



# Мусульманская философия и современная ситуация: прерывание или возрождение с новыми интерпретациями интеллектуальной традиции в эпоху постметафизики, постмодерна и постправды

## Muslim Philosophy and Contemporary Situation: Interruption or Revival with New Interpretations of an Intellectual Tradition in the Post-Metaphysical, Post-Modern and Post-Truth Era

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-349-362>

EDN: EOOFXZ

Научная статья / Research Article

### Исламский реформизм и «возникновение секулярного»: рецепция наследия Ибн Халдуна в исторических и политических концепциях Мухаммада Рашида Риды

И.Л. Алексеев  

*Институт востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация*

 [ialxyv@gmail.com](mailto:ialxyv@gmail.com)

**Аннотация.** Исследование посвящено рецепции историко-социологических идей Ибн Халдуна в политической и историко-богословской мысли Мухаммада Рашида Риды (1865–1935) — одного из наиболее влиятельных представителей исламского реформаторского движения рубежа XIX–XX вв. На основе анализа ключевых работ Риды, прежде всего трактата «Халифат, или великий имамат» (1923), а также связанных с ним статей в журнале «аль-Манар», реконструируется, каким образом халдунианские понятия ‘асабийя, бадв / хадаб и исторического цикла правления были переосмыслены в контексте позднеколониальной политической повестки. Показано, что, несмотря на декларируемые возражения против ряда конкретных положений «Мукаддимы» (прежде всего оправдания Омейядской династии через этническую солидарность), Рида систематически использовал халдунианскую модель для обоснования собственных представлений о

© Алексеев И.Л., 2026



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

легитимности халифата, особой роли арабов в умме и допустимых формах мусульманского правления. Обращение к Ибн Халдуну как нетеологическому источнику исламской рациональности позволило Риде вписать его наследие в язык европейской социальной науки, не отказываясь при этом от претензии на аутентичность исламской традиции. В теоретическом отношении работа опирается на концепцию ислама как дискурсивной традиции Талала Асада и теорию множественных современностей Ш. Айзенштадта, что позволяет рассматривать исламский реформизм не только как «догоняющую модернизацию», но и как особый вариант конструирования модерности на базе собственной религиозной традиции. Автор приходит к выводу, что обращение Риды к Ибн Халдуну становится одной из точек «возникновения секулярного» в исламской мысли: апелляция к прагматическому рационализму средневекового мыслителя создает условия для секуляризации политического языка внутри исламского дискурса, а сам исламский реформизм выступает в качестве религиозной разновидности современной политической идеологии, сочетающей элементы панисламизма и арабского религиозного национализма.

**Ключевые слова:** множественные модерности, Ибн Халдун, Рашид Риды, Талал Асад, дискурсивная традиция

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

**Благодарности.** Автор выражает признательность анонимным рецензентам за высказанные замечания.

**Заявление о доступности данных.** Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

#### История статьи:

Статья поступила 01.10.2025

Статья принята к публикации 10.01.2026

**Для цитирования:** Алексеев И.Л. Исламский реформизм и «возникновение секулярного»: рецепция наследия Ибн Халдуна в исторических и политических концепциях Мухаммада Рашида Риды // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 349–362. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-349-362> EDN EOOFXZ

## Islamic Reformism and Formations of the Secular: The Reception of Ibn Khaldun's Legacy in the Historical and Political Concepts of Muhammad Rashid Rida

Igor L. Alexeev  

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*

 [ialxyv@gmail.com](mailto:ialxyv@gmail.com)

**Abstract.** This article explores how Muhammad Rashid Rida (1865–1935), one of the most influential figures of the Islamic reform movement at the turn of the twentieth century, received Ibn Khaldun's historical and sociological ideas in his political and theological thought. Through a close reading of Rida's major works, particularly the treatise *The Caliphate, or the Supreme Imamate* (1923), as well as related articles in *al-Manar*, the study reveals how pivotal Khaldunian concepts, such as 'asabiyya, the distinction between *badw* and *ḥaḍar*, and the cyclical theory of dynastic rule, were reinterpreted within the framework of late-colonial discussions on Islamic governance and Arab leadership. Despite his explicit criticism of certain

arguments in the Muqaddima, most notably Ibn Khaldun's justification of Umayyad rule through tribal solidarity, Rida consistently relied on the Khaldunian analytical framework to articulate his views on the legitimacy of the caliphate, the Arabs' privileged position within the umma, and acceptable forms of Muslim political authority. By turning to Ibn Khaldun as a non-theological source of Islamic rationality, Rida could integrate his project into the language of European social science and maintain a claim to the authenticity of the Islamic tradition. Theoretically, the article builds on Talal Asad's conception of Islam as a discursive tradition and S.N. Eisenstadt's theory of multiple modernities. This allows us to view Islamic reformism as more than just a delayed imitation of Western modernization; it is also a distinct way of constructing modernity within a religious framework. The author argues that Rida's engagement with Ibn Khaldun is one example of "the secular" emerging within Islamic thought. The appeal to Khaldun's pragmatic rationalism contributes to the secularization of political language in Islamic discourse, turning Islamic reformism into a modern political ideology.

