



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-384-399>

EDN: EPCNQK

Научная статья / Research Article

Споры о реформах в исламе: Р. Фахретдин vs Х. Рахимов

И.Р. Насыров  

Институт философии РАН, Москва, Российская Федерация

 ilshatn60@mail.ru

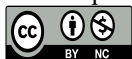
Аннотация. Исследование посвящено анализу дискуссий о путях реформирования мусульманского социума, которые имели место в российском исламе в начале XX в. Актуальность данной проблемы в значительной мере связана с необходимостью комплексного освещения подходов представителей исламской общественной мысли предреволюционной России к способам решения задач преобразования мусульманской общины. Автор приводит доводы, согласно которым российское исламское реформистское движение было неоднородным явлением. Утверждается, что в нем существовал условно умеренный мусульманский реформизм. Проведено исследование некоторых трудов из письменного наследия видного исламского реформиста Ризаитдина Фахретдина и мусульманского религиозного ученого, суфия и педагога Халила Рахимова. Реконструирован заочный спор между Ризаитдином Фахретдином и Халилом Рахимовым о путях обновления различных сфер общины российских мусульман, вызванный публикацией Ризаитдином Фахретдином серии книг с целью инициирования реформ в мусульманской общине. Показано, что Ризаитдин Фахретдин отстаивал идеи о необходимости для мусульман приобщаться к современному знанию и усваивать социальные институты европейских стран, эмансипации женщин и т.д. В отличие от него Халил Рахимов выступал в защиту умеренной политики реформирования жизни мусульман. В статье приводится анализ их споров по фундаментальным вопросам религии и полемики о способах выведения мусульманского сообщества из состояния отсталости. Оба мыслителя руководствовались идеей *ислаха* (возрождения, или реформы) мусульманской религии в то время, когда она переживает предполагаемый закат. В заключительной части исследования рассмотрены перспективы развития исламского реформизма.

Ключевые слова: мусульманское реформаторство, умеренный исламский реформизм, перспективы исламского реформизма

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

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

© Насыров И.Р., 2026



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

История статьи:

Статья поступила: 21.01.2026

Статья принята к публикации 20.04.2026

Для цитирования: Насыров И.Р. Споры о реформах в исламе: Р. Фахретдин vs X. Рахимов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 384–399. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-384-399> EDN EPCNQK

Debate on Reforms in Islam: R. Fahretdin vs Kh. Pahimov

Ilschat R. Nasyrov  

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
ilshatn60@mail.ru

Abstract. The research is devoted to study Russian Muslim scholars' discussions on ways to reform the Muslim community in the beginning of the 20th century. The relevance of the topic relates to the need of comprehensive coverage of Russian Muslim thinkers' views on reforms of Islamic community in the pre-Revolutionary Russia. The author argues that the Russian Muslim reformism was inhomogeneous phenomenon. It is alleged that there was more moderate Islamic reformism. The research examines some treatises of the prominent Islamic reformist Rizaitdin Fahretdin and Islamic religious scholar, Sufi and pedagogue Khalil Rahimov. The paper reconstructs the debate in absentia between Rizaitdin Fahretdin and Khalil Rahimov about the ways of reform of various aspects of Muslim society, which was sparked by the publication of Rizaitdin Fahretdin's books about the need to reform Muslim society. The research shows that Rizaitdin Fahretdin supports the need for Muslims to access to contemporary knowledge and social institutes of European countries, the emancipation of women, etc. In contrast, Khalil Rahimov advocates for moderate policy to improve the lives of Muslims. The research analyzes their disputes on fundamental religious issues and ways of development of the Muslim community. Both thinkers are guided by the idea of reform (*islah*) of Islam when it is going supposed downhill. In conclusion the author deals with the prospects of the development of Muslim reformism.

Keywords: Muslim reformism, moderate Islamic reformism, prospects for the Muslim reformism

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

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

Article history:

The article was submitted on 21.01.2026

The article was accepted on 20.04.2026

For citation: Nasyrov IR. Debate on Reforms in Islam: R. Fahretdin vs Kh. Pahimov. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(2):384–399. (in Russian) <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-384-399> EDN EPCNQK

Введение

Исследование творчества Ризаитдина Фахретдина (Фахретдинова) (1859–1936), видного российского мусульманского религиозного ученого, реформатора и просветителя из Урало-Поволжья остается актуальным для современной гуманитарной науки. Его многогранная деятельность пришлась на эпоху расцвета исламского реформаторства в мусульманском мире и предреволюционной России на рубеже XIX–XX вв. В указанное время проведение реформ и преобразований различных сторон жизни стало насущней потребностью как для российских мусульманских народов, так и для исламского Востока в целом. В России как ответ на общественные требования мусульман возникает исламское реформаторское движение «джадидизм», представители которого стремились воплотить в жизнь идеи основоположников мусульманского реформаторства — Джамал ад-Дина аль-Афгани (1839–1897) и Мухаммада ‘Абдо (1849–1905). Идеология исламского «обновленчества» была ориентирована на социальный прогресс. Начавшись как борьба за передовой звуковой метод обучения грамоте взамен старого буквослогательного, мусульманский реформизм в России превратился в интеллектуальное, а затем и в социально-политическое движение за реформы различных сфер мусульманского общества (религия, образование, культура, экономика и т.д.).

Научные специалисты, как правило, изучают российское исламское «обновленчество» («джадидизм» (араб. *джадид* — «новый») в контексте его борьбы с консервативным направлением в российском исламе — кадимизмом (араб. *кадим* — «старый»), сторонники которого настаивали на сохранении традиционного уклада жизни мусульман. В их работах на многочисленных примерах показано, что, несмотря на сопротивление консервативных кругов мусульманского сообщества, многие инициативы «джадидистов» воплотились в жизнь — были открыты сотни новометодных мусульманских учебных заведений-медресе, учреждены журналы и газеты на языках российских мусульманских народов и т.д.

