъж ... или жена). В този случай *калāла* е именна част на съставното сказуемо *кāна калāлат^{ан}*. Съответно, началото на К. 4:12б превеждаме така: „Ако мъж, който бива наследен, е *калāла* или жена (която бива наследена, е *калāла*)“.

В тт. 1 и 2 *калāла* не е употребена като съществително име, а като част от обстоятелствена форма, поясняваща състоянието, в което биват унаследени мъжът и жената, които изпълняват ролята на подлог в изречението. В същото време К. 4:12б не съдържа никаква информация какво точно представлява това състояние. Т. 3 позволява субстантивен прочит на *калāла*. Трябва да се има предвид, обаче, че, ако *калāла* е представлявала част от лексикона на арабския език през 7 в., тя е била произведена по формулата *фа’āла*, която означава вродено качество или състояние (*хиџла*).⁵ Като пример за подобно словообразуване можем да посо-

⁴ Абӯ ‘Убайда, *Маджāз ал-Қур’āн*, Фуад Сезгин (ред.), Кайро, Мактабат ал-Хāнджй, б.д., 1:119.

⁵ Сйбāўайх, *ал-Китāб*, ‘Абд ас-Саллām Муҳаммад Хārўн (ред.), т. 1–5, Кайро, Мактабат ал-Хāнджй, 1408/1988, 4:28.

чим думата *са‘ада* (щастие), производна на глагола *са‘ида* (бивам щастлив), както и думата *қуба̀ха* ([нетърпима] грозота) – от глагола *қабу̀ха* (бивам [нетърпимо] грозен). Предвид факта, че К. 4:12б само загатва за значението на *калала*, е трудно да си представим в какъв точно метафоричния контекст подобно качество или състояние би могло да придобие свойствата на субстантивирано име и да се предицира на съставния подлог *раджул^{yh} ... аў имра‘ат^{yh}* (мъж ... или жена).

Ако прочетем глагола *й-р-с* в деятелен залог, т.е. като *йУрИсУ* (определям някого за свой наследник), както според преданията се постъпвали ал-Хасан ал-Басрй (поч. 110/728) и Абӯ Раджā’ ал-‘Утāридй (поч. 107 или 109/725–27),⁶ или като *йУУАрРИсУ*, както е предпочитал ‘Йсā ибн ‘Умар ас-Сақафй (поч. 149/766),⁷ *калала* в К. 4:12б ще функционира като пряко допълнение на съставното глаголно сказуемо *kāna йўрису/йуўаррису*. Макар и граматически еднозначен, този прочит води до юридическо усложнение. Глаголът *йўрису/йуўаррису* (определям някого за свой наследник) може да бъде разбран като подразбиращ завещателна разпоредба, т.е. „ако мъж определи някого за свой наследник или жена (определи някого за свой наследник)“. Класическото мюсюлманско право разглежда К. 4:12б като свързан само с казуси, при които покойникът не е оставил завещание, което ще рече, че в своето развитие то е отхвърлило възможността К. 4:12б да бъде прочетен като узаконяващ завещателно волеизлияние.

Противоречивите синтактични интерпретации забул-

⁶ Ал-Ахфаш, *Ма‘анй*, 1:250; ал-Джақсāс, ‘*Ахкām ал-Қур‘ан*, Муҳаммад ас-Сāдиқ Қамхāўй (ред.), т. 1–5, Бейрут: Дār Ихйā’ ат-Турāс ал-‘Арабй, 1412/1992, 3:20.

⁷ Ибн Джиннй, *ал-Муҳтасаб фй табййн йуджўх шаўāзз ал-қирā‘āt йā‘л-ийдāх ‘ан-хā*, ‘Алй ан-Надждй Нāсиф и др. (ред.), т. 1–2, 2 изд., Кайро, 1996.

ват смисъла на К. 4:12б и го превръщат в костелив орех за всеки арабист, дръзнал да превежда мюсюлманското Писание. Никоя от възможните интерпретации не може да бъде предпочетена пред останалите поради смътното лексикално значение на *калāла* в посоченото знамение. Макар че това значение се приема за даденост от мюсюлманските законоведи и екзегети от втори/осми век насам, контекстът на К. 4:12б предоставя само бегла представа за него. Думата несъмнено препраща към семантичното поле на наследственото право, но точното ѝ лексикално и терминологично значение остава загадка.

I.1.2. *Калāла* в К. 4:176

<p><i>Йастафтӯна-ка кул „Аллāх’ йуфтӣ-кум фӣ ’л-калāлат“ „ин имру’^{ун} халака лайса ла-ху ўала- д’^{ун} ўа-ла-ху ухт’^{ун} фа-ла-хā ниџф’ мā тарака ўа-хуа йарису-хā ин лам йакун ла-хā ўалад’^{ун} фа-ин кāнатā иснатайни фа-ла-хумā 'с-сулусāни мин-мā тарака ўа-ин кāнӯ иҳўат^{ан} риджāл^{ан} ўа-нисā’^{ан} фа-ли-’з-закар’ мисл’ хазз’ ’л-ун- сайайни йубаййину ла-кум аллāх’ ан таддилӯ ўа-’л-лāх’ би-кулл’ шай’^{ин} ’алӣм.““</i></p>	<p>И те молят да постановиш. Кажите: “Аллах ви постановява за умрелите без деца и бащи (<i>калāла</i>). Почине ли мъж и не е имал дете, а е имал сестра, нейно е половината от онова, което е оставил, а и той я наследява, ако не е имала дете. А щом са две, за тях са две третини от онова, което е оставил. А щом са повече братя и сестри, за мъжкото е дял, колкото за две женски. Аллах ви обяснява, за да не се заблудите. Аллах знае всяко нещо.““</p>
---	---

Контекстът и синтаксисът на К. 4:176 са подчертано различни от тези на К. 4:12б, където значението на думата *калāла* се приема за даденост. Група хора се допитва до анонимен събеседник, означен с личното местоимение за винителен падеж –*ка*. Предметът на допитването е неясен,

но отговорът въвежда необходимото пояснение: става дума за значението на думата *калāла*. За да предпази питащите от заблуда, Аллах пояснява, че *калāла* е човек, който почине, без да остави дете, но има един или повече братя и/или сестри. Контекстът на К. 4:176 подсказва, че *калāла* вероятно означава и жена, която почине, без да остави дете. Цв. Теофанов превежда „Аллах ви постановява за умрелите без деца и бащи“, но трябва да имаме предвид, че думата „бащи“ не е спомената в Корана. С оглед на необходимостта да се вземе предвид аудиторията от неспециалисти, преводачът разбираемо се е опрял на преданията, които уточняват значението на *калāла* като правен термин.

Така за разлика от граматичната и семантичната неустановеност на *калāла* в К. 4:12б, значението на същата дума в К. 4:176 е на пръв поглед недвусмислено. Ясно е, че *калāла* е съществително име, което означава бездетен покойник. Субстантивен прочит на *калāла* в К. 4:12б е възможен, само ако приемем думата като именна част на съставното сказуемо *кāна калāлат^{ан}* или като пряко допълнение на глагола *йūrису/йууаррису*. В първия случай лексикалното значение на *калāла* остава неясно; във втория случай *калāла* означава наследници (*йараса*) по силата на завещателно разпореждане. За разлика от това в К. 4:176 *калāла* означава починалия (*ал-маўрўс ‘ан-ху*), който бива наследен.

Въпреки смисловата разлика между *калāла* в К. 4:12б и *калāла* в К. 4:176 и в двата случая думата функционира в подобен контекст, свързан с наследственото право. Зад привидната прилика обаче се крие същностно различие. Както отбелязва Пауърс, в К. 4:12б братята и сестрите придобиват еднакъв наследствен дял, който не може да превиши една трета от имуществото на покойника. В К. 4:176 братята придобиват два пъти повече от сестрите, а при липса на сестра братът може да унаследи цялото имущество на

покойника.⁸

Юридическите, граматичните и смисловите различия между К. 4:12б и К. 4:17б правят невъзможно думата *калāла* в двете знамения да се разглежда като еднаква лексикална и терминологична единица. Осмислянето ѝ все пак остава възможно чрез анализ на употребите ѝ в предислямските и ранноислямските текстове.

I.2. *Калāла* – част от предислямския и ранноислямския лексикон?

Ако последователите на Пророка са били запознати с лексикалното значение на *калāла*, те надали са щели да срещнат трудност при осмислянето на привидно неясното знамение К. 4:12б. Разполагаме ли с литературни свидетелства, че носителите на арабския език от края на VI и първата половина на VII в. сл. Хр. са били наясно с лексикалното значение на тази дума?

Агостино Чилардо и Дейвид Пауърс са събрали грижливо всички ранни текстове, които включват думата *калāла*. Тези текстове са общо шест на брой:

1. Стих на анонимен поет, който заявява: „Бащата на мъжа го подкрепя най-силно//а пък господарят на *калāла* не се разгневява“ (*фа-’инна абā ’л-мар’^u ’ахмā ла-ху//’уа-ма’улā ’л-калāлат^u лā йаг’дабу*).⁹
2. Стих на предислямския поет ал-’А’шā (поч. 8/629),

⁸David Powers, *Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men. The Making of the Last Prophet*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009, 165.

⁹David Powers, *Studies in Qur’an and Ḥadīth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, Berkeley: University of California Press, 1986, 41; Agostino Cilardo, *The Qur’ānic Term Kalāla: Studies in Arabic Language and Poetry, Ḥadīt, Tafīr and Fiqh*, Journal of Arabic and Islamic Studies Monograph Series 2, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004, 1.

който обаче употребява думата *кИлāла* (изтощение).¹⁰

3. Стих на ‘Амир ибн Тұфайл (поч. 10/632), който заявява: „Родът ‘Амир ме направи свой старейшина не заради близките ми//пази Боже да се възгордявам заради славата на майка си и баща си“ (*фа-мā саўудат-нī ‘Амир^{ун} ‘ан қарāбат^{ун}//абā ’л-Лāх^а ан асмū би-умм^{ун} ўа-лā аби*).¹¹ Макар че в случая ‘Амир употребява думата *қарāба* (близки), по-късни извори, включително лексикографът Ибн Манзур (поч. 711/1311–12), я заменят със семантично и прозодично подобната дума *калāла*.
4. Стих на Зийāда ибн Зайд ал-‘Узрī (поч. 54/674), който съдържа думите: „не съм наследил славата на предците като *калāла*//и времето все още не е дошло да се покоря на наследник“ (*ўа-лам арис ал-маджд^а т-талīд^а калāлат^{ан}//ўа-лам ўа’на мин-нī фатрат^{ун} ли-‘ақīb^у*)¹².
5. Стих на прочутия умайядски рапсод ал-Фараздақ (поч. ок. 110/728), в който той възхвалява управляващия род с думите: „Не сте наследили владетелския жезъл като *калāла*//от двамата синове на Манāф, ‘Абд Шамс и Хāшим“ (*ўаристум қанāt^а ’л-мулк^у зайр^а калāлат^{ун}//‘ан ибнай Манāф^{ун} ‘Абд^у Шамс^{ун} ўа-Хāшим^у*)¹³.
6. Предание за Қайс ибн Дарīх и Лубнā бинт Хубāб ал-Ка‘биййа, включено в „Книгата на песните“ на Абū ал-Фарадж ал-Исбахāнī (поч. 356/967). Абū ал-Фарадж разказва, че Қайс взел Лубнā за съпруга пряко волята на родителите си. Един ден Қайс се разболял тежко. След като оздравял, майка му казала, че ако би умрял бездетен, имуществото му щяло да премине при *калāла*.

Представяват ли тези шест текста доказателство, че

¹⁰ Cilaro, *Qur’ānic Kalāla*, 2–3.

¹¹ Пак там, 3–4.

¹² Пак там, 5.

¹³ Powers, *Muhammad*, 41; Cilaro, *Qur’ānic Kalāla*, 6.

арабите от епохата на джахилията и ранния ислям са познавали думата *калāла*?

От горните свидетелства трябва да изключим №2 и №3. Свидетелство №2 включва думата *килāла* (изтощение). Тя се различава от думата *калāла*, която е свързана с наследственото право. В свидетелство №3 думата *калāла* е по-късна добавка към стиха на ‘Амир ибн Туфайл. Свидетелство №1 представлява стих на анонимен поет, чието датироване е невъзможно. Този стих може да се окаже с предислямски произход, но за целта са необходими убедителни лингвистични и исторически доказателства.

Хронологията ни предоставя сериозни аргументи срещу автентичността на свидетелства №1, 4, 5 и 6. Ал-Азхарй, който цитира свидетелство №1, е роден през 282/895–96 и умира през 370/980–81 година. Свидетелство №4 е включено в коментарите на аṭ-Ṭūsī (поч. 459–60/1066–67) и аṭ-Ṭабарсī (поч. 565/1169–70). Свидетелство №6 е цитирано от ал-Исбāхāнī (поч. 356/967). Сāмо свидетелство №5 може би отразява автентичен стих на ал-Фараздақ. Дори тази хронология да е вярна, стихът е съчинен след 96/714 г.,¹⁴ което ще рече 85 лунни години след смъртта на Пророка в 11/632 г. Чилардо отбелязва хронологичните проблеми, свързани със свидетелство №3, но подминава с мълчание същите проблеми в другите свидетелства. В книгата си *Studies in Qur’an and Ḥadīth*, издадена през 1986 г., Пауърс не обсъжда автентичността на горните свидетелства. Фактът, че те не са включени в книгата на Пауърс *Muḥammad*, издадена през 2009 г., подсказва, че той е имал резерви относно тяхната автентичност.

Друг проблемен кръг, обхващащ свидетелства №1, 4, 5 и 6, останал незабелязан от Пауърс и Чилардо, е вторичният ексегетичен произход на текстовете. Ал-Азхарй привежда

¹⁴ Cilaro, *Qur’ānic Kalāla*, 6.

свидетелство №1 в коментара си към К. 4:12. Свидетелство №4 е подобна глоса, използвана в коментарите на ат-Тўсий и ат-Табарсий. Стихът в свидетелство №1 всъщност е перифраза на К. 4:12: неизвестният поет използва фразата *лам арис ... калāлат^{an}*, която е структурно зависима от фразата *й-р-с калāлат^{an}* в К. 4:12. Това наблюдение се отнася и до свидетелство №5, в което ал-Фараздак казва *ўаристум ... зайр^a калāлат^{un}* – явна препратка към структурата и изказа на К. 4:12. При това трябва да отбележим, че не всички издания на поетичния сборник на ал-Фараздак включват стиха, в който той споменава *калāла*.¹⁵

В основата на преданието за Қайс ибн Дарйх и Лубнā бинт Хубāб ал-Ка‘бийяа също стои юридическо-богословски приоритет. Историите за хора, намиращи се на ръба на смъртта, са често срещан топос в преданията за *калāла*. Така например за Джāбир ибн ‘Абд Аллāх ал-Ансāрий се съобщава, че по време на тежко заболяване, което можело да завърши със смърт, се допитал до Пророка какво да прави с имуществото си, при условие, че е „*калāла*, който няма нито баща, нито дете“. В отговор на запитването на Джāбир, Аллах низпослава К. 4:176.¹⁶ Досуц като Қайс ибн Дарйх, Джāбир ибн ‘Абд Аллāх се възстановява от болестта си. Друг подобен наратив разказва за болестта на Са‘д ибн Абй ал-Ўаққāс, която съвпада със завоюването на Мека. Пророкът посещава болния Са‘д, който се интересува каква част от имуществото си може да завещае, при условие, че е *калāла*. Пророкът отговаря, че размерът на завещанието не може да надхвърля една трета от имуществото на Са‘д. До завещание, обаче, не се стига, понеже

¹⁵ Пак там.

¹⁶ Муқāтил ибн Сулаймāн, *Тафсйр*, ‘Абд Аллāх Маҳмўд Шиҳāта (ред.), т. 1–5, 1 изд., Бейрут, Му’ассасат ат-Тārйх ал-‘Арабий, 1423/2002, 1:426.

Са‘д оздравява.¹⁷ Многобройни изказвания за значението на *калāла* се приписват на третия от праведните халифи, ‘Умар ибн ал-Хаттāб. Повечето от тях той прави, след като е смъртоносно ранен през 23/644 г.

Оскъдицата на *калāла* в арабски наративи, за които се твърди, че се отнасят към предислямската епоха и ранния ислям, поражда съмнение, че думата е била известна през първото столетие по хиджра. Всички свидетелства, на които се спират Пауърс и Чилардо, са по-късни екзегетични предания, които изхождат от установените през втори век по хиджра юридически дефиниции на *калāла*. По силата на една логика на затворения кръг тези предания, които са производни на кораничните знамения за *калāла*, се използват за поясняване на същите коранични знамения. Връзката на преданията за *калāла* със събития и личности от джахилията и ранния ислям е най-вероятно вторична псевдоисторическа проекция на юридически и богословски тези от второто столетие по хиджра. Стихът на ал-Фараздак може да е автентичен, ала той е формулиран едва към края на първи век по хиджра под влиянието на К. 4:12. Така Коранът остава единственото свидетелство за употребата на думата *калāла* през първи век по хиджра.

I.3. Как да установим значението на думата *калāла*?

Проучването на кораничните знамения, в които се среща думата *калāла*, навежда на следните заключения:

1. Значението на *калāла* в К. 4:12 е неясно. Ако глаголят *й-р-с* в този стих бъде прочетен в страдателен залог, т.е., *йўрасу*, той означава неясно вътрешноприсъщо свойство на човек, който бива унаследен от своите братя и сестри. Ако прочетем *й-р-с* в деятелен залог, т.е.,

¹⁷ Мухаммад ибн Са‘д, *Китāб ат-Табакāt ал-Кабīр*, ‘Алй Мухаммад ‘Умар (ред.), т. 1–11, Кайро, Мактабат ал-Хāнджй, 1421/2001, 3:135.

йўрису/йўўаррису, *калāла* в К. 4:12 означава роднините, които покойникът е определил за свои наследници по силата на завещание.

2. К. 4:176 дефинира *калāла* като човек, който умира, без да остави за наследник дете, но оставя за наследници своите братя и сестри.
3. Наследствените дялове на братята и сестрите и общата част от наследството, която те могат да придобият, се различават в К. 4:12 и К. 4:176.
4. Изследването на предислямските и ранноислямските наративи, които включват *калāла*, сочи, че извън Корана думата е непозната през първи век по хиджра.

Неяснотата на думата *калāла* в Корана и липсата на текстови свидетелства, че тя е била употребявана извън Корана през първото столетие по хиджра, повдигат редица важни въпроси. Ако допуснем, че *калāла* не е присъствала в езиковата употреба на арабите през първи век по хиджра, тогава какво е било значението на тази дума в Корана? Как да си обясним смисловите разлики между *калāла* в К. 4:12 и К. 4:176, които засягат както лексикалното значение на думата, така и терминологичната ѝ функция? Ако новата дума е била въведена като част от откровението, низпослано на арабския пророк между 610 и 622 г., защо тя е останала незабелязана за мюсюлманите през цялото първо столетие по хиджра? Както арабите в епохата на джахилията, така и ранните мюсюлмани придават голямо значение на кръвното родство. Как тогава да обясним факта, че те не се вълнуват от значението на термина *калāла*, който явно се отнася към сферата на наследственото право?

За да намерим отговор на тези въпроси, трябва да възстановим историческото развитие на ислямското разбиране за *калāла*. Понеже не разполагаме със свидетелства за употреба на термина в светската реч на първото столетие

по хиджра, опит за подобно възстановяване може да се основава на два източника: Корана и преданията за арабския пророк, неговите Сподвижници и последователи (известни като Сунна). Доколкото Коранът предоставя само ограничена възможност за разбиране на *калāла*, основната тежест на изследването пада върху наративите от Сунната. Тези наративи служат преди всичко за пояснение и модификация на К. 4:12 и К. 4:176; оттук изследването им неизбежно отвежда към историята на мюсюлманското право и екзегеза. Проучването на *калāла* обещава да хвърли светлина върху проблема за отношението между Корана и Сунната през първото ислямско столетие. Възможно е то да разкрие важни детайли за развитието и кодификацията на кораничния текст.

I.4. Западни изследвания върху *калāла*

Най-значимите трудове върху *калāла* са публикувани от Дейвид Пауърс и Агостино Чилардо.

I.4.1. Д. Пауърс: *Калāла* в светлината на литературните и документалните източници

Пауърс поставя проучването на *калāла* в контекста на две основни групи източници: кодекса BNF 328a, съхраняващ се в националната библиотека на Франция, и произведенията на ислямските екзегети, разказвачи на предания (*мухаддиси*), граматични и лексикографични.

Палеографското изследване на BNF 328a навежда Пауърс на заключението, че кодексът е претърпял значителни промени. На първо място в К. 4:126 думата *калла* е била променена на *калāла*; на второ място в края на сура „Жените“ е било добавено допълнително юридическо знамение, понастоящем известно като К. 4:176. По аналогия с други семитски езици Пауърс заключава, че думата *калла* в долния

пласт на пергамента (впоследствие променена на *калāла*) е означавала „снаха“.¹⁸ Ако глаголната форма *й-р-с* в К. 4:12б се прочете в деятелен залог, т.е. *йўрису*, а съществителните имена *калла* и *имра`а* – във винителен падеж, оригиналната формулировка на К. 4:12б би била както следва: *Ўа`ин кāна раджул`н йўрису каллат^{ан} аў имра`ат^{ан}* (Ако мъж определи за наследник снаха си или своята съпруга)¹⁹.

Според Пауърс първоначално К. 4:12б се е отнасял да случаи на завещателна разпоредба. Знамението е предотвратявало обезнаследяването на най-близките роднини на завещателя, например неговите братя и сестри, в полза не неговата снаха или съпруга. След като първоначалната *калла* в К. 4:12б е била подменена с *калāла*, оригиналното значение на знамението е било забравено. В резултат от това юридическата норма, която се е прилагала при извънредните случаи на завещателно обезнаследяване на кръвни роднини, се е превърнала в задължителен принцип при разпределянето на имуществото между наследниците на покойния. Новата норма е довела до юридическо усложнение: защо според К. 4:12б най-близките преки роднини на покойния могат да получат само 1/3 от неговото имущество? Какво става с останалите 2/3? За да бъде премахнат този проблем, предизвикан от прехода от *калла* към *калāла* в К. 4:12б, в края на сура „Жените“ е било добавено знамение, което позволява при определени условия преките роднини да унаследят цялото имущество на покойния.²⁰

Анализът на Пауърс е важен не само за изследването на ислямското право през първи/седми век. Той помага да разберем начина, по който е възникнал и се е развивал текстът на Корана. Според Пауърс Коранът е претърпявал промени

¹⁸ Powers, *Muhammad*, 177–9.

¹⁹ Пак там, 180.

²⁰ Пак там, 192–4.

много по-дълго, отколкото допускат ислямските литературни извори и учените, които се основават на тях. Доколкото BNF 328a е датиран в третата четвърт на седми век, Пауърс заключава, че „консонантните очертания и прочитът на Корана са останали отворени и променливи до края на първи/седми век“.²¹

Доколкото заключенията на Пауърс се гледат върху единичен документ, те могат да бъдат оспорени като епистемологично неадекватни. За да предотврати критика в тази посока, Пауърс се опитва да извлече допълнителни аргументи от арабските литературни извори. Основавайки се *иснāдите* на ислямските предания за *калāла*, Пауърс заключава, че най-ранните предания за значението на думата са били разпространени между 50 и 100 г. по хиджра (670–718). Пауърс разделя тези предания на две групи. По-ранната група, означена от него като „Група А“, е започнала да навлиза в разпространение около 50/670 г.²² Тя включва предания, които отреждат главна роля на втория халиф ‘Умар ибн ал-Хаџџаб (упр. 13–23/634–44). Според тези предания ‘Умар не знае какво означава *калāла* или забравя значението на думата. По-късната група, която Пауърс нарича „Група Б“, е разпространена към края на първи, началото на втори век по хиджра (около 718 г.).²³ Тук са включени предания, които дават едно или друго определение на *калāла*.

Подходът на Пауърс към *иснāдите* на ислямските предания е формален. В повечето случаи той приема за даденост, че съответните *хадиси* са били разпространени от най-ранния разказвач по линията на *иснāда*, което ще рече от представител на първото или второто поколение мюсюлмани.

²¹ Пак там, 193.

²² Пак там, 219.

²³ Пак там, 221.

За скептично настроените изследвачи на *ḥadīṣi* подобна предпоставка е спорна. Както показва Шахт, много *иснāди* представляват ретроспективни отнасяния (back projections) на юридически учения от 2/7 в. към идеализираната епоха на ранния ислям.²⁴ Същевременно проучванията на Юнбол показват, че *иснāдният* метод се е зародил след края на втората гражданска война (63–73/683–93),²⁵ което означава, че онези части от *иснāдите*, които обхващат първото ислямско столетие, не биха могли да бъдат удостоверени като автентични.

Поради несигурността на *иснāдите*, както и поради ограничения обем от източници, проучени от Пауръс, се налага по-широкообхватно и методологически обосновано изследване на преданията за *калāла*. Такъв анализ ще позволи преданията да бъдат датирани с по-голяма точност, както и да бъдат реконструирани техните най-ранни версии.

1.4.2. Агостино Чилардо и ограниченията на формалния анализ на *иснāда*

В своето изследване, посветено на *калāла*, Чилардо разпределя съответните предания по географски признак и проследява тяхното историческо развитие. Чилардо обособява следните виждания за значението на *калāла*:

1. През първата половина на втори век по хиджра (718–67) иракските законоведи определят *калāла* като *ман лā ѓа-лад^а ла-ху ѓа лā ѓāлид* (онзи, който няма нито дете, нито родител).²⁶ Според Чилардо това определение, „припис-

²⁴Schacht, *Origins*, 156-7, 197, 212.

²⁵Gautier H. A. Juynboll, “The Date of the Great Fitna,” *Arabica* 20.2 (1973), 159.

²⁶Cilardo, *Qur’ānic Kalāla*, 21–4.

вано на Абӯ Бакр отразява исторически континуитет“.²⁷ Чилардо не обосновава твърдението си, но подразбира, че иракското определение е съзвучно с разбирането за *калāла* от времето на Пророка и праведните халифи.²⁸ Същевременно той твърди, че след смъртта на Пророка представителите на юридическите школи (от които той не изключва иракската) престанали да се придържат към „първоначалното разбиране за *калāла*“, което според неговото мнение се е основавало на К. 4:12 и К. 4:176.²⁹ Чилардо не изказва предположение каква е била първоначалната представа за *калāла*, нито обяснява как е възможно иракските законоведи едновременно да са я следвали и загърбили.

2. Към края на първото столетие по хиджра (ок. 718 г.) законоведите в Мека, Медина и Египет са на мнение, че значението на *калāла* е неизвестно.³⁰
3. Впоследствие, през първата половина на втори век по хиджра (718–67), мединските законоведи определят *калāла* като *ман лā ўалад^a ла-ху ўа-лā аб^a* (онзи, който няма нито дете, нито баща).³¹
4. Меканското учение за *калāла* еволюира. Преданията, според които ‘Умар ибн ал-Њаттāб не знае значението на *калāла*, са заместени от предания, които възплъщават иракското определение.

Заклученията на Чилардо за географското разпределение и хронологията на *хадйсите* за *калāла* се градят на четири методологични принципа:

1. Теорията за общата връзка. Чилардо приема, че, когато

²⁷ Пак там, 28, 38.

²⁸ Пак там, 27, 28.

²⁹ Пак там, 38.

³⁰ Пак там, 24ff.

³¹ Пак там, 26.

иснāдите на няколко подобни предания се съчетават в един разказвач, той е общата връзка, която е разпространила първоначалната версия на преданието.

2. Следвайки теорията на Шахт, Чилардо като цяло отхвърля като неавтентични най-старите части от *иснāдите*.
3. Понякога Чилардо се осланя на правилото на Шахт, че едно предание е автентично към момента, в който то за пръв път е било употребено като полемичен аргумент в правен спор.
4. Понякога Чилардо приема за даденост, че преданията са били разпространени от най-ранния разказвач в *иснāдната* линия. Какви са мотивите му за това допускане остава неясно.

В тази част от труда си подробно обсъждам няколко примера от анализа на Чилардо, които показват, че формалното прилагане на *иснāдни* анализ води до смислови противоречия. Чилардо често свързва с една обща връзка взаимно изключващи се определения на *калāла*. В други случаи той приема като признак за принадлежност към различни местни школи незначителни отлики като, например, употребата на думата *аб* (баща) вместо думата *ўāлид* (родител). Понякога Чилардо приписва на дадена местна школа предание, в чийто *иснāд* няма нито един представител от тази школа. За да обясни заключението си в тези случаи, той говори за опозиция срещу местното учение за *калāла*.

Проблемите в анализа на Чилардо отново подчертават необходимостта от ясен и последователен метод за изучаване на *ҳадїсите*.

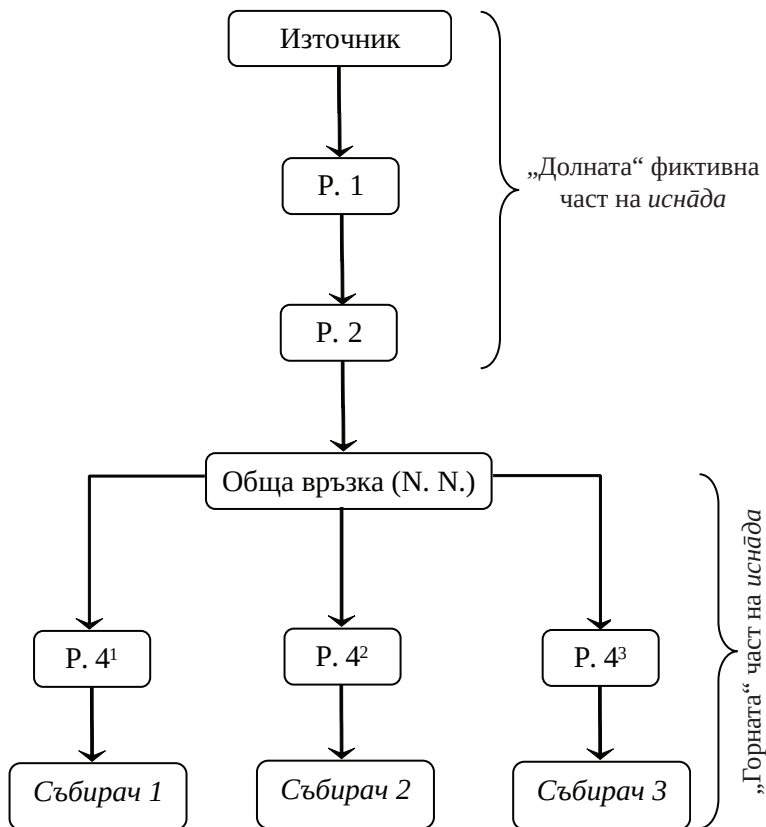
I.5. Методология

I.5.1. Анализ на *иснāда* и *матна* (ICMA)

В течение на последните няколко десетилетия западните учени проучват възможностите за датиране на *хадйсите* чрез анализ на техните съобщителни линии, известни като *иснāди*, и наративното съдържание, известно като *матн*. Този вид анализ, който за краткост ще означавам като ICMA, е тясно свързан с теорията за общата връзка (common link). През 1950 г. Шахт въвежда този термин (за краткост нататък ще използвам българското съкращение „ОВ“), за да обозначи разказвача по линията на *иснāда*, в когото се съчетават няколко съобщителни линии (вж. Схема 1).³²

³² Schacht, *Origins*, 171, 175.