**Keywords:** multiple modernities, Ibn Khaldun, Rashid Rida, Talal Asad, discursive tradition

**Conflict of interest.** The author declares that there is no conflict of interest.

**Acknowledgement.** The author expresses gratitude to anonymous reviewers for valuable comments.

**Statement about data availability.** All the data obtained during the study is included in the published article.

#### Article history:

The article was submitted on 01.10.2025

The article was accepted on 10.01.2026

**For citation:** Alexeev I.L. Islamic Reformism and Formations of the Secular: The Reception of Ibn Khaldun's Legacy in the Historical and Political Concepts of Muhammad Rashid Rida. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(2):349–362. (in Russian) <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-349-362> EDN EOOFXZ

### Введение

Исследование посвящено интерпретации историко-социологических идей Ибн Халдуна в политической и историко-богословской мысли Мухаммада Рашида Риды (1865–1935) — одного из крупнейших мусульманских реформаторов рубежа XIX–XX вв. Автор частично опирается на результаты и развивает тезисы ряда прежних публикаций [1; 2].

‘Абд ар-Рахман б. Мухаммад Ибн Халдун (1332–1406), автор «Мукаддимы», нередко рассматривается как основоположник историко-социологического знания в мусульманском мире и — в модернистском дискурсе — как переходная фигура между Средневековьем и Новым временем. Интерес к его наследию объединял самых разных исламских реформаторов. Заново открытая европейскими востоковедами в середине XIX в., халдунианская историко-социологическая теория получила популярность среди мусульманских модернистов — и это было совершенно иное прочтение, нежели у османских придворных историографов XVII в.<sup>1</sup> Если последние опирались на

<sup>1</sup> См. об этом напр. [1; 3]

политические аргументы Ибн Халдуна для легитимации Османской династии в категориях того, что сегодня называют *Realpolitik*, то реформаторы и националисты воспроизводили нарратив европейских востоковедов, видевших в идеях средневекового мыслителя проявление рационально-философского осмысления истории и охотно именовавших его «арабским / исламским Макиавелли, Локком, Вебером или даже Марксом»<sup>2</sup>. Через Ибн Халдуна исламский дискурс приобретал черты европейской научности — и одновременно давал возможность вести разговор о цивилизационной роли ислама на равных с западными востоковедами.

### Постановка проблемы и теоретико-методологическая рамка

Теоретическую проблематику этого исследования определяет, с одной стороны, исторический контекст, в котором формировалось исламское реформаторское движение Нового времени. Не вызывает сомнений, что это движение было одной из попыток ответа на вызов западного колониализма, важной составляющей которого было столкновение мусульман с европейской культурой, оказавшейся в положении политического, экономического и военного доминирования по отношению к миру ислама. В этих условиях общим вектором мусульманской мысли стала идея пересмотра своего отношения к собственному духовному наследию с целью выработать такое его понимание и применение, которое было бы в состоянии дать мусульманам конкурентное преимущество перед Западом и позволило бы освободиться от порабощения последним. Эта программа пересмотра исламского наследия описывалась в рамках исламского дискурса как программа «исправления» (*ислах*) и «(воз)обновления» исламской традиции перед лицом колониальной модернизации, через возвращение к опыту «праведных предков» (*ас-салаф ас-салих*) в новых исторических условиях.

В дальнейшем секуляризация этих ключевых концептов исламского дискурса позволила использовать их для передачи европейских понятий «реформа» и «модернизация», что, в свою очередь, позволило западным исследователям характеризовать эти движения в исламе, именовавшие себя *салафийа* как «реформаторские» и «модернистские». Мухаммад Рашид Рида — ученик Джамал ад-Дина ал-Афгани и Мухаммада Абдо — был, несомненно, одной из ключевых фигур этого процесса.

С другой стороны, интересующая меня проблематика связана с концептуальным, историографическим и философским контекстом обсуждения феномена реформаторских движений в исламе. Еще более 40 лет назад М.Т. Степанянц разработала классификацию исламских религиозно-политических и в целом интеллектуальных движений, в рамках которых выделяла традиционализм, модернизм, реформаторство и возрожденчество

---

<sup>2</sup> Ср. [4. С. 66–67] со ссылкой на Ирвинга о влиянии публикации *Мукаддимы* Ибн Халдуна на концепции исламской истории у европейских востоковедов.

