



## Вклад Абу Ханифы в обновление общественного порядка

**Д.В. Мухетдинов<sup>1, 2а</sup>**

<sup>1</sup>Московский исламский институт, г. Москва, Российская Федерация

<sup>2</sup>Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>, e-mail: [dmukhetdinov@gmail.com](mailto:dmukhetdinov@gmail.com)

**Резюме:** В статье анализируется роль выдающегося исламского правоведа Абу-Ханифы, создателя школы фикха и системы, повлиявшей на дальнейшее развитие мусульманских обществ. Рассматривается дискуссионный вопрос авторства трудов, подписанных его именем, и утверждается, что несмотря на активное участие учеников и сторонников в разработке из его наследия, их главным и, что немаловажно, признанным в исторической традиции автором остается сам Абу-Ханифа. Показана связь между деятельностью Абу-Ханифы и его последователей по созданию правового фундамента общества и обновлением (таджид) в целом. В заключении отмечается роль Абу-Ханифы как муджаддида в общественно-исторической перспективе.

**Ключевые слова:** Абу-Ханифа; Абу-Йусуф; фикх; муджаддид; мазхаб; обновление; авторство; общественный порядок

**Для цитирования:** Мухетдинов Д.В. Вклад Абу Ханифы в обновление общественного порядка. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):99–116. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-99-116



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



## Abu Hanifa's contribution to the renewal of social order

**D.V. Mukhetdinov**<sup>1, 2a</sup>

<sup>1</sup>*Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation*

<sup>2</sup>*Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>, e-mail: [dmukhetdinov@gmail.com](mailto:dmukhetdinov@gmail.com)

**Abstract:** The present article considers the role of the outstanding Islamic jurist Abu Hanifa, that comes as the role of a creator of the legal school and system that influenced the further development of Muslim societies at large. The research also examines the controversies referred to the authorship of the works attributed to him: where, despite the active participation of his students and followers in the development of works comprising his heritage, Abu Hanifa himself remains their main and, that is very important, recognized author in historical tradition. Thus, the paper reveals the connection between the work of Abu Hanifa and his followers in creating the legal foundation of society in particular and performing renewal (as understood in the concept of *tajdid*), in general. The concluding part of the article describes Abu Hanifa's role as a *mujaddid* in historical and societal perspective.

**Keywords:** Abu Hanifa; Abu Yusuf; *fiqh*; *mujaddid*; *madhhab*; renewal; authorship; social order

**For citation:** Mukhetdinov D.V. Abu Hanifa's contribution to the renewal of social order. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):99–116. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-99-116

### Введение

Абу-Ханифа (ум. 150/767) – великий правовед, богослов, мыслитель. Его основная заслуга в качестве *муджаддида* состояла в формировании крайне актуального на тот момент *этико-правового подхода*, который был укоренен в исламских источниках и живой практике мусульманской общины и отличался достаточной гибкостью и внутренним потенциалом, чтобы обеспечить устойчивое основание для эффективного функционирования правовой системы в масштабах всего халифата. Помимо Абу-Ханифы, значительный вклад в формирование такой этико-правовой модели внесли два его ближайших ученика – Абу-Йусуф (ум. 798) и Мухаммад аш-Шайбани (ум. 805). Ввиду того что фигура Абу-Ханифы является в исламской традиции и в исламоведении крайне дискуссионной, для начала необходимо рассмотреть два важных тезиса, касающихся его личности, – якобы имевшее место неприятие им Сунны и его «непроницаемость» для нас, т. е. невозможность знать его подлинное учение.



## Отношение Абу-Ханифы к пророческой Сунне

*Первое положение* вызвано стремлением вписать Абу-Ханифу в дискуссию вокруг хадисоцентричного концепта Сунны – дискуссию, которая имела место уже после его смерти; а также непониманием роли Сунны в его этико-правовой методологии (это демонстрировали уже его ранние критики из числа традиционалистов) [1, с. 71; 2, с. 63]. Задумываясь о месте Сунны в методологии Абу-Ханифы, мы не можем не обратить внимание на тот факт, что его ближайший ученик Абу-Йусуф был также учителем эпонима ханбалитского мазхаба Ахмада ибн Ханбаля (ум. 855). Репутация Абу-Йусуфа, помимо прочего, заставляет усомниться в характеристиках, которыми некоторые критики из числа традиционалистов описывали «метод» Абу-Ханифы. Так, хотя Абу-Ханифа в процессе рассуждения действительно эксплицитно опирался лишь на небольшое число хадисов, все же достаточно показательно, что многие из решений учителя Абу-Йусуфу вполне удачно удалось впоследствии фундировать в материале хадисов. Дело не только в том, что, как полагают многие гиперкритически настроенные исследователи, Абу-Йусуф модифицировал и «традиционализировал» взгляды своего учителя, но и, по всей видимости, в излишне мифологизированном (и модернизированном) образе Абу-Ханифы как представителя *ахль ар-ра'й* [3, с. 27, 33].