Схема 1 – разбирането на Шахт за общата връзка



Според Шахт общата връзка е разказвачът, който е разпространил преданието. По отношение на ОВ *иснāдът* се разделя на две епистемологично неравностойни части. „Долната част“ на *иснāда*, която представлява единична линия на съобщението между ОВ и предполагаемия източник на информация, е неавтентична. Над общата връзка *иснāдът* се разклонява към няколко разказвачи, което Шахт приема за признак на автентично съобщение.

Две десетилетия след Шахт, Готие Юнбол усъвършенства теорията за ОВ. Юнбол отбелязва съществуването на частични общи връзки, т.е. точки на пресичане на *иснāдите* над равнището на ОВ,³³ както и на преобърнати (inverted) ОВ, т.е. разказвачи, които, съдейки по *иснāда*, са получили едно съобщение от повече от един източник.³⁴ По въпроса за автентичността на *иснāдите* Юнбол е значително по-скептичен от Шахт. Много от разказвачите, в които се съчетават няколко *иснāда*, може да представляват привидни ОВ или привидни частични ОВ.³⁵ Според един от най-важните методологични постулати на Юнбол единичните линии на съобщение са неавтентични.³⁶

³³ Gautier H.A. Juynboll, “Some *Isnād*-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from *Ḥadīth* Literature,” *Al-Qanṭara* 10.2 (1989), 352; idem, “Early Islamic society as Reflected in its Use of *Isnāds*,” *Le Museon* 107 (1994), 155; idem, “Nāfi‘, the *mawlā* of Ibn ‘Umar, and his position in Muslim *Ḥadīth* Literature.” *Der Islam* 70.2 (1993), 211; idem, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*, Leiden-Boston: Brill, 2007, XX.

³⁴ Juynboll, “Some *Isnād*-Analytical Methods,” 360-1; idem, “Early Islamic Society,” 156.

³⁵ Juynboll, “Early Islamic Society,” 173, footnote 57; idem, “Nāfi‘,” 214; idem, *EḤ*, XXI-XXII.

³⁶ Juynboll, “Early Islamic Society,” 154; cf. idem, “Nāfi‘,” 210-11; idem, “(Re)appraisal of Some Technical Terms in *Ḥadīth* Science.” *ILS* 8.3 (2001), 306.

Характерно за подхода на Юнбол и Шахт е, че той се съсредоточава върху свидетелството на *иснāдите*. Макар че двамата учени прилагат *иснāдни* анализ към предания с подобно съдържание, никой от тях не предприема детайлно проучване на *матновете*. Така характерните особености на отделните варианти най-често убягват от тяхното внимание. Както показва изследването на Чилардо на *ҳадйсите* за *калāла*, този подход може да доведе до неверни изводи за времето и мястото на разпространение на дадено предание. Същевременно той ни лишава от възможността да установим точната формулировка на преданието, разпространено от общата връзка.

Най-ранният опит за комбиниран анализ на *иснāда* и *матна* откриваме в статия, публикувана от Ян Хендрик Крамерс през 1953 г.³⁷ Две десетилетия по-късно Йозеф Ван Ес използва сравнителен анализ на *иснāдите* и *матновете* в своето изследване на *ҳадйси* за предопределението през първи и втори век по хиджра.³⁸ Принципите на ISMA, обаче, са формулирани за пръв път през 1996 г. от Харалд Моцки³⁹ и Грегор Шьолер.⁴⁰ Методът на Моцки и Шьолер се основава на допускането, че между формулировките в *матновете* и особеностите на тяхното съобщаване, отразено в *иснāдите*, съществува тясна връзка. Ако *иснāдите* на

³⁷ Jan Hendrik Kramers, “Une tradition à tendance manichéenne (La “mangeuse de verdure”),” *Acta Orientalia* 21 (1950–3), 10–22 – според Motzki (“Dating Muslim Traditions: A Survey,” *Arabica* 52.2 [2005], 250).

³⁸ Josef Van Ess, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung*, Berlin: Walter de Gruyter, 1975.

³⁹ Harald Motzki, “Quo Vadis, Ḥadīṭ-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: ‘Nāfi’, the *mawlā* of Ibn ‘Umar, and his position in Muslim Ḥadīṭ Literature,” pts. 1 and 2, *Der Islam* 73.1 (1996): 40–80; 73.2 (1996): 193–231.

⁴⁰ Gregor Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1996.

няколко *ḥadīṣa* се съчетават в определен разказвач, докато техните *матнове* са идентични или близки по съдържание, разказвачът, в когото се съчетават *иснāдите*, представлява частична ОВ на преданието. Ако подобна прилика се установи по отношение на разказвач от предното поколение, той се приема за ОВ на преданието.⁴¹

В настоящото изследване ползвам модифицирана версия на ISMA. За успешното прилагане на метода е необходимо да вземем предвид съществуването на определени трудности и ограничения.

1.5.1.1. Анализ на *иснāда* и *матна* – автентичност и количество на *иснāдите*

В своята критика на теорията за ОВ Кук посочва, че съществуването на неавтентични *иснāди* неминуемо води до възникването на привидни ОВ.⁴² Например *иснāди*, които са резултат от по-късни опити да се заобиколи действителната ОВ, ще оставят впечатлението за съществуването на по-ранна, но всъщност неавтентична ОВ на преданието. Изведената по такъв начин хронология няма да отразява същинското историческо развитие на изследвания *ḥadīṣ*. Същевременно откриването на нови *иснāди*, които по силата на различни фактори не са били взети предвид при първоначалното установяване на ОВ, може да доведе до преразглеждане на статута ѝ като обща връзка в полза на по-ранен разказвач.⁴³

⁴¹ Schoeler, *Charakter und Authentie*, 24–6; Motzki, “*Quo Vadis*,” 221–6; idem, “The Prophet and the Cat. On Dating Mālik’s *Muwaṭṭāʾ* and Legal Traditions,” *JSAI* 22 (1998), 29–30; idem, “Dating Muslim Traditions: A Survey,” *Arabica* 52.2 (2005), 251–2.

⁴² Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 107–16.

⁴³ Пак там, 113–14.

За да се избегнат несъстоятелни хронологии, за възможността от които предупреждава Кук, Юнбол предлага количествен метод, който в много отношения прилича на изискването на ислямските учени за същевременна множественост (*taūātūr*) на *иснāдите* на едно и също предание. Според Юнбол историческата правдоподобност на една ОВ нараства с увеличаването на броя на *иснāдните* разклонения над нейното равнище. Съществуването на многобройни разклонения на всяко следващо равнище на съобщаване е свидетелство, че даденият *хадīs* не е фалшифициран.⁴⁴ Иначе казано, разказвач по линията на *иснāда* е ОВ, само когато над неговото равнище има няколко частични ОВ, удостоверени чрез същия критерий за множественост на позоваванията.

Изискването на Юнбол за същевременна множественост на позоваванията го тласка към скептична оценка на автентичността на преданията, която в повечето случаи се оказва недоказуема. Основният критик на Юнбол, Моцки, му противопоставя няколко аргумента:

1. ОВ представляват „първите значими събирачи и професионални разпространители на знанието като цяло“.⁴⁵ Те може да са решили да споменат само един от източниците си и това обяснява защо *иснāдът* под тяхното равнище представлява единична линия.
2. Поради същите причини по-късните *мухаддīsи* над равнището на ОВ може да са решили да споменат само един от своите източници. В избора си те вероятно са се спирали на *иснāди*, които не са споменати от други известни *мухаддīsи*.⁴⁶
3. Възможно е съобщаването под и над равнището на ОВ

⁴⁴ Juynboll, “Some *Isnād*-Analytical Methods,” 355–6.

⁴⁵ Motzki, “Dating,” 228.

⁴⁶ Motzki, “*Quo Vadis*,” 50–1.

- да преминава по единична линия поради това, че не всички съобщителни линии са били запазени.⁴⁷
4. Не всички ученици на даден учител са станали учители.⁴⁸
 5. Някои предания може да са се разпространили в ограничен географски ареал.⁴⁹
 6. Отхвърлянето на единичните *иснāди* от страна Юнбол прекъсва връзката между частичните ОВ и по-късните *мухаддīси*, когато тя се гради на единични *иснāди*.⁵⁰
 7. По статистически причини единичните *иснāди* над ОВ представляват по-вероятния начин на съобщение. Изискваната от Юнбол множественост на съобщенията е по-скоро изключителен случай.⁵¹

Аргументите на Моцки не могат да бъдат приети безрезервно поради следните причини:

Убедеността на Моцки, че ОВ най-вероятно посочва правилно своя източник е пряк резултат от избирателния му подход към *хадīсите*, които проучва. По думите на Моцки това са предания, в които е възможно да бъде доказано съществуването на източник под равнището на ОВ.⁵² В такъв случай заключенията на Моцки са неприложими към преданията, в които подобен източник не може да бъде установен.

⁴⁷ Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Translated by Marion H. Katz, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002, 240.

⁴⁸ Motzki, "Quo Vadis," 51.

⁴⁹ Motzki, "Quo Vadis," 51; cf. idem "Al-Radd 'alā l-Radd: Concerning the Method of Ḥadīth Analysis," in *Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, Edited by Harald Motzki et al., Leiden-Boston: Brill, 2010, 214.

⁵⁰ Motzki, "Dating," 229.

⁵¹ Motzki, "Quo Vadis," 48–9.

⁵² Motzki, "Al-Radd 'alā l-Radd," 213.

Понякога Моцки се аргументира от мълчанието, без да отчита възможните алтернативни обяснения. Така например е възможно ОВ да е разпространила предания, които по силата на различни фактори (забравяне, отсъствие на строги правила за ретроспективно позоваване, анонимен разказ) да не са били свързани с името на определен разказвач от предходното поколение. За да удостовери подобни предания, ОВ ги е снабдила с *иснād* който заедно с автентични разказвачи вероятно включва и такива, които никога не са предавали дадения *хадīs*. Струва си да отбележим, че като правило всяко предание има една ОВ. Ако ОВ са били първите систематични събирачи на предания, както предполага Моцки, защо тогава не можем да открием случаи, в които едно предание има повече от една ОВ? Подобни случаи биха ни помогнали да датираме преданията в периода на първото ислямско столетие и хипотетично да ги изведем до първоизточник от времето на Пророка.

Регионализмът е важен фактор в разпространението на преданията. Същевременно от много ранен период в историята на исляма учените са предприемали научни пътешествия, които със сигурност са спомогнали за разпространението на преданията в повече от една област.

По отношение на *иснāдите* над равнището на ОВ бихме могли да приемем аргумента на Моцки, че е нелогично да допуснем, че всички ученици на един учител са станали учители, т.е. разказвачи на предания. Също толкова нелогично е обаче да допуснем, че в преобладаващата част от случаите един учител е оставил само един ученик. А тъкмо на такъв извод навежда големият брой на единичните *иснāди* над равнището на общите връзки. Предположението, че не всички сборници с *хадīsи* са се съхранили до наши дни, макар и да звучи приемливо, е хипотетично и допуска нееднозначни интерпретации. За да можем да го

ползваме като научен аргумент, би трябвало да имаме поне бегла представа за съотношението между изгубените и запазените сборници. Засега подобна преценка липсва както в количествен, така и в съдържателен план. Откриването и публикуването на нови извори намалява още повече убедителността на този аргумент.

Като цяло единичните *иснāди* представляват най-голямото методологично предизвикателство пред ISMA, а от тук и пред настоящото изследване. С оглед на широкото разпространение на *ҳадїсите* през втори и трети век по хиджра голямото количество единични *иснāди* в тях предизвиква недоумение. За да избегна последиците от възможното надценяване на автентичността на преданията, предпочитам да се придържам към „скептичния формализъм“ на Юнбол.⁵³ Това не означава, че по презумпция отхвърлям единичните *иснāди*. Смятам, че те представляват важен източник за изучаване на *ҳадїсите*, но само тогава, когато съществува начин да ги проверим. Такава проверка е възможна при наличието на успоредни предания през частични общи връзки. Когато установя наличието на такива разказвачи, приемам свидетелството на единичните *иснāди* като меродавно при реконструкцията на версията на общата или частичната обща връзка.

I.5.1.2. Текстова устойчивост на реконструиранияте версии

ISMA работи с предания, включени в публикувани сборници с *ҳадїси*, трудове по екзегеза и юриспруденция, исторически хроники, биографични сборници и произведения по *ҳадїсна* критика. Само незначителна част от този книжовен корпус датира от втори/осми век; повечето от

⁵³ Фразата принадлежи на А. Кевин Рейнхарт (Kevin A. Reinhart, “Junybolliana, Gradualism, the Bing Bang and *Hadīth* Study in the Twenty-First Century,” *JAOS* 130.3 [2010], 429).

споменатите произведения са съставени през трети/девети и следващите векове. Проучването на първи и втори век по хиджра се гради на опосредстваните свидетелства на значително по-късни извори. Оттук произтича и следващото методологично предизвикателство. Как да обясним разликите между различните текстови варианти на едно предание, което няколко по-късни *мухаддиси* свързват с общ разказвач? Можем ли да смятаме, че текстовата неустойчивост е логична последица от предаването на *хадисите* между последователни поколения от разказвачи? Как да реконструираме разказите на частичните общи връзки и общата връзка, ако те се различават откъм структура и формулировки?

Когато работим с обширни исторически предания, можем да приемем за нормална значителна променливост на текста. Тя се обуславя както от обема и сюжетното многообразие на преданието, така и от факта, че в процеса на развитието си то е претърпяло литературна обработка. Същият подход обаче е трудно приложим към кратките предания с правен характер, които лесно могат да бъдат запомняни и предавани буквално. Един от възможните подходи към проблема с устойчивостта на текста в случая с тези предания е да се ориентираме по общия смисъл на разказа, който няколко по-късни източника свързват с по-ранен разказвач. Ако този смисъл е еднакъв и всяка версия на преданието засяга идентичен казус, разказвачът, в когото се съчетават *иснадите* на еднакви по смисъл, но различни откъм текст *матнове*, може да бъде сметнат за ОВ. Към този подход се придържа Моцки, който разглежда текстовите различия, които не променят смисъла на *хадиса*, като свидетелства за независимото му предаване по два или повече съобщителни канала.⁵⁴

⁵⁴ Motzki, *Origins*, 180.

Тази теза застъпват и други западни учени като Бехнам Садеги и Джонатан Браун. Макар че подобна търпимост към текстовите варианти може да бъде открита и у мюсюлманските учени след третото столетие по хиджра, сведенията за втори/осми век, когато се оформят методите за удостоверяване на *ҳадїсите*, говорят за стриктно придържане към текста. В своето изследване се позовавам на предания за епонима на маликитската школа Малик ибн Анас (поч. 179/795) и неговия именит съвременник Мухаммад ибн Идрис аш-Шафи‘ий (поч. 204/802). И двамата се обявяват за стриктно придържане към текста на преданията (*ар-риўайа би-’л-лафз*), особено когато става дума за *ҳадїси*, основаваци се на единични *иснāди*. Дори по-късни познавачи на преданията и методите за тяхното удостоверяване като ар-Рāмахурмузй (поч. 360/970) и ал-Ҳатйб ал-Бағдāдй (поч. 463/1071), макар и да допускат възможността да се разказва „по смисъл“ (*ар-риўайа би-’л-ма‘нā*), все пак правят уговорката, че този разказ изисква разказвачът да има усет към фигуративната употребата на езика и да е способен да отличи ясните от смътните формулировки.⁵⁵

Противно на мнението на Моцки, не е изключено текстовите различия да крият опит за разпространение на неавтентични предания. Дори и да отхвърлим тази възможност и приемем, че незначителните различия във формулировките на *матновете* отразяват независими едно от друго автентични съобщения, тези различия биха могли да осуетят нашия опит да възстановим разказите на частичните общи връзки и общите връзки. Опитът сочи, че при наличието на текстови разлики на равнището на частичните

⁵⁵ Ар-Рāмахурмузй, *ал-Муҳаддис ал-фāсил байн^а ’р-рāўйй ўа-’л-ўā’ї*, Мухаммад ‘Аджджāдж ал-Ҳатйб (ред.), 1 изд., Бейрут, Дār ал-Фикр, 1291/1971, 530, №681; ал-Ҳатйб ал-Бағдāдй, *ал-Кифāйа фй ма’рифат^у усўл^у ‘илм^у ’р-риўайа*, Абў Исхāқ ад-Димйāтй (ред.), т. 1–2, 1 изд., Кайро, Дār ал-Худā, 1:577.

ОВ успяваме реконструираме смислени изречения, но при прехода към равнището на ОВ възстановимите части на разказа обикновено се свеждат до разхвърляни думи, предлози, съюзи и коренни морфемни, които, взети заедно, дават неясна представа за хипотетичната версия на ОВ. Подобни текстови призраци не спомагат за опознаването на историята на ранния ислям.

За да избегна трудностите при удостоверяването на текстовите варианти, в настоящия труд следвам консервативен подход. Ако *матновете*, чиито *иснади* се съчетават в общ разказвач, съвпадат напълно или частично, смятам този разказвач за частична ОВ по отношение на съвпадащите части от *матна*. По същия начин, ако възстановените разкази на няколко частични общи връзки, позоваващи се на един и същи разказвач от предното поколение, съвпадат напълно или частично, приемам, че този разказвач е ОВ по отношение на съвпадащите части на разказа. Под „обща връзка“ разбирам най-ранния исторически достоверен разпространител на протоверсия на преданието, която се поддава на реконструкция чрез сравнителен анализ на *матновете*. Сравнението на *матновете* не е механична процедура. В него прилагам няколко важни принципа на текстовата критика. Смятам, че този комбиниран подход е един от приносите на настоящия труд към усъвършенстването на ISMA.

1.5.1.3. Текстова критика и възстановяване на *матна*

1.5.1.3.1. Краткият вариант е за предпочитане (*brevior lectio potior*)

Според Шахт този принцип е приложим към кратките юридически максими, но е нееднозначен по отношение на

по-обемистите предания.⁵⁶ Моцки упреква Шахт, че не взима предвид възможността „юридическите максими да са били формулирани въз основа на предания за правни казуси и техните решения и по този начин да са вторични“.⁵⁷ В критиката си на Шахт, Моцки не се позовава на предания, за които бихме могли да заключим еднозначно, че предшестват съответните юридически максими.

Бехнам Садеги и Уве Бергман смятат, че, когато два текста се различават откъм обем, по-голяма е вероятността обширният текст да е бил съкратен до по-краткия вариант. Причината за това е, че „по-често забравяме нещо или си го спомняме по различен начин, отколкото си „спомняме“ нещо, което изобщо не сме чули“.⁵⁸ Този психологически аргумент не трябва да се използва безразборно, без да се отчита фактът, че съдържанието на устния разказ не е еднакво податливо на спонтанни промени. Съвременните проучвания на човешката способност за запаметяване сочат, че неконцептуалните елементи на разказа като собствени имена или цифри могат лесно да бъдат забравени.⁵⁹ Ако два или повече *матна* се различават откъм такива детайли, можем да допуснем с уговорки, че тяхното отсъствие е резултат от забравяне.⁶⁰ При по-значителни различия възможността от разширяване на по-краткия *матн* не може да бъде отхвърляна без детайлно проучване на добавъчния текст, който често се оказва не „нещо, което не сме чули“, а

⁵⁶ Schacht, *Origins*, 188, cf. Пак там, 180.

⁵⁷ Motzki, “Dating,” 211–2.

⁵⁸ Behnam Sadeghi and Bergmann, Uwe, “The Codex of the Companion of the Prophet and the Qur’ān of the Prophet,” *Arabica* 57.4 (2010), 387.

⁵⁹ Paul Delnero, “Memorization and the Transmission of Sumerian Literary Compositions,” *JNES* 71.2 (2012), 192–3, 195.

⁶⁰ Другото възможно обяснение в случая е, че персонификацията, както и географската и историческата локализация са последици от процеса на фикционализация.

странстващ наративен откъс или литературен мотив, който се появява в няколко предания.

В настоящото изследване приемам кратките юридически максими за по-стари от същите тези максими, включени в обширни литературно обработени наративи. Когато различията засягат по-дълги предания, включващи няколко различни мотива, не изключвам по-краткият вариант на едно и също предание да е резултат от контекстуално свиване на текста.

1.5.1.3.2. Семантична устойчивост на разказа

При възможност се опитвам да възстановя текстовете на преданията за *калāла* чрез критерий, който може да бъде наречен „семантична устойчивост“. Под „семантична устойчивост“ разбирам отсъствието на смислови противоречия или повторения в текста на преданието. Съществуването на такива противоречия или повторения като правило свидетелства за вторични промени в съдържанието на разказа. За илюстрация мога да се позова на група от предания, които изследвам в част IV.1. В тях Пророкът съветва ‘Умар ибн ал-Хаттаб да потърси значението на думата *калāла* в (1) лятното знамение (2) в края на Сура „Жените“. Второто определение е явно добавъчно, доколкото „лятното знамение“ би трябвало да е достатъчно за разпознаването на съответното знамение в Корана. Допълнителният идентификатор „в края на Сура „Жените““ се е появил тогава, когато конкретното означаемо на „лятното знамение“ е станало неясно. Доколкото лятното знамение е свързано със значението на думата „*калāла*“, която се среща веднъж в началото на сура „Жените“ и още веднъж в края на същата сура, добавката „в края на сура „Жените““ недвусмислено сочи, че първоначално „лятното знамение“ се е отнасяло до К. 4:12, разположен в началото на сурата.

I.5.1.3.3. Концептуална прозрачност на разказа

Относителната хронология на два или повече разказа може да бъде установена чрез критерий, който можем да назовем „концептуална прозрачност на разказа“. Приемам, че по-неясно формулираният разказ предшества по-ясната и концептуално избистрена версия. Тясно свързан с този критерий е принципът *lectio difficilior potior* (по-трудното четене е за предпочитане), според който по-необичайният лексикален, граматически или стилистичен вариант най-вероятно представлява оригиналният текст на преданието.

I.5.1.3.4. Честота на споменаването и първоначална употреба

При работа с предание, съхранено в много източници, лесно се забелязва, че някои текстови варианти се срещат по-регулярно от останалите варианти. Ако никой от вариантите не може да бъде разпознат като *lectio difficilior*, лексикална или граматическа аномалия, остава въпросът дали бихме могли да се възползваме от количественото съотношение на вариантите, за да предпочетем по-често срещания като базов? Честотата на споменаването със сигурност е хронологически значима, но все пак не трябва да се ползва като самостоятелен универсален критерий.

За да избегна рисковете, произтичащи от прилагането на чисто количествен критерий, разглеждам честотата на споменаването във взаимодействие с първоначалната употреба. Този критерий дава предимство на текстовите варианти, които откриваме в произведенията на *мухаддѝсите*, намиращи се непосредствено над равнището на частичната ОВ. Логично е да се допусне, че тези *мухаддѝси* са съхранили разказа на частичната ОВ по най-точния начин за разлика от по-късните автори, които може да са променили разказа или да са се натъкнали на негов вече променен вариант.

1.5.1.4. Значимост на биографичната литература

Биографичната, или както понякога я наричат „прозопографска“, литература е от голямо значение за ISMA. От нея извличаме ценни сведения за научните, религиозните и политическите възгледи на отделните разказвачи на предания и за връзките между учители и ученици. Въпреки че биографичната литература е незаменима при изучаването на ранния ислям, не трябва да пренебрегваме възможността в нея да са се прокраднали неавтентични сведения. Един от факторите на епистемологична несигурност е, че авторите на биографични сборници съдят за наличието на връзка между двама разказвачи от съществуването на *иснāди* в които единият се позовава на другия. Ако тези *иснāди* са неавтентични, ясно е, че извлечената от тях информация не ще отговаря на историческата действителност.

1.5.2. *Ḥadīṣ*ът като литературен разказ

*Ḥadīṣ*ите най-често приемат формата на съобщения за действителни исторически личности и събития. В същото време те представляват литературни наративи, разпознаваме ги като такива от употребата на съответните елементи на фикционализация. Процесът на фикционализация се състои в изграждането на сюжет от т. нар. от Гюнтер „сценични откъси“ (sections of acting),⁶¹ рамкирани от времеви и пространствени индикатори⁶² и граматични разграничители

⁶¹Sebastian Günther, “Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework: Towards a New Understanding of Ḥadīth,” in *Story-Telling in the Framework of non-Fictional Arabic Literature*, Stefan Leder (ed.), Wiesbaden: Harrassowitz, 1998, 445.

⁶²Като такъв индикатор можем да посочим наречieto *йаум*⁶ (един ден), употребено като първи компонент на *идāфа* в съчетание с изрази, които препращат към различни етапи в разгръщането на сюжета (Günther, “Fictional Narration,” 446; Jens Scheiner, *Die Eroberung von Damaskus: Quellenkritische Untersuchung zur Historiographie in klassisch-islamischer Zeit*, Leiden: Brill, 2009, 45).

ли. Литературните наративи като правило се контролират от разказвач от трето лице. Те включват редица формални елементи като реторични обороти, характерни за публична реч, обяснителни фрази, мнемонични формулировки и тропи.

В западните изследвания на исляма съществуват противоречиви мнения относно автентичността на историческите предания. Уансбро ги разглежда като литературни произведения, които имат за цел не да пресъздават, а да създават действителност.⁶³ Ислямските исторически предания са „сакрална история“, която отразява религиозните възгледи на ислямската общност, взаимодейства с външни спрямо нея религиозни наративи, но като литературна форма почти никога не препраща към действителни исторически факти.

Според други учени литературната форма не означава задължително фиктивно съдържание. Нот приканва към балансиран подход, доколкото „преданията съдържат многобройни сведения, които, макар и да трябва да бъдат грижливо проучени, все пак са от историческа значимост за ранния период.“⁶⁴ Гюнтер признава, че мюсюлманските предания представляват литературни разкази, но за разлика от Уансбро се отнася положително към съществуването на „пряка връзка между оригиналния разказвач и описваните [от него] събития“.⁶⁵ Проблемът с тезата на Гюнтер е, че, признавайки съществуването на определена, трудно подаваща се на точно измерване, степен на фактологичност

⁶³ John Wansbrough, “Res Ipsa Loquitur: History and Mimesis,” in John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Amherst, New York: Prometheus Books, 2006, 164.

⁶⁴ Albright Noth, *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*. In collaboration with Lawrence I. Conrad, Translated by Michael Bonner, 2nd ed. Princeton: The Darwin Press Inc., 1994, 24.

⁶⁵ Günther, “Fictional Narration,” 440.

на *хадйсите*, тя поставя под съмнение техния литературен характер. За да премахне напрежението между представите за литературен наратив и фактологичен разказ, Гюнтер разделя *хадйсите* на две групи: (1) обстойни исторически предания с ясно изразен литературен характер и (2) кратки юридически *хадйси*, които представляват по-скоро фактологични съобщения отколкото литературни повествования. В съответствие с това разделение изследването на Гюнтер за факторите на фикционализация се съсредоточава върху обширни исторически разкази.

Подходът на Гюнтер към историческите предания като литературни наративи насърчава Шайнер да съчетае ISMA с анализ на литературните елементи в преданията за арабското завоюване на Дамаск. Според Шайнер историческите разкази, макар и фикционализирани, не са напълно откъснати от историческата действителност: „чрез смяната на перспективата от съобщение (*хабар*) към повествование (*қишса*) не се изоставя претенцията, че такова повествование описва исторически събития“.⁶⁶ Тезата на Шайнер може да бъде приета по отношение на историческите повествования, които описват действителни събития от мащаба на завоюването на Дамаск. Въпреки това не е ясно по какви признаци да отличим повествованията, които представляват литературна преработка на реални факти, от повествованията, които не съдържат сведения за реални факти. Както показва Пауърс в изследването си на ислямската представа за Зенобия (аз-Заббā'), дори когато описват действителни исторически събития, литературните повествования ги преработват в псевдоисторически наративи.⁶⁷ Шайнер,

⁶⁶ Scheiner, *Eroberung*, 478.

⁶⁷ David S. Powers, "Demonizing Zenobia. The Legend of al-Zabbā' in Islamic Sources." In *Histories of the Middle East. Studies in Middle Eastern Society, Economy and Law in Honor of A. L. Udovitch*, Roxani Eleni Margariti et al. (eds.), Leiden, Boston: Brill, 2011, 127–82, по-специално 159ff.

разбира се, е наясно с тази възможност, поради което той ползва литературния анализ не като самодостатъчен метод, а като допълнение към ISMA.

За разлика от историческите повествования, юридическите *ḥadīsi* са далеч по-малко привлекателни като обекти на литературен анализ. Сбитият им изказ оставя впечатлението за фактически съобщения, които нямат нищо общо с литературното повествование. Всъщност дори тези *ḥadīsi*, които Гюнтер разглежда като преобладаващо фактологични, не са предпазени от влиянието на фикционализацията. Освен че е възможно хипотетичен юридически казус да е придобил формата на „фактическа“ случка, трябва да имаме предвид наблюдението на Йолес, че разнообразните описания на един и същи казус издават въздействието на литературна форма (*Kunstform*). Тези описания представляват субективен израз на обективното съдържание, вълплетено в юридическата норма.⁶⁸ Дори и бърз поглед върху ислямските правни *ḥadīsi* разкрива, че те включват базов елемент (хронологично ирелевантна правна норма), втъкан в литературно повествование посредством елементи на фикционализацията като персонификация, географска и историческа локализация. Макар че тези елементи може понякога да препращат към действителни лица и събития, връзката на тези лица и събития с базовия елемент на преданието е произволна, следователно неподдаваща се на историческо удостоверяване. Базовият елемент на всеки юридически *ḥadīc* може да бъде лесно извлечен, дори когато връзката му с ранния ислям или всеки друг исторически период остава недоказуема.