[5. С. 8–12]. Эта классификация была и остается одной из наиболее адекватных объяснительных моделей в рамках линейной эволюционистской парадигмы, описывающей социальное развитие как прогрессивное движение по пути модернизации. Такая оптика неизбежно предполагает, в свою очередь, наличие более или менее единого стандарта, образца или идеала современного общества, как правило связанного с процессами секуляризации и возникновения политических наций и национальных государств. Однако возникшая на рубеже XX–XXI вв. в социальной науке критика линейного эволюционизма отразилась и на исследованиях исламской интеллектуальной истории и исламской мысли. Еще в вышедшей впервые в 2003 г. книге крупнейший теоретик антропологии ислама Талал Асад, сравнивая опыт секуляризации в христианском и исламском мире, поставил вопрос о многообразии вариантов секуляризации и зависимости этих вариантов от особенностей исторического развития тех религий, по отношению к которым происходит эта секуляризация [6; 7]. В похожей оптике В.А. Кузнецов обсуждает аналогичные сюжеты, но уже на новом историческом этапе применительно к проблемам исламского неомодернизма и постсекулярности [8]. Исследователи мусульман поздней Российской империи также проблематизируют в своих дискуссиях аналитическую рамку джадидизма как российской версии исламского модернизма и реформаторства<sup>3</sup>.

С учетом этой историографической и эпистемологической ситуации новый взгляд на наследие классиков исламского реформизма и их рецепцию более ранней традиции может способствовать дальнейшему развитию дискуссии и формированию новых аналитических рамок и объяснительных моделей, применимых для изучения интеллектуальной истории и социальных процессов в исламском мире.

### Дискурсивная традиция Талала Асада и «возникновение секулярного»

В качестве концептуальной рамки настоящего исследования я использую предложенную Асадом (1986) концепцию ислама как дискурсивной традиции [12; 13]. Эта концепция имеет прямое отношение к Ибн Халдуну: его понятие *малака* — оригинальное развитие аристотелевской категории добродетели — Асад считает «особенно релевантным для понимания того, что я называю исламской традицией» [13. С. 57]. Как показал еще до Асада Айра Липидус, халдунианская *малака* предельно близка понятию *габитуса* Бурдьё [14]. Дискурсивная традиция ислама есть, таким образом, не что иное, как габитус, выраженный в дискурсе. Асад определяет ее следующим образом: «что есть

<sup>3</sup> Одной из первых концепций, обеспечивших поворот к многолинейности в исследовании моделей социальной эволюции, была теория множественных модернов Ш. Айзенштадта [9]. В российском антропологическом востоковедении идеи многолинейности и многовекторности социальной эволюции и многовариантности путей модернизации на материале незападных обществ наиболее подробно разработаны Д.М. Бондаренко и А.В. Кортаевым (См., напр. [10; 11]).

традиция? По сути, она состоит из дискурсов, нацеленных на обучение последователей правильным формам и назначениям конкретных практик, устоявшихся и потому имеющих свою историю. Эти дискурсы концептуально связаны с прошлым... и будущим... через настоящее... Исламская дискурсивная традиция — это традиция мусульманского дискурса, связывающая себя с концепциями исламского прошлого и будущего с отсылками к конкретным исламским практикам в настоящем» [13. С. 55–56].

Концепцию дискурсивной традиции Асад использует и для обсуждения исламского реформаторства и процессов секуляризации [11. С. 316–328]. Для данного исследования существенны два вопроса, которые он ставит: можно ли считать национализм формой светской религии и можно ли считать исламизм формой национализма? Сам Асад, в свойственной ему манере, склоняется скорее к отрицательному ответу на оба, однако его же контраргументы не менее убедительны. Какой бы ответ ни был признан более обоснованным, очевидно одно: религия и секулярность, традиция и модерн в пространстве исламских культур были и остаются тесно переплетены. Трудно не согласиться с формулировкой В.А. Кузнецова: «Как не была совершенно религиозной традиционная арабо-мусульманская государственность, так и светскость постколониальных режимов не стоит переоценивать, пусть даже их и называют постоянно секулярными» [8. С. 97].

Именно в этой оптике «переплетенной модерности» и, перефразируя Э. Хобсбаума, «изобретенной традиции», я рассматриваю реформаторскую рецепцию идей Ибн Халдуна на материале работ Мухаммада Рашида Риды.