Тем не менее, такой подход к исследованию исламского реформаторства небезупречен. Дело том, что эта исследовательская оптика не позволяет дать адекватную оценку полемике и спорам российских исламских реформаторов, в лице того же Ризаитдина Фахретдина, по богословско-философским, социальным и политическим вопросам с религиозными и общественными деятелями, представлявшими тот сегмент российского ислама, который можно условно назвать умеренным исламским реформизмом.

Здесь нужно дать небольшое разъяснение. Важно понимать, что сохраняющееся до сих пор в литературе подчеркнутое противопоставление реформистской и консервативной тенденций в жизни мусульман предреволюционной России получает коннотацию борьбы свободомыслия и рационализма с консерватизмом, иррациональностью и обскурантизмом. Но, во-первых, акцентирование на оппозиции «мусульманское реформаторство»–«консерватизм» ведет к игнорированию реального идейного разнообразия в жизни

российских мусульман в конце XIX — начале XX в. Во-вторых, при таком подходе исламская мистическая традиция (суфизм), отдающая приоритет интуитивному познанию, автоматически рассматривается как консервативное явление.

В литературе уже отмечалось, что такое дихотомическое разделение идейных направлений мусульман Российской империи конца XIX — начала XX в. упрощает реальную картину. В прогрессивных преобразованиях в жизни мусульманских народов России указанного периода времени принимали участие и последователи исламского мистицизма (суфизм) — как его представители первого порядка (шейхи Зайнулла Расулев (1835–1917) и Абдулла Саиди (1836–1914) из Урало-Поволжья, Сайфулла Башларов (1855–1910) из Дагестана и т.д.), так и многие их сторонники (мусульманские общественные и религиозные деятели, педагоги и т.д.) [1. С. 31; 2. С. 140–141; 3. С. 102–104]. Одним из них был Халил Рахимов (1863–1927), основатель и преподаватель одного из новометодных (реформистских (джадидидских)) мусульманских учебных заведений на Южном Урале и, как это ни парадоксально, активный критик ведущих российских исламских реформаторов, в том числе Ризаитдина Фахретдина.

Для решения возникшей проблемы перспективным является подход Михаэля Кемпера (Michael Kemper), рассматривающего весь исламский дискурс представителей мусульманской общины Урало-Поволжья с конца XVIII в. как стремление к мусульманской реформе. По его мнению, определяющей концепцией дискурса мусульман Урало-Поволжья в указанный период времени становится *ислах* (реформа или возрождение) религии в то время, когда она переживает предполагаемый закат [4. С. 629–630].

Тогда проблема, возникающая в связи с дихотомией «исламское реформаторство»–«консерватизм», может быть разрешена посредством признания очевидного, а именно, что суфизм в мусульманской общине Российской империи в указанный период времени все еще оставался важной частью исламской религии, выполнявшей, с одной стороны, функцию консервации и воспроизводства мусульманской религии и культуры, а с другой стороны, — обеспечивавшей исламу адаптацию к изменяющимся социальным и культурным условиям.

Учитывая вышесказанное, представляется, что взгляды Ризаитдина Фахретдина на философские и общественно-политические проблемы следует рассматривать в контексте его споров и дискуссий не только с мусульманскими консерваторами и откровенными ретроgrадами, стремившимися к сохранению в неизменном состоянии социальных институтов мусульманского сообщества дореволюционной России, но и с исламскими деятелями, признававшими, с одной стороны, необходимость преобразований в мусульманском социуме, и, с другой стороны, полагавших, что эти изменения следует проводить без ущерба традиционным ценностям и устоям жизни мусульман. Это позволит глубже понять истоки, динамику и движущие мотивы не

только его творчества, но и интеллектуальной мысли исламских реформаторов в целом.

Отсюда цель статьи — 1. анализ религиозно-философских и социально-политических взглядов Ризаитдина Фахретдина в свете его заочных дискуссий с оппонентами джадидизма, исламского «обновленчества», в том числе с Халилом Рахимовым; 2. оценка перспектив мусульманского реформаторства в исламском мире.

Ризаитдин Фахретдин и Халил Рахимов: реформы или исправление?

Ризаитдин Фахретдин — прогрессивный мусульманский ученый-джадидист, один из идеологов российского исламского реформаторства, историк и ученый-богослов конца XIX — начала XX в., редактор мусульманского журнала «Шура» («Совет»), издававшегося в Оренбурге, член редколлегии стамбульского журнала «Ислам маджмуасы» («Исламский журнал») и судья-казый в Оренбургском магометанском духовном собрании (ОМДС) в Уфе. Он лично встречался с основоположником исламского реформаторства Джамал ад-Дином аль-Афгани в Санкт-Петербурге в 1888 г., что, бесспорно, вдохновило его на самые энергичные инициативы по реформированию мусульманского общества. Его перу принадлежат многочисленные работы, в которых он пропагандировал идеи необходимости для мусульман усваивать современные знания и общественные институты развитых стран Европы, совместимости науки и религии, равноправия между мужчинами и женщинами и т.д. Он — автор многотомного биобиблиографического произведения «Асар» («Деяния»), в котором осветил жизнь и творчество видных ученых и мыслителей мусульманского мира. Важное место среди его сочинений занимают историко-библиографические труды из серии «Знаменитые мужи», посвященные выдающимся средневековым мусульманским мыслителям, философам и богословам, как, например, философ Ибн Рушд (Аверроэс) (1126–1198), поэт аль-Ма'арри (973–1058), суфийские мыслители Ибн 'Араби (1165–1240), Абу Хамид аль-Газали (1058–1111), путешественник Ибн Баттута (1304–1369) и др., и из серии «Знаменитые женщины», посвященные, соответственно, видным мусульманкам. Наконец, небольшое сочинение под названием «Ислам», написанное им в 1928 г., содержит краткое изложение практически всех сторон мусульманской религии (вероучение, соотношение разума и веры, источники и основы ислама, религиозные обязанности, мусульманская мораль, ценности, этика, принципы общественного устройства, право, в том числе семейное и уголовное, религиозные и социальные институты).

