

АЛЬ-ФАРАБИ И МУСУЛЬМАНСКАЯ РЕФОРМАЦИЯ: ТРАДИЦИИ И НОВАТОРСТВА

Введение

На сегодняшний день территория Ближнего и Среднего Востока представляет «горячую точку» в мировой геополитике. «Колыбель» авраамических религий раздираема противоборством политических интересов, что создает напряженную ситуацию. Коренное мусульманское население находится в зоне военных действий. В связи с этим Европа в последние годы заполняется беженцами иной культуры, которые не всегда могут адаптироваться в европейских условиях. Это создает социальную напряженность, обусловленную соприкосновением двух мировых культур, европейской и арабо-мусульманской. Тем самым, поиск оптимального пути духовного, социально-культурного развития мусульман в настоящее время особо актуален.

Кроме того, следует напомнить, что в последнее десятилетие в некоторых республиках СНГ сталкиваются интересы последователей «местного» традиционного ислама и салафизма, ваххабизма, привнесенного из Саудовской Аравии. Полемика о «чистоте ислама» принимает обостренное состояние. Как известно, салафия призывает следовать строго «написанному», всячески избегать каких-либо новшеств извне. В противовес последователям подобных течений следует сказать, что фальсафа как философское направление также возникло в лоне исламской культуры, ориентировано на вселенскую гармонию и высшей ценностью его провозглашен человек. Восточные перипатетики также осмысливали содержание священного писания мусульман только посредством аристотелевской логики, что было наиболее полезным и значительным новшеством, заимствованным из наследия античных греков. Тем самым, идеи восточных перипатетиков также могут быть учтены для формулирования концепций и теорий адаптации мусульман в новых условиях и их интеграции в мировое сообщество.

Многогранное наследие Абу Насра аль-Фараби как основателя восточного перипатетизма оказало влияние на становление мировоззрения философов и ученых последующих эпох. Мыслитель разработал основы исламской рациональности, учитывающей равноценность веры и разума, религии и фило-

софии. Данный концепт стал ключевым в оптимальном соотношении традиционной исламской духовности и мировых новаторств Нового времени. Идеи аль-Фараби были актуальны и на рубеже XIX-XX вв. Рациональное толкование Корана позволяло избавиться от отживших суеверий и предрассудков, которые создавали преграды к культурному, социальному и техническому прогрессам. Философское учение аль-Фараби представлялось особо значимым и востребованным с целью осторожного, безболезненного реформирования жизненного уклада мусульманского населения XIX века, поскольку содержит в себе античный рационализм, ориентированный для осмысления основ ислама. Индийский философ и общественный деятель Сайид Ахмад-хан (1817-1898), идеолог панисламизма, уроженец Афганистана Джемаль ад-Дин аль-Афгани (1839-1897), египетский общественный и религиозный деятель Мухаммад Абдо (1849-1905), индийский поэт, философ и общественный деятель Мухаммад Икбал (1877-1938) известны всему миру как реформаторы ислама. Главной их целью было выведение мусульман из отсталого состояния, в связи с чем реформаторы обращались к трудам арабоязычных перипатетиков.

В пределах Российской империи проживало немалое число мусульман, находящихся так же, как и мусульмане Ближнего и Среднего Востока, Индии, Северной Африки, в колониальной зависимости. Казань, кроме того, что была центром российского ислама, в XIX веке уже представляла собой научный, культурный и образовательный центр. Среди татар выделились деятели, глубоко задумывавшиеся над исторической ролью мусульман Российской империи, их будущностью. Среди татарских реформаторов необходимо выделить А. Утыз-Имяни (1754–1834), А. Курсави (1776-1812), Ш. Марджани (1818-1889), Р. Фахретдина (1859-1936), М. Биги (1875-1949) и З. Камали (1873-1942). Следует отметить, что историками прослеживаются взаимодействия и даже взаимовлияния деятелей татарской реформации и выше упомянутых реформаторов из Индии, Афганистана и Египта. При этом нельзя не подчеркнуть, что в той или иной степени общим идейным основанием мусульманской реформации было наследие восточных перипатетиков, в частности, философия аль-Фараби.