### Историзм как эпистемологическое основание модерна

Как подчеркивает Моника Рингер, наряду с повесткой собственно религиозного обновления существенной составляющей исламского модернистского реформизма стало широкое усвоение историзма как базового способа мыслить о религии и обществе [15. С. 30]. Историзм выступал для реформаторов и как набор понятий, и как исследовательская установка, требующая рассматривать любую проблему в конкретной исторической ситуации. При переносе такого подхода, например, в сферу *фикха*<sup>4</sup> — это означало возможность обсуждать правовые нормы с учетом «условий нынешнего времени» и, следовательно, пересматривать их, не выходя за рамки признанной традиции [15. С. 11–12]. Критический взгляд на историю религии — в данном случае ислама — открывал путь к переосмыслению самой религиозной доктрины и практики; одновременно научно-исторический анализ подрывал устойчивость привычных историко-мифологических нарративов, опирающихся на священные тексты. Таким образом, обращение к историзму давало возможность теологически оправдать модерн, в том числе за счет поиска именно

<sup>4</sup> араб. *فقه* — понимание, знание — мусульманская доктрина о правилах поведения (юриспруденция), а также комплекс общественных норм (мусульманское право в широком смысле).

исламских оснований для модернизационных процессов: модернность представлялась не внешним заимствованием, а результатом внутренней эволюции мусульманских обществ [2. С. 41]. В этом смысле мусульманские модернисты оказывались своеобразными «переводчиками» модерности на язык ислама, используя в качестве эпистемологической и методологической рамки именно исторический подход.

С точки зрения реконструкции истории ислама можно выделить два особенно значимых тропа. Во-первых, происходит смещение фокуса эссенциализации ислама с личности пророка Мухаммада на Коран; во-вторых, аббасидская эпоха осмысливается как «золотой век ислама» при сохранении нормативной роли первых поколений мусульман (*салаф*) с точки зрения шариата. В первом случае реформаторы получали возможность «историзировать» фигуру основателя, в определенной мере отделить его жизненный контекст от вневременного откровения и тем самым объяснить некоторые спорные с точки зрения теории прогресса установления ислама конкретными условиями раннесредневековой Аравии. Одновременно Мухаммад, как носитель и транслятор Корана, мог быть представлен через сам текст откровения как фигура, стоящая в интеллектуальном отношении выше своей эпохи, чьи представления выглядят более «современными», чем доминировавшие в его окружении нормы. Второй троп открывал возможность пересмотра самой идеи прогресса: подобно тому, как европейский Ренессанс понимался как плод взаимодействия христианской традиции и классического наследия, аббасидский «золотой век» описывался как результат синтеза ислама и эллинистической культуры. При таком сравнении ислам, не знавший ни общеобязательной единой ортодоксии, ни института инквизиции, представал более успешным в интеграции предшествующих культур, тогда как христианство, напротив, склонно было восприниматься как фактор сдерживания прогресса [15. С. 134].

Из этого логически вытекала возможность говорить не только о множественности цивилизаций и траекторий развития в древности и средневековье, но и о множественности форм модерности. Речь шла о «своей», цивилизационно специфической модерности, что находило выражение и в формировании собственной понятийной сетки в мусульманских языках. Понятие прогресса встраивалось в оппозицию к традиции, понимаемой как слепое следование авторитету (*таклид*)<sup>5</sup>, а историзация «золотого века» и эпохи «праведных предков» позволяла интерпретировать регресс и упадок мусульманского мира как следствие незаконных новшеств (*бид'а*), закрепленных практикой таклида и блокирующих тот подлинный прогресс, который, по мысли реформаторов, изначально заложен в самой природе исламского учения [2. С. 42–43].

<sup>5</sup> Араб. تَقْلِيد — «подражание, традиция» — термин в исламском праве, который означает следование авторитетному специалисту в вопросах фикха со стороны человека, некомпетентного или менее компетентного в этой области.

## Исламское государство между ‘асабийей и национализмом

Халдунианское понятие ‘асабийя<sup>6</sup> имело особое значение для исламских реформаторов-модернистов XIX — первой половины XX в., а позднее и для неотрадиционалистов-«контрмодернистов»<sup>7</sup>. В реформаторских интерпретациях Нового времени оно начинает использоваться для описания и критики «воображаемых сообществ» — секулярных политических наций, основанных, по мнению исламских идеологов, на ложных ‘асабийях — племенных, этнических и региональных. Этим общностям противопоставлялась всемирная мусульманская *умма*, основанная на истинной исламской ‘асабийе (Афгани, Абдо, Рида, ал-Банна).

Как отмечал Б. Лоуренс [12. С. 222–223], исламский реформизм эпохи модерна невозможно, с одной стороны, рассматривать отдельно от событий в Европе XIX в., однако, с другой стороны, его нельзя механически и упрощенно напрямую связывать с ними. Для осмысления специфики рецепции идей Ибн Халдуна исламскими реформаторами XIX в. важно принять во внимание двойственный характер и известную ограниченность самого этого реформаторского движения. С одной стороны, различные идеологические тенденции и школы мысли, объединенные рефлексией и инструментализацией категорий *ислах*<sup>8</sup> («исправление», «реформа») и *тадждид* («возобновление»), с помощью которых передавались европейские понятия «реформы» и «обновления» / «модернизации», руководствовались, прежде всего, идеей защиты ислама и его социальных и политических норм от разрушительного влияния иноверцев. С другой же, сама рецепция европейских понятий реформы, прогресса и модернизации и их передача с помощью домодерных категорий исламского богословско-правового дискурса, неизбежно исламизировала эти европейские концепты и, наоборот, модернизировала содержание их «исламских» эквивалентов.