Его работы о жизни и творчестве Ибн Рушда, Ибн 'Араби, аль-Газали и аль-Ма'арри получили широкий общественный резонанс и вызвали дискуссии среди мусульманских религиозных ученых и общественных деятелей. Это не удивительно, так как в этих сочинениях под лозунгами возрождения «чистого первоначального ислама» и возвращения к мусульманской культуре

эпохи ее расцвета в VIII–XIII вв. Ризаитдином Фахретдином пропагандировались мысли о необходимости внедрения современного знания в образование, развития науки, культуры, национальной прессы и парламентаризма, совместимости науки и религии, эмансипации женщин и т.д. Его смелые призывы вызвали критику не только из лагеря консерваторов, но и круга сторонников умеренных преобразований мусульманского социума. Одним из последних был Халил Рахимов, открывший в селении Верхнетавлыкаево Орского уезда Оренбургской губернии новометодное (джадидское) учебное заведение-медресе, в котором преподавались, наряду с религиозными предметами, и светские (арифметика, физика, всеобщая история, русский язык и т.д.).

В своем небольшом трактате под названием «Защита избранных Аллаха от поношений заблудших людей» (Химайат ал-авлийа' мин иханат ал-агвийа') (сокращенно — *Химайат*) Халил Рахимов спорит с Ризаитдином Фахретдином и другими исламскими реформаторами по таким вопросам как знание и вера, прогресс и регресс, свобода и необходимость, природа сознания и т.д. Возможно, мне возразят, скажут, что Халил Рахимов всего лишь обращался к традиционным религиозным и философским вопросам и что это только доказывает, что он являл собой образчик позднего схоластико-эклектического этапа развития мусульманской мысли. Я же считаю, что как раз его критика идейных установок наиболее последовательных мусульманских реформаторов демонстрирует переключение внимания не только исламских реформаторов предреволюционной России, но и тех мусульманских религиозных ученых и общественных деятелей, не ассоциировавших себя с исламским реформизмом, с традиционной религиозно-философской проблематики на вопросы, волновавшие их современников-мусульман. Можно указать, что Халил Рахимов критиковал исламских «обновленцев» не только по традиционным для религии вопросам (соотношение разума и веры, свободное суждение в вопросах религии, посмертная участь иноверцев и т.д.), но и актуальным для его современников вопросам — отношение к современному научному знанию, технологиям и философии, роль и место религии и исламского мистицизма в жизни общества, отношение к европейской политической модели и моральным стандартам, границы публичной и приватной сфер жизни и т.д. Халил Рахимов фактически выступал в качестве рупора влиятельной части российских мусульман (суфийские шейхи и аффилированные с суфийскими братствами-*тарикатами* педагоги, мусульманские журналисты и писатели, историки, общественные деятели и т.д.).

Ниже я постараюсь раскрыть идейные установки Ризаитдина Фахретдина и Халила Рахимова, основные положения их мировоззрений. Хочется надеяться, что это поможет получить более адекватную картину процессов, протекавших в культурных кругах российских мусульман предреволюционной России.

В деле отстаивания приоритета разума перед верой Ризаитдин Фахретдин опирался как на исламское интеллектуальное наследие, так и на принципы

современного научного знания. «Мыслительный кругозор верующего не слепо, а осмысленно расширяется, и душа и сердце его оберегаются от грубого невежественного фанатизма, отчуждающего его от последователей других религий. Душа его совершенствуется и нравственность возвышается. Справедливость и беспристрастность составляют основу этой религии» [5. С. 6]. Следуя Ибн Рушду, утверждавшему, что религия и философия не противоречат друг другу, так как оба ведут к истине [6. С. 31–32], он заявляет, что разум и вера совместимы. Он пишет: «Ислам всю свою проповедь основывает на разуме, призывая в свидетели человеческий ум и предлагая судить все, взвешивая на весах разума, призывает к размышлению и предостерегает от суеверия и предрассудков. Такая вера безусловно не может быть названа иной, как верой, покоящейся на разуме» [5. С. 6]. В данном случае Ризаитдин Фахретдин демонстрирует приверженность не только арабо-мусульманскому перипатетизму (*фальсафа*), последователи которого основывали свой метод познания на разуме, но и учению мутазилитов, представителей раннего исламского богословия (*калам*), развивавших учение о свободе воли и отстаивавших примат разума над верой. Более того, он вкладывает в уста суфийского мыслителя и последователя ашаритской школы мусульманского богословия аль-Газали слова апологии разума: «Газали утверждал в спорах иное: „Человеческий разум должен парить в царстве Аллаха, освободившись от всех оков, и быть независимым, размышляя над каждой вещью“. А это основа философии, учрежденной Бэконом. Следовательно, Довод ислама (аль-Газали. — *И.Н.*) относится к числу основателей „новой философии“!» [7. С. 80]. И у него были основания апеллировать к этому средневековому мыслителю, поскольку представители ашаритской школы исламского богословия продолжали развивать рационалистическую линию мутазилитов, пусть и не в полной мере.