⁶⁸ André Jolles, *Einfache Formen*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006 (осмо фототипно издание на оригиналното издание от 1930 г.), 181–3.

В настоящото изследване изхождам от предпоставката, че правните *хадиси* представляват литературни повествования. Основното методологично достойнство на този подход е, че той ни позволява да разглеждаме по-малко фикционализираната форма на едно предание като по-архаична от формата на същото предание, която съдържа по-голям брой елементи на литературна обработка. Ясно е, че такъв подход може да установи само относителна хронология в рамките на група от няколко предания. Поради тази причина разглеждам литературния анализ не като самостоятелен метод, а като полезно допълнение към ISMA.

ВТОРА ГЛАВА: ЗНАЧЕНИЕТО НА КАЛĀЛА Е НЕИЗВЕСТНО

В тази част на изследването проучвам осем групи от предания, които по един или друг начин застъпват тезата, че значението на *калĀла* е неизвестно.

II.1. Група 1: *КалĀла* е едно от най-важните неща на света

В този раздел проучвам преданието, според което ‘Умар ибн ал-ХаттĀб заявлява, че заедно с въпросите за наследяването на властта (*хилĀфа*) и лихвата (*рибĀ*), *калĀла* е едно от най-важните неща в света. Достигам до заключението, че през втората половина на първи век по хиджра (670–718) куфиецът ‘Амр ибн Мурра (поч. 116–8/734–7) е разпространил следното предание:

<i>СалĀс^{уи} ла-ан-йакўна расўл^у ’л-лĀх^у</i> (с) <i>баййана-хунна ла-нĀ аҳабб^у</i> <i>илаййа мин ад-дунйĀ йа-мĀ фй-хĀ:</i> <i>ал-хилĀфат^у йа-’л-калĀлат^у йа-’р-</i> <i>рибĀ.</i>	По-важно за мен от тукашния свят и онова, което е в него, е Божият пратеник (с) да ни бе разяснил три [въпроса]: халифата, <i>калĀла</i> и лихвата.
--	---

II.2. Група 2: *КалĀла* и превъзходните камили

В тази глава установявам, че през втората половина на втори век по хиджра (768–814) меканецът СуфйĀн ибн ‘Уйайна е разпространил следното предание:

1а	<i>ҚĀла ‘Умар^у бн^у ’л-ХаттĀб:</i> <i>„Ла-ан акўна са’алту расўл^а</i> <i>’л-лĀх^у (с)</i>	‘Умар ибн ал-ХаттĀб каза: „Да бях попитал Божият пратеник (с)
----	---	--

1б	‘ан қажум ^{III} йақулўна: „Нуқирру би-’з-закāt ^{II} фй амўāl ^{II} -нā йа-лā ну’аддй-хā илай-ка“ а-йаҳиллу ла-нā қитāl ^{II} -хум	за ония, които казват: „Потвърждаваме данъка за милостиня от имуществото ни, но няма да ти го изпращаме“, разрешено ли е да се сражаваме с тях
1в	йа-‘ан ал-калāлат ^{II}	за калāла
1г	йа-‘ан ал-халйфат ^{II} ба‘д ^a -ху аҳабб ^{II} илаййа мин хумр ^{II} ’н-на‘ам.“	и за халифа след него е по-важно за мен от превъзходните камили

В хода на изследването установявам, че мотивът за данъка за милостиня е бил разказван от Ибн Джурайдж през първата половина на втори век по хиджра (718–68). Вероятно става дума за архаично предание, според което т. нар. „вероотстъпничество“ е започнало в края на живота на пророка Муҳаммад. Началото на вероотстъпничеството традиционно се свързва с управлението на първия халиф Абӯ Бакр ас-Ѕиддйқ (упр. 11–13/632–4).

II.3. Група 3: Калāла и виното

Изследването на тази група от предания води до заключението, че между 137 и 143-4/754–60-2 мединецът Йаҳйā ибн Са‘йд ал-Ансāрй е разпространил следното съставно предание:

1а	Сами‘ту ‘Умар ^a ‘алā хāзā ’л-минбар ^{II} йақулў:	Чух ‘Умар да казва от този амвон:
1б	„Аййу-хā ’н-нāс ^{II} фа-инна-ху назала таҳрйм ^{II} ’л-хамр ^{II} йа-хийа мин хамсат ^{III} “:	„О, хора, забраната за виното бе низпослана, когато то се правеше от пет [продукта]:
1в ¹	мин ал-‘инаб ^{II}	от грозде
1в ²	йа-’т-тамр ^{II}	и фурми,

1в ³	ўа-’л-’асал ^u	и мед,
1в ⁴	ўа-’л-ҳинтат ^u	и пшеница,
1в ⁵	ўа-’ш-ша’ўр ^u	и ечемик.
2	Ўа-’л-ҳамр ^y mā хāмара ’л-’ақл ^a	Виното е онова, което опиянява разсъдъка.
3а	Ўа-салāс ^{yn} айў-хā ’н-нāс ^y ўадидту анна расўл ^a ’л-лāх ^u (с) ’ахида илай-нā фў-хинна ’ахд ^{an} нантахў илай-хи:	Три [неща], о, хора, бих желал Божият пратеник (с) да ни бе обяснил по начин, към който да се придържаме:
3б	ал-дждад ^y ўа-’л-калāлат ^y ўа-абўаб ^{yn} мин абўаб ^u ’р-рибā“.	[наследството на] дядото, калāла и някои отношения на лихвата“.

II.4. Група 4: ‘Умар ибн ал-Ҳаттāб съобщава на Ибн ‘Аббāс, че не е отсъждал за калāла

Между 120 и 132/738–50 багдаският разказвач Абў ‘Аўāна ал-Ўаддāх разпространява следното предание.

1	’ан Ибн ‘Аббāс: „Анā аўўа- л ^y ман атā ‘Умар ^a бна ’л-Ҳаттāб ^u ҳин ^a ту’ина	От Ибн ‘Аббāс: „Бях първият, който дойде при ‘Умар ибн ал- Ҳаттāб, когато бе намушкан
2а	фа-қāла: „Иҳфаз ‘ан-нў салāс ^{an} “	И той каза: „Запомни от мен три [неща],
2б	фа-иннў аҳāфу ан лā йудрика-нў ’н-нāс ^y :	понеже се страхувам, че хората няма да стигнат до мен [преди да умра]:
2в	Иннў лам ақди фў ’л-калāлат ^u	Не съм отсъждал за калāла,
2г	ўа-лам астаҳлиф ‘алā ’н-нāс ^u ҳалифат ^{an}	не съм оставил след себе си ха- лиф за хората
2д	ўа-кулл ^y мамлўк ^{un} лийўа ’атўқ ^{yn} ””	и всеки от моите роби е свобо- ден““.
3	Пространен поучителен диалог между ‘Умар и Ибн ‘Аббāс	

В ранния аббасидски период преданието претърпява две важни модификации. ‘Аффан ибн Муслим добавя, че Ибн ‘Аббас е разказал преданието в Басра, докато други разказвачи уточняват, че Ибн ‘Аббас е единственият човек, който е говорил с ‘Умар преди смъртта му. Първата промяна дава да се разбере, че Ибн ‘Аббас е разказал преданието преди да напусне поста си като управител (‘*yāl*’^{III}) на Басра в 40/661 г., при което той си присвоява градската хазна. За аскетично настроените разказвачи, сред които се нарежда ‘Аффан ибн Муслим, постъпката на Ибн ‘Аббас вероятно хвърля сянка върху приемливостта на преданията му след горната дата. Втората промяна изтъква значимостта на Ибн ‘Аббас през идеализирания период на ранния ислям. Изглежда, че тя е насочена към утвърждаване на легитимността на аббасидите след идването им на власт в 132/750 г.

II.5. Група 5: ‘Умар ибн ал-Хаттаб съобщава на Ибн ‘Аббас, Ибн ‘Умар и Са‘ид ибн Зайд, че не е казвал нищо за калāла

Между 160 и 220/776–835 ‘Аффан ибн Муслим разпространява следното съставно предание:

1	Анна ‘Умар ^a бн ^a ‘л-Хаттаб ^b кāна мустанид ^{an} илā Ибн ^c ‘Аббас ^{III} ‘я-‘инд ^a -ху Бн ^b ‘Умар ^a ‘я-Са‘ид ^b бн ^b Зайд	‘Умар ибн ал-Хаттаб се беше подпрял на Ибн ‘Аббас, а при него бяха Ибн ‘Умар и Са‘ид ибн Зайд
2а	фа-қāла [‘Умар ^y]: „И‘ламū аннī лам ақул фī ‘л-калāлат ^u шай ^{’an} “	и [‘Умар] каза: „Знайте, че не съм казвал нищо за калāла,
2б	‘я-лам астахлиф ба ‘дī ахад ^{an}	не съм оставял след себе си за халиф никого

2в	<i>ўа-анна-ху ман адрака ўафātī мин сабиī 'л-'арабī фа-хуўа хуррīн мин мālī 'л-лāхī</i>	и който от пленниците на арабите доживее смъртта ми, се освобождава от божиите средства“.
3	Пространно поучително слово на ‘Умар, в което той посочва, че оставя избора на халиф на шестимата живи Сподвижници на Пророка, за които той е казал, че Аллах е доволен от тях. ‘Умар добавя, че ако Абӯ Хузайфа или Абӯ ‘Убайда ибн ал-Джаррāх бяха живи, той щеше да определи единия от тях за халиф.	

Анализът на *матна* сочи, че преданието на ‘Аффāн ибн Муслим се основава на преданието на Абӯ ‘Аўāна от група 4, но също така включва и други предания, чиито произход засега не може да бъде установен.

II.6. Група 6: ‘Умар ибн ал-Хаттāб и пленниците в Медина

Анализът на преданията в група 6 сочи, че между 165 и 216/782–831 басриецът Хаўза ибн Халифа разпространява следното предание:

1	<i>Ламмā кāна гадāt^а усйба ‘Умар’ кунту фй-ман ихтамала-ху хаттā адхалнā-ху ‘д-дār^а</i> “.	Ибн ‘Аббās каза: „В утрото, когато бе поразен ‘Умар, бях сред онези, които го понесоха, докато не го внесохме у дома му“.
2	<i>Қāла [Ибн ‘Аббās]: „Фа-афāқа ифāқат^а фа-қāла: „Ман асāба-нй/дараб-нй?“ Қулту: „Абӯ Лу’лу’а гулām’ ‘л-Мугйрат^а бн Шу‘бат^а</i> “.	[Ибн ‘Аббās] каза: „Той се сепна и рече: „Кой ме поразил/удари?“ Казах: „Абӯ Лу’лу’а, робът на ал-Мугйра ибн Шу‘ба“.
3а	<i>Фа-қāла ‘Умар’: „Хāза ‘амал’ асхāб^у-ка</i>	‘Умар рече: „Това е дело на твоите другари

36	Кунту урїду ан-лā йадхула-ха 'илджън мин ас-сабїи фа-галабтумў-нї“.	Желаех в нея да не влиза неверник от пленниците, ала ми се наложихте“.
----	---	--

Между 180 и 230/796–845 в Багдад Мухаммад ибн Са‘д добавя към преданието на Хаўза част, в която ‘Умар ибн ал-Хаттāб заявява, че не е назначил халиф след себе си и не е отсъждал за *калāла*. Добавката на Ибн Са‘д е повлияна от преданията в групи 4 и 5. Съставният *матн* на Ибн Са‘д подсказва, че като историк той предпочита да работи с обширни наративи, които обединяват в непрекъснат разказ няколко по-ранни предания с правен или назидателен характер.

II.7. Група 7: Ранното предание на Ибрāхїм ан-Наха‘ї

Група 7 има ключово значение за хронологията на *хадїсите* за *калāла*. Групата обединява няколко кратки *матна*, анализът на които ми позволява да заключа, че между 70 и 96/690–717 г. куфийският законовед Ибрāхїм ан-Наха‘ї е разпространил кратко предание, в което застъпва мнението, че значението на *калāла* е неизвестно:

Анна ‘Умар ^а қāла: „Ла-ан акўна а‘ламу ‘л-калāлат ^а ахаб-бу илайя мин джизйат ^а куҗур ^а ‘и-шāм/мин харāдж ^а миср ^а “.	Че ‘Умар каза: „Да знаех [какво означава] <i>калāла</i> е по-важно за мен от поголовния данък на сирийските крепости/от поземления данък на Египет“.
---	--

В първоначалната си форма преданието на Ибрāхїм ан-Наха‘ї изглежда е представлявало негово лично мнение за значението на *калāла*, което не е било обвързано с

халифа ‘Умар ибн ал-Хаттаб. Анализът на *матна* сочи, че преданието на ан-Наха‘й лежи в основата на преданието на ‘Амр ибн Мурра за *калала*, халифата и лихвата, изследвано в група 1. Тази взаимовръзка ми позволява да уточня хронологията на преданието на Ибн Мурра. Ако ан-Наха‘й е разпространил своето предание в последната четвърт на първи век по хиджра, *хадйсьт* на ‘Амр явно датира от същия период.

II.8. Група 8: Нищо не е обърквало Сподвижниците на Пророка, така както ги е объркала *калала*

Анализът на преданията в група 8 сочи, че през последните две десетилетия на втори век или в началото на трети век по хиджра (801–28) меканецът ‘Абд Аллах ибн Йазид ал-Муқри’ разпространява кратко предание, което гласи „нищо не е обърквало Сподвижниците на Пророка (с), така както ги е объркала *калала*“. Въпреки краткия си *матн*, това предание не е архаично. То представлява обобщаващо мнение за многобройните противоречиви *хадйси* за *калала*, които най-често се свързват със Сподвижници на Пророка като Абӯ Бакр, ‘Умар и ‘Али. Преданието на ал-Муқри’ подсказва, че в края на втори век по хиджра (ок. 816 г.) някои законоведи са били притеснени от неустановеното значение на *калала* в епохата на ранния ислям.

II.9. Заключение: Хронология на преданията, според които значението на *калала* е неизвестно

В последната четвърт на първи век по хиджра (694–718) Ибрахйм ан-Наха‘й (50–96/670–715) разпространява кратко предание (група 7), според което вторият халиф, ‘Умар ибн ал-Хаттаб, заявява, че не знае значението на *калала*.

Въпреки че в сегашната си форма преданието представлява изказване на ‘Умар, не изключвам възможността към края на първи век по хиджра то да е било лично мнение на ан-Наха‘й, необвързано с името на по-ранен авторитет. Признанието на ан-Наха‘й, че значението на *калāла* е неизвестно, подсказва, че той има предвид синтактично неясното знамение в К. 4:12, както и че той не прави връзка с друго знамение в Корана, за да вникне в смисъла на неясната дума. Нещо повече, речниковият фонд на ан-Наха‘й, а вероятно и на неговите съвременници, явно не включва думата „*калāла*“.

Пак през последната четвърт на първи век по хиджра куфийският разказвач на *ҳадйси* ‘Амр ибн Мурра (поч. 116–8/734–7) разпространява най-ранната версия на преданието за трите неща, разгледано в група 1. Към въпроса за *калāла* той добавя още два въпроса, които вълнуват ‘Умар в не помалка степен: наследяването на властта (*хилāфа*) и лихвата (*рибā*). ‘Амр ибн Мурра обединява в един *ҳадйс* тези на пръв поглед различни мотиви, за да подчертае значимостта на *калāла* за мюсюлманската юриспруденция от началото на втори век по хиджра. Докато Ибрāхйим ан-Наха‘й твърди, че лексикалното значение на *калāла* е неизвестно, ‘Амр ибн Мурра разглежда думата като важен юридически термин, който не отстъпва по значимост на въпросите за халифата и лихвата.

В преданието на ‘Амр ибн Мурра се откроява още едно важно развитие. Ако Ибрāхйим ан-Наха‘й изказва своето лично мнение за *калāла*, ‘Амр не само че представя халифа ‘Умар като първоначалния разказвач на *ҳадйса*, но се опитва да обвърже преданието с авторитета на Пророка. Тази важна промяна личи от думите на ‘Умар, че би желал Пророкът да бе разяснил *калāла*, халифата и лихвата. По такъв начин, макар че въвлича Пророка, преданието на ‘Амр не

включва негово нормативно изказване. За да опиша тази междинна степен в развитието на преданието от *ḥadīṣ*, свързан с един от Сподвижниците, към пророчески *ḥadīṣ*, предлагам определението „полупророческо предание“.

От люлката си в Куфа преданието за трите неща се разпространява в Хиджаз, където Йаḥйā ибн Са‘йд ал-Ансārī (поч. 143–4/760–2) и Суфйāн ибн ‘Уйайна (поч. 198/813), които са запознати с куфийското предание, разказват два негови варианта.

Йаḥйā ибн Са‘йд ал-Ансārī запазва топоса за трите неща, но сменя едното от тях от халифата на наследство на дядото. Същевременно той добавя към преданието обширно въведение, в което дава определение на опияняващите напитки и изброява продуктите за тяхното производство.

Ибн ‘Уйайна включва в преданието за трите неща въпроса за онези ранни мюсюлмани, които отказали да плащат данъка за милостиня (*zakāt*). Контекстът на този мотив е неясен. Според традиционния разказ отказът от плащане на *zakāt* в управлението на Абū Бакр (11–13/632–4) дава начало на събития, известни като *ар-ридда* (вероотстъпничество). Странно е, че в преданието на Ибн ‘Уйайна, ‘Умар ибн ал-Ḥаṭṭāб изявява съжаление, че не се е допитал до Пророка как да постъпи с бунтовници, които според мюсюлманските литературни извори отказват да се подчиняват на централната власт едва след смъртта на Пророка. Този анахронизъм е вероятно отломък от древна представа, че бунтът на т. нар. „вероотстъпници“ е започнал, още докато Пророкът е бил жив.

В Ирак Абū ‘Аўāна ал-‘Уаддāх и ‘Аффāн ибн Муслим разпространяват два варианта на преданието за трите неща (групи 5 и 6). И в двата случая става дума за това, че ‘Умар не е отсъдил или изразил мнение по въпроса за *калāла* и

не е определил кой да стане халиф след него. Заедно с това двете предания включват и „мотив за освобождаването“: в група 4 ‘Умар нарежда всички негови роби да получат свобода след смъртта му, докато в група 5 същото нареждане е отнесено към пленниците, държани от централната власт. И двете предания отреждат значима роля на Ибн ‘Аббās, което подсказва, че са се оформили под влиянието на ранноаббасидската политическа доктрина.

Ибн ‘Аббās е водеща фигура в още едно предание, разпространено от Хаўза ибн Халифа (поч. 216/831) в края на втори или началото на трети век по хиджра. Тук ‘Умар отправя укор към сподвижниците си, които са го посъветвали да не прогонва от Медина пленниците-друговерци. В първоначалната си версия преданието на Хаўза не включва мотива за *калāла*, който е добавен към него от Ибн Са‘д (поч. 230/845).

В края на втори век по хиджра меканският разказвач ‘Абд Аллāх ибн Йазїд ал-Муқри’ констатира, че нищо не е било по-неясно за Сподвижниците на Пророка от въпроса за *калāла*. Преданието на ал-Муқри’ обобщава развитието на преданията за *калāла* през втори век по хиджра, в хода на което на Сподвижниците на Пророка се приписват противоречиви мнения за значението на този термин.

ТРЕТА ГЛАВА: ЗНАЧЕНИЕТО НА КАЛĀЛА Е СКРИТО ИЛИ ПРЕМЪЛЧАНО

В тази част изследвам четири групи от предания, които наричам „междинни“. Като повечето предания, според които значението на *калĀла* е неизвестно, междинните предания представляват изказвания на ‘Умар ибн ал-ХаттĀб. За разлика от неопределените предания в междинните предания ‘Умар знае значението на *калĀла* и дори възнамерява да издаде халифски указ, с който да го разпространи и утвърди. Поради различни причини намерението на ‘Умар не се осъществява.

III.1. Група 9: Мнението на ‘Умар за *калĀла* е укрито

Изследването на група 9 показва, че към края на първи век по хиджра ал-Хасан ал-Баърй (21–110/642–728) или неговият ученик ҚатĀда ибн Ди‘Āма (60–117/680–735) застъпват мнението, че откупът за един роб е един роб (*макĀн^a кулл^u ‘абд^{ин} ‘абд^{ун}*). През първата половина на втори век по хиджра (718–67) Ма‘мар ибн РĀшид (поч. 153/770), който произхожда от Басра, но прекарва последната част от живота си в Йемен, включва това мнение в по-обширен разказ под формата на разговор между ‘Умар ибн ал-ХаттĀб и Ибн ‘АббĀс. В преданието на Ма‘мар, ‘Умар напътства Ибн ‘АббĀс, че управникът трябва да бъде избран чрез съвещание (*шўра*), че според обичая на арабите един роб се откупва с един роб, докато синът на свободен арабин и робиня се откупва с двама роби. През втората половина на втори век по хиджра (767–816) Ма‘маровият ученик ‘Абд ар-РаззĀқ ас-Џан‘Āнй (поч. 211/827) добавя към преданието

текст, според който ‘Умар се произнася за значението на *калāла*, но по-късен разказвач по линията на *иснāда*, Ибн Тāўс, премълчава думите му. ‘Абд ар-Раззāќ също така уточнява, че разговорът между ‘Умар и Ибн ‘Аббās протича, след като халифът е смъртоносно ранен.

III.2. Група 10: ‘Умар заличава указа си за значението на *калāла*

Между 120 и 153/738–70 г. Ма‘мар ибн Рāшид разпространява предание, според което ‘Умар ибн ал-Хаттāб подготвя указ, в който разяснява значението на *калāла* и се произнася по въпроса за наследството на дядото. Проектът на указа е записан върху плещна кост (*катиф*). Вместо да разпространи указа, ‘Умар решава да изчака поличба, чрез която Аллах да покаже Своето отношение към съдържанието на документа. Скоро след това ‘Умар е намушкан от Абū Лу’лу’а. Той възприема това събитие като божие неодобрение за указа и нарежда текстът да бъде заличен.

Преданието на Ма‘мар се състои от две стилово обособени части. В първата за ‘Умар се говори от първо лице, а материалът, върху който е записан неговият указ, е описан като *катиф*. Втората част повтаря съдържанието на първата, но като разказ на ‘Умар от първо лице. Тук указът на халифа е наречен *kitāb*. Ученикът на Ма‘мар, ‘Абд ар-Раззāќ ас-Сан‘āнī, предава разказа на учителя си с една значима корекция. Вместо „плещна кост“ (*катиф*), в първата част на преданието ‘Абд ар-Раззāќ употребява думата *kitāb*. Тя означава „книга“, „документ“, но и „писание“. Опозицията *катиф/kitāb* препраща към преданията, според които третият халиф ‘Усмāн ибн ‘Аффāн (упр. 13–23/634–44) изготвя единна халифска версия на Корана. След като общият кодекс е изготвен, ‘Усмāн нарежда предишните записки

върху парчета пергамент, палмови клони и плещни кости да бъдат заличени. В група 10 прави впечатление, че досущ като ‘Усмāн, ‘Умар заличава (м-ҳ-ў) своя указ за значението на *калāла*, който е записан върху плещна кост. Промяната на *катиф* в *kitāb* в преданието на ‘Абд ар-Раззāқ отразява представата за прехода от разхвърляни записки на кораничния текст към оформянето на общ каноничен кодекс. По този начин то възплътява променящата се представа на мюсюлманите за писанието.

Преданието на Ма‘мар и ‘Абд ар-Раззāқ отразява и съществуването на противоречиви мнения за източниците на мюсюлманското право. Анализът на преданията в група 10 сочи, че колебанията на ‘Умар относно указа за *калāла* и божието неодобрение, изразено чрез убийството на халифа, изразяват мнението на онези мюсюлмански законоведи и екзегети от втори век по хиджра, според които Коранът е най-важният източник на юридически норми. Те се опасяват, че Сунната, разбирана като нормативни изказвания на Пророка и неговите Сподвижници, може да промени Корана по небогоугоден начин.

III.3. Група 11: ‘Умар, *калāла* и предвещаващата змия

През периода 270–290/883–903 известният мюсюлмански екзегет, законовед и историк Муҳаммад ибн Джарйр ат-Табарй разпространява следното предание:

1a	Ахаза ‘Умару катифу ^{ан} ўа-джама ‘а асхāб ^а ‘н-набй (с)	‘Умар взе плещна кост и събра Сподвижниците на Пророка (с).
----	--	---

1б	сумма қāла: „Ла-қадийанна фй 'л-калāлат ^u қада' ^{an} та-тахаддасу би-хи 'н-нисā' ^y фй худур ^u -хинна“	Сетне рече: „Кълна се, ще отсъдя за калāла така, че [за това] ще заговорят жените в стаите си“.
2а	Фа-ҳараджат хйна'уз ^{un} хаййат ^{yn} мин ал-байт ^u фа-тафаррақū	Тогава от храма излезе змия и те се разпръснаха.
2б	Фа-қāла: „Лаў арāда 'л-лāх ^y ан йутимма хāзā 'л-амр ^a ла-атамма-ху“.	И той [‘Умар] рече: „Ако Аллах бе пожелал да осъществи това дело, щеше да го осъществи“.

Части от преданието са съобщени на аṭ-Ṭабарī от Абū Курайб ал-Хамдāни, когото аṭ-Ṭабарī назовава като свой осведомител. Същевременно преданието включва части, които препращат към следните извори:

1. Преданието на Ма‘мар ибн Рāшид в група 10, според което ‘Умар записва указ за калāла върху плещна кост.
2. Преданието на Хишām ад-Дастūyā’й (група 14), в което ‘Умар се зарича да издаде указ за калāла.
3. Преданието на ал-Азрақī за подновяването на постройката на меканския храм малко преди пророчеството на Муҳаммад. В това предание змия-поличба излиза от храма, за да предотврати разрушаването му, ала бива отнесена от гигантска птица, изпратена от Аллах.

Преданието на аṭ-Ṭабарī е показателно за начина, по който ислямските разказвачи на *хадīси* оформят разказите си. Откъснати от своя първоначален контекст мотиви като тези за змията-поличба, плещната кост, божията воля и женските стаи служат за съставни части на пространни юридически, исторически или назидателни наративи. Тези наративи често получават *иснāди*, които нямат нищо общо с *иснāдите* на съставните им части.

III.4. Група 12: ‘Умар признава, че смисълът на *калāла* не му е станал ясен

През втората половина на втори век по хиджра (767–816) ‘Абд ал-А‘лā ибн ‘Абд ал-А‘лā и ‘Абд ар-Раззāқ ас-Ѕан‘āни разпространяват две приличащи си предания, чийто общ източник не може да бъде установен. Двамата разказвачи се намират в съгласие, че:

1. Пророкът получава откровение (вероятно за *калāла*), докато е на път заедно с ‘Умар ибн ал-Ѕаттāб и Ѕузайфа ибн ал-Йамāн.
2. По-късно ‘Умар се допитва до Ѕузайфа (вероятно за *калāла*).

Съпоставката на двете предания сочи, че ‘Абд ар-Раззāқ е включил в текста важно екзегетично уточнение. Докато ‘Абд ал-А‘лā споменава, че на Пророка е низпослано „знамение за *калāла*“, ‘Абд ар-Раззāқ цитира К. 4:176. По този начин той разглежда преданието като „причина за низпославането“ (*сабаб ан-нузūл*) тъкмо на това знамение. Уточнението на ‘Абд ар-Раззāқ подсказва, че Пауърс най-вероятно има право да твърди, че първоначално преданието в група 12 е било свързано с низпославането на К. 4:12. Доколкото знаменията за *калāла* в Корана са две, К. 4:176 и К. 4:12, логично е да заключим, че на един по-рāнен етап от развитието си, отразен във версията на ‘Абд ал-А‘лā, преданието в група 12 е било свързано с низпославането на К. 4:12.

III.5. Заключение

III.5.1. Хронология на междинните предания

Между 120 и 153/738–70 Ма‘мар ибн Рāшид разпространява най-ранното от междинните предания (Група 10). В него ‘Умар ибн ал-Хаттāб подготвя указ за *калāла* и дядото, но, вместо да го издаде, малко преди смъртта си нарежда текстът да, записан върху плещна кост (*катиф*), да бъде заличен. В края на *матна* ‘Умар се обръща към група от опоненти и ги предупреждава, че остават в неведение за значението на *калāла*. През втората половина на втори век по хиджра (767–816) ‘Абд ар-Раззāк заменя думата *катиф* с *китāб*. Редакцията на текста е важно свидетелство за концептуална промяна. Тя символизира прехода от откъслечни записки на откровенията към затворен канон, споменът за който, по всичко личи, е бил жив през първата половина на втори век по хиджра (718–68). Противопоставянето между ‘Умар и групата от анонимни опоненти в края на разказа на Ма‘мар препраща към споровете за авторитета на ислямските правни източници.

Подобно на преданията в група 10, група 9 обединява разкази за събитията от края на живота на ‘Умар ибн ал-Хаттāб. Преданията в група 9 се основават на кратка юридическа максима, която гласи „робът се замества от роб“. В тази максима, разпространена към края на първи век по хиджра от ал-Хасан ал-Басрй или Қатāда ибн Ди‘āма, се разглежда въпросът за откупа за роби. През първата половина на втори век по хиджра (718–68) Ма‘мар ибн Рāшид приписва максимата на ‘Умар ибн ал-Хаттāб и включва в *матна* мнението на халифа, че изборът на управник трябва да се извършва чрез съвещание. През втората половина на столетието (718–816) ‘Абд ар-Раззāк включва в преданието текст, според който халифът се произнася и по въпроса за

калāла, но мнението му по въпроса е премълчано от по-късен разказвач на *хадīса*, Ибн Тāūs.