Как представляется, сам имам А'зам изначально был куда большим «традиционалистом», чем полагают его противники и некоторые поклонники (хотя жесткого разделения на «традиционалистов» и «рационалистов» в то время еще не существовало). Абу-Ханифа, который неизменно различал *ра'й* произвольный и *ра'й*, основанный на религиозных источниках (Коране и Сунне), подчеркивал, что в своей практике использует второй тип рассуждения [4, с. 92–93]. Так, отвечая на вопрос халифа аль-Мансура (ум. 775) о распространившихся слухах, будто он предпочитает установленному пророческому преданию самовольную аналогию разума, он заявил следующее: «О повелитель правоверных, то, что ты слышал, является ложным. Сначала я руководствуюсь Книгой Аллаха, затем Сунной Пророка, затем решениями Абу-Бакра, 'Умара, 'Усмана и 'Али, затем решениями других сподвижников, но когда я нахожу разногласия между ними, я прибегаю к [рациональному] усмотрению» [5, р. 62]. Простейшим объяснением незначительного объема хадисного материала в рассуждениях Абу-Ханифы является то обстоятельство, что во время его жизни еще не произошел процесс



хадификации Сунны, т.е. еще не были составлены сборники хадисов<sup>1</sup>. Иначе говоря, опора на Сунну Пророка и его сподвижников не трактовалась Абу-Ханифой как требование прямой ссылки на определенным образом сформулированный и отобранный хадис. Предтечи и первопроходцы *хадификации Сунны*, в свою очередь, усматривали в этом относительно независимом от текстоцентричности подходе и в композиционной свободе при изложении юридических рассуждений (ввиду отсутствия общепринятого на тот момент жанрового формата для правовой литературы) отход от опоры на модель поведения Пророка в пользу мнения, полученного путем рационального умозаключения (*ра'й*). Таким образом, в методологии Абу-Ханифы, в отличие от более поздних правоведов, *ра'й* и Сунна Пророка не интерпретировались через концептуальное противопоставление. По большому счету, Абу-Ханифа трактовал легитимный *ра'й* в качестве рассуждения муджтахида с опорой на материалы *доступных* текстов и на знание о Сунне (не только пророка Мухаммада, но и его сподвижников и вообще благочестивых людей), сохраняемого в живой, имеющей региональные варианты *практике* общины («живая Сунна» в терминологии Ф. Рахмана) [7, р. 117–138].

### **Возможность реконструкции религиозно-правового учения Абу-Ханифы: критика гиперскептицизма**

*Второй тезис*, касающийся фигуры Абу-Ханифы и предполагающий невозможность адекватной реконструкции его учения, нуждается в более подробном рассмотрении. Доподлинно неизвестно, писал ли Абу-Ханифа какие-либо сочинения в области фикха или только ограничивался устным обсуждением проблем права в кругу близких учеников [8, с. 593–594]. Правовые мнения, которые с точки зрения ортодоксального ханафизма считаются дошедшими до нас от самого Абу Ханифы, были включены в труды по фикху Абу-Йусуфа и аш-Шайбани и подвергнуты очевидной переработке с их стороны, хотя степень и характер произведенной переработки – дискуссионный вопрос среди специалистов.

Основной массив юридических мнений, который традиция приписывает Абу-Ханифе, известен нам из *Китāб аль-Харāj* Абу-Йусуфа и шести сборников, составленных аш-Шайбани<sup>2</sup>. В этих произведениях, как принято считать в хана-

<sup>1</sup> Отметим, что в Ираке того времени было распространено множество различных подходов, не совместимых друг с другом, и Абу-Ханифе пришлось установить строгие критерии для принятия хадисов, что привело к оставлению достаточно большого их числа. См.: [6, с. 387].

<sup>2</sup> Это *аль-Мабсут* (*аль-Асль*), *аз-Зийадат*, *аль-Джами' аль-кабир*, *аль-Джами' ас-сагыр*, *ас-Сийар аль-кабир* и *ас-Сийар ас-сагыр*.



фитской традиции, дословно цитируются Абу-Ханифа и Абу-Йусуф, причем аш-Шайбани композиционно четко отличает собственные решения от решений двух упомянутых религиозно-правовых авторитетов. Так, он нередко начинает рассмотрение какого-либо спорного вопроса словами «Абу-Ханифа сказал...» или «Абу-Йусуф сказал...». Подобная тщательность в «выделительном» композиционном оформлении приведенных мнений Абу-Ханифы заставляет усомниться в *гиперскептическом* отношении к возможности аутентификации его взглядов в области правоведения [9, р. 11–26]. На наш взгляд, едва ли имеются серьезные основания полагать, что ближайшие ученики Абу-Ханифы сознательно манипулировали фактами, стремясь выдать собственную позицию за позицию учителя. Скорее, речь должна вестись о свободном истолковании взглядов учителя.

Строгая композиция сочинений Абу-Йусуфа, в рамках которой мнения, приписываемые Абу-Ханифе, тщательно отделяются от мнений, приписываемых Абу-Йусуфом самому себе, делает эпистемологическое доверие вполне закономерной исходной установкой по отношению к этим текстам и возлагает на критиков обязательство указывать конкретные *основания для сомнения* в правильности атрибуции. Неотделимость истинных взглядов Абу-Ханифы от литературной обработки, произведенной Абу-Йусуфом и аш-Шайбани, не равнозначна полному отсутствию каких-либо достоверных свидетельств о взглядах имама А'зама. Если мы вообще соглашаемся с тем, что мнения Абу Ханифы могут отличаться от мнений Абу-Йусуфа и аш-Шайбани, то опираемся при этом именно на те различия, которые зафиксированы в сочинениях учеников Абу-Ханифы. У нас больше нет никаких текстуальных свидетельств в пользу того, что их мнения могут различаться, а следовательно, мы вынуждены полагаться на эти сочинения.