В то же время Ризаитдин Фахретдин фактически защищал представителей арабо-мусульманского перипатетизма от обвинений со стороны Абу Хамида аль-Газали в неверии из-за их позиции по трем вопросам (вечность мира, знание Богом единичных вещей и телесное воскрешение людей). Касаясь обвинения Абу Хамидом аль-Газали аль-Фараби и Ибн Сины (Авиценны) в неверии за их утверждение о вечности мира, он прямо пишет, что «в этом он (аль-Газали — *И.Н.*) несправедлив» [7. С. 104]. Возражая ему, Ризаитдин Фахретдин пишет: «Из шариата со всей ясностью следует лишь сотворенность вселенной или, иными словами, новизна ее формы. Однако, если же небытие (*'адам*) абсолютно (*махд*), то Благородный Коран также отвергает его сотворенность и открыто объявляет, что все сущее (*мавджуд*) было создано из другого сущего» [8. С. 43]. Здесь он опирается на мнение Ибн Рушды, который защищал аль-Фараби и Ибн Сину от Абу Хамида аль-Газали, обвинившего последних в том, что те не смогли согласовать свои учения с вышеупомянутыми положениями исламской религии о вечности мира, знании Богом единичных вещей и телесном воскрешении людей на том свете [6. С. 36–43]

Исходя из мысли о совместимости разума и веры, Ризаитдин Фахретдин настаивает на необходимости аллегорико-метафорического толкования *хадисов* (сообщений о словах и поступках пророка Мухаммада. — *И.Н.*), не согласующихся с современным знанием, а в случае невозможности — их отклонении. Здесь он опять прибегает к авторитету аль-Газали и утверждает, что тот в своей знаменитой работе «Опровержение философов» (Тахафут аль-фалясифа) отмечал, что философы правы в вопросе об обусловленности природных явлений естественными причинами, и что тот, кто оспаривает в этом философов, стремясь опровергнуть причинно-следственные связи между природными вещами и явлениями, совершает ни много ни мало преступление не против философии, а против шариата, поскольку эти связи подтверждаются доводами геометрии и арифметики [7. С. 81–82].

Действительно, аль-Газали в указанном сочинении («Опровержение философов»), посвященном критике мусульманских философов, пишет, что позиции философов по ряду вопросов не вступают в противоречие с основами ислама, и что вера мусульман в сообщения пророков и божьих посланников вовсе не обязывает их (мусульман. — *И.Н.*) с ходу отвергать фундаментальные тезисы философов. Речь идет об утверждениях последних о естественной связи между природными явлениями, чувственно познаваемыми человеком (лунное затмение вызывается тем, что его свет пропадает из-за того, что между ним и солнцем оказывается Земля, при том, что его (Луны) свет является отраженным солнечным светом; Земля является шарообразным телом, окруженным со всех сторон небом, и что, когда Луна оказывается в тени Земли, он перестает освещаться Солнцем и т.д.). Поэтому, продолжает аль-Газали, он не будет втягиваться в дело опровержения этой науки (философов. — *И.Н.*), ибо в этом нет нужды. Тот же, кто считает, что занятие ее опровержением является религиозной обязанностью, лишь совершает преступление против религии и ослабляет ее. Причина в том, что эти (астрономические. — *И.Н.*) предположения опираются на доводы геометрии и математики, не оставляющие места сомнениям. Если человеку, сведущему в астрономических явлениях и способному предсказать время наступления лунного и солнечного затмений, сказать, что его знания противоречат шариату, то он станет сомневаться не в своем знании астрономии, а в шариате. Аль-Газали заключает словами: «Умный враг лучше невежественного друга» [9. С. 80].

Ризаитдин Фахретдин, развивая эту мысль аль-Газали, пишет, что все *хадисы* от пророка Мухаммада об окружающем мире, противоречащие принципам бесспорного знания, должны быть подвергнуты аллегорическому толкованию и признаны непреложными истинами. Отсюда он делает вывод: «Следовательно, заявление о том, что Земля покоится на рыбах и быках, следуя прямому смыслу *хадисов*, собранных (мусульманским религиозным ученым Джалал ад-Дином. — *И.Н.*) [ас-] Суйути, в эпоху, когда раздаются заявления о готовности просверлить насквозь земной шар, — по меньшей мере причина

отторжения широких слоев населения от ислама. Разве подобные вещи не являются явным преступлением против нашей религии?» [7. С. 83]. Ризаитдин Фахретдин считал, что для реализации реформ в исламе следует обращаться к *иджтихаду*, самостоятельному суждению при решении вопросов, актуальных для мусульманской общины. Он полагал, что нужно смело пересматривать основы мусульманской религии с позиций современной эпохи и призывал мусульман не замыкаться в рамках только своей богословско-правовой школы (*мазхаб*). «Человеку, обладающему знаниями, запрещено пренебрегать законным доказательством, сообразуясь только с одним из *мазхабов*» [10. С. 94].

Приверженность Ризаитдина Фахретдина рационалистической традиции исламского интеллектуального наследия подтверждается и его утверждением, что человеческий ум способен самостоятельно «различать добро и зло» [5. С. 6]. Оно основано на этическом рационализме богословов мутазилитской школы, учивших, что добро и зло устанавливает не Бог, а разум человека, исходя из свойств описываемых этими словами явлений [11. С. 176]. Его оппонент, суфий Халил Рахимов, напротив, был сторонником аль-Газали, следовавшему этическому учению мусульманских богословов-ашаритов, и, соответственно, учившему, что добро и зло — от Бога, который не обязан поступать в соответствии с человеческими представлениями о добре и зле [12. С. 196].