Преданията в група 12 представляват рядък случай, в който два подобни по съдържание *матна* не могат да бъдат изведени към общ източник. И двете предания са разпространени през втората половина на втори век по хиджра (767–816). По-ранното от тях свързваме с басриецца ‘Абд ал-А‘лā ибн ‘Абд ал-А‘лā, по-късното – с йеменецца ‘Абд ар-Раззāқ ас-Сан‘анī. Според ‘Абд ал-А‘лā докато язди своята камила, съпровождан от ‘Умар ибн ал-Хаттāб и Хузайфа ибн ал-Йамāн, Пророкът получава откровение – „знамението за *калāла*.“ Той споделя откровението с Хузайфа, който на свой ред го съобщава на ‘Умар. По-късно ‘Умар се допитва до Хузайфа за смисъла на знамението, но получава рядък отговор: „Ти си глупец (*ахмақ*) – отвърща Хузайфа – ако смяташ, че твоята власт ще ме принуди да ти кажа нещо, което не съм ти казал тогава“. За разлика от ‘Абд ал-А‘лā, който говори за „знамението за *калāла*“, ‘Абд ар-Раззāқ заменя този израз с цитат от К. 4:176. По този начин той изразява мнението, че описаната в преданието причина за низпославането се отнася тъкмо до това знамение. Преданието на ‘Абд ал-А‘лā отразява по-архаичен наративен пласт, в който „знамението за *калāла*“ вероятно е било К. 4:12.

Група 11 включва съставно предание, формулирано от Ибн Джарйр ат-Табарй между 270 и 290/883–903. Разказът на ат-Табарй се основава най-малко на три по-ранни източника: (1) преданието на Ма‘мар ибн Рāшид и ‘Абд ар-Раззāқ за плещната кост в група 10; (2) преданието на Хишām ад-Дастуўā’й за намерението на ‘Умар да издаде указ за *калāла* в група 14; (3) преданията на ал-Азрақй за подновяването на постройката на меканския храм около 605 г.

III.5.2. Отношението между неопределените и междинните предания

До този момент изследването на преданията за *калāла* установи, че най-ранното от тях (група 7) е било разпространено от куфиеца Ибрāхйм ан-Наха‘й през последната четвърт на първи век по хиджра (690–717). В него ан-Наха‘й заявява, че не знае какво означава *калāла*. Малко по-късно ‘Амр ибн Мурра разпространява преданието от група 1, според което ‘Умар съжالياва, че не се е допитал до Пророка за *калāла*, наследяването на властта и лихвата. За разлика от тези две предания, които датират от края на първи век по хиджра, най-ранното междинно предание (група 10) е разпространено от Ма‘мар ибн Рāшид между 120 и 153/738–70 г. Тази хронология свидетелства, че преданията, според които значението на *калāла* е неизвестно, са по-стари с поне четвърт век от преданията, според които това значение е било известно на ‘Умар и други Сподвижници на Пророка.

При сравнението на неопределените и междинните предания прави впечатление, че неопределените предания изразяват по отрицателен начин онова, което междинните предания артикулират положително. Така в преданията в групи 4 и 5 както във версията на Ибн Са‘д в група 6 ‘Умар *не издава указ за калāла и не назначава наследник*. В група 2 ‘Умар съжالياва, че *не се е допитал* до Пророка за *калāла* и наследяването на халифата. За разлика от това в група 9 ‘Умар обяснява значението на *калāла* и определя как да се избере неговият наследник. В група 12 ‘Умар възнамерява да издаде указ за *калāла*, което подсказва, че значението на термина му е известно. В група 12 ‘Умар и Хузайфа ибн ал-Йамāн спорят за значението на *калāла* в Корана, което те са научили от Пророка. Въпреки ясно изразената негативна структура на твърденията за *калāла* в неопределените

предания и също толкова ясната позитивна структура на твърденията в междинните предания, само въз основа на това съотношение не е възможно да заключим доколко тези особености отразяват хронологична взаимовръзка между наративите, нито да определим посоката на хипотетичното развитие.

Между неопределените и междинните предания съществува още една съществена разлика. Неопределените предания третираат конкретни юридически прецеденти (*фурӯ'*), докато междинните предания се занимават с правна екзегеза и източниците на правото (*уҷӯл*). Тези приоритети са ясно изразени в групи 10 и 11, които разглеждат ролята на Корана и Сунната в определянето на юридическите норми, както и в група 12, където става дума за причината за низпославането на „знамението за *калāла*“ в Корана.

Характерните особености в съдържанието на неопределените и междинните предания са явно свързани с определени райони в халифата. Най-ранните неопределени предания (групи 7 и 1) са куфийски. През второто столетие по хиджра неопределените предания се разпространяват в Мека (групи 2 и 8) и в Багдад (групи 4, 5 и версията на Ибн Са'д в група 6). Междинните предания са свързани по един или друг начин с йеменците Ма'мар ибн Рāшид и 'Абд ар-Раззāқ аҫ-ҫан'āнй. Това географско разпределение ни позволява да заключим, че в опита си да осмислят *калāла* юристите в Ирак и Хиджаз се съсредоточават върху специфични правни въпроси, докато техните йеменски колеги се интересуват преди всичко от екзегетична интерпретация.

III.5.3. Екзегетът 'Абд ар-Раззāқ

'Абд ар-Раззāқ аҫ-ҫан'āнй изиграва водеща роля при формулирането на преданията от групи 9, 10 и 12. Макар и да не е споменат в *иснāда* на група 11, неговата версия на

преданието в група 10 е един от източниците на аṭ-Ṭабарī, от които той съставя разказа си в група 11. По този начин междинните предания открояват ‘Абд ар-Раззāқ не само като разказвач на *ḥадīси*, но и като законовед с изявен екзегетичен интерес. Анализът на междинните предания ни позволява да обособим следните насоки в богословската мисъл на ‘Абд ар-Раззāқ:

Първо, преданията на ‘Абд ар-Раззāқ за *калāла* под-казват за съществуването на противоречиви мнения за източниците на мюсюлманското право. В група 10 ‘Умар съобщава на своите сподвижници, че оттегля указа, който е искал да издаде за *калāла*, и ги оставя с тяхното установено разбиране за *калāла* (*фа-ра’айту ан атрука-кунм ‘алā mā кунтум ‘алай-хи*). Не са ни известни нито старата формулировка, нито онази, която ‘Умар е възнамерявал да наложи чрез указа си. Убийство на ‘Умар символизира намесата свише, която осуетява неговото намерение да издаде указ за *калāла* в Корана, който би могъл да наложи личното мнение (*ра’й*) и *ḥадīсите* (в дадения случай става дума за *ḥадīс* на Сподвижник, а не на Пророка) като успореден източник на юридически норми. Настоявайки на предимството на Корана като правен източник, преданието на ‘Абд ар-Раззāқ в група 10 видимо подразбира съществуването на две групи от законоведи и екзегети. Към първата спадат онези от тях, които отхвърлят Сунната като правен източник. Втората група включва противниците на записването на *ḥадīсите*. Твърдението на ‘Умар, че оставя мюсюлманите „в досегашното им положение“ (*‘алā mā кунтум ‘алай-хи*) въплъщава мнението на привържениците на употребата на личното мнение и *ḥадīсите* в екзегезата. Според тях стриктното придържане към Корана не може да осигури яснота по въпроса за *калāла*. Въпреки че отношението на ‘Абд ар-Раззāқ към тези въпроси не е напълно

ясно, можем да допуснем, че, като разказва преданието за божията намеса в човешките дела и последвалото решение на ‘Умар да оттегли указа си *калāла*, ‘Абд ар-Раззāќ дава израз на отрицателното си отношение към екзегеза, която би могла да промени божииите разпоредби в Корана.

Второ, като променя думата „плещна кост“ (*катиф*) на „писание“ (*китāб*), ‘Абд ар-Раззāќ препраща към прехода от текстово нестабилни перикопи, записани върху различни материали, към затворено канонично писание. Тази промяна подчертава важността на представата за каноничното писание през втората половина на втори век по хиджра. Няколко десетилетия по-рано, в живота на Ма‘мар ибн Рāшид, процесът на канонизация изглежда все още не е завършил.

Трето, в група 9 ‘Умар моли Аллах да благослови замисления от него указ за *калāла*. Този мотив подразбира, че Аллах е единственият законодател, и че никакви закони не могат да вляза в сила без Неговото одобрение. Съществуват сведения, че ‘Абд ар-Раззāќ и неговият учител Ма‘мар ибн Рāшид са били привърженици на учението за божиеото предопределение на човешките дела (*джабар*), макар че понякога Ма‘мар е причисляван и към последователите на учението за свободата на човешката воля (*қадар*).¹ Струва си да отбележим, че второто твърдение е цитирано само от ал-Қāдй ‘Абд ал-Джаббāр (поч. 425/1025), който е умрял повече от две столетия след смъртта на ‘Абд ар-Раззāќ.

Четвърто, ‘Абд ар-Раззāќ обвързва преданието от група 12 с низпославането на К. 4:176. Така той се възползва от екзегетичния инструмент, известен като „причини за низпославането“, за да установи хронологията на знамението.

¹Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bd, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1991–5, 2:708.

Изглежда че като екзегет ‘Абд ар-Раззāќ е бил въввлечен в споровете за това кое знамение в Корана е било низпослано най-късно. За подобни спорове свидетелстват вариантите на преданието в група 12, намерили място в сборниците на ал-Баззāр и ас-Са‘лабй, в които ясно става дума, че описаното в преданието пътуване на Пророка е неговото „прощално поклонничество“ три месеца преди смъртта му през юни 632 г. Така двете предания имат за цел да потвърдят, че К. 4:176 е едно от последните откровения, низпослани на Пророка. В такъв случай това знамение е отменило разпоредбите на по-ранни знамения, посветени на същия юридически въпрос. Доколкото версията на ‘Абд ар-Раззāќ в група 12 не включва уточнение, че става дума за прощалното поклонничество, той изглежда се е противопоставял на твърденията, че като по-късното от двете знамения за *калāла* К. 4:176 отменя уредбите на К. 4:12.

ЧЕТВЪРТА ГЛАВА: ЗНАЧЕНИЕТО НА КАЛĀЛА Е ОПРЕДЕЛЕНО В „ЛЯТНОТО ЗНАМЕНИЕ“

Преданието в група 12 подсказва за важна промяна в богословското осмисляне на *калĀла*. За разлика от останалите междинни предания, според които значението на *калĀла* е било известно, но ‘Умар се е въздържал от издаването на указ, който да го утвърди, или пък думите на ‘Умар са били премълчани от по-късен разказвач, в група 12 наблюдаваме опит това значение да бъде намерено в Корана. ‘Абд ал-А‘лĀ ибн ‘Абд ал-А‘лĀ смята, че *калĀла* трябва да бъде дефинирана според „знамението за *калĀла*“, но не посочва кое е това знамение. ‘Абд ар-Раззāќ премахва двусмислието, като разпространява версия на преданието, в която уточнява, че става дума за К. 4:176. Така, обвързвайки преданието в група 12 с К. 4:176, той го превръща от междинно в определено.

В четвъртата част от моето изследване разглеждам обширна група от предания, които, досущ като версиите на ‘Абд ал-А‘лĀ и ‘Абд ар-Раззāќ, търсят значението на *калĀла* в Корана. Освен тематично, тези предания са обединени от употребата на термина „лятното знамение“ за означаване на знамението за *калĀла* в Корана. Преданията за лятното знамение отразяват загрижеността на законоведите и екзегетите от втори век по хиджра за неяснотата на К. 4:12 и опитите тя да бъде преодоляна чрез аналогична връзка с К. 4:176.

IV.1. Група 13: Мāлик ибн Анас и лятното знамение

Между 125 и 179/742–95 известният медински юрист и епоним на маликитската правна школа Мāлик ибн Анас

разпространява следното предание:

1а	<i>Анна ‘Умар^а бн^а ’л-Хаттāб^б са’ала расūл^а ’л-лāх^х (с) ‘ан ал-калāлат^т</i>	Че ‘Умар ибн ал-Хаттāб попитал Божия пратеник (с) за <i>калāла</i>
1б	<i>Фа-қāла ла-ху расūл^л ’л-лāх^х (с): „Йакфī-ка мин зāлика ’л-āйт^т ’л-латī унзилат фī ’с-сайф“.</i>	Божият пратеник (с) му рекъл: „За това ти стига знамението, което бе низпослано през лятото“.

Анализът на преданието сочи, че първоначално изразът „знамението, което бе низпослано през лятото“ е препращал към К. 4:12. На този етап е невъзможно да се определи дали Мāлик е получил преданието от Зайд ибн Аслам, когото назовава като свой информатор.

В *матна* на Мāликовото предание се наблюдават две важни особености. Първо, за разлика от неопределените и междинните предания то включва пророческо изказване. Второ, пророческият авторитет служи за налагане на представата, че писанието е единственият начин да се добие знание за *калāла*. За разлика от това няколко десетилетия преди Мāлик, Ибрāхīm ан-Наха’и и ‘Амр ибн Мурра признават, че значението на *калāла* е неизвестно. Какво предизвиква прехода от първоначалното незнание на значението на *калāла* към по-късното твърдение, че това значение може да бъде извлечено от Корана? Защо тази възможност не е хрумнала на ан-Наха’и и ‘Амр ибн Мурра? Как да разбираме неясното твърдение в преданието на Мāлик, че ‘Умар попитал Пророка за *калāла*? Дали питането на бъдещия халиф се отнася до лексикалното или терминологичното значение на думата? Анализът на останалите групи от предания за лятното знамение може да даде отговор на тези въпроси.

IV.2. Група 14: Басрийската версия на преданието за лятното знамение

Анализът на обширна група от предания за лятното знамение сочи, че базовата им версия е била разпространена в началото втори век по хиджра (ок. 718 г.) от басриецца Қатāда ибн Ди‘ама (поч. 117/735). *Матнът* на Қатāда е включвал следните елементи:

1a	<i>Қāла ‘Умар’у: „Мā са’алту расўл^a ‘л-лāх^u (с) ‘ан шай’ин аксар^a мин-мā са’алту-ху ‘ан ал-калāлат^u“</i>	‘Умар каза: „Не съм питал Божия пратеник (с) за нещо [друго], повече отколкото съм го питал за <i>калāла</i>
1б	<i>ҳаттā та‘ана би-исба^u-хи фй сaдрй</i>	докато не ме смушка с пръст в гърдите
1в	<i>қāла: „Такфй-ка айат^y с-сайф^u““</i>	и рече: „Стига ти лятното знамение““.

Преданието на Қатāда ибн Ди‘ама прилича на преданието на Мāлик ибн Анас, реконструирано в глава IV.1. Сравнението между двата *матна* показва, че формулировките на Мāлик са по-архаични от тези на Қатāда ибн Ди‘ама. Въпреки това по хронологични причини не е възможно Қатāда да е цитирал преданието на Мāлик. Доколкото двете предания не могат да бъдат изведени от общ източник, най-вероятно те са се развивали независимо едно от друго. Докато мединските юристи са се интересували само от юридическото съдържание на *ҳадйса*, техните басрийски колеги са го оформили като по-обширно фикционализирано предание, което все пак е запазило същия правен и богословски смисъл.

Както в преданието на Мāлик, така и в преданието на Қатāда под „лятното знамение“ се е разбирал К. 4:12.

IV.3. Група 15: Пророкът и безименният събеседник

През втората половина на втори век по хиджра (768–814) куфийците Му‘аммар ибн Сулаймāн и Абū Бакр ибн ‘Аййāш разпространяват два варианта на преданието в група 15. Според преданието на Му‘аммар Пророкът бил попитан за *калāла* и отговорил, че „лятното знамение“ стига да поясни смисъла на думата. Във версията на Ибн ‘Аййāш събеседникът на Пророка пита за *калāла*, позовавайки се на К. 4:176, който Пророкът припознава като „лятното знамение“. Показателен е преходът от варианта на Му‘аммар, в който той не намира за необходимо да уточни кое от двете коранични знамения за *калāла* е „лятното знамение“, към варианта на ал-‘Аййāш, в който К. 4:176 е окачествен като „лятното знамение“. Този преход подсказва, че на по-ранния етап от своето съществуване определението „лятното знамение“ е било обвързано с К. 4:12.

Двете предания видимо възхождат към общ източник. Анализът на *матновете* и *иснāдите* подсказва, че Абū Бакр ал-‘Аййāш най-вероятно е копирал преданието на Му‘аммар ибн Сулаймāн. Текстовата динамика на преданията в група 15 е подобна на динамиката на текста в групи 13 и 14, т.е. по-ранен текст, който приема означаемото на „лятното знамение“ за даденост, се превръща в текст, който описва К. 4:176 като „лятното знамение“. По аналогия с хронологията на групи 13 и 14 можем да допуснем, че в група 15 Му‘аммар ибн Сулаймāн цитира куфийски източник от първата половина на втори век по хиджра (718–68).

IV.4. Група 16: Пророкът дава определение на *калāла*

Група 16 включва единствен по рода си *ҳадīs*, в който Пророкът определя *калāла* по следния начин: „онзи, който не остави нито дете, нито родител, неговите наследници

са калāла“ (фа-ман лам йатрук ўалад^{ан} ўа-лā ўāлид^{ан} фа-ўарасат^у-ху калāлат^{ун}). Анализът на иснāда и матна сочи, че преданието е било разпространено от ‘Абд ибн Хумаид през първата половина на трети век по хиджра (816–63). То съчетава преданието за лятното знамение с едно от определените предания, което разглеждам в група 26.

За отбелязване е, че преданията в група 16 имат изявен алахичен характер. Вместо лексикалното значение на калāла те се съсредоточават върху значението ѝ като юридически термин.

IV.5. ‘Умар, Ҳафса и Пророкът: масоретско поясняване и алахична екзегеза

IV.5.1. Група 17: ‘Умар, Ҳафса и Пророкът: лексикално-то значение на калāла

През втората половина на втори век по хиджра (768–814) меканецът Суфийāн ибн ‘Уйайна (поч. 198/813) разказва предание с разгърнат сюжет, в което участват Пророкът, ‘Умар ибн ал-Ҳаттāб и дъщеря му Ҳафса бинт ‘Умар:

1	Анна ‘Умар ^а амара Ҳафсат ^а ан тас’ала ’н-набийй ^а (с) ‘ан ал-калāлат ^у	Че ‘Умар наредил на Ҳафса да попита Пророка (с) за калāла.
2	Фа-амхалат-ху ҳаттā лабиса сийāб ^а -ху фа-са’алат-ху	Тя го изчакала, докато се облече и го попитала.
3	Фа-амлā-хā ‘алай-хā [фī катиф ^{ун}]	Тогава той ѝ я продиктувал [върху плещна кост]
4а	Фа-қāла: „ ‘Умар ^у амара-ки би-хāзā?“	и рекъл: „ ‘Умар ли ти нареди това?
4б	мā азунну-ху ан йафхама-ха	не мисля, че ще го разбере

4в	аў лам такфи-хи айат’ ’с-сайф“?	или не му стига лятното знамение?“
----	------------------------------------	---------------------------------------

В края на това предание, базовата версия на което отнасям към първата половина на втори век по хиджра (718–68), Суфйāн пояснява: „ако мъж бъде наследен бидейки *калāла*“, но [‘Умар] не го разбра и рече: „Господи, който и да го е разбрал, аз не го разбрах““. Чрез това уточнение, което представлява цитат от К. 4:12, Суфйāн подчертава че това е „лятното знамение“.

‘Абд ар-Раззāқ ас-Сан’анй (поч. 211/827) предава версия на същото предание, в края на която цитира К. 4:176. По този начин той оспорва мнението на Суфйāн, че лятното знамение е К. 4:12б.

Ибн Мардаўайхи (поч. 410/1019–20) разпространява забележителен примиряващ вариант на преданието. Според него първоначалното лятно знамение е К. 4:12. По-късно група от Сподвижници пита Пророка за значението на това знамение и Аллах низпослава К. 4:176. Вариантът на Ибн Мардаўайхи свидетелства, че определението „лятното знамение“ е било прехвърлено от К. 4:12 към К. 4:176 и подсказва каква е била причината за това. К. 4:12 не може да отговори на масоретския въпрос какво е лексикалното значение на думата „*калāла*“.

IV.5.2. Група 18: ‘Умар, Ҳафса и Пророкът: *калāла* като юридически термин

На първоначалния етап от развитието си, отразен в група 17, преданията за Пророка, ‘Умар ибн ал-Ҳаттāб и Ҳафса бинт ‘Умар отразяват масоретски опит да се установи лексикалното значение на *калāла*. Първоначално опитите за осмисляне на думата са насочени към К. 4:12б, а по-къс-

но се съсредоточават върху К. 4:176, който говори за *калāла* като човек, който умре, без да остави син.

Най-ранното предание в група 18 е разпространено от Мухаммад ибн Джарйр аҗ-җабарй в последните десетилетия на трети век по хиджра (270–290/883–903). Подобно на преданието в група 17, вариантът на аҗ-җабарй в група 18 включва общия въпрос какво е значението на *калāла*. За разлика от група 17, в първоначалната версия на която се приема, че „лятното знамение“ в отговора на Пророка препраца към К. 4:126, във варианта на аҗ-җабарй в група 18 еднозначно се говори за К. 4:176.

Прехвърлянето на определението „лятното знамение“ от К. 4:126 към К. 4:176 е резултат от масоретските усилия да се определи лексикалното значение на *калāла*. Това прехвърляне създава връзка между К. 4:126 и К. 4:176, която неизбежно поставя въпроса за значението на *калāла* като юридически термин. Това води до алахично преосмисляне на преданието за Пророка, ‘Умар и Җафса, свидетелство за което са вариантите на ал-Джафса (поч. 370/981) и Ибн Мардауйхи (поч. 410/1019–20) в група 18. И в двата варианта ‘Умар пита „как определяме наследството на *калāла*?“ Тук масоретският интерес към лексикалното значение на думата е заместен от алахична загриженост за нейното терминологично значение.

IV.6. Група 19: ‘Умар изведнъж си спомня за *калāла*

Анализът на група 19 подсказва, че включените в нея предания може би възхождат към кратко предание, разпространено от куфиеца Джабир ибн Йазйд ал-Джу‘фй (поч. 127–8/744–6). От базовото предание на ал-Джу‘фй могат да бъдат възстановени само несвързани текстови фрагменти:

1a	<i>Ла-ан [...] ахабб^у илаййа мин ан йақуна лиа [...]</i>	Да бе [...] е по-важно за мен от колкото да имах [...]
1б	<i>Са'алту [...] расул^а 'л-лāх^у (с) [...] қала [...] айат [...] ас-сайф</i>	Попитах [...] Божия пратеник (с) [...] каза [...] знамението [...] лятото

IV.7. Група 20: Пророкът и натрапчивият мъж

Най-ранната версия на преданието в група 20 е запазена в *ал-Му'джам ал-Кабір* на сирийския учен Абӯ ал-Қасим ат-Табарāнī (260–360/873–971):

1	<i>Анна расул^а 'л-лāх^у (с) атā-ху раджул^н йастафтī-хи фī 'л-калāлат^у: „Анби'-нī йа расул^а 'л-лāх^у а-калāлат^н ар-раджул^у – йурīду иҳўат^а-ху – мин умм^у-хи йа-абī-хи?“</i>	Че при Божия пратеник (с) дошъл един мъж да се допита до него за <i>калāла</i> : „Кажими, о, Божи пратенико, дали <i>калāла</i> е мъж – имал предвид братята му – от майка си и баща си?“
2	<i>Фа-лам йақул ла-ху 'н-набийй^у (с) шай^{ан} зайр^у анна-ху қара'а 'алай-хи айат^а 'л-калāлат^у 'л-латī фī сурат^у 'н-нисā'</i>	Пророкът (с) не му отговорил нищо, ала му прочел знамението за <i>калāла</i> , което е в сура „Жените“
3	<i>Сумма 'āда 'р-раджул^у йас'алу-ху фа-кул^а-мā са'ала-ху қара'а 'алай-хи ҳаттā саҳиба 'р-раджул^у фа-иштадда саҳаб^у-ху мин ҳирс^{ан} 'алā ан йубаййина ла-ху 'н-набийй^у (с)</i>	След това мъжът отново го питал и, колкото пъти го питал, [Пророкът (с)] му прочитал [знамението за <i>калāла</i>], докато мъжът не се развикал и виковете му не се усилили от копнеж Пророкът (с) да му даде пояснение

4а	Фа-қара'а 'алай-хи 'л-айт ^а сумма қала ла-ху: „Ин-нӣ ўа- 'л-лāх ^и лā азйду-ка 'алā мā у'тййта	[Пророкът (с)] му прочел зна- мението, след което му рекъл: „Кълна се в Аллах, че няма да добавя към онова, което ти бе дадено
4б	Ин-нӣ ўа-'л-лāх ^и лā азйду-ка 'алā мā у'тййта ҳаттā узāда 'алай-хи“.	Кълна се в Аллах, че няма да добавя към онова, което ти бе дадено, докато за мен не бъде добавено към него [свише]“.
5	Ўа-джаласа ҳйн ^а 'из ^и ар-ра- джул ^у ўа-саката.	Тогава мъжът седнал и замъл- чал.

Източникът на ат-Ғабарāнӣ може да е бил книга, приписвана на Самура ибн Джундаб, която притежавал неговият правнук Муҳаммад ибн Ибрāхӣм ибн Ҳубайб, живял приблизително през втората половина на втори век по хиджра (768–815).

Анализът на *матна* сочи, че преданието в група 20 включва в себе си части от преданията в групи 12 и 14, както вероятно и откъси от определените предания от куфийската група. Това съответствие сочи към втората половина на втори век по хиджра като най-вероятния период на разпространение на базовото предание в група 20. Доколкото в началото на *матна* откриваме загриженост за значението на *калāла* като правен термин, което препраща към базовите предания в групи 16 и 18, разпространени през трети век по хиджра, не изключвам възможността преданието в група 20 да е било разпространено от засега неизвестен разказвач през първата половина на трети век по хиджра (815–64).

IV.8. Заключение

В центъра на преданията, изследвани в Четвърта част, се намира спорът за означаемото на определеното „лятното

знамение“. Най-ранните предания, разпространени в Хиджаз (група 13), Басра (група 14) и Куфа (група 15), приемат за даденост, че лятното знамение е К. 4:12. Қатада ибн Ди'ама, който е ОВ на преданията от група 14, вероятно е разпространил базовата им версия към края на първи век по хиджра (ок. 718 г.). Базовите предания в групи 13 и 15 датират от първите десетилетия на втори век по хиджра. Макар че си приличат, тези местни версии на преданието за лятното знамение не могат да бъдат сведени към общ източник. Тяхното почти едновременно разпространение в три значими научни центъра на арабомюсюлманската държава подсказва, че към края на първи век и в началото на втори век по хиджра мюсюлманските законоведи и екзегети си дават сметка за съществуването на неясноти в Корана – в дадения случай лексикалното значение на думата „калāла“. През втората половина на втори век по хиджра (768–815) Суфйāн ибн 'Уйайна продължава да твърди, че лятното знамение е К. 4:12. Отгласи от тази представа могат да бъдат дочути и към края на трети век по хиджра, когато аҫ-Ҙабарй предава разказ, в който К. 4:12 е описан като „лятното знамение“.

Още през първата половина на втори век по хиджра (718–68) представата, че К. 4:12 е лятното знамение, е подложена на преразглеждане. Свидетелства за това откриваме в повечето редакции на преданието на Мāлик ибн Анас (група 13), както и в преданието на Ибн Абй 'Арўба (група 14). И в двата случая съставното определение „(1) лятното знамение (2) в края на сура „Жените““ има за цел чрез втората си част да прекъсне първоначалната връзка на определението „лятното знамение“ с К. 4:12.

Дори и след като К. 4:176 се превръща в „лятното знамение“, някои мюсюлмански екзегети остават загрижени за накърнимостта на тази връзка. Изразът „лятното знамение

в края на сура „Жените““ недвусмислено сочи, че още едно „лятно знамение“ съществува в началото на същата сура. Ал-Хаттāбī (поч. 388/998) прави опит да премахне двусмислието, като отбелязва, че, докато знамението в края на сура „Жените“ е „лятното знамение“, знамението в началото на сура „Жените“ е „зимното знамение“. Така, въвеждайки определението „зимното знамение“, ал-Хаттāбī се опитва да потисне първоначалната връзка между „лятното знамение“ и К. 4:12, която дори и през четвърти век по хиджра остава известна на някои екзегети. Веднъж окачествен като „зимното знамение“, К. 4:12 не би трябвало да бъде повече свързан с определението „лятното знамение“.

Ако определението „лятното знамение“ е било прехвърлено от К. 4:12 към К. 4:176 и този процес е отнел значително време и интерпретативни усилия, както сочи изследването в Четвърта част, налага се въпросът каква е причината за тази промяна. За да отговоря на този въпрос, разглеждам две възможни обяснения.

IV.8.1. Калāла и кодификацията на Корана

Пауърс отбелязва факта, че в коментарите си към К. 4:12 ранните коментатори Муджāхид ибн Джабр (поч. 102/702), ад-Даххāк ибн Музāхим (поч. 105/723) и Суфйāн ас-Саўрй (поч. 161/778) не се спират на значението на *калāла*. Също така прави впечатление, че никой от тримата екзегети не коментира К. 4:176.¹ Възможно е обясненията за *калāла* в отделен източник да са били изключени от съдържанието му в процеса на неговото предаване между поколенията разказвачи. Тази хипотеза обаче не би могла да даде убедителен отговор на въпроса защо три коранични коментара от втората половина на първи и първата половина на втори

¹Powers, *Muhammad*, 198.

век по хиджра не обсъждат този несъмнено важен термин от областта на ислямското наследствено право.

Най-ранният коментатор, който се спира на *калāла*, е басриецът Муқāтил ибн Сулаймāн (поч. 150/767). В коментара си към К. 4:12 той отбелязва:

1. В изречението *йа-’ин кāна раджул^{yh} йўрасу калāлат^{ah} аў имра’ат^{yh}* (Ако мъж бъде наследен, намирайки се в състояние на *калāла*, или жена (бъде наследена, намирайки се в състояние на *калāла*)) изразът *йўрасу калāлат^{ah}* е преместен напред (*фй-хā тақдйм*). Следователно по-достъпната структура на изречението би била *йа-’ин кāна раджул^{yh} аў имра’ат^{yh} йўрасу калāлат^{ah}* (ако мъж или жена бъдат наследени, намирайки се в състояние на *калāла*).
2. Калāла означава човек, който умре, без да остави дете, родител или дядо.
3. Братът и сестрата, споменати в К. 4:12, са от една майка, но от различни бащи (*ихўат^{yh} ли-’л-умм^h*).²

Към К. 4:176 Муқāтил отбелязва:

4. Калāла означава човек, който умре без дете и родител.
5. Знамението е низпослано, когато Джāбир ибн ‘Абд Аллāх, който се намира на смъртния одър, без да има живо дете или жив баща, се допитва до Пророка как да постъпи с наследството си.³

Сбитият израз *фй-хā тақдйм* в т. 1 по-горе предполага наличието на аудитория, която е добре запозната с проблемите, свързани с К. 4:12, и с начините за тяхното разрешаване. Съмнявам се, че такава аудитория е съществувала през първата половина на втори век по

²Муқāтил ибн Сулаймāн, *Тафсйр*, ‘Абд Аллāх Мухаммад Шихāта (ред.), т. 1–5, Бейрут, Му’ассасат ат-тāрйх ал-‘арабй, 1423/2002, 1:361.