На самом деле, центральная методологическая проблема заключается вовсе не в отсутствии аргументов разной степени достоверности, позволяющих предложить условную гипотетическую модель правового подхода Абу-Ханифы, а в неоправданно завышенных требованиях к достоверности. Литературная обработка позиции Абу-Ханифы в сочинениях его учеников не снимает вопроса об аутентичности тех или иных его взглядов, а только впервые по-настоящему его ставит. Принципиальное замечание: исторический Абу-Ханифа – это человек, который произвел на своих учеников достаточно сильное впечатление, чтобы продолжаться в их текстах в том или ином образе. Абсурдно обращаться к фигуре прославленного в исламской традиции факиха, интересного нам именно в этом качестве, затем свести его к такой схематичной фигуре, которая вообще не



запечатлелась в культурной памяти общины, и объявить наконец, что именно последняя и была изначальной темой нашего разговора. Гиперскептическое отрицание существования значимой связи между выделенными в сочинениях Абу-Йсуфа и аш-Шайбани «взглядами Абу-Ханифы» и аутентичными взглядами Абу-Ханифы подобно отрицанию исторического существования Сократа на том основании, что Сократ известен нам в качестве литературного персонажа платоновских диалогов. Но ведь и никакого другого Абу-Ханифу не провозглашали в исламской традиции *муджаддидом*.

Вполне вероятно, что разные образы Абу-Ханифы, сложившиеся в традиции, являются закономерным следствием того особого типа коллективной работы, который утвердил куфийский факих. И здесь мы уже вплотную подходим к его заслугам в качестве деятеля религиозного и цивилизационного обновления. По своей собственной инициативе он учредил частный законосовещательный орган – своеобразный экспертный совет, независимый от правительства и занятый обсуждением актуальных вопросов права. Данный совет был призван заполнить институциональную пустоту, возникшую после упразднения *шūrā* (консультативного органа), действовавшего в эпоху праведного халифата. В состав совета вошли наиболее образованные и талантливые ученики Абу-Ханифы (тридцать шесть человек), которые проявили однозначную готовность погрузиться в анализ сложнейших правовых казусов (как сообщают, порой обсуждение отдельного случая длилось более месяца), рассматривать проблему с разных сторон и аргументированно отстаивать свою точку зрения (без апелляции к каким-либо властным авторитетам). По итогу обсуждения совет приходил к консенсусу вокруг определенного решения, и лишь тогда это решение фиксировалось Абу-Йсуфом [10, р. 688–692].

Сообщения о заседаниях данного совета свидетельствуют о принципиальной открытости и гибкости ума Абу-Ханифы. Не мешая выступавшему ученику, он внимательно выслушивал цепочку его доводов, оценивал ее и в случае обнаружения приведенных доводов убедительными мог спокойно отказаться от некоторых из своих прежних мнений. Таким образом, дошедшие до нас решения Абу-Ханифы уже несут на себе печать коллективного творчества – «увлеченной дискуссии», «горячего спора» и «рациональной проверки». Более того, несмотря на присущий им прагматический настрой, эти интеллектуалы не ограничивались сиюминутными социальными нуждами – они стремились подарить потомкам заслуживающие доверия мысленные перспективы и приступали к решению тех



проблем, которые только могли возникнуть в будущем. Не будет преувеличением сказать, что тем самым Абу-Ханифа и его ученики ввели в исламскую интеллектуальную традицию прием «мысленного эксперимента».

### **Абу-Ханифа как независимый исламский мыслитель**

Диалогичность, критическая рациональность, стратегичность, характеризующие стиль мышления Абу-Ханифы, могут быть дополнены еще одной добродетелью ума: стремлением к независимости мысли от корыстных интересов властвующей элиты. Имам А'зам понимал, что не создаст широкую и гибкую правовую модель, если при ее построении будет постоянно оглядываться на политическую конъюнктуру. Он был убежден в необходимости создания такого институционального механизма, который бы предохранял законодательную власть от посягательств со стороны власти исполнительной. Право размечает поле социального взаимодействия, в котором все оказываются равно причастны общей задаче – задаче обеспечить процветание общины, призванной словом и делом возвестить о справедливости и мудрости исламского послания. Разработка и кодификация такой системы права, которая в одно и то же время поддерживает традиционные структуры и дает простор для всестороннего развития общества – становится благодаря усилиям Абу-Ханифы целью особой религиозно-правовой школы. Мазхаб утверждается как школа практической добродетели и интеллектуального смирения, в которой благочестивое почитание учителя не препятствует продуктивной работе сомнения и самостоятельности мысли.