На протяжении полувека наследие аль-Фараби изучалось в Казахстане, Узбекистане, Таджикистане, Турции, арабских странах, в Европе. Деятельность и творчество Сайида Ахмад-

хана, Джемаль ад-Дина аль-Афгани, Мухаммада Абдо, Мухаммада Икбала изучается по сей день в странах Юго-Восточной Азии, Ближнего и Среднего Востока, Европы и др. Деятельность татарских реформаторов активно исследуется в Российской Федерации. Однако историко-философский анализ идейных истоков татарских реформаторов следует больше дополнить сегментом философии арабоязычных перипатетиков, а точнее наследием аль-Фараби. В связи с этим целью данной статьи является выявление сформулированных аль-Фараби концепции равноценности веры и разума в творчестве мусульманских реформаторов. С учетом того, что объектом исследования является философия аль-Фараби и наследие мусульманских реформаторов, предметом исследования определена сформулированная мусульманскими реформаторами концепция выведения из духовного кризиса, состояния отсталости мусульманского населения на рубеже XIX-XX вв., основывающаяся на идеях аль-Фараби.

Методология и методы исследования

В проведенном историко-философском исследовании применялся принцип М. Хайдеггера «мыслить вслед за философом дальше, чем он сам» (Фалёв 2014: 194), что проявилось в обозначении под призмой современности концептов, доводов на основе анализа трактатов аль-Фараби.

никак нельзя было обойтись без генетического метода, выявленного русским философом, психологом, последователем российского неокантианства А.И. Введенским. Данный метод позволяет рассмотреть «причинную связь явлений», определить «исходные пункты» той или иной философии, «которые определяют ход ее развития» (Малинов 2006: 195). История философии определяет факторы, побудившие историческую личность к философскому исследованию, предшествующий опыт философского осмысления той или иной проблемы, траекторию развития философского течения (Малинов 2006: 194). В исследовании сделан акцент на предпосылках становления мировоззрения мусульманских реформаторов, составивших основу их творчества и деятельности, и на причинах, побудивших их обратиться к философии аль-Фараби. Важнейший аспект истории философии – это определение «преимущественности мышления» (Малинов 2006: 196), выявление в творчестве мыслителей разных исторических

эпох одной философской традиции, философской культуры. Тем самым, проведенное исследование заключается в выявлении исламской рациональности, концепции равноценности веры и разума, религии и философии, сформулированных аль-Фараби, в творчестве мусульманских реформаторов.

Обзор литературы. Несмотря на большую изученность наследия аль-Фараби, выявление концептов его философии в творчестве мусульманских, тюркских философов, общественно-политических, религиозных деятелей представляет широкое поле для исследований и в перспективе может выделиться в отдельное направление фарабиеведения.

Касательно проведенного исследования следует выделить несколько работ зарубежных авторов. Профессор **Dallas Университета Joshua Parens** в монографии «An Islamic philosophy of virtuous religions. Introducing Alfarabi» утверждает, что аль-Фараби отстаивал срединный путь **между воздержанностью и гедонизмом (Parens 2006: 69)**, что составляет суть добродетельной религии как мусульманской духовности.

Профессор **Xavier Университета Michael J. Sweeney** в статье «Philosophy and «Jihād:» Al-Fārābī on Compulsion to Happiness», напротив, отводит религии роль «препятствия» в деле распространения и убеждения в истинности нравственных предписаний, имеющих философское основание. Поскольку аль-Фараби призывает к «принуждению к добродетели», под которой подразумеваются не только нравственные, но и политические, гражданские основания (Sweeney 2007).

Acmad Toquero Macarimbang в статье «Envisioning A Perfect City: on introduction to Al Farabi political philosophy», рассматривая проблемы политической философии аль-Фараби, утверждает о нереальном характере «совершенного правителя», но данный посыл может быть вдохновляющим современные мусульманские общины в стремлении к подлинному счастью (Macarimbang 2013).

Коллективная статья пакистанских исследователей **Muhammad Rauf, Mushtaq Ahmad, Zafar Iqbal** «Al-Farabi's philosophy of education» содержит разъяснения проекта «идеального общества» аль-Фараби посредством образования (Rauf, Ahmad, Iqbal 2013). Образование, подразумевающее приобретение знаний, навыков, восприятие ценностей, приводит к счастливой жизни. В связи с этим правящие элиты должны продемонстрировать образованность и воспитанность.