Одна из центральных идей исламских реформаторов — достичь европейского уровня прогресса, не изменяя собственным духовно-нравственным

<sup>6</sup> ‘Асабийя (араб. عصبية) один из ключевых концептов халдунианской социологии истории. ‘Асабийя определяется самим Ибн Халдуном как групповая солидарность и основанный на ней энтузиазм и стремление к самопожертвованию, свойственный в первую очередь объединениям людей на основе кровного родства. Однако эта солидарность может быть усвоена аффилированными членами кровнородственной группы, находящимися под ее патронажем (*маула*).

<sup>7</sup> См., напр. программную работу основателя международного движения «ал-Мурабитун» шейха Абд ал-Кадира ас-Суфи (Яна Далласа) [16].

<sup>8</sup> Термин *ал-ислах* (الإصلاح), обычно переводимый как реформа, является одним из ключевых понятий исламского дискурса, и означает «исправление» (*ислах*) социальной и религиозной жизни мусульманского общества, осуществляемого посредством «обновления» (*тадждид*) через отказ от следования традициям (*таклид*), закрепляющим «недозволенные новшества» (*бид‘а*). Такое подлинное обновление, противопоставленное еретическим новшествам, достигается путем извлечения соответствующих правовых и поведенческих норм (*иджтихад*) на основе обращения к первоисточникам и опыту «благочестивых предков» (*ас-салаф ас-салих*).

основам. Дилемма исламской реформы связана и с тем, что она является попыткой ответа на вызов европейской модели модернизации, включавшей в себя и зарождающийся национализм, с его пост-просвещенческими, преимущественно светскими, предпосылками.

Романтизация ваххабизма как реформаторского движения, предшествовавшего модернизму, вероятно, связана с халдунианской дихотомией *бадв* — *хадар*<sup>9</sup>.

Ибн Халдун романтизировал бедуинов как наиболее близких к изначальной природе человека (*фитра*) [17. С. 162–166], салафиты-модернисты также романтизировали неджидийских бедуинов-ваххабитов. Согласно циклической модели Ибн Халдуна, бедуинская *‘асабийя* берет власть и основывает государство (*даула*) в *хадаре*, и в течение 3–4 поколений ассимилируется в городскую культуру, попутно утрачивая солидарность и сплоченность правящей группы. Таким образом, городская культура апроприирует бедуинскую *‘асабийю*, подобно этому горожане-салафиты апроприируют ваххабизм и превращают его в концептуальную основу своего политического проекта. Успех бедуинской *‘асабийи* по Ибн Халдуну связан с соединением племенной солидарности и религиозного энтузиазма [17. С. 174–198]. Таким же образом объясненный политический успех ваххабитов становился примером для подражания со стороны реформаторов. Не менее важным для реформаторов был и идеологический каркас описываемых Ибн Халдуном реформаторских движений средневековья, направленных на реставрацию «чистого ислама» и освобождение его от позднейших искажающих инноваций. Ваххабиты в такой оптике оказывались еще одним такого рода движением, разница лишь в том, что они были наиболее близки к реформаторам по времени и могли быть живым, а не только книжным примером успеха, хотя подобные примеры в более давней истории также интересовали реформаторов. По сведениям Б. Лоуренса, анализ описания религиозной и политической деятельности основателя движения Альмохадов, создавшего впоследствии собственное государство, — Махди Ибн Тумарта — содержался в изъятom в 1879 г. личном архиве ученика Джамал ад-Дина ал-Афгани Мухаммада Абдо [18. С. 232].

Однако в целом Ибн Халдун интересовал реформистских авторов в гораздо большей степени как источник аргументов для их взглядов, формировавшихся в контексте совершенно другой эпохи — второй половины XIX в. Мухаммад Абдо и в еще большей степени Рашид Рида искали в *Мукаддиме* обоснование института халифата и — что особенно важно для нашего исследования — обоснование арабской общности как составляющей общности исламской. В возврате к идеалам раннего Халифата и восстановлении их в

<sup>9</sup> Термины, которые использовал Ибн Халдун для обозначения двух основных фаз развития человеческих объединений: первая фаза, жизнь на открытых пространствах, связанная со скотоводством и земледелием (от *бадийя* — «пустыня»), *хадар* — вторая, более поздняя фаза, жизнь на огороженных пространствах, городская жизнь (буквально — «присутствие», «закрепление» за стенами жилищ).