Можно сказать, что Абу-Ханифа лучше, чем кто-либо из его современников, уловил систематизирующую, структурирующую и кодифицирующую направленность развития исламской цивилизации того периода. Он понимал, что формирование традиционных структур – неизбежный и, более того, необходимый этап развития исторического ислама, в рамках которого создавались условия для приобретения верующим, рассматриваемым в качестве реального социального агента, опыта *конструктивного подчинения*. И поэтому куфийский ученый приложил все усилия к тому, чтобы институционально формирующаяся правовая система (включающая и школы, занятые разработкой законов) оставалась достаточно гибкой для осуществления внутреннего преобразования в согласии с требованиями времени.

Образцовый характер судьбы Абу-Ханифы в исторической исламской традиции в некотором роде поддерживал «внутренний иммунитет» мира права – его





способность утверждать в юридической плоскости не только конкретную норму, но и в каждой справедливой норме – саму *форму права* как основополагающий регулятор публичной жизни. Позитивное право утверждает форму права (а не правительственной директивы, замаскированной юридической формулировкой) именно тогда, когда его применение очерчивает обязательный закон не только для поданных, но и *закон для власти*, который начинают воспринимать всерьез и уважать как закон в полном смысле слова (и выходцы из народа, и представители правящего слоя) лишь в том случае, если его оформители, выдающиеся правоведы сумеют убедительно продемонстрировать, что они сами достойны уважения на основании причастности к особому классу ценностей, свободных от идеологической манипуляции элит. Иначе говоря, авторитет права для своего беспрекословного признания в обществе требует живого примера в лице соответствующих правовых авторитетов. Это люди, которые проявили готовность пойти на опасный для них конфликт с действующей властью, поскольку того требовала защита авторитета права (что подразумевает: и его автономии от политической конъюнктуры).

Сознательный отказ Абу-Ханифы от почетных государственных должностей указывает не на склонность интеллектуала к бегству в «башню из слоновой кости», а, напротив, на отчетливое понимание предназначения ученого сословия в общей институциональной ткани общества [11, с. 365]. Имам А'зам мечтал о *сильном государстве*, руководящем мусульманами, однако такое государство он противопоставлял, выражаясь современным языком, «*тоталитарной*» *политической системе* [10, р. 673–692]. Показная сила правителя (а на деле – его слабость в обуздании собственных страстей и неумение управлять по закону) имеет своей обратной стороной слабость подданных. Эта слабость поражает как их практические, так и интеллектуальные добродетели. Общество, которое состоит из носителей «выдрессированной» слабости, не находится на высоте духовно-этических требований, обращенных к нему исламским посланием.

На ключевой вопрос, что в наследии Абу-Ханифы позволяет признать в нем «обновителя веры», *муджаддида*, ответим кратко: он сумел внедрить модель работы с материей права, способствовавшей воспитанию в людях таких добродетелей, значение которых выходит далеко за пределы узкого юридического поля. Как истинный *муджаддид*, он решительно защищал те правовые механизмы, которые не замещают духовно-этическую ответственность у их носителей, а очерчивают пространство, в котором глубоко воспринятая ответственность и требу-





емая законом однозначно определенная модель поведения не противоречили бы друг другу. Иначе говоря, он не пытался снизить возможную поведенческую рассогласованность между индивидами путем дискурсивного преуменьшения значения совести и личной воли или же переводом всех жизненных ориентиров верующих на «надежные» правовые рельсы. Напротив, Абу-Ханифа укоренял правовые нормы в широком *этическом* контексте, выявлял связь индивидуальной добродетели с уровнем развития правового сознания и призывал к ясному пониманию истинных границ права в их отношении к предельным религиозным ценностям.

Куфийский правовед неизменно отмечал, что адекватное развитие права будет способствовать практическому воплощению общего блага<sup>3</sup>, претворяемого в жизнь путем теоретической разработки и имплементации правовых норм, которые отвечают основным целям шариата, имеющим *более чем юридическую* природу. Цели права достигаются в упорядочении межчеловеческих отношений таким образом, чтобы установленный порядок поддерживал наилучшие условия для исполнения человеком предназначенной ему роли «наместника» Бога на земле (2:30). «Наместник» прославляет и возвеличивает своего Творца в искреннем поклонении, а также в благодарном обращении с ниспосланными Им щедрыми дарами. Следовательно, смысл правовой регуляции общества – содействие наиболее полному раскрытию духовного потенциала личности, при котором очерченные юридическими нормами границы взаимодействия воспринимаются ею как внутренние пределы духовно-этического самосовершенствования, а не налагаемое извне (т. е. принудительно) требование. Развитие правовой теории должно выражаться в улучшении реально функционирующей правовой системы, которое, в свою очередь, идет в правильном направлении в том случае, если влечет за собой совершенствование в верующих этико-правового сознания. В со-

---

<sup>3</sup> Этот же «прагматический» акцент ясно прослеживается в высказываниях Абу-Йусуфа, ученика Абу-Ханифы. Соображениями общей пользы проникнута его знаменитая работа, посвященная налогообложению, «Китаб аль-Харадж» – «самое первое сочинение ханафитской школы мусульманского права», как отмечают его издатели на русском языке. Так, Абу-Йусуф пишет, например, следующее: «Земля, по моему мнению, в этом отношении то же самое, что деньги. Ведь имам [т.е. правитель] имеет право одаривать из государственной казны деньгами тех, в ком он видит пользу для ислама, благодаря кому он обретает мощь над (своими) врагами. Имам делает в этом отношении то, что он считает наибольшим благом для мусульман и полезным для их дела. Земля в таком же положении, имам может пожаловать ее тому, кому он пожелает из названных мною категорий, я не считаю целесообразным, чтобы земля, на которую никто не имеет права мулка [т.е. собственности] и которая не обработана, была заброшена, а не пожалована имамом с тем, чтобы это содействовало процветанию страны и увеличению хараджа [т.е. поземельного налога]» [3, с. 104].