Авторы утверждают о последовательности процесса обучения, начиная с логики, семи форм математики, естественных наук, гуманитарных наук, юриспруденции и академического богословия.

В работах индийских исследователей **Filza Waseem (Waseem 2014), Tauseef Ahmad Parray (Parray 2015), Kaleem Kawaja (Kawaja 2014), Peer Naseer Ahamad (Ahamad 2014)** повествуется о деятельности и взглядах Сайида Ахмад-хана в контексте «модернизма» как движения примиряющего ислам с европейскими ценностями XIX века.

В работах **Abba Idris Adam (Adam 2014), Hafiz Zakariya (Zakariya 2011), Ibrahim Abu Bakar (Abu Bakar 2012), Zubair Hamid (Hamid 2014), Aasia Yusuf (Yusuf 2012), Ahmad N. Amir, Abdi O. Shuriye, Ahmad F. Ismail (Amir, Shuriye, Ismail 2012)** рассмотрено творчество и деятельность Мухаммада Абдо как основоположника исламского «модернизма». Исследователи рассматривают историческое явление исламского «модернизма» как ответ на гегемонию Запада. Поскольку в XIX веке мусульмане Африки, Азии и Юго-Восточной Азии, потеряв суверенитет, попали в колониальную зависимость от европейцев. В связи с этим Мухаммад Абдо обозначил в исламской духовности рациональные основания. И тем самым, ислам был совместим с науками и прогрессом. С целью спасения исламской цивилизации Мухаммад Абдо предлагал отказаться от догматизма и суеверий, реформатором предлагалась иная интерпретация ислама, ориентировавшая мусульман на оптимальное балансирование с западной культурой и ценностями. Всецело соглашаясь с доводами исследователей, следует сказать, что, возможно, если бы реформация коснулась всех без исключения слоев мусульманского общества, история исламского мира имела совсем иную траекторию. В коллективной статье **Ahmad N. Amir, Abdi O. Shuriye, Ahmad F.** «Muhammad Abduh's scientific views in the Qur'an» выявлены научные методы анализа текста Корана, которые позволяют рационально и аналитически осмыслить текст священного писания (Amir, Shuriye, Ahmad 2012). Мухаммад Абдо посредством научной экзегезы рассматривал Коран как руководство для человечества во всех аспектах жизни и отстаивал актуальность священного писания в соответствии с изменяющимися условиями и потребностями времени (Mohd, Husin, Wan Abdullah 2014: 238).

Пакистанский исследователь **Malik Mohamad Tariq** в статье «Jamal Ad-Din Afghani: A Pioneer of Islamic Modernism», повествуя о деятельности Джамал ад-Дина ал-Афгани, также акцентирует внимание на вторжении Запада в периферийные мусульманские государства. Как утверждает профессор, Джамал ад-Дин аль-Афгани, будучи одним из основоположников исламского «модернизма», не принимал в чистом виде традиционализма и отвергал некритическое отношение к Западу. Выдвигал важность прагматических ценностей, таких как политическая активность, рациональный подход ко всем проблемам и аспектам человеческой жизни, политическое и военное укрепление исламских государств (Tariq 2011).

Из обзора зарубежной литературы прослеживается, что исследователи отождествляли модернизм и реформаторство. В то время как советский и российский философ, историк философии Степанянц М.Т. выделяет главных 4 типа религиозного сознания, а именно, ортодоксию, модернизм, реформаторство, возрожденчество (Степанянц 1982: 7). Как замечает исследователь, «наблюдается терминологический и идейный разнобой, препятствующий более глубокому пониманию идеологических процессов, проходящих в общественной жизни мусульманских стран» (Степанянц 1982: 8). Тем самым, Степанянц М.Т. строго разделяет модернизм и реформаторство. Модернизм получает вовсе иное толкование. Российский философ в качестве основных движущих сил модернизма определяет «компрадорскую буржуазию и часть интеллигенции, получившую западное образование» (Степанянц 1982: 10). Как утверждает исследователь, главная идея модернизма заключалась в заимствовании стандартов западного «общества потребления», в связи с этим, насаждался курс «догоняющего развития», что создавало общество «зависимого капитализма». В целом, концепты модернизма способствовали еще большему социальному, имущественному расслоению, увеличивая разрыв между «элитой и массами» (Степанянц 1982: 10). Тогда как мусульманские реформаторы названы противниками модернистов. Если реформаторы считали, что каноны ислама необходимо приспособить к изменяющимся условиям, то модернисты придерживались мнения, что «ислам не содействует прогрессу, более того, его предписания служат тормозом развития общества, поэтому мусульманам надлежит обратиться к ценностям западного буржуазного мира, ко-

торые одни могут обеспечить процветание» (Степанянц 1982: 9). Тем самым, можно сделать вывод, что зарубежные авторы рассмотренных работ не учитывают принципиальных различий среди ответвлений общего интеллектуального, социально-культурного, политического «обновленческого» движения мусульман.