³Пак там, 1:426.

хиджра. Не ми е известно някой от законоведите или екзегетите през този период да е обръщал внимание на словоредата в К. 4:12б. Нещо повече, предложението на Муқāтил двата подлога в знаменieto да бъдат въображаемо преместени преди сказуемото остава незабелязано в течение на повече от столетие, докато ат-Табарй не прави подобен въображаем опит в своя коментар на Корана, съставен между 270 и 290/883–902. Екзегетите през този период може да са избягвали да се позовават на Муқāтил заради мурджи'итските му възгледи. Въпреки това тезата за изместването на *йўрасу калāлат*^{ан} в К. 4:12б би могла да намери място в произведенията им без пряко позоваване на нейния автор. Отсъствието на свидетелства, че преди ат-Табарй някой екзегет е предлагал въображаемо разместване на подлозите в К. 4:12б, за да улесни прочита на това знамение, подсказва, че белглата забележка *фй-хā тақдйм* в коментара на Муқāтил е по-късна добавка, направена от коментатор, който е бил запознат с учението на ат-Табарй. Коментарът на Муқāтил за *калāла* е не само бегъл, но и юридически нееднозначен. Към К. 4:12 Муқāтил отбелязва, че *калāла* е човек, който умре, без да остава, дете, родител или дядо, докато в коментара си към К. 4:176 той изключва дядото. Към К. 4:12 Муқāтил пояснява, че братята и сестрите, споменати в знаменieto, са от една майка, но различни бащи; към К. 4:176, обаче, той не прави общоприетото от мюсюлманските законоведи уточнение, че става дума за братя и сестри от един баща и различни майки или от едни и същи баща и майка. Доколкото това различаване между двете знамения се подразбира от коментара на Муқāтил към К. 4:12б, отново оставаме с впечатлението, че текстът е насочен към аудитория, която е добре запозната с юридическите тънкости при тълкуването на знаменията за *калāла*. Такава осведоме-

на аудитория едва ли е съществувала през първата половина на втори век по хиджра.

Защо значими коментатори на Корана от втората половина на първи и първата половина на втори век по хиджра (670–767) не се интересуват от *калāла*? Отговор на този въпрос може да търсим в историята на кодификацията на Корана. Неяснотата на думата *калāла*, противоречията между юридическите норми в К. 4:12б и К. 4:176 и необходимостта те да бъдат разрешени са привлекли вниманието на мюсюлманските екзегети, едва след като двете знамения са били включени в утвърдения кораничен кодекс. Изследването на преданията за лятното знамение показва, че в началото на втори век по хиджра мюсюлманските разказвачи на *хадйси* проявяват засилен интерес към К. 4:12б, докато интересът им към К. 4:176 се проявява няколко десетилетия по-късно. Като абсолютна хронология това наблюдение подсказва, че К. 4:176 може би е станал част от кораничния кодекс едва към средата на втори век по хиджра (ок. 767 г.). Тази хипотеза не издържа на критика по три причини. Първо, тя се основава на аргументи от мълчанието. Второ, както предстои да видим, най-ранното определено предание, което се позовава на К. 4:176, е разпространено от Ибн Шихāб аз-Зухрй между 110 и 124 (728–42). Трето, съществува поне един кодекс на Корана, датиращ от третата четвърт на първи век по хиджра (670–94), който включва К. 4:176.⁴ Това, разбира се, не премахва необходимостта да обясним защо екзегетите през първата половина на втори век по хиджра (718–68) пренебрегват знаменията за *калāла*, докато законоведите от същата епоха се опитват да обяснят думата чрез лятното знамение, т.е. К. 4:12б.

⁴François Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, Leiden-Boston: Brill, 2013, 34.

IV.8.2. Предканоничната и каноничната *калāла*

Предложената от мен хронология на преданията от група 14 и до известна степен на тези от групи 13 и 15 подсказва, че още в началото на втори век по хиджра (ок. 718 г.) ранни законоведи и екзегети разглеждат Корана като текст, съдържащ в себе си собствената си интерпретация. Басрийските *қадарити* Хишām ад-Дастўйъ'ий и Са'ид ибн Абй 'Арўба са сред най-ранните последователи на това учение. Те разглеждат К. 4:12 като достатъчен за разбирането на *калāла*. Защо вниманието им е привлечено тъкмо от това неясно знамение, а не от К. 4:176, който сякаш недвусмислено разкрива лексикалното значение на *калāла*? Не противоречи ли тяхното учение на тезата на Ибрāхїм ан-Наҳа'ий, че това значение е неизвестно?

За да разберем представите, които пораждат най-ранните предания за лятното знамение, нека първо да сравним подразбиращата се от тях концепция за писанието с учението на ислямските скриптуралисти през втори век по хиджра. От произведенията на Муҳаммад ибн Идрїс аш-Шāфи'ий (150–204/767–820) узнаваме, че той се изправя срещу група от опоненти, които отхвърлят *қадїсите*.⁵ Хронологията на това движение не се поддава на уточняване. Очертанията на неговото учение са смътни и загадъчни: понякога последователите му са описани като екзегети-рационалисти (*ахл ал-калām*), които се придържат към „видимите значения на Корана“ (*зāхир ал-қур'āн*);⁶ друг път те отхвърлят *қадїсите* чрез *қадїси*⁷ – теза, която изглежда неубедително поради вътрешно противоречивата си логика. Допускам, че подобни противоречия са възникнали, когато

⁵Michael Cook, “Anan and Islam: Origins of Karaite Scripturalism,” *JSAI* 9 (1987), 167–8.

⁶Пак там, 167–8.

⁷Пак там, 172–4.

с полемична цел различни учения и последователни етапи в тяхното развитие са били подведени под общия знаменател на едно общо движение.

Преданията от група 10 подсказват, че през първата половина на втори век по хиджра (718–68) някои законоведи и екзегети се противопоставят на използването в кораничната екзегеза на лично мнение (*ра'й*) както и на *ҳадїси*, свързани с имената на Сподвижници. Тази опозиция е представена по метафоричен път в мотива за намерението на 'Умар да издаде указ за *калāла*, което довежда до убийството на халифа. Така опитът на халифа да утвърди значението на *калāла* е осуетен чрез божия намеса. Мнението на законоведите и екзегетите, които подкрепят употребата на *ҳадїси* за обясняване на Корана, намира израз в негодуващото възклицание на халифа „реших да ви оставя в предишното ви положение“, което ще рече, че без авторитетно мнение по въпроса, онези, които се стремят да разберат значението на *калāла*, ще останат в положение на несигурност или пълно неведение.

Необходимо е да отбележим, че както опонентите на аш-Шāфи'й, така и скриптуралистите, описани в група 10, отхвърлят *ҳадїсите*. Оттук можем да заключим, че и в двата случая те са наясно с възможността *ҳадїси* да бъдат използвани в мюсюлманската юриспруденция и кораничната екзегеза. За разлика от това в групата от предания за лятното знамение откриваме твърдението „достатъчно е знаменieto, което бе низпослано през лятото“. Докато опонентите на аш-Шāфи'й умишлено изключват употребата на извънкоранични източници на интерпретация, преданията за лятното знамение изобщо не допускат съществуването на подобни източници. Иначе казано, скриптурализмът, възплетен в преданията за лятното знамение, предшества учението на групата от противници на *ҳадїсите*, описана

от аш-Шāфи‘й. В първия случай пред нас е учение, според което Коранът е херменевтично самодостатъчен, т.е. той не се нуждае от извънкоранична обяснителна рамка; във втория – група от екзегети, които са наясно с опасностите от неуместната употреба на *ḥadīsi* за обясняване на Корана.

Ако преданията за лятното знамение съдържат представата за херменевтичната самодостатъчност на Корана, налага се да отговорим на въпроса защо през последната четвърт на първи век по хиджра (694–718) Ибрāхйм ан-Наḥа‘й не обръща внимание на това свойство на писанието. Защо той застъпва мнението, че значението на *калāла* е неизвестно? Защо не се опитва да се възползва от К. 4:176, за да обясни *калāла* в К. 4:12? Тези проблеми трябва да бъдат разгледани във връзка с още два въпроса. Какво е ислямското разбиране за писанието в края на първи век по хиджра и каква промяна претърпява то през първите десетилетия на втори век по хиджра?

Преданията в група 10, в които заличеният указ на ‘Умар бива назован първо *катиф* (плещна кост), сетне *kitāb* (писание), дават насока на нашите разсъждения. Те подсказват, че по времето на Ма‘мар ибн Рāшид (поч. 153/770) възприятието на писанието като разхвърляни записки на откровенията (*катиф*) е все още актуално. През втората половина на втори век по хиджра (768–814) тази представа е изтласкана от представата за Корана като канонично писание със затворен текст (*kitāb*). Теорията на Бъртън за съществуването на историческа дистанция между ритуалната и законодателната функция на Корана⁸ подразбира функционално напрежение между писание и канон. Писанието има религиозен авторитет и служи за ритуални цели; канонът полага основата за извеждане на всеобхват-

⁸John Burton, *The Collection of the Qur’ān*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, 187; cf. 39–40, 84–5, 111–12, 135.

ни правни и етични норми. Съществуването на подобно функционално разграничение между писание и канон предопределя начина на тяхното възприемане и изучаване от религиозната общност. По отношение на Тората Халбертал отбелязва: „когато преподаването е равносилно на провъзгласяване и известяване, изучаването е слушане. Човек се поучава от писанието, но не изучава писанието“.⁹ За разлика от писанието, което бива запомняно и рецитирано, канонът изисква разбиране и интерпретация.¹⁰ Той „става обект с дълбочина, нещо, което бива проучвано, той започва да обяснява себе си (it becomes self-referential). Въпросите, свързани със закона намират отговор чрез позоваване на самия закон“.¹¹

Коранът получава канонично измерение, когато мюсюлманите започват да гледат на него като на източник на правни норми. Този процес довежда до задълбочено изучаване на божия закон. Логично е да допуснем, че на най-ранния етап от канонизирането му, Коранът се възприема като семантично самодостатъчен текст. Това възприятие се изправя пред сериозно изпитание, веднага щом ранното писание-канон започва да бъде използвано за извеждането на юридически норми. Недостатъците на писанието в ролята му на каноничен правен кодекс се налага да бъдат не-

⁹Moshe Halbertal, *People of the Book. Canon, Meaning and Authority*, Harvard University Press, 1997, 14. По отношение на Корана подобно различаване откриваме у ал-Азме ('Aziz al-Azmeh, "The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism," in *Canonization & Decanonization. Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of religions (LISOR) held in Leiden 9-10 January 1997*, A. van der Kooij and K. van der Toorn (eds.), Leiden: Brill, 1997, 198ff.).

¹⁰Вж. Nicolai Sinai, *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009, 6.

¹¹Halbertal, *People of the Book*, 15.

утрализирани чрез специални херменевтични похвати, които включват признаването на допълнителен източник на законови норми. Такъв източник е открит в пророческата Сунна. Благодарение най-вече на аш-Шāфи‘й към началото на трети век по хиджра (815 г.) Сунната се превръща във водещ източник на мюсюлманското право.

Твърдението на Ибрāхйим ан-Наха‘й, че значението на *калāла* в К. 4:12 е неизвестно отразява етап от развитието на представата за Корана, но който той все още се възприема като писание за ритуална употреба, но не и като каноничен източник на правни разпоредби. Ритуалната функция на писанието предполага запомняне, но не изисква задълбочена интерпретация. През последната четвърт на първи век по хиджра (694–718) кораничните перикопи представляват поучителни разкази, възприемат се като предупреждение за неизбежния Страшен съд, ала не се подлагат на юридическа и екзегетична интерпретация. Когато ан-Наха‘й и неговите съвременници се вглеждат в текста на писанието, те най-вероятно са озадачени от неяснотата на думата „*калāла*“ в К. 4:12. Дори и да забелязват съществуването на подобна дума в К. 4:176, те надали намират за необходимо да правят връзка между двете перикопи. Докато на Корана се гледа като на писание за ритуална употреба, подобна херменевтична връзка между неговите знамения не е необходима.

Още на началните етапи на канонизацията, разбираана тук като превръщане на Корана от документ на откровението в източник на юридически норми, ранните законоведи и екзегети се натъкват на противоречията между уредбите на К. 4:12 и К. 4:176. Изследването на преданията за лятното знамение сочи, че в началото на втори век по хиджра (718 г.) законоведите в Хиджаз, Басра и Куфа задават въпроса „какво означава *калāла*?“ Отговорът, че лятното зна-

мение, т.е. К. 4:12, е достатъчно за разбирането на *калāла* е незадоволителен. Лятното знамение е неясно, а думата *калāла* отсъства в тогавашния лексикон на арабите. Поради това масоретският интерес неизбежно се насочва към К. 4:176. По пътя на формалната аналогия масоретите приемат, че *калāлат*^{an} в К. 4:12б и *фī ’л-калāлат*^u в К. 4:176 са две идентични откъм своето лексикално значение думи. По този начин те успяват да установят лексикалното значение на *калāла* в К. 4:12б – херменевтична процедура с изключително важни последици.

Една от тези последици е прехвърлянето на определението „лятното знамение“ от К. 4:12 към К. 4:176. Поради важността си за разбирането на *калāла*, през първата половина на втори век по хиджра (718–68) К. 4:176 започва да се разглежда като по-уместното означаемо на горното определение. Друга последица е граматичната връзка между К. 4:12б и К. 4:176, по силата на която думата „*калāла*“ започва да се разбира като съществително име, а не като предикативно определение (*ḫāl*) или абсолютен *мақдар*. За да утвърдят субстантивното значение на думата в К. 4:12, ранни законоведи и екзегети като ал-Ḥасан ал-Баṣрī, Абū Раджā’ ал-’Уṭāридī и ’Йсā ибн ’Умар ас-Сақафī огласоват глагола *й-р-с* като *йūrису* или *йуўаррису*, т.е. „определям някого за наследник“, като по този начин превръщат *калāла* в негово пряко допълнение. Това е единственият начин да се избегне двусмислие в К. 4:12б. Макар и вдъхновен от К. 4:176, този прочит на К. 4:12б води до две различни разбирания на *калāла*. В К. 4:176 думата означава „почине ли мъж, без да е имал дете“, което ще рече покойника; в К. 4:12б като пряко допълнение на *йūrису/йуўаррису* същата дума придобива значението на наследник по силата на завещателна разпоредба на покойника. По този начин значението на *калāла*

в К. 4:12б представлява екзегетичен конструкт, изведен от значението на *калāла* в К. 4:176.

Като свързват К. 4:12 с К. 4:176 ранните масорети дават отговор на въпроса „какво означава *калāла*?“ Масоретският успех парадоксално води до алахично усложнение. Ако допуснем, че *калāла* в К. 4:12б и К. 4:176 подразбира по един или друг начин наследяване от съребрени роднини при липса на преки мъжки наследници, защо тогава двете знамения отреждат на братята и сестрите на покойния различни дялове от наследството? Защо К. 4:12б поставя ограничение, според което братята и сестрите не могат да унаследят повече от 1/3 от имуществото, докато К. 4:176 предвижда обстоятелства, при които те могат да унаследят цялото имущество? Едно от възможните решения на тези противоречия е да се прекъсне интерпретативната връзка между К. 4:12б и К. 4:176. Изглежда че сред последователите на този подход са Суфйāн ибн ‘Уйайна (група 17) и Му‘аммар ибн Сулаймāн (група 15), които през втората половина на втори век по хиджра (768–814) се опитват да възстановят някогашната връзка между определението „лятното знамение“ и К. 4:12б. Твърдението на Пророка „стига ти лятното знамение“ (*такфй-ка айат’ ‘с-сайф*) в преданията на двамата разказвачи представлява подкана думата „*калāла*“ в К. 4:12б да бъде разглеждана сама по себе си, без да се прибягва към други коранични знамения. Подходът на Ибн ‘Уйайна и Му‘аммар ибн Сулаймāн има един сериозен недостатък: той възстановява лексикалната неопределеност на думата *калāла* в К. 4:12б, което поставя под въпрос приложимостта на правните разпоредби в това знамение.

Оказва се, че мюсюлманските законоведи и екзегети трябва да решат мъчителна дилема: те биха могли или да оставят думата „*калāла*“ в К. 4:12 неопределена, което

би било юридически неприемливо, или да я обяснят чрез думата *калāла* в К. 4:176, което би извело на преден план противоречието в наследствените уредби в двете знамения и би било не по-малко юридически неприемливо. Съществуват два начина за разсичане на гордиевия възел. Единият е да се приеме, че К. 4:176 отменя (*насаха*) К. 4:12. Преданията, според които К. 4:176 е едно от последните знамения, низпослани в Корана, намекват за опит принципът за отмяната да бъде приложен по отношение на К. 4:12. Това решение, обаче, би застрашило цялата група от наследственоправни уредби в К. 4:12, а вероятно и тези в К. 4:11. Другият подход е да се приеме терминологичната полисемия на *калāла*. В крайна сметка тъкмо той позволява да се избегнат правните противоречия между К. 4:12б и К. 4:176. Изтъкнат е езиковедският аргумент, че и в двете знамения *калāла* е производна на глагола *такаллала* (обкръжавам), понеже при липсата на преки роднини от мъжка линия човек е обкръжен, което ще рече защитен, от съребрените си роднини. По силата на тази логика *калāла* може да означава както покойния, който е обкръжен от роднините си, така и роднините, които обкръжават покойния. На равнището на юридическата терминология значението на *калāла* е разделено на две: К. 4:12б урежда наследяването от братя и сестри от една майка, но различни бащи; К. 4:176 урежда наследяването от братя и сестри от един баща и различни майки или от братя и сестри от едни и същи майка и баща.

ПЕТА ГЛАВА: ЗНАЧЕНИЕТО НА КАЛĀЛА Е ОПРЕДЕЛЕНО В ХАДЙСИТЕ

Мюсюлманските законоведи и екзегети, които определят значението на *калĀла* в К. 4:12б по аналогия със значението на същата дума в К. 4:176 подвеждат под общ интерпретативен знаменател две първоначално хетерогенни перикопи. Връзката между двете знамения налага общо разбиране на *калĀла* като съществително име – преливане на граматическа същност, което има две важни последици: (1) синтактичната неяснота на К. 4:12б е отстранена и (2) *калĀла* в К. 4:12б придобива значението на наследници на покойния. Граматичното изясняване обаче е съпроводено от семантично усложнение. Не само че *калĀла* в К. 4:12б (наследниците) се отличава от *калĀла* в К. 4:176 (покойният), но и глаголят *йўрису/йўўаррису* в К. 4:12б подразбира завещателно наследяване, т.е. „ако мъж определи *калĀла* за свой наследник или жена (определи *калĀла* за свой наследник)“. За разлика от това К. 4:176 урежда наследяването при липса на завещание.

Макар и привидно ясен, К. 4:176 не е лишен от проблеми. Главният от тях е въпросът дали изразът „почине ли мъж и не е имал дете“ подразбира „и баща“. Този въпрос разделя учените през втори век по хиджра (718–815) на два лагера: едните смятат, че е възможно чрез аналогично съждение смисълът на К. 4:176 да бъде разширен, докато другите настояват на стриктно придържане към кораничния текст.

В Пета глава на моето изследване проследявам развитието на две местни определения на *калĀла* – в Куфа и Хиджаз. Спирам се и други определени предания, които

свидетелстват за спорове между двете школи, както и на такива, които не принадлежат към нито една от тях.

V.1. Куфийското определение на *калāла*

V.1.1. Група 21: Класическото куфийско определение на *калāла*

Проучването на *иснāдите* и *матновете* в група 21 сочи, че между 130 и 160-2/747–76-9 куфийският юрист Исрā'йл ибн Йўнус (поч. 160–2/776–9) разпространява предание, което е възприето от преобладаващата част от куфийските юристи. Определението на Исрā'йл има следната формулировка:

‘ан Ибн ‘Аббāс қāла: „ <i>ал-Калāлат</i> ’ <i>мā ҳалā</i> ‘л-ўāлид ^а ’ ўа-‘л-ўāлад ^а “.	От Ибн ‘Аббāс, който каза: „ <i>Калāла</i> са онези [роднини на покойния] с изключение на родителя и детето“.
---	---

V.1.2. Група 22: Първоначалното куфийско определение на *калāла*

През първата четвърт на втори век по хиджра куфийският зяконовед и екзегет Исмā'йл ибн ‘Абд ар-Раҳмāн ас-Суддй (поч. 122/744–5) разпространява следното предание:

Қаўлу-ху „ <i>фй</i> ‘л-калāлат“ қāла: „ <i>Аллазй лā йада</i> ‘у ўāлад ^{ан} ўа-лā ўāлид ^{ан} “.	Думите Му „за <i>калāла</i> “ каза [ас-Суддй]: „Онзи, който не остави нито дете, нито родител“.
--	---

Преданието на ас-Суддй представлява най-ранното ку-

фийско определение на *калāла*, според което терминът означава покойния. След смъртта на ас-Суддй то е изместено от определението на Исрā'йл ибн Й'унус, според което „*калāла* са онези [роднини на покойния] с изключение на родителя и детето“. Макар че цитира К. 4:176 (*каўл'у-ху „фй'л-калāлат“*), ас-Суддй приема, че знамението, което говори само за „почине ли мъж и не е имал дете“, включва и бащата по силата на пряката му родствена връзка с покойния.

V.2. Хиджазкото определение на *калāла*

V.2.1. Група 23: Мединското определение на *калāла* на Ма'мар ибн Рāшид с позоваване на Ибн Шихāб аз-Зухрй

Изследването на *иснāдите* и *матновете* в група 23 сочи, че между 117 и 124/735–42 мединският законовед Ибн Шихāб аз-Зухрй разказва на Ма'мар ибн Рāшид предание, в което определя *калāла* като покойния:

<i>Ал-калāлат' ман лайса ла-ху ўа-лад'ун ўа-лā ўāлид'ун</i>	<i>Калāла е онзи, който няма нито дете, нито родител</i>
---	--

Горната таблица включва предварителна реконструкция на версията на аз-Зухрй, която ще бъде уточнена в следващия раздел.

В заключението към група 23 изразявам мнението, че определението на аз-Зухрй е послужило за основа на версията, която ас-Суддй разпространява в Куфа.

В група 23 се натъкваме на противоречие от екзегетичен характер. Анализът на преданията в тази група сочи, че Ма‘мар ибн Рāшид е предал, позовавайки се на аз-Зухрї, ҳадїс, който определя *калāла* като „онзи, който няма нито дете, нито родител“. Определението се основава на К. 4:176, но добавя към него израза „нито родител“. Същевременно анализът на преданията в група 10 сочи, че Ма‘мар ибн Рāшид е разпространил предание, в което настоява, че определението на *калāла* трябва да следва стриктно кораничния текст. Възможно ли е Ма‘мар да е разпространил две предания с противоположни екзегетични послания? Отговор на този въпрос давам в края на следващия раздел.

V.2.2. Меканското определение на *калāла*

V.2.2.1. Група 24: Суфйāн ибн ‘Уйайна и определението на *калāла* според К. 4:176

В анализа си на група 24 достигам до заключението, че през втората половина на втори век по хиджра (768–814) меканският авторитет Суфйāн ибн ‘Уйайна предава определение на *калāла* като „онзи, който няма дете“ (*ман лā ўалад^a ла-ху*). Това предание представлява най-ранното меканско учение за *калāла*, което следва стриктно изказът на К. 4:176. Ако Суфйāн ибн ‘Уйайна действително се е придържал към това определение, как бихме могли да обясним факта, че, според дотукашния анализ, Суфйāн е ОВ на още две групи от предания:

1. В група 2 Ибн ‘Уйайна разпространява предание, според което ‘Умар ибн ал-Ҳаттāб изразява съжаление, че не е попитал Пророка за значението на *калāла*, т.е. това значение е неизвестно.
2. В група 17 Ибн ‘Уйайна се застъпва за възстановяването на първоначалната връзка между определението „лят-

ното знамение“ и К. 4:12б. В същата група ‘Умар ибн ал-Хаттāб не може да разбере смисъла на *калāла* (*лам йафхам-хā*).

Според мен между трите предания не съществува противоречие. Преданията в група 2 не се напълно неопределени. ‘Умар съжالياва, че не се е допитал до Пророка за *калāла* било защото той е забравил значението на думата, било защото, както подсказва група 10, той се е сблъскал с група опоненти, които работят с различно от неговото определение на *калāла*. В този полемичен контекст само пророческият авторитет би могъл да посочи кое от двете определения е правилното. В група 17 Суфйāн ибн ‘Уйайна се опитва да възстанови първоначалната връзка на определението „лятното знамение“ с К. 4:12б, за да премахне алахичното напрежение между това знамение и К. 4:17б. Твърдението на Суфйāн, че ‘Умар не може да разбере лятното знамение, т.е. К. 4:12б, подсказва, че според Суфйāн смисълът на *калāла* като правен термин трябва да бъде определен според К. 4:17б. В група 24 Суфйāн предлага съответното определение: *калāла* означава „онзи, който няма дете“. Струва си да отбележим, че действието в група 24 се развива малко преди смъртта на ‘Умар. Това ще рече, че за Суфйāн определението, дадено от халифа в тази група, отменя всички негови предишни определения на *калāла*, в дадения случай – групи 2 и 17.

‘Абд ар-Раззāқ ас-Ѕан‘анй критикува Суфйāн ибн ‘Уйайна за това, че е премълчал първоначалния си източник и че е добавил към неговата изрза „нито родител“ (*йа-лā йāлид^н*). Според ‘Абд ар-Раззāқ този източник е известният мекански разказвач на *хадйси* ‘Абд ал-Малик ибн Джурайдж (поч. 150/767–8). Въпреки че Ибн Джурайдж не се позовава на аз-Зухрй, изказвам мнението, че аз-Зухрй е бил неговият източник за определението на *калāла*. Това

допускане, съчетано със забележката на ‘Абд ар-Раззāқ за това, че изразът *ўа-лā ўāлид^{yn}* е по-късна добавка към първоначалния *матн*, ми позволява да изкажа хипотезата, че формулировката на аз-Зухрї е била:

<i>Ал-калāлат^y ман лайса ла-ху ўа-лад^{yn}</i>	<i>Калāла</i> е онзи, който няма дете
---	---------------------------------------

С други думи, аз-Зухрї се е придържал стриктно към формулировката на К. 4:176.

V.2.2.2. Група 25: Меканското определение на *калāла* на Ибн Джурайдж с позоваване на ‘Амр ибн Дїнār

Водещ мотив за възникването на група 25 е спорът между ‘Абд ар-Раззāқ ас-Сан‘āнї и Суфїāн ибн ‘Уйайна за правилното определение на *калāла*. Този спор отразява разногласията между хиджазките законоведи относно допустимостта *калāла* да бъде тълкуване като покойния, който няма дете *и родител*. Проблемът е в това, че още от времето на аз-Зухрї тези законоведи извеждат определението на *калāла* от К. 4:176, където се говори за „почине ли мъж и не е имал дете“, но не се казва нищо за родителя, който, досущ като детето, е пряк наследник на покойния. Макар и да дава отговор на масоретския въпрос „какво означава думата „*калāла*“,“ К. 4:176 не може да осигури точна дефиниция на „*калāла*“, разглеждана като юридически термин. Анализът на група 25 сочи, че Суфїāн ибн ‘Уйайна се опитва да намери компромисно решение, като от една страна настоява определението на *калāла* като юридически термин да следва изказът на К. 4:176, но от друга страна уточнява, че този израз подразбира родителя (*ўāлид*) по силата на идентичната му родствена връзка с покойния. Не изключ-

вам възможността учението на Ибн ‘Уйайна да е повлияно от класическото куфийско определение на *калāла*, като „онези [роднини на покойния] с изключение на родителя и детето“. Предложеното от Ибн ‘Уйайна алахично уточнение постепенно довежда до промяна във формулировката на хиджазкото определение на *калāла*, което към края на втори век по хиджра (ок. 815 г.) включва думата „родител“ заедно с думата „дете“.

V.2.2.3. Историческото развитие на хиджазкото определение на *калāла*

В анализа на група 23 изтъквам съществуването на богословско противоречие. От една страна група 10 представя Ма‘мар ибн Рāшид като привърженик на тезата, че определението на *калāла* трябва да следва формулировката на К. 4:176; от друга страна, ако съдим по резултатите на анализа на група 23, Ма‘мар определя *калāла* като „онзи, който няма дете, нито родител“, т.е. добавя към формулировката на К. 4:176 думата „родител“.

Историческото развитие на меканското определение на *калāла* ни позволява да разрешим това противоречие. Анализът на групи 24 и 25 сочи, че Ибн Шихāб аз-Зухрй и Ма‘мар ибн Рāшид са предали определение на *калāла* като „онзи, който няма дете“. По този начин и двамата са се придържали към изказа на К. 4:176. С течение на времето смисълът на кораничната формулировка е разширен. Първоначално Суфйāн ибн ‘Уйайна застъпва тезата, че К. 4:176 подразбира думата „родител“; към края на втори век по хиджра тази дума става част от хиджазкото определение на *калāла*. Това развитие на хиджазкото учение за *калāла* се отразява на преданията на по-късните разказвачи, които приемат за даденост, че още от самото начало хиджазките

юристи са определяли *калāла* като „онзи, който няма нито дете, нито родител“. Оттук привидното противоречие във възгледите на Ма‘мар ибн Рāшид.

V.3. Група 26: Борбата за куфийското определение на *калāла*

През втората половина на втори век по хиджра (768–814) куфийският законовед Йаҳйā ибн Адам прави опит да измести вече установеното определение на *калāла* като „онези [роднини на покойния] с изключение на родителя и детето“ (група 21) с по-ранното учение, че терминът означава „онзи, който не остави нито дете, нито родител“ (група 22).

Преданието на Йаҳйā е отхвърлено от куфиеца Ёакй‘ ибн ал-Джаррāх (или от йеменца ‘Абд ар-Раззāк ас-Сан‘āни, което е по-малко вероятно). Позовавайки се на Суфйāн ас-Саўрй, Ёакй‘ разпространява предание, според което Абў Бакр е определил *калāла* като наследниците на покойния, което ще рече според класическото куфийско определение. За разлика от *иснāда* на Йаҳйā ибн Адам, който завършва със загадъчния Сподвижник Салйм/Сулайм ибн ‘Абд *иснāдът* на Ёакй‘ завършва с първия халиф – авторитет, който отстъпва само на този на Пророка.