вершенстве развитое этико-правовое сознание ощущает воздействие правовых норм не как принудительную, а как дисциплинирующую изнутри силу. Таким образом, правовая система минимизирует все издержки тех видов социальной интеракции, которые способствуют отвлечению человека от исполнения своего основного предназначения.

Укажем на некоторые особенности правовых воззрений Абу-Ханифы, характеризующие его стиль мышления *par excellence*. Так, имам А'зам ревностно защищал свободу совести верующих, в том числе их неотъемлемое право критиковать существующий политический режим и лично правителя без угрозы подвергнуться преследованию и быть заключенными в темницу [12, с. 108]. Не насильственное подавление критического настроения (успешное всегда до поры до времени), а введение его в приемлемые рамки по-настоящему предохраняет общество от расколов и помогает сберечь продуктивность возникающих в умме противостояний. Наличие принимаемой всерьез всеми сторонами взаимодействия юридической нормы, преграждающей путь преследованию политических противников, вынуждает власть, которая заботится о своей репутации, отвечать на замечания критиков – как в порядке отведения несправедливых обвинений или аргументированного отстаивания собственной позиции, так и в порядке практической трансформации в том случае, если обвинения нельзя квалифицировать как несправедливые. Чувство причастности совместному коллективному проекту, направленному на процветание каждого верующего в достойном его социальном контексте, не позволяет противостоящим сторонам разойтись так далеко, чтобы посвятить себя физическому устранению несогласных с ними оппонентов. Обратная связь с правящим слоем и понимание некоторых мотивов власти, обеспеченное предоставленными ею объяснениями, в свою очередь, не дает социальному критику впасть в неконструктивное разоблачение, лишаящее правящую элиту любых мыслимых возможностей для преобразования. Все это способствует повышению общего уровня публичной дискуссии и делает критическую рациональность реально действующим фактором социального развития.

Выше описана идеальная ситуация, в свете которой проявляется логика совершенствования правовой системы. В том случае, если правящий слой пренебрегает воздержанием, полезным в долгосрочной перспективе, от юридически запретного злоупотребления силой и пользуется своим положением недозволенным образом, народ, согласно Абу-Ханифе, наделен естественным правом на вооруженное восстание. По мнению куфийского правоведа, мусульмане не просто



вправе отказать несправедливому халифу в моральной поддержке и открыто высказаться против тиранического правления, с чем согласно и подавляющее большинство традиционалистов, но также и *обязаны* приложить все доступные им усилия, вплоть до участия в физической борьбе, чтобы свергнуть порочного властителя<sup>4</sup>. Этим общим решением Абу-Ханифа вовсе не стремится «революционизировать» умму в духе хариджитского морального ригоризма, поскольку он четко называет условия, при которых подобное восстание будет считаться дозволенным. Во-первых, несправедливый правитель должен пойти на открытое и масштабное нарушение прав своих подданных (в том числе имущественных, например, путем *присвоения* государственной казны). Во-вторых, противники коррумпированного режима обязаны реалистично оценить шансы предстоящего восстания на успех и максимально подготовиться к сопротивлению власти. В-третьих, результатом восстания должно оказаться не напрасное кровопролитие, потеря времени, упущение социальных возможностей, вызванное усилением реакции, или новый виток гонений, а замена несправедливого правителя на более достойного кандидата, способного содействовать переустройству общества на справедливых правовых началах [10, р. 688]. Лишь настойчивое следование намерению соблюсти все эти условия избавляет готовящееся восстание от порочности, которая отличает вредоносную для мусульманской общины политическую авантюру.

### **Вклад Абу-Ханифы в формирование правосознания мусульман**

Благодаря деятельности Абу-Ханифы мусульманская община сумела воспринять задачу охранения правовых начал как свою собственную задачу, успешное решение которой конституирует ее духовно-этическую идентичность. Без эффективной системы права, фундамент которой был заложен такими учеными, как Абу-Ханифа, мы не знали бы мультиэпохальную исламскую цивилизацию, богатство наследия которой выходит далеко за пределы исключительно юридических достижений.

Содержательная подвижность юридических норм в правовой теории раннего ханафизма ограничивалась их жесткой процедурной определенностью – следовательно, материей права могло стать только то, что укладывается в одноз-

<sup>4</sup> Это одно из мнений Абу-Ханифы. См.: [13, с. 86; 14, с. 516]. Следует признать, что известно и другое мнение Абу-Ханифы, которое гласит, как это утверждает имам Абу-Джа'фар ат-Тахави в своей книге по акыде, что нельзя выступать против правителя, даже если он несправедлив. См.: [15, с. 125–126; 16, с. 549].