Налицо принципиальная разница во взглядах Ризаитдина Фахретдина и Халила Рахимова на соотношение разума и веры. Халил Рахимов как представитель исламской мистической традиции, суфизма, безусловно отдает приоритет интуитивному знанию над рациональным. Соответственно, он утверждает примат веры над знанием и фактически солидаризируется с исламским традиционализмом (опорой на традицию). Здесь важно подчеркнуть, что критика суфиями разума объяснялась неприятием не столько рационального знания, сколько рассудочности богословия [13. С. 55]. Халил Рахимов вполне осознавал необходимость усвоения мусульманами научных знаний и технических достижений западных стран. Поэтому он подчеркивал, что суфии не являются противниками разума и не рассматривают его врагом религиозной традиции. И все же, приведя несколько сообщений о высказываниях пророка Мухаммада о высоком значении разума, он вновь подтверждает свою верность суфийской идее о приоритете интуитивного познания над рациональным. Он пишет, что разумный человек не противостоит религиозной традиции и не увлекается философией, предпочитает вести благочестивый образ жизни и желает быть нетребовательным к земным благам. Если бы дело обстояло не так, пишет он, то такие люди, как Платон, весьма преуспевшие в занятии философией, не были бы отлучены от пророков. Халил Рахимов сетует, что среди мусульман немало тех, кто упорно полагался лишь на рациональные науки и разум, обвинял суфийских шейхов и *ишанов* (ишан — почетный титул руководителей суфийских братств. — И.Н.) в якобы

неспособности к современному знанию и в итоге утратил крепость религиозной веры. Он задается вопросом: разве это не есть недоброе напоминание об исламских философах Ибн Сине и ал-Фараби? Последние, продолжает Халил Рахимов, настаивая на верховенстве разума, пришли в результате к признанию вечности разума, материи (*хайула*) и остальных сотворенных вещей. Поэтому такие великие ученые, как, например, ал-Газали, заявили об их (Ибн Сины и ал-Фараби. — *И.Н.*) неверии. По этой причине, назидательно отмечает Халил Рахимов, некоторые мудрецы говорили, что разум как довод недостаточен, тогда как традиция представляет собой совершенный довод [14. С. 82–83].

Можно с уверенностью предположить, что выпад Халила Рахимова против античных и арабо-мусульманских философов был продиктован желанием опровергнуть утверждения исламских реформаторов, в том числе Ризаитдина Фахретдина, о совместимости религии и философии. Например, Ризаитдин Фахретдин утверждает, что учение Ибн Рушда, известное европейцам как «аверроизм», не является новой доктриной и что основой воззрений кордовского мыслителя послужило учение Аристотеля, позаимствовавшего его через финикийцев из Индии. В этой стране, утверждает Ризаитдин Фахретдин, люди впервые приступили к осмыслению вопросов о вечности, бессмертии, душе, могуществе и нетленности Бога-творца и т.д. Он пишет, что в основных источниках ислама, Коране и мусульманском предании о словах и поступках пророка Мухаммада, отсутствуют рассказы, в которых говорилось бы, что античные философы (Аристотель, Сократ, Платон и др.) были пророками. В то же время, продолжает он, в этих источниках не содержатся и доводы, отвергающие подобное [8. С. 47–48].

Принципиальным было расхождение Ризаитдина Фахретдина с Халилом Рахимовым не только в вопросе о природе знания, но и его назначении. Он имел чрезвычайно важное значение для них обоих как в контексте традиционного в исламе понимания цели достижения знания, так и в свете общественных требований их современников-мусульман. Понимание назначения знания задавалось в мусульманской мысли высказыванием (*хадисом*) пророка Мухаммада «Боже, буду искать спасения у тебя от бесполезных наук, ненужного ремесла, сердца, что не страшится Бога, и лишних молитв» [15. С. 284]. Халил Рахимов, приведя в своем трактате эти слова пророка Мухаммада, делает вывод, что знание, которое не помогает человеку отрешиться от соблазнов земного мира, обратиться своими помыслами к грядущему миру и не служит средством суфийского интуитивного познания Бога, является бесполезным. Он задается вопросом, полезны ли для религии его единоверцев и их веры европейские знания и современные профессии, успешно усвоенные образованными мусульманами? По его мнению, знания европейцев, возможно, принесут пользу в этом мире, но могут стать причиной банкротства человека на том свете. А потому, пишет он, следует прежде подумать, стоит ли, не жалея себя, стремиться к усвоению наук и профессий европейцев [10. С. 80–81].

Ризаитдин Фахретдин также рассматривает знание не как самоцель, а как инструмент, но в расширенном понимании — как средство не только нравственного совершенствования человека, но и социального прогресса. Он утверждает: «Основная цель получения знаний заключается в исправлении и улучшении либо разума и души, либо общественной жизни и языка. Знание по своему существу — не цель, а скорее посредник и средство для достижения какой-либо цели» [7. С. 65]. Он сокрушается, что находятся люди, утверждающие наличие принципиального противоречия между религией, наукой и философией. Он задается риторическими вопросами — разве из утверждения о движении солнечной системы в бесконечном пространстве следует отрицание Бога-творца, разве увлечение метафизикой требует отказа давать больному малярией хинин, а открытие микробов — приводит к отрицанию пророчества, разве строительство железной дороги ведет к необходимости опровержения какого-либо сообщения Корана? [7. С. 125–126]. Он обличает невежество тех мусульман, которые обвиняли индийского мусульманского реформатора Саида Ахмад-хана (1817–1898) в безбожии и пропаганде материализма. И все это только из-за того, что, как пишет Ризаитдин Фахретдин, тот, желая вывести своих единоверцев из-под власти европейцев и приобщить к изучению наук и современных профессий, открыл в городе Алигарх исламский колледж для обучения мусульманских детей. Он с большим удовлетворением отмечает: «Теперь (речь идет о периоде национально-освободительной борьбы. — И.Н.) стало ясно, что его старания дали благой результат. Возглавляют мусульман Индостана и ведут их за руку те, кто был воспитан Алигархским университетом» [7. С. 129].