форме исламского единства реформаторы видели единственно возможный ответ европейскому империализму, выраставшему на основе националистических идеологий. С этими их чаяниями особенно резонировало то, что Ибн Халдун оценивал историю первых поколений мусульман как наивысшее достижение человечества, которое никогда не будет воспроизведено, но и никогда не будет забыто.

По мнению Рашида Риды, Ибн Халдун слишком сильно подчеркивал роль *‘асабийи*, как нерелигиозного фактора, обеспечивающего успех политической деятельности, династических государств и даже пророческой миссии. Как отмечал Хамид Инаят, *‘асабийя* закрепляла этнические и расовые предрассудки, препятствующие единству мусульман, даже если по Ибн Халдуну она была необходима для утверждения лояльности к высшему принципу, религиозному закону — шариату [19. С. 70].

В своей знаменитой работе «Халифат, или великий имамат» (1923) Рида, следуя в целом теории Ибн Халдуна в объяснении роли арабской *‘асабийи* в становлении исторического Халифата, тем не менее подчеркивает, что именно ислам объединил арабов и обеспечил им лидерство в исламском мире — до такой степени, что неарабы (*‘аджам*) в омейядский период заняли подчиненное положение вопреки шариатскому принципу равенства мусульман [20. С. 273].

Более того, исходя из своего неприятия исторической личности первого омейядского халифа Муавии (661–680), Рида в целом возражает против легитимации Ибн Халдуном Омейядов на основе *‘асабийи*<sup>10</sup>, а в качестве одного из итоговых выводов своего историко-богословского обзора разрабатывает тезис о том, что концепция Ибн Халдуна противоречит исламу. Он формулирует это следующим образом: «многие, включая даже нашего социального мыслителя (хакимуна ал-иджтима‘и) Ибн Халдуна, были введены в заблуждение идеей о том, что династическая монархия (*мулк*)... зависит от *‘асабийи*... На этом основании они построили неверную теорию преемничества халифов по отношению к пророчеству. [В действительности же] и пророки, и их преемники-халифы скорее противостояли всевластию народной *‘асабийи*, противопоставляя им следование закону Господа Бога Истинного» [21. С. 128–129].

<sup>10</sup> Идея Ибн Халдуна в целом состоит в том, что религиозная проповедь не может реализоваться в социуме без опоры на сплоченную группу. В условиях раннеисламской эпохи такой сплоченной группой могла стать только племенная *‘асабийя*. Поскольку Омейяды обладали наиболее сильной *‘асабией*, их правление полностью оправдано с точки зрения ислама, а их конфликт с Алидами, ставший основой первой гражданской войны в Халифате (*ал-фитна ал-кубра*, «великая смута») суть не более чем различие одинаково правомочных позиций в иджитхаде. К тому же, согласно Ибн Халдуну, законность единовластия (*мулк*) Муавии было подтверждено еще Умаром б. ал-Хаттабом, согласившимся с тем, что неограниченные властные полномочия необходимы Муавии, так как он находится на передовой джихада. См. [17. С. 261–263].

Однако Рида был не только исламским реформатором, но и активным деятелем сирийского арабского национализма. В 1920 г. он стал президентом Сирийского национального конгресса, который избрал Файсала королем Сирии. Возможно, именно это колебание между исламским универсализмом и арабским национализмом стоит за его недогматическими, порой амбивалентными взглядами на проблемы халифата и исламское государство в целом. Например, он критически относился к идее халифата Османов, считая их не истинными и тем более не идеальными халифами, а представителями той самой земной монархической власти (*мулк*), которая основана на кровнородственной солидарности (*'асабийя*). Если легитимация Османов как халифов строилась в значительной степени на теории *'асабий* и Ибн Халдуна, то Рида использовал ту же теорию для проблематизации их претензий на халифат. Однако он не выступал против Османов как таковых, подчеркивая, что они выполняют важную политическую функцию консолидации и защиты мусульман именно в силу того, что являются крупнейшей *'асабией* в мусульманском мире. Фактически, как отмечает М. Хаддад [20. С. 256], Рида воспроизводит халдунианский аргумент в квазисекулярных терминах. Такая «десакрализация власти» позволяла ему на разных этапах своей политической карьеры поддерживать как Османов в 1906 г., так и Хашимитов в 1922 г., а впоследствии и Саудитов.

### Заключение

Взгляды Рашида Риды могут быть в целом охарактеризованы как «арабский религиозный национализм». Арабы, с его точки зрения, обладают особым преимуществом — языком Корана — и потому занимают исключительное место в исламской *умме*. Ссылаясь при этом на Ибн Халдуна, Рида был готов относить к арабам не только тех, кто имеет арабское происхождение, но и тех, кто внес вклад в развитие арабского языка и арабской цивилизации (*маданыйат ал-'араб*)<sup>11</sup>.