Между 200 и 249/815–63 ‘Абд ибн Хумаид формулира нов отговор на предизвикателството, отправено от Йаҳйā ибн Адам. За до обори учението на Йаҳйā, ‘Абд ибн Хумаид цитира неговото определение „който умре без дете или родител“, към което добавя „неговите наследници са *калāла*“. По този начин тежестта на определението се измества от покойния към наследниците. За да подчертае промяната в определението, ‘Абд ибн Хумаид представя преданието като спор между Абў Бакр и ‘Али ибн Абй Тāлиб. ‘Али,

който е традиционен куфийски авторитет, първоначално не се съгласява с определението на Абӯ Бакр, но впоследствие го приема безусловно. Промяната на мнението на ‘Али най-вероятно е свързана със семантичното изместване в определението: докато неговата първа част отразява първоначалното куфийско определение, втората му част променя израза по начин, който го превръща в класическото куфийско определение.

В стремежа си да наложи класическото куфийско определение на *калāла* ‘Абд ибн Хумаид разпространява уникална версия, чийто *иснāд* завършва с Пророка. Въпреки че това отнасяне остава единствено по рода си сред многобройните предания за *калāла*, то ни подсказва каква е причината редица законоведи и екзегети, сред които прочутият Мухаммад ибн Джарйр аҗ-җабарй, да предпочитат куфийското определение на *калāла* като наследниците на покойния пред хиджазкото определение като покойния.

V.4. Група 27: Полемичният сблъсък между Йазид ибн Хārūн и ‘Абд ар-Раззāқ аҗ-җан ‘анй

През втората половина на втори век по хиджра (768–814) в ал-Уāsиҗ Йазид ибн Хārūн (поч. 206/821–2) разпространява следното предание:

1a	Су’ила Абӯ Бакр ^м ‘ан ал-калāлат ^т фа-қāла: „Иннй са-ақулу фй-хā би-рай’й	Абӯ Бакр бе запитан за <i>калāла</i> и рече: „Ще изкажа за нея личното си мнение.
1б	йа-ин-кāна саўāб ^м фа-мин Аллāх ^т йа-ин-кāна хата’ ^м фа-мин-нй йа-мин аш-шайтāн ^т .	Ако се окаже правилно, значи е от Аллах, а ако се окаже погрешно, значи е от мен и от сатаната.

1в	<i>Ар̄а-ху ма̄ хал̄а 'л-ўалид^а ўа-'л-ўалад^а“.</i>	Мнението ми е, че [кал̄ала] оз- начава онези [роднини на покой- ния] с изключение на родителя и детето“.
2	<i>Фа-ламма̄ устуҳлифа 'Умар' қала: „Инн̄и ла- астаҳй̄и 'л-л̄ах^а ан арудда шай'^{ан} қала-ху Аб̄у Бакр^{ум}“.</i>	Когато халиф стана 'Умар, каза: „Срамувам се от Аллах да от- хвърля нещо, което е изрекъл Аб̄у Бакр“.

Според версията на Йазид ибн Хārūн вторият халиф, Аб̄у Бакр (упр. 11–13/632–4) използва личното си мнение (*ра'й*), за да даде определение на *кал̄ала* като „онези [роднини на покойния] с изключение на родителя и детето“. Веднага след смъртта на Аб̄у Бакр неговият наследник, 'Умар, приема това определение. Описвайки 'Умар като привърженик на куфийското определение на *кал̄ала*, което той възприема от Аб̄у Бакр, Йазид ибн Хārūн вероятно отговаря на предания, които се опитват да припишат на 'Умар хиджазкото определение на термина.

'Абд ар-Раззāқ ас-Сан'ан̄и се противопоставя на тезата на Йазид ибн Хārūн чрез следното предание:

1	<i>Кāна Аб̄у Бакр^{ум} йақўлу: „ал-Кал̄алат' ман л̄а ўалад^а ла-ху ўа-л̄а ўалид^а“.</i>	Аб̄у Бакр казваше: „Кал̄ала е онзи, който няма нито дете, нито родител“.
2	<i>Ўа-кāна 'Умар' йақўлу: „ал-Кал̄алат' ман л̄а ўалад^а ла-ху“.</i>	'Умар казваше: „Кал̄ала е онзи, който няма дете.“
3	<i>Фа-ламма̄ ту'ина 'Умар' қала: „Инн̄и ла-астаҳй̄и ан ух̄алифа Аб̄а Бакр^{ум}“.</i>	И когато 'Умар бе намушкан, той каза: „Наистина се срамувам да противореча на Аб̄у Бакр“.

Във версията на 'Абд ар-Раззāқ, Аб̄у Бакр определя *кал̄ала* според класическото хиджазко учение, докато

‘Умар определя термина според първоначалното хиджазко учение, но кратко преди смъртта си приема определение на своя предшественик. Мотивът за намушкването на ‘Умар в преданието на ‘Абд ар-Раззāќ не е случаен. Чрез него ‘Абд ар-Раззāќ привежда в действие принципа за отмяната (*насух*), по силата на който по-късната норма отменя по-ранната. Щом на смъртния си одър ‘Умар е дал определение на *калāла* като „онзи, който няма нито дете, нито родител“, това определение отменя предишните му мнения по въпроса, включително мнението, че *калāла* означава „онези [роднини на покойния] с изключение на родителя и детето“, изразено в преданието на Йазй̄д ибн Хār̄ун.

Група 27 е показателна за процеса на ретроспективно отнасяне на *иснāдите* към по-ранни авторитети. В случая определенията на *калāла*, застъпвани от Йазй̄д ибн Хār̄ун (респ. куфийските юристи) и ‘Абд ар-Раззāќ ас-Ќан‘āнӣ (респ. хиджазките юристи) се приписват на първия и втория халифи. Подобен полемичен подход води до псевдо-исторически приписвания на по-ранни авторитети, без да отразява по никакъв начин тяхното мнение по даден казус.

V.5: Група 28. Раздялата с Корана

Куфийските законоведи, които формулират и разпространяват класическото куфийско учение за *калāла* като *мā халā ’л-ўāлид^а ўа-’л-ўāлад^а* (онези [роднини на покойния] с изключение на родителя и детето) изглежда се опитват да избегнат правните и екзегетичните усложнения в ранните хиджазко и куфийско определения, които следват изказа на К. 4:176. Макар че дава възможност да се определи лексикалното значение на *калāла*, К. 4:176 има значителен юридически недостатък: той оставя без отговор въпроса дали правното понятие „*калāла*“ включва заедно с детето

(*ўалад*) и родителя (*ўāлид*). Парадоксално е, че куфийците търсят изход от това усложнение в неясното знамение К. 4:12. Тук те огласоват глагола *й-р-с* като *йўрису* или *йуўар-рису* (определям някого за наследник), като по този начин превръщат думата „*калāла*“ в негово пряко допълнение и я разбират като „наследниците на покойния“. Този прочит не само придава на *калāла* в К. 4:12б значение, различно от значението ѝ в К. 4:176, но предоставя на куфийските правници свобода да формулират определение, което включва думата родител (*ўāлид*). Въпреки че не е формално изведено от К. 4:176, куфийското определение на *калāла* запазва връзка с това знамение чрез употребата на родствените думи *ўалад* и *ўāлид*, което, струва ми се, е достатъчен повод за скриптуралисти като ‘Абд ар-Раззāқ ас-Сан‘āни да отхвърлят това определение като несъзвучно с писанието.

Между 130 и 160-2/747–76-9 басриецът Шу‘ба ибн ал-Ҳаджджāдж разпространява предание, според което *калāла* означава „онези [роднини на покойния] с изключение на детето и бащата“ (*мā дўн^а ’л-ўалад^у ўа-’л-аб^у*). Изглежда, че, като използва думата *аб* (баща) вместо *ўāлид* (родител), Шу‘ба ибн ал-Ҳаджджāдж има за цел да направи по-малко очевидна връзката между класическото куфийско определение на *калāла* и К. 4:176.

Процесът на обособяване от К. 4:176 достига до логичния си завършек през втората половина на втори век по хиджра (768–814), когато Шабāба ибн Саўўār разпространява в Багдад съставно предание, което се основава на версията на Шу‘ба ибн ал-Ҳаджджāдж. Според версията на Шабāба, ‘Умар определя *калāла* като „онези [роднини на покойния] с изключение на бащата“ (*мā ҳалā ’л-аб^а*). Макар че това определение включва само бащата, то със сигурност подразбира и детето. Така, преформулирайки куфийското определение на *калāла* по начин, който изключва думата

ўалад (син), Шабāба го обособява напълно от изказа на К. 4:176.

V.6: Група 29: Куфийски набези в Басра

Група 29 дължи съществуването си на спора за басрийското определение на *калāла*, който се разгръща през трети век по хиджра.

Позовавайки се на Ўакй' ибн ал-Джаррāх (Куфа), куфиецът Ибн Абй Шайба предава класическото басрийско определение на *калāла* (*mā ḫalā 'l-ўāлид^a ўа-'л-ўалад^a*: онези [роднини на покойния] с изключение на родителя и детето) с басрийски *иснāд*: 'Имрāн ибн Ҳудайр ас-Садўсй → ас-Сумайт ибн 'Умайр. Фактът, че същото определение на *калāла* се предава по линията Ибн Ўакй' → Ўакй' ми позволява да заключа, че Ўакй' е първият, който свързва класическото куфийско определение на *калāла* с басрийски *иснāд*. По този начин Ўакй' може би иска да покаже, че басрийското определение на Шу'ба ибн ал-Ҳаджджāдж (*mā дўн^a 'л-ўалад^u ўа-'л-аб^u*: онези [роднини на покойния] с изключение на детето и бащата) се основава на класическото куфийско определение.

Опитът на Ўакй' да припише куфийското определение на 'Имрāн ибн Ҳудайр не остава без отговор. Опровергаващото предание гласи, че *калāла* означава „онзи, който няма нито баща, нито дете“ (*ман лā аб^a ла-ху ўа-лā ўалад^a*) и е снабдено с басрийски *иснāд* 'Абд ал-А'лā ибн 'Абд ал-А'лā → Ҳаммāд ибн Сāлама → 'Имрāн ибн Ҳудайр ас-Садўсй → ас-Сумайт ибн 'Умайр. Неизвестният понастоящем автор на това предание заимства думата *аб* (баща) от басрийското определение на *калāла*, но във всяко друго отношение следва формулировката на хиджаското определение. Това ни позволява да допуснем, че авторът е от хиджаски произход. Хиджаският отговор е съхранен само от

ал-Мар'узай (202–94/817–907), което подсказва, че негови-
ят автор е живял през първата половина на трети век по хи-
джра (815–64). Куфийците, представлявани от Ибн 'Уакй',
отговарят на хиджазкото опровергаващо предание, като го
преформулират в съответствие с класическото куфийско
определение на *кал'ала*.

Досуц като в група 28, в група 29 прави впечатление
стремежът на законоводителите, застъпващи различни гледища
за значението на *кал'ала*, да променят *матновете* в съответ-
ствие с местните учения. 'Уакй' замества думата *аб* (баща)
с думата *й'алид* (родител) в определението на Шу'ба ибн
ал-Хадждж'адж, което следва класическото куфийско опре-
деление. Хиджазкият опонент на 'Уакй' запазва думата *аб*
(баща), но я включва в класическото хиджазко определе-
ние на *кал'ала*. За да подчертае, че тезата на 'Уакй' е непра-
вилна, авторът на хиджазкото опровержение го снабдява с
уводна част, в която 'Умар твърди, че е имало време, когато
не е разбирал смисъла на *кал'ала*. В куфийския отговор на
Ибн 'Уакй' мотивът за неразбирането е запазен, но към него
е добавен нов литературен мотив: 'Умар е описан като ле-
вак. Разбира се, според Ибн 'Уакй', 'Умар е привърженик
на класическото куфийско учение за *кал'ала*. Процесът на
ретроспективно отнасяне довежда до възникването на при-
видна ОВ в група 29: басриецът 'Имр'ан ибн Худайр.

V.7. Заключение

През първата четвърт на втори век по хиджра (718–42)
законоводителите и екзегетите в Куфа и Хиджаз формулират
две различни определения на *кал'ала* като юридически тер-
мин.

Между 105 и 124/723 известният медински законовед и
събирач на *хадиси* Ибн Ших'аб аз-Зухрй определя *кал'ала*

като „онзи, който умре без дете“ (*ман лайса ла-ху ѱалад^{ун}*). В това определение аз-Зухрї се придържа стриктно към изказа в К. 4:176 (*ин имру^{ун} халака лайса ла-ху ѱалад^{ун}*: Почине ли мъж и не е имал дете). Въпреки езиковата си яснота, определението на аз-Зухрї е юридически незавършено. Защо К. 4:176 споменава само детето (*ѱалад*)? Възможно ли е детето (*ѱалад*) да представлява метонимично бащата (*ӯалид*) чрез общото разбиране за пряко родство с починалия?

В отговор на тези въпроси куфийският законовед Исма‘ил ибн ‘Абд ар-Рахмāн ас-Суддї (поч. 122/744–5) разпространява определение, според което *калāла* означава „Онзи, който не остави нито дете, нито родител“ (*аллазї лā йада‘у ѱалад^{ан} ѱа-лā ѱāлид^{ан}*). Вместо да цитира К. 4:176 дума по дума, както прави аз-Зухрї, ас-Суддї включва в определението си израза „нито родител“ (*ѱа-лā ѱāлид*). Така, въпреки че К. 4:176 споменава само детето (*ѱалад*), ас-Суддї дава израз на представата, че това знамение включва и родителя (*ѱāлид*). Законоведите и екзегетите, които настояват на стриктно придържане към текста на Корана, приемат на нож този опит за разграничаване между явна формулировка и подразбиращ се юридически смисъл на К. 4:176.

Между 130 и 160-2/747–76-9 Исра‘ил ибн Йўнус разпространява в Куфа ново определение на *калāла*, впоследствие възприето от повечето куфийски законоведи. Докато аз-Зухрї и ас-Суддї застъпват мнението, че *калāла* означава покойния, Исра‘ил ибн Йўнус определя термина като „онези [роднини на покойния] освен родителя и детето“. По този начин той дава начало на учението, че *калāла* означава наследниците на покойния. Исра‘ил основава определението си на К. 4:12б. За тази цел той видимо прави две важни допускания: (1) *калāла* е съществително име; (2) правилното огласоване на глагола *й-р-с* е *йўрису* или

йууаррису. Първото допускане е изведено чрез аналогия с К. 4:176, където *калāла* е съществително име. Второто допускане е логична последица от първото. Най-уместният начин *калāла* в К. 4:12б да бъде разбрана като съществително име е тя да бъде възприета като пряко допълнение на глагола *й-р-с*, огласован като *йўрису* или *йууаррису*. Този прочит, обаче, въвежда семантична разлика между *калāла* в К. 4:176 (покойният) и *калāла* в К. 4:12б (наследниците на покойния).

Дефинирайки *калāла* като наследниците на покойния, Исрā'йл ибн Йўнус се отдалечава от масоретската аналогия между *калāла* в К. 4:12б и същата дума в К. 4:176. Макар че учението на Исрā'йл не прекъсва връзката между двете знамения (доколкото в този случай значението на *калāла* в К. 4:12б би останало неясно), то създава смислова дистанция помежду им, която има както правни, така и екзегетични последици. Съществуването на две формално различни *калāли* подготвя почвата за по-късното преодоляване на различията в юридическото съдържание на К. 4:12б и К. 4:176.

Хиджазките законоведи продължават да определят *калāла* като покойния. През втората половина на втори век по хиджра (768–814), може би под влиянието на кувейтското определение на *калāла*, меканецът Суфйāн ибн 'Уйайна (поч. 198/814) изказва мнението, че, макар и да определя *калāла* като някой, който почине, без да остави дете (*халака лайса ла-ху ўалад^н*), К. 4:176 имплицитно включва в този израз и родителя (*ўāлид*). Учението на Суфйāн се натъква на неодобрението на законоведи и екзегети като йеменеца 'Абд ар-Раззāқ ас-Сан'āни. Те упрекуват Суфйāн, че е допълнил меканското определение на *калāла* с израза „нито родител“ (*ўа-лā ўāлид*) – нещо, което скриптуралистът Суфйāн никога не би направил.

Въпреки противодействието на скриптуралистите към края на втори век по хиджра (ок. 815 г.) мединските и меканските екзегети приемат израза „нито родител“ като част от определението на *калāла*. Тази формулировка (*ман лā ѓалад^а ла-ху ѓа-лā ѓāлид^а*: онзи, който няма нито дете, нито родител) наричам „класическото хиджазко определение“. Спорът между ‘Абд ар-Раззāқ ас-Сан‘āни и Суфйāн ибн ‘Уйайна показва, че през втората половина на втори век по хиджра (768–814) екзегетите-скриптуралисти са все повече разединени по въпроса за възможността от употреба на съждение по аналогия за извеждането на правни уредби от Корана. В крайна сметка учението на Суфйāн, който допуска подобно извеждане, надделява и вероятно е прието дори от някогашните му опоненти като ‘Абд ар-Раззāқ.

В Басра Шу‘ба ибн ал-Хаджджāдж (поч. 160/776) определя *калāла* като „онези [роднини на покойния] с изключение на детето и бащата“ (*мā дўн^а ’л-ѓалад^у ѓа-’л-аб^у*). Тази формулировка следва класическото куфийско определение на *калāла*. Същевременно чрез употребата на думата „аб“ (баща) Шу‘ба по всяка вероятност се опитва да потисне възраженията на скриптуралистите, които не допускат употребата на думата „ѓāлид“ (родител) в определението на *калāла*. През втората половина на втори век по хиджра (768–814) Шабāба ибн Саўўār (поч. 203/819–20) променя формулировката на Шу‘ба, като отстранява от нея думата *ѓалад* (дете). Определението на Шабāба (*мā халā ’л-аб^а*: онези [роднини на покойния] с изключение на бащата) отразява окончателното отделяне на юридическото разбиране за *калāла* от изказа на К. 4:176. Доколкото по времето на Шабāба скриптуралистката опозиция срещу употребата на думата *ѓāлид* губи влияние, неговото определение не успява да получи широко разпространение.

Преходът в Куфа от определението на *калāла* като покойния (ас-Суддй) към учението, че терминът означава наследниците на покойния (Исрā'ил ибн Йўнус) довежда до юридически и екзегетичен спор, продължил в течение на няколко десетилетия. През втората половина на втори век по хиджра (768–814) куфиецът Йаҳйā ибн Āдам (поч. 203/818) разпространява предание, според което група от местни авторитети дефинират *калāла* като „онзи, който умре, без да има дете или родител“ (*ман мāта лайса ла-ху ўалад^{yn} ўалā ўāлид^{yn}*). По този начин Йаҳйā ибн Āдам се опитва – в крайна сметка неуспешно – да възроди първоначалното куфийско определение на *калāла* като починалия. Учението на Йаҳйā е оспорено от Ўакй' ибн ал-Джаррāх (поч. 196/811–2) и 'Абд ибн Хумайд (поч. 249/863–4). Ўакй' разпространява *ҳадйс*, според който куфийският авторитет Суфйāн ас-Саўрй е съобщил класическото куфийско определение на *калāла* с *иснāд*, различен от този на Йаҳйā ибн Āдам. Поставяйки под съмнение *иснāда* на Йаҳйā ибн Āдам, Ўакй' отстоява тезата, че към средата на втори век по хиджра (ок. 767 г.) учението за *калāла* като наследниците е изместило в Куфа по-ранното учение за *калāла* като покойния. От своя страна 'Абд ибн Хумайд насочва критиката си към *матна* на Йаҳйā ибн Āдам: запазвайки първоначалната му формулировка *ман мāта лайса ла-ху ўалад^{yn} ўалā ўāлид^{yn}* (който умре без дете или родител), 'Абд ибн Хумайд добавя *фа-ўарасат^y-ху калāлат^{yn}* (неговите наследници са *калāла*), като по този начин превръща първоначалната куфийска дефиниция в по-късното класическо куфийско определение. За да подсили ефекта на оборващото предание, 'Абд ибн Хумайд го снабдява първо с *иснāд* през Сподвижниците Абў Бакр и 'Алй, а в крайна сметка – с *иснāд*, завършващ с Пророка. Поради причини, за които става дума в общото заключение, пророческият *иснāд* на 'Абд ибн Хумайд остава единствен по рода си.

Споровете за правилното определение на *калāла* не остават ограничени в рамките на една област в халифата, а понякога въвличат представители на различни местни школи. Така Йазид ибн Хārūн от ал-Ўāсит (поч. 206/821–2) дава начало на юридически спор, когато приписва класическото куфийско определение на *калāла* на Абū Бакр и ‘Умар. Според преданието на Йазид ибн Хārūн, Абū Бакр се осланя на личното си мнение, за да дефинира *калāла* като „онези [роднини на покойния] с изключение на родителя и детето“ (*mā ḫalā ’l-’ūālid^a ’ya-’l-’ūālad^a*). Когато ‘Умар става халиф, твърди Йазид, той приема определението на Абū Бакр. ‘Абд ар-Раззāқ ас-Сан ‘āни (поч. 211/827) разпространява опровергаващо предание, което, подобно на преданието на Йазид ибн Хārūн, включва първите двама халифи. За разлика от Йазид, ‘Абд ар-Раззāқ твърди, че и двамата дефинират *калāла* според хиджазкото учение. ‘Абд ар-Раззāқ уточнява, че Абū Бакр е застъпвал тезата, че *калāла* означава „онзи, който няма нито дете, нито родител“ (*ман лā ’ūālad^a ла-ху ’ya-лā ’ūālid^a*). Първоначално ‘Умар се придържал към определението, че *калāла* е „онзи, който няма дете“ (*ман лā ’ūālad^a ла-ху*), но кратко преди смъртта приел определението на Абū Бакр. По този начин ‘Абд ар-Раззāқ прибъгва към теорията за отмяната (*насх*), за да докаже, че класическото хиджазко определение на *калāла* е последното, а значи меродавно, мнение на ‘Умар по въпроса.

Друг юридически спор между куфийски и хиджазки законоведи се разгаря, когато куфиецът Ўакй‘ ибн ал-Джаррāḫ (поч. 196/811–2) приписва класическото куфийско определение (*ал-калāлат^y mā ḫalā ’l-’ūālid^a ’ya-’l-’ūālad^a*: *калāла* са онези [роднини на покойния] с изключение на родителя и детето) на басрийците ‘Имрāн ибн Худайр ас-Садūsй → ас-Сумайт ибн ‘Умайр. Хиджазки разказвач, чиято личност засега не можем да установим, отговаря на

Ўакӣ‘, като приписва на същите разказвачи определението „онзи, който няма нито баща, нито дете“ (*ман лā аб^а ла-ху ѓа-лā ѓалад^а*). Макар че си прилича с басрийската версия на Шу‘ба ибн ал-Хаджджадж по употребата на думата *аб* (баща), този *матн* съответства на класическото хиджазко определение на *калāла* като покойния. Спорът продължава с още една версия – този път на куфиеца Ибн Ўакӣ‘. Според нея *калāла* означава *мā халā ‘л-ўāлид^а ѓа-‘л-ўалад^а* (онези [роднини на покойния] с изключение на родителя и детето). Всяко от тези предания и контрапредания се свързва с ‘Имрāн ибн Худайр – ярък примери за това как ретроспективното отнасяне на правни учения води до възникването на привидни общи връзки.

Изследването на определените предания за *калāла* показва, че през първата половина на втори век по хиджра (718–67) законоводителите в различни области на арабомюсюлманската държава са загрижени да формулират и утвърдят точно юридическо определение на *калāла*. Основният проблем пред осъществяването на тяхното намерение са синтактичните и семантичните противоречия, произтичащи от употребата на думата „*калāла*“ в Корана. Пътят към разрешаването на проблемите постепенно отвежда законоводителите и екзегетите встрани от Корана: необходими са изтънчени и не винаги убедителни екзегетични похвати, чрез които да се осветли значението на *калāла* в К. 4:126 по аналогия със същата дума в К. 4:176, като същевременно се избегнат произтичащите от тази връзка смислови и правни противоречия. В крайна сметка са изковани две определения на *калāла*. Според куфийците терминът означава „онези [роднини на покойния] с изключение на родителя и детето“; според хиджазките им колеги той означава „онзи, който няма нито дете, нито родител.“ Макар и формално различни, двете определения съвпадат по своята правна

същност: и в двата случая става дума за казуси, при които наследството преминава към съребрени роднини на покойния, който е умрял без преживели преки роднини по мъжка линия. Това формално разграничаване е важно за разрешаването на различията в правните уредби между К. 4:12б и К. 4:176. Според установеното и валидно до днес учение К. 4:12б урежда наследяването от братя и сестри от една майка, но различни бащи; К. 4:176 урежда случаите, в които наследници са братя и сестри от един баща и различни майки или от едни и същи баща и майка.

Към средата на трети век по хиджра (ок. 864 г.) споровете за значението на *калāла* утихват. Местните корени на двете определения на *калāла* са забравени, а връзката им с учението на различни законоведи – силно размита. В крайна сметка ислямските юристи и екзегети приемат и двете определения по етимологични съображения. Покойният е *калāла*, понеже е обкръжен от съребрените си роднини (*такаллала-ху 'н-насаб^у*); по силата на същата логика съребрените роднини са *калāла*, понеже обкръжават покойника.

ОБЩО ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Две равнища на семантични промени – синхронно и диахронно – очертават развитието на мюсюлманската представа за *калāла* между последната четвърт на първи и началото на трети век по хиджра (ок. 695–ок. 815). По диахронната ска̀ла опитите за разбиране на *калāла* като лексикална единица в Корана предшестват опитите за разбирането ѝ като юридически термин. В синхронен план *калāла* в К. 4:176 не винаги се разглежда като средство за осмисляне на *калāла* в К. 4:126. Размиването на различията започва към края на първи век по хиджра (ок. 718 г.), когато двете знамения започват да бъдат разглеждани като общ обект на екзегеза. Тази връзка създава семантично напрежение между *калāла* в К. 4:126 и привидно идентичната дума в К. 4:176. Същевременно тя привлича вниманието към противоречивите наследственоправни уредби в двете знамения. В течение на второто столетие по хиджра (718–815) мюсюлманските законоведи и екзегети подхождат към тези проблеми по различни начини, но в крайна сметка се обединяват около мнението, че *калāла* се отнася до обстоятелства, при които покойник (когото хиджазките законоведи определят като „*калāла*“) бива наследен от най-близките си преживели сребрени роднини (които куфийските законоведи определят като „*калāла*“). Тази уеднаквяваща представа, възприета от мюсюлманските учени след края на втори век по хиджра (ок. 815 г.), пречи на повечето съвременни западни учени да доловят вторичния характер на връзката между К. 4:126 и К. 4:176.

VI.1. Историческото развитие на преданията за *калāла*

Между последната четвърт на първи и края на втори век по хиджра (694–815) ислямското разбиране за *калāла* претърпява забележително развитие от етап, на който се признава, че значението на думата е неизвестно, до етап, на който са формулирани две формално различни, но еднакви откъм правно съдържание, определения.

Настоящото изследване на предания за *калāла* показва, че въпросът „какво означава *калāла*?“ е зададен за първи път в Куфа през последната четвърт на първи век по хиджра (694–718). В отговора си на този въпрос Ибрāхīm ан-Наха‘ий (поч. ок. 96/717) признава, че не може да разбере значението на *калāла* в К. 4:12б и не се опитва да обясни думата като лексикална единица. Изглежда че за ан-Наха‘ий Коранът е преди всичко писание за ритуална употреба, а не каноничен източник на правни норми. Тъкмо каноничният аспект на Корана ще наложи да се изработи точна терминология и да се избистрят неясните изрази в писанието.

Докато ан-Наха‘ий е загрижен за лексикалното значение на *калāла*, неговият съвременник ‘Амр ибн Мурра (поч. 116–8/734–7) насочва вниманието си към правната значимост на думата. Според ‘Амр ибн Мурра да се разбере смисълът на *калāла* е също толкова важно, колкото да се разбира наследяването на властта (*хилāфа*) и лихвата (*рибā*). Преданието за трите неща, разпространено от ‘Амр ибн Мурра, подсказва и за важна промяна във възприемането на Корана. Ако Ибрāхīm ан-Наха‘ий гледа на него като на писание за ритуални цели, скоро след смъртта му Коранът започва да бъде разглеждан като писание за ритуална употреба и правен канон. Преданието на ‘Амр ибн Мурра, което поставя ударение върху правната значимост на *калāла*, е свидетелство за напредъка на процеса на канонизация.

Най-ранните опити за дефиниране на *калāла* свидетелстват за несигурност относно значението на думата. Така нареченото „лятно знамение“, т.е. К. 4:12б, може би подсказва на законоведите и екзегетите от началото на втори век по хиджра в Хиджаз, Куфа и Басра, че *калāла* принадлежи към речника на наследственото право. В същото време споменатото знамение не уточнява значението на думата „*калāла*“, което, следователно, трябва да бъде търсено извън К. 4:12б. Ислямските масорети намират решение, което скоро се оказва подобно на двуостър нож. В опита си да уточнят значението на *калāла* те приемат, че думата „*калāла*“ в К. 4:12б е еднаква с думата „*калāла*“ в К. 4:17б. Връзката между двете знамения има две важни последици. На първо място *калāла* в К. 4:12б се възприема като съществително име. На второ място, съответно на субстантивния прочит на *калāла* в К. 4:12б, глаголтът *й-р-с* в същото знамение е огласован като *йўрису* или *йўаррису*, т.е. „определям някого за наследник“. Като съществително име и пряко допълнение на *йўрису/йўаррису калāла* в К. 4:12б би означавала наследник по силата на завещателна разпоредба.