начно зафиксированную процессуальную форму права. Становление правового сознания, независимого в своем базисе от конкретности политического режима и потому переживающего его историческую смену, внесло в исламскую культуру *тональность дисциплины*. Культурная дисциплина, взращиваемая развитым правосознанием, обеспечивает естественное вхождение индивида в режим обязательной взаимной ответственности, в рамках которого те или иные человеческие деяния либо «синергетически» усиливают другие, либо минимизируют причиняемый ими вред. Система исламского права, отстаивающая независимость правовой сферы указанием на Божественный суверенитет, в любой исторический период (так или иначе) стремилась поддерживать осмысленную взаимосвязь между поступками, имеющими заметный публичный эффект и подлежащими регуляции. Безусловно, в какой-то момент указание на Божественный суверенитет стало использоваться как инструмент борьбы профессиональной корпорации правоведов за собственное политическое влияние.

Не является секретом, что концепция Божественного суверенитета становилась прикрытием реальной (в теории отрицаемой) претензии «людей религии» на контроль над всеми сторонами человеческой жизни. Другими словами, в худших своих проявлениях защита независимости правоведа от политического диктата правителей обращалась в неявное оправдание политического диктата самих правоведов, говорящих от лица «идеального права». Такое положение дел, когда право трансформировалось в орудие доминирования одних социальных групп над другими, обусловлено угасанием живого законотворческого импульса, который придал исламской культуре имам А'зам. В ранний период развития в мазхабе Абу-Ханифы царил атмосфера, непротиворечиво сочетавшая благочестивое смирение и интеллектуальную смелость. Верность учителю проявлялась в верности существу дела, которое того занимало, а не в бесконечных толкованиях и комментариях, не приносящих ничего нового, *требуемого* самой социально-исторической ситуацией. Ориентация на авторитет отца-основателя правовой школы сдерживала бесплодный поиск оригинальности ради оригинальности и институциональное дробление традиционных структур передачи юридического знания. Она направляла интеллектуальные усилия правоведов на решение насущных задач, от решения которых зависело поддержание стабильного и справедливого общественного порядка. Это способствовало дальнейшему утверждению *формы права* в противовес избирательному директивному администрированию, отражающему частные пристрастия правителей.



Безусловно, отрицание того, что реальное правотворчество в значительное мере также отражало личные пристрастия ученых, было бы неуместной идеализацией истории. Тем не менее дискурсивная традиция правовых школ, принятые в них процедуры квалификации юридических решений и коммуникативный контекст в целом, задаваемый правилами рациональной критики, формировали интеллектуальную среду, которая устанавливала качественно более высокий духовно-этический стандарт для своих членов, чем тот, что отличает правящий политический слой. Общекультурная гегемония фикхового мышления – скорее результат соблазна корпорации ученых политической властью, нежели закономерный итог развития имманентной логики этико-правового мышления того типа, который был заложен Абу-Ханифой. Уступка указанному соблазну явилась преградой для своевременной эпистемологической *реформы* права в соответствии с уровнем и направлением развития иных публичных сфер – вместо нее была осуществлена масштабная эпистемологическая интервенция интеллектуальных моделей, принятых в правовой теории, во внеправовые контексты.

### Теология Абу-Ханифы

В чем состояла роль Абу-Ханифы как *муджаддида*? Во-первых, его деятельность, вне всяких сомнений, указывает на то, что задача обновления веры и цивилизационного возрождения (укрепления добродетелей, реформы социально-политической системы, разработка теории права и эффективная институционализация норм, подчеркивающих равенство мусульман) достаточно тесно взаимосвязаны. Он пытался утвердить преемственность от одного поколения к другому, т.е. отстоять социально-политическую модель, которой *хотели бы* наследовать и которая включала бы в себя механизмы *саморегуляции*. Как здоровый общественный порядок способствует поддержанию веры, так и вера, в свою очередь, является основным *достоянием*, сохранение которого придает осмысленность общественному порядку.

Кроме того, религиозные убеждения, если общепринятая идея веры противодействует тенденциям общины к расколу, оказываются центральной движущей и вдохновляющей силой исторического развития<sup>5</sup>. И в этом – вторая важнейшая сторона обновляющей деятельности Абу-Ханифы. По сути, он предложил такую формулировку вероубеждения, которая защищает мусульманина от обвинения в неверии, если можно найти хотя бы один разумный аргумент, объясняющий и

<sup>5</sup> Общий обзор теологических взглядов Абу-Ханифы см.: [17, р. 280–296].



оправдывающий его поступок. Речь, безусловно, не о юридическом оправдании: так, нарушения исламского права, поскольку речь идет о реально функционирующей правовой системе государства, подлежали негативной санкции, наказанию. Однако трезвое мышление, умеренность и осторожность Абу-Ханифы создавали преграду для превращения любого вопроса в «вопрос о последних вещах», которые, как известно, отбивают вкус к содержанию этого мира, т.е. к «предпоследним вещам». Земное должно оставаться земным со всей присущей ему реальной, но относительной ценностью.