В своем противостоянии мусульманским консерваторам по принципиальному для него вопросу о реформе образования Ризаитдин Фахретдин также стремился найти аргументы в классическом исламском наследии. Например, вполне в духе Абу Хамида аль-Газали он критикует засилье в мусульманских образовательных учреждениях схоластического исламского богословия (*калам*) и права (*фикх*), в котором стала преобладать формалистская сторона. Он пишет: «В случае если требуется превратить мусульманских шакирдов (студентов. — И.Р.) России в неверующих, самым подходящим для этого способом является преподавание с использованием книг по каламу, взятых на вооружение в наших старых медресе, — книг, не имеющих никакой связи с ныне существующими доктринами и не способных противостоять современным знаниям и наукам» [7. С. 26]. Касаясь причин сохраняющегося отсталого состояния образования у мусульман, Ризаитдин Фахретдин указывает на стагнацию и следование средневековой модели образования в мусульманских учебных заведениях-медресе и оторванность от современной жизни учебных дисциплин, преподаваемых в них. Он констатирует: «Невозможно получить воспитание посредством обучения сухим словам, не приведенным в соответствие [с актуальными знаниями]. К тому же проблематично

сохранить естественный человеческий облик в школах, где преподают *шархи* и *хашии* (комментарии и субкомментарии. — *И.Н.*)» [8. С. 74].

Как видно из вышесказанного, Ризаитдин Фахретдин разделял позиции тех мусульманских реформаторов, которые, считая своим социальным идеалом эпоху раннего ислама, ратовали за отказ от всего, что они рассматривали как привнесенные в ислам «новшества». Призывая к усвоению знания и технических достижений передовых стран Европы, он утверждает, что это вполне осуществимо, так как в прошлом исламский Восток в лице своих выдающихся ученых и философов сам сыграл важную роль в развитии западных народов. «Согласно горделивому признанию европейцев, первопричиной избавления Европы от невежества и мрака, а также повсеместного проникновения света науки (даже в жилища, находящиеся под землей) были знание и свобода, которым обучал Ибн Рушд» [8. С. 29]. Констатируя отсталость мусульманских стран, он подчеркивает, что за прошедшие века остальной мир не прекращал своего развития, и мусульмане должны предпринять энергичные усилия для исправления положения дел. Он пишет: «Что если представить себе воскрешение прославленного философа Кордовы (Ибн Рушда. — *И.Н.*) в нашем столетии и его столкновение с необходимостью служить науке... тогда первоочередной задачей Ибн Рушда стало бы получение современного образования в Европе, начиная со средней школы» [8. С. 72–73].

Ризаитдин Фахретдин, признавая роль суфизма в нравственном совершенствовании, «работе» по укреплению внутренней веры и критике религиозного формализма, отрицательно относился к закосневшим в старых формах суфийским братствам и социальной пассивности их руководителей-шейхов. Он пишет: «Газали подразумевает под “тасаввуфом” не ишанов (суфийских шейхов. — *И.Н.*), собирающих вокруг себя мюридов» [7. С. 88]. Тут он следует мусульманским реформаторам Мухаммаду ‘Абдо (1849–1905) и аль-Кавакби (1855–1902), полагавших, что суфизм с его фатализмом, культом упования на Бога, несет ответственность за упадок исламского Востока.

Его отрицательное отношение к суфизму также стало для Халила Рахимова поводом вступить с ним в заочную дискуссию. Хотя он осуждает в своей книге Ризаитдина Фахретдина за изображение крупнейшего мусульманского мыслителя Абу Хамида аль-Газали отшельником и аскетом и умалчивание его теоретического вклада в интеллектуальную мысль ислама [14. С. 32], можно смело предположить, что его претензии к оппоненту были вызваны открытой критикой Ризаитдином Фахретдином почитания в народном исламе, или «народном» суфизме, «божьих друзей» — *авлийа* (ед. ч. *вали*), ишанов — как чудотворцев, заступников и носителей благодати свыше (*барака*). В статье под названием «Единобожие» (Тавхид), опубликованном в стамбульском печатном издании «Ислам мажмуасы» (Исламский журнал) в 1914 г. Ризаитдин Фахретдин пишет, что поклонение кому-либо или чему-либо помимо Аллаха (ангелы, люди, джинны, дьяволы и т.д.), вера в обладание этими существами тайных знаний и их способность оберегать от бед