Рецепция наследия Ибн Халдуна исламскими реформаторами XIX–XX вв. была, с одной стороны, одним из способов пересборки исторической памяти в рамках салафитской доктрины возвращения к истокам. С другой — подчеркнутая рациональность концепции Ибн Халдуна делала ее совместимой с западной светской наукой об обществе, а интерес к ней со стороны западных ученых дополнительно легитимировал обращение к этому автору в глазах мусульманских реформаторов. Ибн Халдун стал для них своеобразным мостом между модерным Западом и аутентичной исламской традицией. Такое «исправление» с необходимостью оказывалось одновременно и «реформой» в западном понимании: наследие средневекового

<sup>11</sup> Ср. [17. С. 719–721], где Ибн Халдун, опровергает свой собственный тезис о неспособности неарабов в совершенстве овладеть арабским языком и связанным с ним науками, утверждая, что многие средневековые мусульманские ученые неарабского происхождения были фактически арабами, поскольку жили в арабской языковой среде и овладели этим языком с детства.

мыслителя становилось одной из точек «возникновения секулярного» по Т. Асаду, где потенциал секуляризации, содержащийся в самом исламе, раскрывался через имплементацию в исламский дискурс рациональности современного типа.

Если смотреть на этот процесс через призму теории множественных модерностей, можно говорить о формировании особого исламского типа модернизма, в рамках которого исламский реформизм и политический ислам превращаются в одну из форм современных — фактически секулярных — политических идеологий. Исламизм Риды и последовавших за ним идеологов (Хасан ал-Банна и др.), внешне противопоставлявших свои идеи различным формам светского национализма, на деле стал еще одной разновидностью национализма — только религиозного, где «воображаемое сообщество» политической нации конструировалось не по этническому, а по конфессиональному признаку.

### Список литературы

- [1] Алексеев И.Л. История как исламская наука: Марджани и Ибн Халдун // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 24–33. DOI: 10.24848/islm1g.09.1.02 EDN: FCNYZO
- [2] Алексеев И.Л. Обращение к истории как метод исламской реформации: Марджани, Рашид Риды и Ибн Халдун // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2023. Т. 41. № 3–4. С. 32–54. DOI: 10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-32-54 EDN: YTNCIW
- [3] Насыров И.Р. Ибн Халдун в османской историографии. Москва : Садра, 2022. EDN: VQMZOB
- [4] Бессмертная О.Ю. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 55–82. DOI: 10.24848/islm1g.09.1.05 EDN: ADROIC
- [5] Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике. Москва : Наука, 1982. EDN: SZFYPR
- [6] Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford : Stanford University Press<sup>12</sup>, 2003.
- [7] Асад Т. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность. Москва : НЛЮ, 2020.
- [8] Кузнецов В. Постсекулярный век неомодерна. Ближневосточный извод // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2017. Т. 35. № 3. С. 85–111. DOI: 10.22394/2073-7203-2017-35-3-85-111 EDN: ZIORAZ
- [9] Eisenstadt S. Multiple Modernities. *Daedalus*. 2000. Vol. 129. No. 1. P. 1–30. DOI: 10.4324/9781315124872-1
- [10] Цивилизационные модели политогенеза / под ред. Д.М. Бондаренко, А.В. Коротаева. Москва, 2002.
- [11] Бондаренко Д.М. Постколониальные нации в историко-культурном контексте. Москва : ЯСК, 2022. EDN: MJVMXX
- [12] Asad T. The Idea of an Anthropology of Islam. Washington : Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.

---

<sup>12</sup> Стэнфордский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

- [13] *Acad T.* Идея антропологии ислама // *Islamology*. 2017. Т. 7. № 1. С. 41–60. DOI: 10.24848/islm1g.07.1.02 EDN: YMUSKO
- [14] *Lapidus I.* Knowledge, virtue and action: the classical Muslim conception of adab // *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam* / ed. by B.D. Metcalf. Berkeley : University of California Press<sup>13</sup>, 1984. P. 52–56. DOI: 10.1525/9780520322332-006
- [15] *Ringer M.M.* Islamic Modernism and the Re-Enchantment of the Sacred in the Age of History. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2020. DOI: 10.3366/edinburgh/9781474478731.001.0001
- [16] *Dallas I.* The Time of the Bedouin: On the Politics of Power. Budgate : Budgate Press, 2013.
- [17] ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون / تحقيق حامد أحمد الطاهر. القاهرة: دار الفجر للتراث؛ 2004.
- [18] *Lawrence B.B.* Ibn Khaldun and Islamic reform // *African and Asian Studies*. 1983. Vol. 18. No. 3. P. 221–240. DOI: 10.1163/156852183X00344
- [19] *Enayat H.* Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century. London : MacMillan Press, 1982. DOI: 10.1007/978-1-349-16765-4
- [20] *Haddad M.* Arab religious nationalism in the colonial era: rereading Rashīd Riḍā's ideas on the caliphate // *Journal of the American Oriental Society*. 1997. Vol. 117. No. 2. P. 253–277. DOI: 10.2307/605489 EDN: EMAJQV
- [21] رضا محمد رشيد. الخلافة. د.م.: مؤسسة الهنداوي؛ 2017.