Таким образом, Абу-Ханифа решительно выступил против какого бы то ни было идеологического самовзвинчивания и формирования в мусульманах ментальности «осажденных», провоцирующей ту или иную группу к максимальной «вооруженности» и обостренной подозрительности ко всякому необычному образу мысли и действия. Он считал, что непосредственная забота о собственной посмертной участи – прерогатива, в конечном итоге, отдельного верующего. Вклад справедливого социально-политического порядка в эту заботу заключается в том, что публичная организация жизни на исламских началах, убедительно демонстрирующая способность к увеличению общего блага, сама по себе становится наилучшим увещанием для члена сообщества. При этом Абу-Ханифа не был *сознательным мурджиитом*, т.е. проводником религиозного безразличия. *Ирджā'*, к которой он призывал, носила характер прагматической установки и ни в коем случае не абсолютизировалась до уничтожения разума, которому в целом было бы отказано в праве на оценку. Скорее, человек должен воздерживаться от превращения собственной оценки другого в своего рода «привилегированный доступ» к его душе и в основание для социального действия. Таковыми основаниями остаются стремление к праведной жизни в рамках исламских ценностей и следование общеобязательной системе ясных норм, которые не сковывают человека, а обеспечивают возможность для его мобильности в обществе.

## Заключение

Наша статья была посвящена творческому вкладу Абу-Ханифы в исламское наследие – тому, что позволяет назвать его *муджаддидом* (обновителем) в полном смысле этого слова. Анализу данного вклада закономерным образом предшествовал общий ответ на вопрос о границах наших возможностей в деле реконструкции его аутентичных взглядов. Было отмечено, что, несмотря на всю сложность поставленной задачи, гиперскептический взгляд на возможность та-





кой реконструкции сам по себе является непродуктивным и сомнительным, проистекающим из неадекватно завышенных требований к историко-филологической работе. Разумеется, возможны различные трактовки его взглядов и разная классификация текстов, обычно атрибутируемых ему, однако гиперскептическая трактовка не является самой надежной и достоверной среди тех, которые допускаются материалом. Так, при обсуждении отношения Абу-Ханифы к Сунне была произведена критика его образа в качестве своего рода *протокоранита*. Мы показали, что Абу-Ханифа признавал значимость Сунны, но не воспринимал ее в свете *хадисоцентричности*: он спокойно пользовался теми хадисами, которые были в его распоряжении, однако сами хадисы рассматривал скорее как источник осмысления цельной поведенческой модели (т.е. Сунны Пророка), нежели как Сунну *par excellence*.

Было также продемонстрировано, что Абу-Ханифа, руководствуясь ясным пониманием исламских принципов, стал одним из первых мусульманских мыслителей, которые де-факто установили тесную, диалектическую взаимосвязь между задачей *тадждид* (обновления нашей религиозности, нашего религиозного дискурса, понимания веры) и *ислях* (возрождения общества на здоровых началах). Другими словами, одно связано с другим *внутренними отношениями*, одно не существует без другого, осуществляется в другом и сохраняется в нем. Эту взаимосвязь он раскрыл на своем жизненном примере, в частности, в рамках взаимодействия с политическими властями. Устойчивое стремление Абу-Ханифы сохранить собственную интеллектуальную независимость и учредить эффективные институты «гражданского общества» сформировало образец для множества последующих поколений исламских мыслителей.

Социокультурные и политические последствия имело и его теологическое учение, включая концепцию веры и неверия: оно выполняло функцию духовно-этического оздоровления общества, его излечения от чрезмерной внутренней ожесточенности и подозрительности. Последние из упомянутых факторов, когда они начинают господствовать в общественных процессах, препятствуют цивилизационному развитию и возрождению, а значит, в конечном итоге, могут нанести вред всей мусульманской умме, стирая ее внутренний потенциал. Наконец, было подчеркнуто, что Абу-Ханифа вошел в историческую память мусульман в качестве первого или одного из первых *муджаддидов* именно потому, что как своими теологическими размышлениями и правовыми разработками, так и конкретной





организационной практикой он внес незаменимый вклад в обновление общественного порядка.

## Литература

1. Ан-Насаи. *Раса'иль фи 'улюм аль-хадис* [Трактаты по науке хадисоведения]. Бейрут: Муассат аль-кутуб ас-сакафиййа; 1985. 76 с.
2. Ибн-Хиббан. *Аль-Маджрухин* [Отвергнутые]. Т. 3. Алеппо: Дар аль-ва'й; 1976. 118 с.
3. Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи. *Китаб ал-Харадж* [Книга о земельном налоге]. Шмидт А.Э. (пер. с арабского и коммент.). СПб.: Петербургское Востоковедение; 2001. XXXIII + 415 с.
4. Абу Зухра М. *Абу Ханифа*. Каир: Дар аль-фикр аль-'арабий; 1947. 479 с.
5. Schacht J. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950. 348 p.
6. Ан-Накыб А. *Аль-Мазхаб аль-ханафи* [Ханафитский мазхаб]. Эр-Рияд: Мактаба ар-Русд; 2001. 935 с.
7. Mian A.A. The Concept of Sunna in Early and Medieval Hanafism. Duderija A. (ed.) *The Sunna and Its Status in Islamic Law*. New York: PALGRAVE MACMILLAN; 2015, pp. 117–138.
8. Абу-аль-Хадж С. *Аль-Мадхаль аль-муфассаль иля аль-фикх аль-ханафи*. [Введение в ханафитский фикх]. Амман: Дар аль-фатх ли-д-дирасат ва-н-нашр; 2017. 685 с.
9. Yanagihasi H. Abu Hanifa. Arabi O. et al. (eds). *Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists*. Leiden–Boston: BRILL; 2013, pp. 11–26.
10. Maudoodi A. A. Abu Hanifah and Abu Yusuf. Sharif M.M. (ed.) *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*. Vol. I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 1963. pp. 674–703.
11. Абу Зухра М. *Тарих аль-мазахиб аль-исламиййа* [История исламских правовых школ]. Каир: Дар аль-фикр аль-'араби; 1996. 692 с.
12. Абу Ханифа. *Аль-Фикх аль-абсат* [Простейший фикх]. ОАЭ: Мактаба аль-Фуркан; 1999. 167 с.
13. Аль-Джассас. *Ахкам аль-Ку'ран* [Правовые установления Корана]. Т. 1. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмиййа; 1984. 654 с.
14. Аль-Хатыб аль-Багдади. *Тарих Багдад* [История Багдада]. Т. 15. Бейрут: Дар аль-гарб аль-исламий; 2002. 685 с.
15. Гайнутдин Р. *Ханафитская акида*. М., Нижний Новгород: ИД «Медина»; 2012. 146 с.