Исламская рациональность и образ мусульманина в философии аль-Фараби и творчестве мусульманских реформаторов

Деятели мусульманской Реформации Сайид Ахмад-хан, Джемаль ад-Дин аль-Афгани, Мухаммад Абдо, Мухаммад Икбал отчасти руководствовались наследием арабоязычных перипатетиков. Они считали, что необходимо «реформировать» жизненный уклад мусульман, что возможно было только при пересмотре сложившейся на тот период религиозной ситуации. Следует воздержаться от словосочетания «пересмотра религии», поскольку, во-первых, под исламом следует понимать и религию, и философскую систему. Во-вторых, можно считать ошибочным заявлением современных радикальных религиозных течений, утверждающих, что якобы «чистый ислам» не может быть совмещен с благами современной цивилизации. В онтологическом осмыслении идеи реформаторов сближаются с учением аль-Фараби в том плане, что человек ответственен за свое положение. Фатализм не имеет какого-либо значения. Второй Учитель считал, что добродетель приобретается человеком самостоятельно, аналогично человек достигает и счастья. Сайид Ахмад-хан также утверждал, что человек не может полагаться на сверхъестественные силы, индийские мусульмане должны завладеть «духом независимости», ощутить себя социальной силой (Степанянц 1982: 55).

Бог в онтологии аль-Фараби и индийского реформатора Сайид Ахмад-хана представлен как Первопричина мира. Бог – творец мира и установитель естественных законов. Наиболее примечательным в определении сущности божества является утверждение о невмешательстве бога в жизнь человека, так как законы природы и морали уже установлены (Степанянц 1982: 54). Бог как в наследии аль-Фараби, так и идеях Сайид Ахмад-хана предоставил человеку свободу познания, выбора и деятельности. Божество как Первопричина является началом мира, совершенством, однако ответственность за выбор между добром и злом, добродетелью и невежеством возлагается не на бога, а на человека.

Наиболее важным общим постулатом фило-

софии аль-Фараби и положений мусульманской реформации является рациональное понимание религии и действительности. Следует отметить, что в исламской культуре рациональность занимает первенствующее положение. Соглашаясь с мнением Г.К. Курмангалиевой о том, что «философская мысль более склоняется в концептуальном отношении к многообразию форм рациональности, их исторической обусловленности, определяемой в значительной мере личностью мыслителя, системой ценностей и особенностью эпохи» (Курмангалиева 2014: 28), можно выделить рациональность исламской философии, отличающуюся от европейской научной рациональности Нового времени. Г.К. Курмангалиева, отстаивая позицию варьирования типов рациональности, делает вывод, что под типом рациональности «подразумевается определенный каркас философско-мировоззренческих оснований, познавательных норм и ценностных установок, определяющий целостность человеческой жизнедеятельности, на котором она строится и в русле которого она протекает» (Курмангалиева 2014: 34).

Аль-Фараби заложил основы исламской рациональности, содержащей «органическое единство знания и веры» (Соловьева, Курмангалиева, Сейтахметова, Мансурова, Байдаров, Жанабаева 2014: 17). Рациональность имеет и гносеологическое, и онтологическое значение, как «способ, каким человек вписывается в мир, изначально сотворенный Всевышним». Аль-Фараби выделяет два подхода в постижении веры. Первый предназначен для «просвещенных, мудрецов или философов», основывается на разуме, доказательстве и логики. Второй подход – для народных масс, содержит «воображение, символы, образы». Мыслитель рационально доказывает бытие Бога (Соловьева, Курмангалиева, Сейтахметова, Мансурова, Байдаров, Жанабаева 2014: 18).