По този начин масоретският интерес към лексикалното значение на *калāла* е удовлетворен макар и с цената на семантично раздвояване. В К. 4:17б *калāла* има за означавано „почине ли мъж и не е имал дете“, докато в К. 4:12б *калāла* означава някой, когото починалият определи за свой наследник по силата на завещание. С превръщането на Корана в каноничен източник на правни норми, масоретското решение на въпроса за *калāла* не може да издържи на смисловото напрежение, породено от поставянето на думата в юридически терминологичен контекст. Ако *калāла* в К. 4:17б обяснява значението на *калāла* в К. 4:12б, тогава защо една и съща дума означава едновременно покойния

и неговите наследници? Ако глаголят *й-р-с* в К. 4:126 бъде огласован като *йўрису* или *йўаррису*, чрез което смисълът на знамението се отнася към завещателно разпореждане, защо К. 4:176 урежда казуси, в които не става дума за завещание? Има ли връзка между това юридически важно различие и факта, че К. 4:126 и К. 4:176 отреждат на едни и същи наследници – братята и сестрите на покойния – различни дялове от наследството? За де се отговори на тези въпроси, се налага изработването на точно юридическо определение на *калāла*.

Между 105 и 124/732–42 мединският законовед Ибн Шихāб аз-Зухрй дава най-ранното определение на *калāла*. От израза *ин имру^{ун} халака лайса ла-ху ўалад^{ун}* (почине ли мъж и не е имал дете) в К. 4:176 аз-Зухрй заключава, че *калāла* означава „онзи, който няма дете“ (*ман лайса ла-ху ўалад^{ун}*). Въпреки лексикалната си яснота, кораничното определение е терминологично непълно. То видимо определя *калāла* като някой, който почине, без да остави дете, ала не казва нищо за родителя на покойния, който, досущ като детето, има положението на пряк наследник. С цел да поясни правното съдържание на К. 4:176 куфийският законовед и богослов Исма‘йл ибн ‘Абд ар-Раҳмāн ас-Суддй (поч. 122/744–5) предлага по-точна дефиниция: *калāла* означава „онзи, който не остави нито дете, нито родител“ (*аллазй лā йада ‘у ўалад^{ан} ўа-лā ўāлид^{ан}*). По този начин ас-Суддй добавя израза „нито родител“ (*ўа-лā ўāлид*) към определението на аз-Зухрй.

Между 130 и 160-2/747–76-9 Исра‘йл ибн Йўнус разпространява в Куфа ново определение на *калāла*: „(1) онези [роднини на покойния] (2) с изключение на родителя и детето“ (*((1) мā (2) халā ‘л-ўāлид^а ўа-‘л-ўалад^а*). Най-вероятно Исра‘йл гради определението си на К. 4:126, където огласова *й-р-с* като *йўрису* или *йўаррису* и разглежда *калāла*

като негово пряко допълнение. Определението на Исрā'йл ибн Йўнус е значимо по две причини. Първо то отчита масоретското различаване между *калāла* в К. 4:12б (наследниците) и *калāла* в К. 4:17б (покойният). Тълкуванието на Исрā'йл осигурява алахичната основа за по-късното твърдение, че уредбите в К. 4:12б засягат братята и сестрите от една майка и различни бащи, докато уредбите в К. 4:17б се отнасят до сестрите и братята от едни баща и различни майки или от едни и същи майка и баща. На второ място (но не по-маловажно) Исрā'йл формулира определението си по начин, който изключва представата за завещателно разпореждане. Изразът „онези [роднини на покойния]“ се основава на разбирането на *калāла* като пряко допълнение на глагола *йўрису/йўаррису* в К. 4:12б, докато изразът „с изключение на родителя и детето“ препраща към речника на К. 4:17б, където недвусмислено се уреждат казуси, които не са свързани със завещателно разпореждане.

Въпреки че мединските законоведи продължават да се придържат към К. 4:17б като основа на тяхното разбиране на *калāла* като „онзи, който умре без дете (*ўалад*)“, през втората половина на втори век по хиджра (768–814) те започват да включват думата родител (*ўāлид*) в юридическата представа за *калāла*. За пръв път това учение е предложено от меканеца Суфйāн ибн 'Уйайна (поч. 198/814). Като богослов Суфйāн настоява за определението на *калāла* да следва изказа на К. 4:17б. Като законовед той си дава сметка, че, за да бъде юридически пълноценно, определението трябва да включва родителя (*ўāлид*) заедно с детето (*ўалад*). Иначе казано, Суфйāн продължава да се придържа към ранното определение на аз-Зухрй („онзи, който няма дете“), но същевременно прилага личното си мнение, за да разшири обхвата на определението върху родителя. Макар че първоначално се натъква на опозицията на скриптура-

листи като ‘Абд ар-Раззāқ ас-Сан‘āни, учението на Суфйāн ибн ‘Уйайна подготвя почвата за класическото хиджазко определение, според което *калāла* означава „онзи, който няма нито дете, нито родител“ (*ман лā ўалад^а ла-ху ўа-лā ўāлид^а*).

През втората половина на втори и първата половина на трети век по хиджра (767–864) мюсюлманското разбиране за *калāла* претърпява няколко второстепенни развития, две от които заслужават по-специално внимание. През втората половина на втори век по хиджра (768–814) багдадчанинът Шабāба ибн Саўўār разпространява предание, в което определя *калāла* като „онези [роднини на покойния] с изключение на бащата“ (*мā халā ’л-аб^а*). Въпреки че споменава само бащата, Шабāба несъмнено има предвид и детето (*ўалад*). Непосредствените мотиви на Шабāба да изключи от определението на *калāла* производните на корена *ў-л-д* са неясни. Допускам, че той се опитва да избегне асоциации с речника на К. 4:176, доколкото застъпва тезата, че *калāла* трябва да бъде определена само с помощта на *ҳадйси*. От каквито и съображения да се води Шабāба, неговото определение не намира привърженици в Ирак или Хиджаз.

Друго несполучливо учение е свързано с опита на ‘Абд ибн Хумайд през първата половина на трети век по хиджра (816–63) да „издигне“ класическото куфийско определение на *калāла* до положението на пророчески *ҳадйс*. Преданието на ‘Абд ибн Хумайд е отговор на предание, разпространено в Куфа от Йāхйā ибн Āдам, според което около 150/767 г. няколко куфийски законоведи определяли *калāла* като „онзи, който умре, без да остави нито дете, нито родител“ (*ман мāта лайса ла-ху ўалад^{ун} ўа-лā ўāлид^{ун}*), като по този начин следвали първоначалното куфийско определение. За да обори тезата на Йāхйā ибн Āдам, ‘Абд ибн Хумайд променя неговия *матн* по следния начин: „онзи,

който умре, без да остави нито дете, нито родител, неговите наследници са *калāла*“ (*ман мāта лайса ла-ху ўалад^{yh} ўа-лā ўāлид^{yh} фа-ўарасат^y-ху калāлат^{yh}*). ‘Абд ибн Хумаид не само че променя смисъла на *матна* на Йаҳйā ибн Āдам, но и снабдява променения *матн* с пророчески *иснāд*. Това подсказва, че през втората половина на втори век по хиджра (768–814) учението на Йаҳйā видимо е имало значителен брой последователи в Куфа, така че противниците му са били принудени да му се противопоставят чрез пророчески *ҳадīс*.

Настоящото изследване показва, че въпросът за значението на *калāла* е повдигнат в Куфа и Басра през последната четвърт на първи век по хиджра (694–718). Отсъствието на свидетелства, че думата „*калāла*“ е присъствала в лексикона на арабите през първи век по хиджра подсказва че тъкмо Коранът, а по-точно неяснотата на кораничния изказ, подклаждат богословския интерес към тази загадъчна дума. По време на второто столетие по хиджра мюсюлманските законоведи и екзегети постигат съгласие, че (1) разбирането на *калāла* трябва да бъде основано на Корана и (2) като юридически термин *калāла* означава обстоятелства, при които наследството на покойния преминава към неговите сребрени роднини. Разпространението на две основни дефиниции, запазени до ден днешен, както и на няколко други определения, които не се отличават с подобна трайност, свидетелства за мащаба на предизвикателствата, пред които мюсюлманските богослови се изправят през втори век по хиджра. Двойното разбиране на *калāла* като покойния и неговите наследници размива разликите между значението на тази дума като лексикални единици и юридически термини в К. 4:12б и К. 4:176. Уточнението, че двете знамения уреждат наследяването от различни категории братя и сестри, има за цел да примири противоречивите им правни уредби.

VI.2. Хронология на преданията за *калāла*: характерни мотиви и връзка с ранни авторитети

Преданията за *калāла* включват характерни мотиви, сред които можем да открием скриптуралистката загриженост за точното придържане към кораничния изказ, замисления от ‘Умар указ за *калāла*, освобождаването на робите/пленниците от чуждоземен произход, божията воля и предопределението, предвещаващата змия и т.н. Понякога присъствието на един и същи мотив в различни групи от предания помага за по-доброто разбиране на хронологичното отношение между тези групи и съставляващите ги предания. Датирането чрез характерни мотиви би могло да послужи за проверка и уточнение на датирането чрез ISMA. Най-подходящи за целта са мотивите за скриптуралистката загриженост и ‘Умаровия указ, които се срещат в няколко групи от предания за *калāла*. Като отделен хронологичен критерий разглеждам приписването на преданията на ранни авторитети.

VI.2.1. *Калāла* и скриптуралистката загриженост

Когато Ибрāхїм ан-Наха‘ї говори, че значението на *калāла* е неизвестно, той най-вероятно има предвид К. 4:12б. Скоро след смъртта на Ибрāхїм, басриецът Қатāда ибн Ди‘āма и неговите съвременници в Хиджаз и Куфа разпространяват най-ранното предание за „лятното знамение“, в което настояват, че К. 4:12б е достатъчен за разбирането на *калāла*. От това твърдение е невъзможно да заключим дали те имат предвид конкретна дефиниция на *калāла* или пък призовават към по-задълбочено изучаване на неясното коранично знамение. В случая за нас е важно, че, като признават възможността да се даде определение на *калāла*, Қатāда и неговите съвременници се отдалечават значително от тезата на ан-Наха‘ї за непознаваемостта на тази дума.

Междинните предания споделят с групата за лятното знамение представата, че значението на *калāла* се поддава на установяване. Между двете групи все пак съществува добре доловима разлика. Докато преданията за лятното знамение настояват на херменевтичната самодостатъчност на Корана, без да дават конкретно определение на *калāла*, междинните предания подсказват, че значението на думата е било известно, но остава неразкрито било по решение на ‘Умар или поради нежелание на по-късен разказвач да съобщи думите на ‘Умар по въпроса. Причината за премълчаването е, че определението, което е било известно на ‘Умар, или дори е било формулирано от него, може да противоречи на писанието.

Междинните предания изглежда поясняват преданията за лятното знамение, като в същото време са насочени срещу онези, които определят *калāла* по начин, несъвместим с кораничните формулировки. В такъв случай междинните предания са разпространени от хора, които са били запознати с (1) преданията за лятното знамение и (2) с класическите определения на *калāла* в Хиджаз и Куфа като покойния или наследниците, никое от които не е напълно идентично с формулировките на К. 4:126 и К. 4:176. Това ще рече, че междинните предания са били разпространени в отговор на определените предания.

Горното заключение намира потвърждение в датирането чрез ISMA. Най-ранното предание за лятното знамение (група 14) е вероятно разпространено от Қатāда ибн Ди‘āма към края на първи век по хиджра (ок. 718 г.), а най-ранното определено предание (група 23) е формулирано от Ибн Шихāб аз-Зухрй между 105 и 124/723–42. Най-ранното предание за лятното знамение (група 10) е разпространено от Ма‘мар ибн Рāшид между 120 и 153/738–70, което ще рече след преданията в групи 14 и 23. Оттук можем

да заключим, че групата от предания, които означих като „междинни“ всъщност е най-късна от всички включени в изследването ми групи.

VI.2.2. Указът на ‘Умар

Мотивът за намерението на ‘Умар да издаде указ за *калāла* намира най-р̀анен израз в преданието на Хишāм ад-Дастўйā’й (поч. ок. 154/771) за лятното знамение, което е част от група 14. В това предание ‘Умар заявява: „ако остана жив, ще издам указ за нея [т.е. *калāла*], чрез който ще отсъждат както онези, които четат Корана, така и онези, които не четат Корана“ (*ўа-иннī ин а’иш ақди фī-хā би-қадий-йат’и йақди би-хā ман йақра’у ’л-қур’āн^а ўа-ман лā йақра’у ’л-қур’āн^а*). Следващото предание, в което е засвидетелстван мотивът за указа на ‘Умар, е *ҳадїсът* на Абў ‘Аўāна (поч. 175/792) в група 4. Тук на ‘Умар се приписват думите: „Действително не съм отсъждал за *калāла*“ (*иннī лам ақди фī ’л-калāлат^а*). Ибн Са’д (поч. 230/845) се възползва от формулировката на Абў ‘Аўāна при съставянето на *матна* на своето предание в група 6. Още едно съставно предание, в което е включен мотивът за указа на ‘Умар, е разпространено от Муҳаммад ибн Джарйр ат-Табарй (поч. 311/923). То спада към групата на междинните предания (група 11). Тук ‘Умар се зарича, че ще издаде указ за *калāла* (*ла-ақдийанна фī-’л-калāлат^а қадā’^{ан}*), чийто текст е записан върху плещна кост.

Горните предания могат да бъдат разделени на две групи. В преданието на ад-Дастўйā’й за лятното знамение и в междинното предание на ат-Табарй, ‘Умар е наясно със значението на *калāла* и иска да издаде съответния халифски документ. В неопределените предания на Абў ‘Аўāна и Ибн Са’д, ‘Умар полза подобни изразни средства, за да заяви, че никога не е издавал указ за *калāла*. Самата възмож-

ност да бъде издаден указ подсказва, че въпреки отрицателното твърдение на халифа в последните две предания, той все пак знае нещо за *калāла*. Трудно е да си представим, че той би разглеждал дори и в негативен план възможността от издаване на указ по толкова важен правен въпрос като значението на *калāла*, само за да засвидетелства, че този въпрос е неясен.

Във всяка от горните две групи мотивът за указа на ‘Умар свидетелства, макар и по различен начин, че ‘Умар знае значението на *калāла*. Като заявява, че никога не е издавал указ за *калāла* (група 4 и версията на Ибн Са‘д в група 6), ‘Умар изглежда отговаря (1) на междинното предание на ат-Табарī (група 11) и на преданието на ад-Дастū‘ā’ī за лятното знамение (група 14), във всяко от които ‘Умар е решен да издаде указ за *калāла* и (2) на преданията, които дефинират *калāла* по един или друг начин, включително под формата на изказване на ‘Умар. От друга страна група 11 и 14 изглежда представляват междинна фаза в отхвърлянето на определените предания: макар и решен да издаде указ за *калāла*, ‘Умар не осъществява намерението си било защото е убит (за което подсказва фразата *ин а‘иш* (ако остана жив) в група 14), било заради змията-поличба (група 11).

В хронологично отношение група 4 и преданието на Ибн Са‘д в група 6 изглежда са най-късните представители на разказите, съдържащи мотива за указа на ‘Умар. Група 11 и 14 са разпространени по-рано, но все пак след най-ранните определени предания. Еволюцията на мотива за указа на ‘Умар съвпада с хронологията, получена чрез ISMA, която сочи, че преданието на ад-Дастū‘ā’ī (група 14) е най-старото от четирите предания за указа. То е разпространено през първата половина на втори век по хиджра (718–68) и вероятно предшества неопределеното предание на Абū ‘Аўāна (група 4), разпространено между 125 и 132/742–50.

Преданията на Ибн Са‘д (група 6) и аґ-Ғабарй (група 11) са късни съставни наративи, които нямат отношение към хронологията на преданията за *калāла* през втори век по хиджра.

VI.2.3. Приписване на ранни авторитети

В по-голямата си част преданията за *калāла* представляват изказвания на ‘Умар ибн ал-Ғаґтāб; по-малка част от тях са изказвания на други Сподвижници като Ибн ‘Аббāс, Абū Бакр и ‘Алй. Прави впечатление, че обикновено Ибн ‘Аббāс е споменат заедно с ‘Умар, докато Абū Бакр е споменат заедно с ‘Умар или ‘Алй. Въпреки опитите за отношение към Пророка, каквито откриваме в неопределените предания и преданията за лятното знамение, само *ҳадйсьт* на ‘Абд ибн Ғумайд от първата половина на трети век по хиджра (816–63) включва недвусмислено пророческо определение на *калāла*. Неопределените предания нарекох „полупророчески“: според тях Пророкът е щял да каже нещо за *калāла*, ако ‘Умар го беше попитал съвременно. Преданията за лятното знамение включват изказвания на Пророка, които, обаче, не определят термина, а само отпращат питащия към „знамението, което бе низпослано през лятото“.

Противоречивият характер на тези приписвания е отбелязан от Пауърс, за когото те отразяват ранната промяна в консонантните очертания на К. 4:126.¹ Според Пауърс тези предания започват да се появяват някъде около 50/670 г.² Настоящото изследване сочи, че за първи път предание за *калāла* бива приписано на пророчески Сподвижник (‘Умар в група 1) през последната четвърт на първи век по хиджра (694–718). Противоречивият характер на тези приписвания

¹ Powers, *Muhammad*, 221–3.

² Пак там, 219.

сочи, че те представляват ретроспективни отнасяния на правни и богословски учения от втори век по хиджра към авторитети от идеализирания период на ранния ислям. Въпреки опитите теорията на Шахт за обратното разрастване на *иснāдите* да бъде оборена,³ настоящото изследване я потвърждава с многобройни примери.

VI.2.3.1 Приписването на ‘Умар

Как да си обясним факта, че преданията, които включват едно или друго определение на *калāла*, се приписват на различни ранни авторитети, докато останалите предания (което ще рече преданията от неопределената и междинната групи, както и групата на лятното знамение) са почти винаги свързани с ‘Умар? Представлява ли това свидетелство за относителната им хронология? За да отговорим на тези въпроси, трябва да проучим отношението между най-ранните представители на всяка от четирите групи предания. Едва впоследствие бихме могли да включим в сравнението и по-късните *ҳадīси*.

Нека отбележим за начало, че най-ранното неопределено предание (група 7) вероятно представлява личното мнение на Ибрāхīm ан-Наҳа‘й за значението на *калāла*, което едва по-късно придобива формата на изказване на Сподвижника ‘Умар ибн ал-Хаттāб. Това е така, защото (1) по времето на ан-Наҳа‘й изискването за позоваване на по-ранни авторитети (*иснāд*) тепърва се заражда и (2) самият ан-Наҳа‘й няма как да се е срещал с ‘Умар. Дори към края на живота си ан-Наҳа‘й да е бил попитан за това откъде черпи мнението си за *калāла*, той е щял да посочи името на някой от своите съвременници, а не на човек, който е починал седемнадесет години преди неговото раждане. Подобно на преданието от група 7, най-ранното определено предание

³Вж. например Rubin, *Eye of the Beholder*, 234–60.

(група 23), разпространено от Ибн Шихāб аз-Зухрй между 105 и 124/723–42, е било най-вероятно негово лично мнение, което не се е осланяло на по-р̀анен авторитет.

Най-ранните предания за лятното знамение (групи 14, 15 и 19), които са разпространени в края на първи и първите десетилетия на втори век по хиджра, представляват диалози между Пророка и ‘Умар. Ако премахнем литературната украса (фикционализацията), която е най-очевидна в група 14, трите *матна* биха били сведени до запитването на ‘Умар за значението на *калāла* и отговора на Пророка „Стига ти знамението, което беше низпослано през лятото“. Възможно ли е в процеса на литературната обработка на *матновете* първоначално анонимен събеседник да се е превърнал в известния Сподвижник ‘Умар?

Възможността преданията от групи 13, 14 и 19 да са претърпели такова развитие намира потвърждение в група 15. Базовото предание в тази група е разпространено между 100 и 150/768–814 – приблизително по същото време, по което са разпространени групи 13, 14 и 19. Във всички варианти на преданието в група 15 анонимен събеседник пита Пророка за *калāла* и получава отговор „Лятното знамение е достатъчно за теб“. По този начин група 15 подсказва, че първоначално преданията за лятното знамение не са били отнесени към ‘Умар. В подкрепа на този извод можем да приведем и преданията от група 20, които, макар и късни, не включват позоваване на ‘Умар, както и преданието на ‘Абд ибн Хумаид, в което Пророкът разговаря за *калāла* с анонимен събеседник.

Най-ранното междинно предание (група 10), разпространено от Ма‘мар ибн Рāшид между 120 и 153/738–70, ни разказва за намерението на ‘Умар да издаде указ за *калāла*, който халифът заличава, след като е намушкан смъртоносно от Абū Лу’лу’а. Тук както и в останалите междинни пре-

дания (групи 9, 11 и 12) ‘Умар е водещо действащо лице в наратива. Това ни позволява да заключим, че той присъства в междинните предания от самото им начало. Можем ли да сметнем това за първата поява на ‘Умар в предания за *калāла*?

В група 24 откриваме определено предание, в което ‘Умар дефинира *калāла* като покойния. Това предание е разпространено от ‘Абд ал-Малик ибн Джурайдж в Мека между 110 и 124/728–42, което ще рече едно или две десетилетия преди междинното предание в група 10. Анализът на група 24 показва, че Ибн Джурайдж най-вероятно е взел за основа на своето предание личното мнение на аз-Зухрй, според което *калāла* означава „онзи, който няма дете“ (група 23). Това ме кара да смятам че, подобно на аз-Зухрй, Ибн Джурайдж е изразил лично мнение, което все още не е било снабдено с *иснād* към по-ранен авторитет. Иснадът Тāус ибн Кайсāн → Ибн ‘Аббās → ‘Умар под равнището на Ибн Джурайдж в група 24 може да е възникнал в резултат от полемиката между Суфйāн ибн ‘Уйайна, който променя определението на аз-Зухрй, като твърди, че думата „родител“ (*ўāлид*) се подразбира в него, и ‘Абд ар-Раззāқ, който отхвърля учението на Суфйāн.

Можем да допуснем, че преданията за *калāла* са приписани за първи път на ‘Умар в Куфа между 75 и 100/694–718 (група 1) или в Йемен между 120 и 153/738–70 (група 10). По-малко вероятно е приписването да е станало в Мека между 110 и 124/728–42 (група 24). Противоречивото съдържание на тези предания подсказва, че техните разпространители разглеждат ‘Умар като изразител на различни учения за значението на *калāла*. Привържениците на всяко от тях се опитват да укрепят позицията си в спора със своите противници, като привличат за свой „поддръжник“ един от най-известните пророчески Сподвижници. ‘Умар става

обект на приписване на противоречиви интерпретации на *калāла* най-вече заради своята слава на праведен управник и безпристрастен съдник, която понякога затъмнява и самия Пророк.⁴

VI.2.3.2 Приписването на Ибн ‘Аббās и мотивът за смъртния одър

Преданията за *калāла*, които включват Ибн ‘Аббās, се подразделят на две големи групи. В групи 4, 5, 6, 9 и 24 ‘Умар се произнася за *калāла* малко преди смъртта си, а Ибн ‘Аббās е било единственият, било един от малцината, които чуват ‘Умаровите думи. В групи 21 и 25 Ибн ‘Аббās дава определение на *калāла*, без да се позовава на по-ранен източник. Както може да се очаква, тези две предания не включват мотива за ‘Умар, който на смъртния си одър разговаря с други Сподвижници на Пророка.

Мотивът за смъртния одър е несъмнено полемичен. Мнението на ‘Умар за *калāла*, изречено непосредствено преди смъртта му, отменя всичките му предишни изказвания по въпроса. Проблемът е в това, че според различните предания умиращият ‘Умар казва на Ибн ‘Аббās различни неща по въпроса за *калāла*. В група 24 той определя *калāла* като покойния, в група 9 Ибн Тāūs премълчава думите на ‘Умар, които са известни на Ибн ‘Аббās, но остават загадка за следващите поколения, а в групи 4, 5 и 6 ‘Умар споделя с Ибн ‘Аббās, че не е издавал указ за *калāла*. Така в групи 9 и 24 ‘Умар изказва мнение за *калāла*, докато в групи 4 и 6 той се въздържа от подобно действие. Несъответствията между преданията, които включват Ибн ‘Аббās, проличават и в групи 21 и 25. В група 21 той артикулира класическото куфийско определение („онези [роднини на покойния] с изключение на ро-

⁴По въпроса вж. Avraham Hakim, “‘Umar”.

дителя и детето“), а в група 25 той предава класическото хиджаско определение („онзи, който няма нито дете, нито родител“). Надали можем да се съмняваме, че Ибн ‘Аббас е обект на по-късни приписвания, при които представители на правните школи от втори век по хиджра отнасят към него и халифа ‘Умар своите представи за *калāла*. ISMA ни позволява да определим кога и къде тези предания са получили най-ранно разпространение.

Група 4 има за ОВ Абū ‘Аўāна ал-Ўаддāх. Той е разпространил своята версия на преданието между 125 и 132/742–50, което ще рече към края на умаййадския халифат. Най-ранната версия на преданието в група 9 е разпространена от Ма‘мар ибн Рāшид през първата половина на втори век по хиджра (718–68) вероятно след възшествието на аббасидите през 132/750 г. Хаўза ибн Халифа разпространява група 6 между 165 и 216/782–831; Исрā’йл ибн Йўнус разпространява група 21 между 130 и 160–2/747–76–9, Суфйāн ибн ‘Уйайна разпространява група 24 между 150 и 198/768–814, а група 25 възниква в резултат от спора между Ибн ‘Уйайна и ‘Абд ар-Раззāқ през втората половина на втори век по хиджра (768–815). От това личи, че повечето от преданията за *калāла*, в които участва Ибн ‘Аббас, са разпространени по време на или кратко след аббасидската революция.

Географското разпределение на преданията, които включват Ибн ‘Аббас, е също така показателно за обстоятелствата, при които те са били формулирани и разпространени. Четири от седемте предания са разпространени в Ирак: група 4 (Багдад или ал-Ўāсит), група 5 (Басра), група 6 (Багдад) и група 21 (Куфа). Останалите три предания включват група 24 (Мека), група 9 (Йемен) и група 25, която отразява спора между меканския авторитет Ибн ‘Уйайна и йеменеця ‘Абд ар-Раззāқ.

В общи линии по-голямата част от преданията, които включват Ибн ‘Аббās, са разпространени в ранноаббасидски Ирак. Хронологията и географията на тези предания не е случайна. Като братовчед на Пророка, Ибн ‘Аббās е ключова фигура в политическия легитимизъм на аббасидската династия. Поради политическата си значимост Ибн ‘Аббās се сдобива с репутацията на един от най-значимите учени в ранния ислям – основател на мюсюлманското богословие. Тази тенденция личи в преданията за *калāла*: Ибн ‘Аббās лично чува определението на ‘Умар за *калāла* или сам дава такова определение. Преданията за Ибн ‘Аббās подчертават значимостта му не само като един от най-близките до ‘Умар хора, но и като именит законовед и екзегет. В този смисъл те въплъщават аббасидските политически домогвания, но надали отразяват исторически реалности от епохата на ранния ислям.

VI.2.3.3 Приписването на Абӯ Бакр и ‘Алї

Приписванията на Абӯ Бакр и ‘Алї са късно явление. И в двата случая срещаме полемични *ҳадїси*, отнесени към двамата Сподвижници на Пророка, които стават халифи след неговата смърт.

Най-ранното предание за *калāла*, което споменава Абӯ Бакр, е в група 27. Според версията на Йазїд ибн Хārўн, Абӯ Бакр определя *калāла* като наследниците на покойния, а ‘Умар се съгласява. Според версията на Суфїан ибн ‘Уйайна в същата група Абӯ Бакр определя *калāла* като покойния, а ‘Умар се съгласява с него. И двете предания са разпространени във втората половина на втори век по хиджра (768–815). Хронологията в тях е впрегната за подкрепа на твърдението, че една или друга дефиниция на *калāла* отменя предходната. Струва ми се, че приписването на определения на *калāла* на Абӯ Бакр е отговор на мотива

за определенията, които ‘Умар дава на смъртния си одър. Объркващото разнообразие от мнения за *калāла*, които се приписват на ‘Умар, вероятно е насочило Йазид ибн Харун към търсене на по-ранен авторитет. Изборът му е паднал на Абӯ Бакр, който все още не е бил обвързан с *хадиси* за *калāла*, но от друга страна е смятан за един от най-авторитетните Сподвижници на Пророка.

Група 26, която е също полемична, свързва Абӯ Бакр и ‘Али. Преданието в тази група е разпространено от ‘Абд ибн Хумайд през първата половина на трети век по хиджра (816–63). Като приписва на Абӯ Бакр класическото куфийско определение на *калāла*, ‘Абд ибн Хумайд отговаря на опита на Йахйā ибн Адам да вдъхне нов живот в първоначалното куфийско определение. Съгласието на ‘Али с определението на Абӯ Бакр в преданието на ‘Абд ибн Хумайд има за цел да потвърди, че класическото куфийско определение е изместило своя предшественик. Така, подобно на преданията, които включват ‘Умар и Ибн ‘Аббās, преданията, отнесени към Абӯ Бакр и ‘Али представляват псевдо-исторически проекции на правни и богословски учения от втори и трети век по хиджра.

VI.2.3.4 Приписването на Пратеника на Аллах

Опити предания за *калāла* да бъдат отнесени към Пратеника на Аллах се правят още през последната четвърт на първи век по хиджра (694–718). ‘Амр ибн Мурра (група 1) разказва за съжалението на ‘Умар, че Пророкът не е обяснил (*байяна*) нищо за *калāла*, наследството на халифата и лихвата. От това неопределено предание следва, че докато Пророкът е жив, нищо не е известно за *калāла* или, напротив, че думата е толкова ясна на Пророка и Сподвижниците, че няма нужда от пророческо произнасяне за нейното значение. Втората възможност намира потвърждение в не-

определеното предание на Суфйāн ибн ‘Уйайна в група 2, където ‘Умар съжالياва, че е не се е допитал до Пророка за *калāла*. Изглежда че Пророкът е знаел значението на думата, но след неговата смърт това знание е било изгубено или подменено с различна интерпретация. Суфйāн застъпва мнението, че, ако ‘Умар бе попитал Пророка за *калāла*, пророческото определение щеше да бъде запазено.

Преданията за лятното знамение са пряко свързани с Пророка. За разлика от неопределените предания, където само се намеква, тай може би е знаел значението на *калāла*, тук той потвърждава, че лятното знамение е достатъчно, за да бъде разбрана думата. Единственият проблем в това твърдение е, че лятното знамение, било то К. 4:12б или К. 4:176, е недостатъчно, за да се разбере смисълът на *калāла* като правен термин. Смесловата недостатъчност на лятното знамение се подчертава от определените предания, повечето от които се отклоняват по един или друг начин от кораничните формулировки. Така пророческата препратка към лятното знамение е само привидно определена; всъщност тя не спомага да се определи правният смисъл на *калāла*.