и болезней, испрашивание у них помощи и т.д. является приданием Аллаху сотоварища (*ширк*). Все, кто совершает подобное, оказываются в числе многобожников и, соответственно, не-мусульман. «Разница состоит в том, что многобожники наделяют посредников названиями „васан“ (истукан), „санам“ (идол), „илах“ (божество), тогда как другие дают своим посредникам такие прозвища, как, например, „вали“ (друг), „хаджи“ (святой), „сайид“ (господин), „шейх“, „машхад“ (могила святого) и т.д. Но дело не в названиях и прозвищах, но в их сути. Алкоголь от названия ее водой не становится разрешенной (*халяль*). Если бы удавалось посредством чудес и духовного усилия обречься от несчастий и защищаться от причинения вреда, то пророк Мухаммад освободил бы мусульман от необходимости переселения в Эфиопию, не считал бы необходимым прятаться в пещере в ходе своего переселения из Мекки в Медину, не стал бы в сражениях надевать панцирь, брать в руки оружие и участвовать в сооружении оборонительного рва <...> Совершение обрядов поклонения возле дерева, камней или могилы святого (*вали*) и жертвоприношения там с посвящением ему (покойному шейху. — И.Н.), испрашивание у него помощи и защиты от бед и болезней <...> все эти действия с верой в способность *вали*-чудотворца влиять на события, наряду с обращением с мольбой к этому *вали*, пусть и с оговоркой, что это делается ради довольства Аллаха, — являются, с точки зрения поклонения, проявлением многобожия (*ширк*)» [16. С. 37–39]. Эти мысли Ризаитдина Фахретдина можно обнаружить и в других его произведениях. Он пишет: «Всякий волен и самостоятелен в исповедании ислама, не нуждаясь в посредниках и опекунах» [5. С. 6].

Халил Рахимов посвятил немало страниц своей работы для опровержения доводов Мусы Бигиева (1873–1949), одного из ведущих представителей исламского реформаторства в России, в пользу тезиса о всеохватности милосердия Бога, о спасении на том свете всех людей. Известно, что Муса Бигиев настаивал на всеохватности божественной милости (*рахма илахийа*), развивая идеи крупнейшего суфийского мыслителя Ибн ‘Араби (1165–1240) о том, что милость Бога объемлет всех людей, независимо от их религиозной принадлежности. Хотя Халил Рахимов в своем трактате открыто критикует именно Мусу Бигиева за отстаивание им учения о всеохватности божественного милосердия, утверждая, что это учение противоречит Корану [14. С. 7–20, 42, 49], можно с большой долей уверенности и в этом случае предположить, что доля скрытой критики достается и Ризаитдину Фахретдину. Последний в своей книге «Ибн Араби» специально рассматривает доводы этого крупнейшего средневекового мыслителя в пользу утверждения, что всеобъемлющая милость Бога будет дарована и обитателям ада, что их мучения не будут вечными [17. С. 140]. Ризаитдин Фахретдин в упомянутом сочинении приводит слова этого средневекового мыслителя о том, что в Коране отсутствует ясное упоминание о бесконечности посмертного наказания грешников в аду. Это может служить косвенным доказательством того, что он, по крайней мере, полностью не отвергал тезис о всеохватности божественного милосердия [10. С. 102].

Даже краткий экскурс в историю исламского реформаторства как идейного и социально-политического движения предполагает наряду с оценкой его идей, течений и этапов эволюции, также и выдвижение либо прогнозов о его дальнейшем развитии, либо констатации постепенной маргинализации. Едва ли кто будет оспаривать тот факт, что жизненность социального проекта прямо зависит оттого, куда он обращен, — в будущее или прошлое. Михаэль Кемпер пишет, что, в отличие от Европы XVIII–XIX вв. с ее идеалом прогресса, обращенным в будущее, все участники мусульманского дискурса Урало-Поволжья создавали свой идеал, к которому они желали приблизиться разными путями, только в прошлом. В этом были едины как последовательные сторонники реформ, так и традиционалисты, суфии и их оппоненты и т.д., поскольку все они руководствовались идеей *ислаха* (реформы или возрождения) ислама в то время, когда последний переживает предполагаемый упадок [4. С. 629–630]. Это касается и Ризаитдина Фахретдина и Халила Рахимова, которые, расходясь в оценках исламского богословского и философского наследия, были солидарны в призывах возродить первоначальный, «чистый ислам», следовать образу жизни и вере первых трех поколений мусульман. К тому же оба они фактически сводили дискуссии о путях выведения мусульманской общины из состояния упадка к вопросам этики, образования и просвещения. Поэтому, исходя из идеи о непредопределенности, можно лишь сказать, что мера реализации потенциала философской и социальной мысли исламского реформаторства зависит от отказа его сторонников от регрессизма (идеализации прошлого) и социального утопизма.

Заключение

Подводя итоги рассмотрения взглядов российских мусульманских ученых Ризаитдина Фахретдина и Халила Рахимова, можно сделать несколько выводов. Российское исламское движение за реформы и преобразования на рубеже XIX–XX вв. было неоднородным явлением. Видный исламский «обновленец»-джадидист Ризаитдин Фахретдин, руководствуясь идеологией общемусульманского реформаторства, настаивал на необходимости для мусульман не только усваивать научные и технические достижения европейцев, но и перенимать у них ряд социальных институтов, утверждать равноправие женщин и т.д. В свою очередь, представители условно умеренного исламского реформизма, как, например, Халил Рахимов, полагали, что следует помогать осуществлению лишь тех преобразований, которые содействовали бы усвоению мусульманами научных и технических достижений передовых стран, но не затрагивали традиционные институты и устои мусульманской общины. В то же время их объединяли регрессистские, обращенные в прошлое утопические идеалы социальной справедливости, разделяемые как мусульманскими реформистами, так и представителями традиционного ислама, то есть сложившегося в течение веков формы бытования этой религии в ту или иную эпоху в той или иной стране.