## References

- [1] Alekseev IL. History as an Islamic science: Marjani and Ibn Khaldun. *Islamology*. 2019;9(1–2):24–33. (In Russian). DOI: 10.24848/islm1g.09.1.02 EDN: FCNYZO
- [2] Alekseev IL. Turning to history as a method of Islamic reformation. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. 2023;41(3–4):32–54. (In Russian). DOI: 10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-32-54 EDN: YTNCIW
- [3] Nasyrov IR. *Ibn Khaldun in Ottoman Historiography*. Moscow: Sadra; 2022. (In Russian). EDN: VQMZOB
- [4] Bessmertnaya OYu. The vision of history and the author's identity in Ataulla Baiazitov's "Objection" to Ernest Renan. *Islamology*. 2019;9(1–2):55–82. (In Russian). DOI: 10.24848/islm1g.09.1.05 EDN: ADROIC
- [5] Stepanyants MT. *Muslim Concepts in Philosophy and Politics*. Moscow: Nauka; 1982. (In Russian). EDN: SZFYPR
- [6] Asad T. *Formations of the Secular*. Stanford: Stanford University Press<sup>14</sup>; 2003.
- [7] Asad T. *Formations of the Secular*. Moscow: NLO; 2020. (In Russian).
- [8] Kuznetsov V. The post-secular age of neo-modernity. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. 2017;35(3):85–111. (In Russian). DOI: 10.22394/2073-7203-2017-35-3-85-111 EDN: ZIORAZ
- [9] Eisenstadt S. *Multiple Modernities*. Daedalus. 2000;129(1):1–30. DOI: 10.4324/9781315124872-1
- [10] Bondarenko DM, Korotaev AV, eds. *Civilizational Models of Politogenesis*. Moscow; 2002. (In Russian).

<sup>13</sup> Калифорнийский университет в Беркли имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

<sup>14</sup> Стэнфордский университет имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.

- [11] Bondarenko DM. *Postcolonial Nations in Historical and Cultural Context*. Moscow: YaSK; 2022. (In Russian). EDN: MJVMXK
- [12] Asad T. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University; 1986.
- [13] Asad T. The idea of an anthropology of Islam. *Islamology*. 2017;7(1):41–60. (In Russian). DOI: 10.24848/ismlg.07.1.02 EDN: YMUSKO
- [14] Lapidus I. Knowledge, virtue and action. In: Metcalf BD, ed. *Moral Conduct and Authority*. Berkeley: University of California Press<sup>15</sup>; 1984. P. 52–56. DOI: 10.1525/9780520322332-006
- [15] Ringer MM. *Islamic Modernism and the Re-Enchantment of the Sacred in the Age of History*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 2020. DOI: 10.3366/edinburgh/9781474478731.001.0001
- [16] Dallas I. *The Time of the Bedouin*. Budgate: Budgate Press; 2013.
- [17] Ibn Khaldun. *Muqaddimah*. al-Tahir HA, ed. Cairo: Dar al-Fajr li al-Turath; 2004. (In Arabic).
- [18] Lawrence BB. Ibn Khaldun and Islamic reform. *African and Asian Studies*. 1983;18(3):221–240. DOI: 10.1163/156852183X00344
- [19] Enayat H. *Modern Islamic Political Thought*. London: MacMillan Press; 1982. DOI: 10.1007/978-1-349-16765-4
- [20] Haddad M. Arab religious nationalism in the colonial era. *Journal of the American Oriental Society*. 1997;117(2):253–277. DOI: 10.2307/605489 EDN: EMAJQV
- [21] Rida MR. *Al-Khilafa*. Mu’assasat al-Hindawi; 2017. (In Arabic).

#### **Сведения об авторе:**

Алексеев Игорь Леонидович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела антропологии Востока, Институт востоковедения РАН, Российская Федерация, 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12. ORCID: 0000-0002-5234-1072. SPIN-код: 6056-5237. E-mail: ialxyv@gmail.com

#### **About the author:**

Alexeev Igor L. — CSc in History, Research Fellow at the Department of Anthropology of the East, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 12 Rozhdestvenka St., Moscow, 107031, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-5234-1072. SPIN-code: 6056-5237. E-mail: ialxyv@gmail.com

---

<sup>15</sup> Калифорнийский университет в Беркли имеет статус организации, деятельность которой признана нежелательной на территории Российской Федерации.