Изглежда че в началото на втори век по хиджра (след 718 г.) преданията за *калāла* се развиват от лични мнения на ранни специалисти (Ибрāхїм ан-Наха‘й) в предания, свързани с авторитета на Сподвижниците и Пророка. Как да обясним факта, че този процес не достига логичния си завършек? Защо мюсюлманските законоведи и разказвачи на *хадїси* в крайна сметка се отказват да отнесат определения на *калāла* към Пророка? Струва ми се, че причината за това е здравият разум. Още от самото начало на заниманията си с *калāла* мюсюлманските учени имат разногласия по въпроса дали смисълът на думата може да бъде установен. Онези от тях, които допускат тази възможност,

са разобщени за начина, по който да се изведе определението на *калāла*. Някои от тях се придържат към кораничния изказ, докато други поставят разбирането на думата в контекста на Сунната и допускат употребата на лично мнение (*ра'й*) за точното ѝ осмисляне. Дори в рамките на тези групи се открояват различни мнения по въпроса кое коранично знамение да послужи за основа на определението на *калāла* както и за точната формулировката на това определение. Някои законоведи като Шу'ба ибн ал-Хаджджādждж и Шабāба ибн Саўўār се опитват да обособят напълно определението на *калāла* от кораничния изказ. Допускам, че дори само част от тези противоречиви мнения да са били приписани на Пророка, той е щял да се окаже също толкова озадачен за значението на *калāла*, колкото и неговите Сподвижници 'Умар, Абў Бакр, 'Алй и Ибн 'Аббās. Не трябва да забравяме, че тези предполагаеми пророчески изказвания са щели да породят противоречия относно ролята на Корана и пророческата Сунна в извеждането на ислямските правни норми.

В края на раздел 6.4 изтъквам още една възможна причина за липсата на пророческо определение на *калāла*.

VI.3. *Калла или калāла?

Пауърс допуска, че първоначално в К. 4:12б е била употребена думата *калла (снаха), която не е запазена в лексикона на книжовния арабски език. Тази хипотеза се гради на два основни аргумента: (1) свидетелството на пергамент BNF 328a и (2) непреките свидетелства на *ҳадйсите*, според които значението на *калāла* е забравено или премълчано. И двата вида свидетелства могат да бъдат оспорени. От една страна BNF 328a е единствен ръкопис, който не представлява неопровержимо доказателство, че К 4:12б първоначално е включвал думата *калла. От друга страна

заклученията от мълчанието на изворите са спекулативни, а оттук и епистемологично оспорими.

Настоящото изследване очерта значително херменевтично напрежение между К. 4:126 и К. 4:176 от една страна и съответните предания от сунната от друга страна. Ако ранните екзегети, законоведи и езиковеди са знаели едно точно значение на *калāла* в Корана и извън него, такова напрежение надали е щяло да възникне. Нито са щели да бъдат разпространени многобройните противоречиви предания за значението на *калāла*, най-ранните от които твърдят, че то е непознаваемо.

Проблемът се корени в полисемията на кораничната *калāла*. Най-уместният начин да се разбере *калāла* в К. 4:126 без явно прибягване до *калāла* в К. 4:176 е очертан от ал-Хасан от Басра (поч. 110/728) и Абӯ Раджā' ал-'Утāридй (поч. 107 или 109/725–7). Ако глаголт *й-р-с* бъде огласован като *йӯрису* или *йуӯаррису* (определям за наследник), тогава *калāла* може да бъде недвусмислено разбрана като наследник по силата на завещателна разпоредба. В този случай, обаче, *калāла* в К. 4:126 се оказва различна от *калāла* в К. 4:176, където става дума за мъж, който умре без дете, т.е. за покойния. Да не говорим, че К. 4:176 не може да бъде интерпретиран в смисъла на наследяване чрез завещателна разпоредба.

Ако най-ранният прочит на глагола *й-р-с* в К. 4:126 е бил *йӯрису* или *йуӯаррису*, това потвърждава хипотезата на Пауърс, че знамението първоначално е уреждало въпросите на наследяване по силата на завещание от покойния. Тезата на Пауърс, че *калāла* в К. 4:126 е означавала нещо различно от *калāла* в К. 4:176, намира подкрепа в синтактичните и семантичните разлики между двете знамения. Онова, което поражда недоволство у критиците на Пауърс и стана една от причините за написването на настоящото изследва-

не, е въпросът дали консонантните очертания на К. 4:12 са претърпели предложената от Пауръс промяна. Възможно ли е *калāла* в К. 4:12 да е била **калла*?

BNF 328а представлява важен, но единствен по рода си документ, който свидетелства (1) за прехода от *калла* към *калāла* и (2) добавянето но допълнително знамение към сура „Жените“, понастоящем известно като К. 4:176. Във всяко друго отношение доказателството за наличието на описаните промени пада върху корпуса от *ҳадїси* за *калāла*. Доколкото никой от тези *ҳадїси* не споменава думата *калла*, трябва да се ограничим до непреки свидетелства. Пауръс открива такива свидетелства в преданията от група А, според които значението на *калāла* е забравено или премълчано. Според него тези предания са започнали да се разпространяват около 50/670 г.⁵ Предприетото от мен изследване на преданията за *калāла* не потвърждава предложената от Пауръс ранна хронология на разказите, според които ‘Умар заличава подготовения указ за *калāла*. Най-ранното от тези предания (група 10) е разпространено от Ма‘мар ибн Рāшид между 120 и 153/738–70, което ще рече поне седемдесет години след най-ранната дата, предложена от Пауръс за начало на разпространението на преданията за ‘Умаровия указ. Въпреки това някои от изводите ми подсказват, че, както допуска Пауръс, консонантните очертания на Корана са останали неустойчиви чак до края на първото столетие по хиджра (ок. 718 г.).⁶

За подобна променливост подсказва мнението на Ибрāхїм ан-Наҳа‘ї, че значението на *калāла* е неизвестно. То навежда на мисълта, че през последната четвърт на първи век по хиджра (694–718) ан-Наҳа‘ї не прави връзка между К. 4:12б и К. 4:176, за да осмисли *калāла* в първо-

⁵ Powers, *Muhammad*, 219.

⁶ Пак там, 193, 223.

то знамение. Ако по онова време К. 4:176 е бил част от установения кораничен кодекс, защо ан-Наха'й не се възползва от него, за да изрази мнението, че *калāла* означава „почине ли мъж и не е имал дете“? Една представителят на следващото поколение мюсюлмански учени, Ибн Шихāб аз-Зухрй, ще се възползва от формулировката в К. 4:176, за да определи *калāла* като „някой, който няма дете“ (*ман лайса ла-ху ѱалад^м*).

Друго непряко свидетелство в подкрепа на хипотезата на Пауърс е преходът на определението „лятното знамение“ от К. 4:12 към К. 4:176. Към края на първи век по хиджра Қатāда ибн Ди'āма и други мюсюлмански учени отнасят това определение към К. 4:12. Подобно на ан-Наха'й те разглеждат само това знамение като обяснителна рамка на думата *калāла*. В течение на следващите петдесетина години определението е прехвърлено от К. 4:12 към К. 4:176. Наивно би било да мислим, че тази промяна се случва безпричинно. Едно от възможните обяснения е, че по времето, когато учените разглеждат К. 4:12 като „лятното знамение“, в Корана все още не е включено друго знамение за *калāла*. В търсене на значението на тази дума законоведите и екзегетите могат да разчитат само на К. 4:12, но поради синтактичните и семантичните проблеми в това знамение, те не могат да изработят подходящо определение на думата. Можем да допуснем, че добавянето на знамение 176 към сура „Жените“ в края на първи век по хиджра е зададо насока в осмислянето на *калāла* в К. 4:12. След като това по-ясно знамение е било включено в каноничния корпус, то е получило определението „лятното знамение“ вместо К. 4:12.

Макар и не толкова ранно, колкото смята Пауърс, преданието на Ма'мар ибн Рāшид в група 10 включва забележителен мотив: 'Умар записва своя указ за *калāла* върху

плещна кост (*катиф*). В процеса на предаването на *ҳадїса* на Ма‘мар неговият ученик ‘Абд ар-Раззāқ ас-Ҷан‘анї променя *катиф* на *kitāb* („документ“). Употребата на думата „*катиф*“ препраща към преданията за съществуването на разхвърляни записки на откровенията преди предприетото от първия халиф, Абӯ Бакр (упр. 632-4), събиране и ‘Усмāновата кодификация на писанието (ок. 650 г.). Думата *катиф* в преданието на Ма‘мар вероятно подразбира опит от страна на ‘Умар, чието управление попада между халифатите на Абӯ Бакр и ‘Усмāн, да добави към събрания от Абӯ Бакр корпус ново знамение (*катиф*), което в крайна сметка не става част от ‘Усмāновия кодекс. Като заменя *катиф* с *kitāb*, ‘Абд ар-Раззāқ не само замества една странна дума с друга, която е по-ясна. В съчетание с *катиф kitāb* придобива по-тясното значение на „документ на откровението“, което ще рече „писание“ в установена канонична форма в противовес на текстово променливите записки върху плещни кости. Ма‘маровият *катиф* подсказва за контекст, в който ранна формулировка, отнасяща се до *калāла* отпреди кодификацията на Корана, е заменена с по-късна формулировка, която става част от утвърдения кораничен текст.

Срещу хипотезата на Пауърс можем да изтъкнем, че Ибрāхїм ан-Наҳа‘ї може би пренебрегва К. 4:176 не защото към края на първи век по хиджра такова знамение отсъства в Корана, а по-скоро, защото не смята, че *калāла* в К. 4:12 е свързана с *калāла* в К. 4:176. Определението „лятното знамение“ е прехвърлено от К. 4:12 към К. 4:176, когато след смъртта на ан-Наҳа‘ї мюсюлманските законоведи и екзегети започват да правят аналогична връзка между К. 4:12 и К. 4:176 и застъпват тезата, че *калāла* в първото знамение може да бъде осмислена най-добре чрез същата дума във второто знамение.

Преданията, които включват мотива за ‘Умар и неговия подготвен, но неиздаден указ за *калāла*, са разпространени с полемична цел. Те отразяват загрижеността на някои скриптуралисти през втори век по хиджра за авторитета на писанието. ‘Абд ар-Раззāқ ас-Џан‘анй, който е главният разпространител на тези предания, се противопоставя на определянето на *калāла* посредством лично мнение и призовава да се следва буквата на Корана. Той най-вероятно приписва собственото си мнение на халифа ‘Умар ибн ал-Хаттāб. В такъв случай преданията за указа на ‘Умар не подсказват за подмяна на първоначалния текст на К. 4:12б, както предлага Пауърс, а по-скоро призовават към буквално следване на кораничните формулировки.⁷

Настоящото мащабно изследване на предания за *калāла* не поставя край на начената от Пауръс дискусия. Предстои да се даде отговор на въпроса защо в своите коментари Муджāхид ибн Джабр (поч. 102/702), ад-Даххāк ибн Музāхим (поч. 105/723) и Суфйāн ас-Џаурй (поч. 161/778) не засягат темата за *калāла*. Дали тези екзегети не са били наясно с проблемите на К. 4:12б? Възможно ли е да са смятали като ан-Нахā‘й, че значението на *калāла* в това знание не се поддава на установяване? Защо никой от тях не споменава К. 4:17б? За да отговорим на тези въпроси, е необходимо допълнително проучване на историята на възникването и предаването на тези коментари.

Любознателният читател със сигурност ще иска да разбере какво се е случило през първи век по хиджра. (622–718). Какво е означавала думата „*калāла*“ за мюсюлманите през първите пет десетилетия на това критично важно за разбирането на исляма столетие? Чилардо приема, че още по времето на Пророка е съществувало правно учение, базирано на К. 4:12 и К. 4:17б, както и, че това учение „е

⁷Powers, *Muhammad*, 220.

било различно от по-късните теории на правните школи“.⁸ За съжаление, той не прави опит да реконструира това учение. Николай Синай смята, че съществува концептуално прекъсване между ислямската общност отпреди и след завоеванията, което „поставя под въпрос допускането, че онези коранични норми, които според традиционния модел са били прилагани още от мединската протообщност (Urgemeinde), са се съхранили непокътнати или че смисълът на определени коранични изкази се е процедил неза-сегнат от пророческата към следпророческата общност“.⁹ Дори в този случай остава въпросът как е могло да се случи първоначалното значение на *калāла* да бъде забравено от цялата общност, така че към края на първи век по хиджра законоведите и екзегетите да смятат лексикалното значение на думата за изгубено. Такъв вид общностна амнезия трябва да е била породена от радикална светогледна промяна, която е наложила пълно отдръпване от ранноислямските представи.

Шумейкър предлага модел на подобна промяна, посочвайки, че през първи век по хиджра настъпва преход от наситено очакване на неизбежния есхатон към имперските приоритети на умаййадската династия.¹⁰ Не е трудно да се досетим, че в началото на този процес не съществува необходимост от всеобхватно законодателство с оглед на вярата, че краят на света ще бъде сложен съвсем скоро, вероятно още докато арабският пророк е жив. Преходът от „есхатологично движение към екуменична цивилизация“¹¹ изисква да се изгради стабилна законодателна основа. Зна-

⁸ Cilardo, *Qur'ānic Kalāla*, 38.

⁹ Sinai, “Consonantal Skeleton,” 291.

¹⁰ Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012, 118–96.

¹¹ Пак там, 196.

чимостта на този модел за опитите да се осмисли *калāла* трудно може да бъде подценена. Когато общността очаква Съдният ден да дойде съвсем скоро, тя не се вълнува от наследствено законодателство; тези въпроси обаче незабавно изпъкват, щом скорошната разруха на света бъде отложена за неопределеното бъдеще.

VI.4. Разривът между Корана и Сунната

Към края на втори век по хиджра Мухаммад ибн Идрис аш-Шāфи‘ий формулира учението, че пророческата Сунна само допълва кораничните норми: тя ги пояснява (*баййана*) и уточнява (*хаҗсаҗа*), но не би могла да ги отмени (*насаха*). Коранът отменя Корана и Сунната отменя Сунната.¹² В някои случаи това херменевтично равновесие се срива. Смъртното наказание за прелюбодейство (*раджм*) е ярък пример за това как правната практика, основаваща се върху Сунната, скъсва напълно с кораничната норма по отношение на наказанието за прелюбодейство. Убиването на прелюбодейците с камъни, което не е споменато никъде в Корана, е въведено чрез преданието на ‘Убāда ибн ас-Ғāмит, в което Пророкът разпорежда нежененият прелюбодеец (*бикр*) да бъде наказан със сто камшика и една годишна изгнание, а пък жененият (*саййиб*) – със сто камшика и убиване с камъни. В този случай аш-Шāфи‘ий признава, че пророческата Сунна отменя (*насаха*) К. 4:15–16, който на даден етап е определял наказанието на прелюбодейците.¹³ Опитите преданието на ‘Убāда ибн ас-Ғāмит да се пред-

¹² Относно учението на аш-Шāфи‘ий вж. John Burton, *The sources of Islamic law: Islamic theories of abrogation*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990, 138–9; Joseph E. Lowry, *Early Islamic Legal Theory. The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al- Shāfi‘ī*, Leiden–Boston: Brill, 2007, раздели I и II.

¹³ Аш-Шāфи‘ий, *Рисāла*, Аҳмад Мухаммад Шāкир (ред.), Бейрут, Дār ал-Кулуб ал-‘Илмиййа, б.д., 131–2.

стави като форма на откровение, както и твърденията, че в Корана е имало „знамение за убиването с камъни“ (*āyat ar-rajm*), което е било отстранено от запазения текст, оставайки все пак валидно като правна норма, са показателни за правното и екзегетично напрежение, породено от противоречивите разпоредби за наказанието на прелюбодейците в Корана и в Сунната.

Споровете за определението на *калāла* очертават още една линия на херменевтично напрежение между Корана и Сунната. В последната четвърт на първи век по хиджра Ибрāхїм ан-Наха ‘й признава, че значението на *калāла* в К. 4:12 не може да бъде разбрано. По подобен начин преданието, разпространено от ‘Амр ибн Мурра през същия период, описва съжалението на ‘Умар, че не е попитал Пророка за *калāла*, чието значение е или неясно или неизвестно на халифа. Заедно с *калāла* халифът е загрижен за правилата за наследяване на властта и за лихвата. Съпоставянето на *калāла* с два важни правни въпроса, единият от които (наследяването на властта) не е уреден в Корана, подсказва за рāнен опит пророческият авторитет да бъде използван за разрешаване на неясноти в писанието.

Буквалното придържане към текста на Корана в най-ранното хиджазко определение (*ман лайса ла-ху ўаладун*: онзи, който няма дете), разпространено от аз-Зухрї между 110 и 124/728–42, не удовлетворява алахичната нужда от точност и изчерпателност. По тази причина мюсюлманските учени, които искат да знаят дали кораничното определение включва родителя заедно с детето, прибегват към лично мнение (*ра’й*). Оказва се, че значението на *калāла* не може да бъде определено, без това да го отвърне от текста на Корана. Проблемът е признат дори от скриптуралисти като Суфїйāн ибн ‘Уйайна. Макар че изисква дефиницията на *калāла* да следва изказа на К. 4:176, т.е. да не споменава

родителя (й̣алид), Суфй̣ан отстоява тезата, че родителят е включен по подразбиране в кораничното определение. По същото време Шабāба ибн Саўўār не се колебае да прекъсне връзката между Корана и дефиницията на *калāла*. Неговото определение (*мā халā 'л-аб^а*: онези [роднини на покойния] с изключение на бащата) не включва коранични изрази. То се основава изцяло на Сунната.

Още към средата на втори век по хиджра връзката между куфийското определение на *калāла* и К. 4:12б от една страна и хиджазкото определение на *калāла* и К. 4:176 от друга страна започва да се размива. Това личи от коментарите на Муқāтил ибн Сулаймāн (поч. 150/767) и Хўд ибн Муҳакким (живял ок. 250–300/864–913). От коментара на ат-Табарй̣ съдим, че към края на трети век по хиджра преданията за *калāла* водят свое собствено съществуване, независимо от кораничните знамения, към които първоначално са се отнасяли.

VI.5. *Калāла* и богословските жанрове

В края на първи век по хиджра думата „*калāла*“ представлява значително екзегетично предизвикателство, не само защото значението ѝ в К. 4:12б не се поддава на определяне, но и защото тя отсъства в извънкораничния лексикон на арабите. Присъствието в Корана на дума с неизвестно лексикално значение предопределя историята на богословската ѝ интерпретация. Ранните специалисти като Ибрāхй̣м ан-Наха'й̣ задават масоретския въпрос „какво означава *калāла*?“ Едва след като лексикалното значение на думата е установено чрез аналогична връзка с К. 4:176, на преден план излиза алахичното питане „какво означава *калāла* като юридически термин?“ По този начин кораничната *калāла* е обект първо на масоретски интерес и едва по-късно – на алахична интерпретация. Тази последова-

телност поставя под въпрос допускането на Уансбро, че алахичното богословие предшества масоретския интерес към въпросите на лексикалното обяснение, граматичния анализ и текстовите варианти.¹⁴ В началото на втори век по хиджра мюсюлманските законоведи не биха могли да се заемат с правните аспекти на *калāла*, без преди това да са установили лексикалното значение на думата.

Тенденцията езиковата и граматичната компетентност да се разглежда като всеобхватна херменевтична рамка, която като такава изглежда по-късна от алахичния интерес към правните аспекти на Корана, може да бъде открита в трите херменевтични категории на аṭ-Ṭабарī, за които става дума в началото на труда. Аṭ-Ṭабарī пише своя коментар около 125 години след като значението на *калāла* е установено на лексикално и правно равнище. Изчерпателният му анализ на К. 4:12 и К. 4:176 не подсказва запознанство с проблемите, пред които са били изправени законоводителите и екзегетите в началото на втори век по хиджра. В качеството си на вече известна лексикална единица и ясен правен термин *калāла* не представлява опасност за херменевтичните категории на аṭ-Ṭабарī.

Хронологията на преданията за *калāла*, установена в настоящото изследване, показва, че както масоретският, така и алахичният интерес към Корана започват още към края на първи век по хиджра, т.е. около 718 г. Тази хронология не съвпада с хипотезата на Уансбро, че Коранът се превръща в канонично писание едва към края на втори век по хиджра, т.е. около 815 г. По този начин изследването на специфични аспекти на мюсюлманското право може да смекчи скептицизма на Уансбро поне в хронологичния му аспект.

¹⁴ Wansbrough, *Quranic Studies*, 119.

VI.6. Методологични предизвикателства и изследователски перспективи

Невъзможността да възстановя най-ранния етап в развитието на мюсюлманското разбиране за *калāла* очертава ограниченията пред анализа на *иснāда* и *матна* като метод за изследване на *ҳадīсите*. Под равнището на ОВ методът губи надеждност, макар че понякога е възможно да се потвърди, че ОВ цитира по-ранен източник, чиято формулировка може да бъде възстановена до една или друга степен. Такъв е случаят с преданието на Ибрāхїм ан-Наҳа‘ї в група 7. В повечето случаи, обаче, ранно датиране на *ҳадīсите* е невъзможно, без да се прибегне към хипотетични допускания за начина на предаване на знанията през първи век по хиджра като, например, твърдението на Моцки, че ОВ като правило не греши при позоваването си на по-ранни източници или теорията на Ванзина за колективната памет, към която се придържа Шьолер.¹⁵ В настоящото изследване подобни допускания биха позволили преданията за *калāла* да бъдат датирани според най-ранните разказвачи в техните *иснāди*, което ще рече Сподвижниците на Пророка и техните ранни последователи. Пауърс недвусмислено показва, че такава хронология, изведена от литературните извори, е несъвместима с документалните свидетелства.¹⁶ Към това си струва да добавим вече обсъдената противоречивост на твърденията за *калāла*, приписвани на Сподвижници като Абū Бакр, ‘Умар и ‘Алї. Тя подсказва за по-късни опити тези личности да бъдат ангажирани с правни и богословски учения, за съществуването на които те не са могли да знаят.

На този етап от познанията си трябва да признаем, че ислямът от осмото столетие не е запазил устойчиви споме-

¹⁵ Schoeler, *Charakter und Authentie*, 163–6, по-специално 164.

¹⁶ Powers, *Muhammad*, 223.

ни за вярванията на мюсюлманите през седми век. Вкаменелости от старинни представи като думата *калāла* може и да са надживели промените в концептуалния ландшафт на мюсюлманската общност след завоеванията, ала само след като в процеса на прехода са загубили първоначалното си значение. Докато разчитаме на свидетелствата на литературните извори – ислямски и неислямски – седмото столетие ще остане *terra incognita* за съвременната критична наука за исляма. Епиграфските и нумизматичните паметници и сравнителното езиковедие на семитските езици очертават алтернативна пътека към загадъчното седмо столетие, но такъв анализ би прекрачил рамките на настоящото изследване.

ПРИНОСИ НА ИЗСЛЕДВАНЕТО

- Настоящото изследване на голяма група от предания за *калāла* представлява принос към интелектуалната история на арабите и исляма през първи и втори век по хиджра (622–816). В него хвърлям светлина върху променящото се възприятие на Корана като писание за ритуална употреба и каноничен източник на правни норми и разкривам важни аспекти в развитието на мюсюлманското право и богословие през посочения период.
- Изследването е принос към метода за датиране и реконструкция на мюсюлманските предания (*ҳадӣси*), известен като анализ на *иснāда* и *матна* (*isnād-cum-matn analysis*, ICMA).
- Обогалявам анализа на *иснāда* и *матна* с похвати от областта на текстовата критика и литературния анализ. Предлагам взаимосвързани групи от предания да бъдат датирани чрез критерии като първоначална употреба, честота на споменаването, семантична устойчивост и концептуалната прозрачност на разказа.
- Правя обстоен анализ на проблемите, свързани с прилагането на ICMA, и обсъждам възможности за проверка и уточняване на резултатите чрез успоредни методи за датиране.
- За първи прилагам ICMA по отношение на предания за *калāла*. Сравнителният анализ на стотици текстови варианти, обединени в 29 големи *иснāдно-матнови* групи, ми позволява да коригирам и уточня заключенията на Пауърс и Чилардо в техните изследвания на *калāла*.

- За първи път посредством ISMA реконструирам *матновете* на ранните предания за *калāла*. Сравнителният анализ на *матновете* ми позволява да отсея раните текстови пластовете от по-късните литературни и полемични добавки.
- В хода на изследването за първи път установявам, че най-ранното предание за *калāла* е било най-вероятно под формата на лично мнение на куфийския законовед Ибрāхīm ан-Наха‘й, според което значението на *калāла* в К. 4:12 е неизвестно. Ан-Наха‘й е разпространил това предание между 70 и 96/690–717 г.
- Уточнявам номенклатурата на Пауърс на преданията за *калāла*. Докато той говори за неопределени (група А) и определени (група Б) предания, аз въвеждам и група от междинни предания, в които ‘Умар ибн ал-Хаттāб знае значението на *калāла*, но решава да не се произнесе по въпроса или думите му са премълчани от по-късен разказвач. Установявам, че част от неопределените предания намекуват, че смисълът на *калāла* е бил известен на Пророка и ‘Умар.
- Въвеждам определението „полупророчески“ за неопределените предания, в които ‘Умар съжالياва, че не се е допитал до Пророка за *калāла*. Допускам, че те отразяват рāнен, но в крайна сметка неуспешен опит преданията за *калāла* да бъдат приписани на Пророка.
- С многобройни примери потвърждавам хипотезата на Пауърс, че първоначално определението „лятното знамение“ се е отнасяло до К. 4:12. Изказвам предположението, че прехвърлянето на определението към К. 4:176 през първата половина на втори век по хиджра отразява преход във възприятието на Корана от писание за ритуална употреба към нормативен правен кодекс.

- Чрез анализа на преданията за *калāла* достигам до общения, свързани с начина, по който мюсюлманската общност възприема Корана през първи и началото на втори век по хиджра. Предлагам хипотезата, че, докато през първото столетие по хиджра кораничните перикопи са служили главно за ритуална употреба, към началото на втори век по хиджра Коранът се превръща в канон, разбран тук като нормативен източник на правни уредби.
- За първи път изказвам хипотезата, че осмислянето на *калāла* в К. 4:12 не е било винаги свързано с осмислянето на привидно идентичната дума в К. 4:176.
- За първи път възстановявам споровете за значението на термина *калāла* през втори и първата половина на трети век по хиджра, в които са въввлечени представители и привърженици на школите в Куфа и Хиджаз. С редица конкретни примери аргументирам тезата, че тези спорове водят до преиначаването на *матнове* и измислянето на *иснāди*. Показвам как процесът на ретроспективно приписване довежда до възникването на привидни общи връзки, които нямат нищо общо с приписваните им мнения по юридически и богословски въпроси.
- За първи път проследявам взаимодействието между масоретско и алахично богословие при определянето на лексикалното и терминологичното значение на *калāла*.
- Изразявам несъгласие с хронологията на Уансбро на богословските жанрове. Противно на мнението му, че алахичното богословие предхожда масоретското, застъпвам мнението, че в случая с *калāла* масоретските опити да се обясни лексикалното значение на думата са по-ранни от алахичната загриженост за осмислянето ѝ като правен термин.

- Оспорвам хипотезата на Уансбро, че Коранът се превръща в канонично писание едва към края на втори век по хиджра/815 г. Историята на преданията за *калāла* показва, че още към края на първи век по хиджра/ок 718 г. Коранът е обект на масоретски и алахичен интерес.
- За първи път разкривам и проследявам в детайли развитието на правни и юридически спорове за *калāла* през втори век по хиджра.
- Достигам до извода, че ‘Абд ар-Раззāќ е не само разказвач на *ҳадйси*, но и задълбочен богослов и застъпник на мнението, че преданията трябва да се избягват при осмислянето на кораничните юридически норми.
- За първи път проследявам правните и богословски спорове между ‘Абд ар-Раззāќ аҫ-ҫан‘āни и Суфйāн ибн ‘Уйайна относно *калāла*. Хвърлям светлина върху методологичните възгледи на двамата учени. Показвам, че учението за стриктно придържане към кораничния изказ претърпява важна промяна чрез допускането на съждение по аналогия за извеждането на юридически норми от неясните коранични знамения. Достигам до извода, че докато Суфйāн ибн ‘Уйайна е свързвал определението „лятното знамение“ с К. 4:12, ‘Абд ар-Раззāќ е отнасял същото определение към К. 4:176.

ПУБЛИКАЦИИ НА АВТОРА ПО ТЕМИ, ЗАСЕГНАТИ В ИЗСЛЕДВАНЕТО

1. Pavlovitch, P. “The Stoning of a Pregnant Adulteress from Juhayna: The Early Evolution of a Muslim Tradition” In: *Islamic Law and Society*, 17:1 (2010), 1–62.

2. Pavlovitch, P. “Early Development of the Tradition of the Self-Confessed Adulterer in Islam. An *Isnād and Matn* Analysis,” *Al-Qantara*, 31:2 (2010), 371–410.
3. Pavlovitch, P. “The ‘Ubāda b. al-Ṣāmit Tradition at the Crossroads of Methodology,” *JAIS*, 11, 2011, 137–235.
4. Павлович, П. „Загадъчното първо ислямско столетие“. *Mediaevalia*, 3, 2011, 103–80.
5. Pavlovitch, P. “Some Sunni *Ḥadīth* on the Qur’ānic Term *Kalāla*: An Attempt at Historical Reconstruction,” *ILS*, 19:1 (2012), 86–159.
6. Pavlovitch, P. “The Islamic Penalty for Adultery in the Third Century AH and al-Shāfi‘ī’s *Risāla*,” *BSOAS*, 75:3 (2012), 473–97.
7. Павлович, П. „Историкът и неговата епоха: Мухаммад ибн Шихāб аз-Зухрй“, в: *Quod Deus Vult! Сборник в чест на проф. дин Красимира Гагова* (ред. Ивайла Попова, Александър Николов, Никола Дюлгерев), 120–39.
8. Павлович, П. „Мечовете са ключовете към рая“ и *Doctrina Jacobi*: Представата за джихада в мюсюлманските предания и един ранен християнски извор“, в: *Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“*, Факултет по класически и нови филологии, т. 105 (2013), 197–237.
9. Pavlovitch Pavel and David Powers, “A Bequest May Not Exceed One-Third”: An *Isnād-cum-Matn* Analysis and Beyond.” In *Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, ed. Asad Q. Ahmed et al. (Leiden: Brill, 2014), 133–72.