Список литературы

- [1] Насыров И.Р. К вопросу об исламском реформизме Мурада Рамзи и Халила Рахимова // Шейх Зайнулла Расулев и суфийская культура народов Евразии. Уфа : Книга-принт, 2023. С. 30–42.
- [2] Шихалиев Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. Т. 35. № 3. С. 134–169. DOI: 10.22394/2073-7203-2017-35-3-134-169 EDN: ZIORBT
- [3] Ямаева Л.А. Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое явление. Уфа : Гилем, 2002. EDN: TQIBKZ
- [4] Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Казань : Российский исламский университет, 2008. EDN: QUPIGT
- [5] Ризаэтдин бин Фахретдин. Ислам. Казань : Иман, 1997.
- [6] ابن رشد. فصل المقال. القاهرة: دار المعارف، 1999.
- [7] Ризаэтдин бин Фахретдин. Имам Газали / пер. со старотат. (тюрки) Р. Гатина. Москва : Форум, 2002.
- [8] Ризаэтдин бин Фахретдин. Ибн Рушд / пер. со старотат. (тюрки) Р. Гатина. Москва : Бальсам, 2020.
- [9] الغزالي، أبو حامد. تهافت الفلاسفة. القاهرة: دار المعارف، 2000.
- [10] Ризаэтдин бин Фахретдин. Ибн Араби / пер. со старотат. (тюрки) Р. Гатина. Москва : Форум, 2019.
- [11] Ибрагим Т., Сагадеев А.В. Ал-Му'тазила // Ислам. Энциклопедический словарь. Москва : Наука. 1991. С. 175–176.
- [12] الغزالي، أبو حامد. أحياء علوم الدين. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت. ج 1.
- [13] Степанянц М.Т. Мир Востока. Философия: прошлое, настоящее, будущее. Москва : Восточная литература, 2005.
- [14] رحيم، خليل. حماية الاولياء من اهانة الاغوياء. محمد ولي حسييف مطبعسى، اورنبور غده، 1915.
- [15] ابن حبان. صحيح. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988. ج 1.
- [16] فخر الدين، رضاء الدين / اسلام مجموعه سى، 1914. ج 1. ع 2، ص 37–39.
- [17] ابن عربي. فصوص الحكم. بيروت: دار البيضاء، 2001.

References

- [1] Nasyrov IR. On the question of Murad Ramzi and Khalil Rahimov's Muslim reformism. In: *Shaykh Zaynulla Rasulev and Sufi culture of Eurasian peoples*. Ufa: Kniga-Print publ.; 2023. P. 30–42. (In Russian).
- [2] Shikhaliev Sh. Muslim Reformism in Dagestan (1900–1930). *State, religion, church in Russia and abroad*. 2017;35(3):134–169. (In Russian). DOI: 10.22394/2073-7203-2017-35-3-134-169 EDN: ZIORBT
- [3] Yamaeva LA. *Muslim Liberalism of the Early 20th Century as a Socio-political Movement*. Ufa: Gilem publ.; 2002. (In Russian). EDN: TQIBKZ
- [4] Kemper M. *Sufis and Scholars in Tatarstan and Bashkortostan. The Islamic Discourse under Russian Domination*. Kazan: Russian Islamic University publ.; 2008. (In Russian). EDN: QUPIGT
- [5] Rizaitdin bin Fakhretdin. *Islam*. Kazan: Iman publ.; 1997. (In Russian).

- [6] Ibn Rushd. *On the Harmony between Religion and Philosophy*. Cairo: Dar al-ma'arif publ.; 1999. (In Arabic).
- [7] Rizaiddin bin Fakhreddin. *Imam Gazali*. Gatin R, transl. Moscow: Forum publ.; 2002. (In Russian).
- [8] Rizaiddin bin Fakhreddin. *Ibn Rushd*. Gatin R, transl. Moscow: Bal'sam publ.; 2020. (In Russian).
- [9] Al-Gazali, Abu Hamid. *The Incoherence of the Philosophers*. Cairo: Dar al-ma'arif publ.; 2000. (In Arabic).
- [10] Rizaiddin bin Fakhreddin. *Ibn Arabi*. Gatin R, transl. Moscow: Forum publ.; 2019. (In Russian).
- [11] Ibragim T, Sagadeev AV. Al-Mu'tazila. In: *Islam: Encyclopaedic Lexicon*. Moscow: Nauka publ.; 1991. P. 67–68. (In Russian).
- [12] Al-Gazali, Abu Hamid. *The Revival of the Religious Sciences*. Vol. 1. Beirut: Dar al-ma'rifa. (In Arabic).
- [13] Stepanyants MT. *The World of the Eastern Philosophy: Past, Present, Future*. Moscow: Vostochnaya Literatura publ.; 2005. (In Russian).
- [14] Rahimov Kh. *The Protection of the Saints from the Abuse of Erring Men*. Orenburg: M.A. Husainov publ.; 1915. (In Old Ural-Volga Turkish).
- [15] Ibn Hibban. *Authentic*. Vol. 1. Beirut: Mu'assasat al-risala; 1988. (In Arabic).
- [16] Rizaiddin b. Fakhreddin. Monotheism. *Journal of Islam*. 1914;1(2):37–39. (In Ottoman Turkish).
- [17] Ibn'Arabi. *Bezels of Wisdom*. Beirut: Dar al-mahadja al-bayda; 2001. (In Arabic).

Сведения об авторе:

Насыров Ильшат Рашитович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии исламского мира, Институт философии Российской академии наук, Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. ORCID: 0000-0001-8365-6491. SPIN-код: 8383-6041. E-mail: ilshatn60@mail.ru

About the author:

Nasyrov Ilshat R. — DSc in Philosophy, Leading Research Fellow at the Department of Islamic Philosophy, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-8365-6491. SPIN-code: 8383-6041. E-mail: ilshatn60@mail.ru