16. Ибн-‘Абидин. *Радд аль-мухтар* [Наставление для растерянного]. Т. 1. Бейрут: Дар аль-фикр; 1992. 663 с.

17. Rudolph U. Hanafi Theological Tradition and Maturidism. Schmidtke S. (ed.) *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press; 2016. pp. 280–296.

## References

1. Al-Nasai. *Rasa'il fi 'ulum al-hadith* [Treatises in Hadith Studies]. Beirut: Muassasat al-kutub al-thaqafiyya Press; 1985. 76 p. (In Arabic)

2. Ibn Hibban. *al-Majruhin* [The Rejected]. Vol. 3. Aleppo: Dar al-wa'y; 1976. 118 p. (In Arabic)

3. Abu Yusuf Yakub b. Ibrahim al-Kufi. *Kitab al-kharaj* [Book of taxation]. Saint-Petersburg: Petersburg Oriental Studies Press; 2001. XXXIII + 415 p. (In Russian)

4. Abu Zuhra M. *Abu Hanifa*. Cairo: Dar al-fikr al-'arabi Press; 1947. 479 p. (In Arabic)

5. Schacht J. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press; 1950. 348 p.

6. Al-Naqib A. *al-Madhab al-Hanafi* [The Hanafi School]. Riyadh: Maktabat al-Rushd Press; 2001. 935 p. (In Arabic)

7. Mian A.A. The Concept of Sunna in Early and Medieval Hanafism. Duderija A. (ed.) *The Sunna and Its Status in Islamic Law*. New York: PALGRAVE MACMILLAN; 2015, pp. 117–138.

8. Abu al-Hajj S. *Al-Madkhal al-mufasssal ila al-fiqh al-hanafi* [Introduction to Hanafi Fiqh]. Amman: Dar al-fath li-l-dirasat wa-l-nashr; 2017. 685 p. (In Arabic)

9. Yanagihashi H. Abu Hanifa. Arabi O. et al. (eds). *Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists*. Leiden-Boston: BRILL; 2013, pp. 11–26.

10. Maudoodi A.A. Abu Hanifah and Abu Yusuf. Sharif M. M. (ed.). *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*. Vol. I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 1963, pp. 674–703.

11. Abu Zuhra M. *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyya* [The History of Islamic Law Schools]. Cairo: Dar al-fikr al-'arabi Press; 1996. 692 p. (In Arabic)

12. Abu Hanifa. *Al-Fiqh al-Absat* [The Simplest Fiqh]. UAE: Maktabat al-Furqan Press; 1999. 167 p. (In Arabic)

13. Al-Jassas. *Ahkam al-Qur'an* [The Provisions of the Quran]. Vol. 1. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya Press; 1984. 654 p. (In Arabic)

14. Al-Khatib al-Baghdadi. *Tarikh Baghdad* [History of Baghdad]. Vol. 15. Beirut: Dar al-gharb al-islami Press; 2002. 685 p. (In Arabic)



15. Gaynutdin R. *Khanafitskaya akida* [Hanafi aqidah]. Moscow, Nizhny Novgorod: Medina Publishing House; 2012. 146 p. (In Russian)
16. Ibn 'Abidin. *Radd al-Muhtar* [Guidance for the Confused]. Vol. 1. Beirut: Dar al-fikr Press; 1992. 663 p. (In Arabic)
17. Rudolph U. Hanafi Theological Tradition and Maturidism. Schmidtke S. (ed.) *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press; 2016, pp. 280–296.

### **Информация об авторе**

**Мухетдинов Дамир Ваисович**, доктор теологии, кандидат политических наук, ректор Московского исламского института, г. Москва, Российская Федерация; профессор Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

### **About the author**

**Damir V. Mukhetdinov**, Dr. Sci. (Theology), Cand. Sci (Politics), the Head of Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation; Full Professor, the Faculty of Asian and African Studies, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, the Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 20 октября 2022  
Одобрена рецензентами: 20 ноября 2022  
Принята к публикации: 15 декабря 2022

### **Article info**

Received: October 20, 2022  
Reviewed: November 20, 2022  
Accepted: December 15, 2022