Аль-Фараби был, прежде всего, разносторонним ученым, но проблеме разума отводил решающую роль. Согласно онтологической картине мира аль-Фараби, мироздание представлено в виде иерархии, на вершине которой находится Первый сущий, иначе Бог, Всевышний, Аллах. На третьей ступени как производной от Первого Сущего находится деятельный разум. Именно деятельный разум, как воля и предписание бога, создает человека и направляет его на путь счастья, придает ему духовность. В извечном противоборстве стремления людей к наживе материальных благ либо духовному со-

вершенствованию разум отдает приоритет духовности. Аристотель Востока пишет: «Действие деятельного разума заключается в заботе о разумном животном [человеке] и в стремлении дать ему возможность достичь наивысшей, доступной для него ступени совершенства, а именно наивысшего счастья» (Аль-Фараби 1973: 48-49). Аль-Фараби утверждает, что бог создал разум для человека, только посредством разума человек различает добро и зло, добродетель и невежество. Разум понимается аль-Фараби как ориентир в поиске созидания, справедливости, добродетели, блага, человеколюбия. Именно в подобном «предназначении», «нацеленности» разума воспринимается исламская рациональность, в таком ракурсе проявляется неделимость разума и веры в философии мыслителя. Аль-Фараби четко определяет и разграничивает понятия «воли» и «выбора». Стремление к постижению чего-либо, исходящее из ощущения и воображения, может называться свободной волей. Если стремление к постижению чего-либо исходит из размышления и рассуждения, то это называется свободным выбором (Аль-Фараби 1973: 288). Кроме того, аль-Фараби вводит такие понятия, как «первоматериальный интеллект» и «актуальный интеллект». Если первое понятие является базисом перцепции «умопостижимых объектов интеллекции», то второе уже будет преобразователем этих объектов. В трактате «О взглядах жителей добродетельного города» мыслитель приводит следующее сравнение: «Солнце дает зрению свет, который светит, и цветам свет, который их освещает. Посредством света, получаемого от солнца, зрение становится видящим актуально; и посредством этого света цвета видимы и рассматриваются актуально после того, как были видимы и рассматриваемы потенциально. Точно также актуальный интеллект снабжает первоматериальный интеллект чем-то, что он запечатлевает. Связь этого нечто с первоматериальным интеллектом подобна связи света со зрением» (Аль-Фараби 1972: 285-286). Только наиболее верное различение добра от зла, добродетели от невежества, способно ориентировать человека на путь истинного счастья, которое характеризуется высшей нравственностью и образом мысли согласно добродетели. Аль-Фараби не акцентировал внимания на божественном предопределении, мусульманский философ лишь утверждал, что Всевышним человеку дан разум как благо, способный к постижению интеллектуальных и этических добродетелей, что приближает человека

к совершенству. Философ из Отрара утверждал, что от правильного выбора, основанного на личной свободной воле человека, зависит та или иная сторона жизни. Сделав правильный выбор, который может означать образ мысли человека, обуславливается нравственность индивида. Духовная обращенность человека вовнутрь себя, самопознание, познания Бога в самом себе, а затем уже добродетельная жизнь в сообществе знаменуют наиболее верную волю и правильный выбор, что приведет к постижению счастья. Тем самым, человеческий разум позволяет сделать правильный выбор, но «невежественные города», которые также живут в каждом человеке, могут «затуманить разум». В связи с этим, человек должен находить в себе силы для постоянного и повсеместного следования разуму.

Как известно, в одном из хадисов говорится, что пророк Мухаммад сказал: «Приобретение знаний – обязанность каждого мусульманина». Здесь следует сказать, что аль-Фараби призывал к поиску истинных знаний. Божество в философии мыслителя представлено знанием и мудростью. Бог нематериален, это высший разум, самосознающий самого себя. Как охарактеризовал аль-Фараби, «Он – знающий и знание, единая сущность и единая субстанция» (Аль-Фараби 1973: 69). Так как Божество – это первопричина бытия, то бытие человека предполагает непрерывный процесс познания. Более того, как указывал мыслитель, человеку свойственно заблуждаться, следовать неправильным знаниям, в связи с этим особо важны истинные знания, заложенные в самой сущности божества. Мудрость – показатель овладения совершенными знаниями, имеющими статус непреходящих вечных знаний, это способность «познавать наилучшие вещи наилучшим образом» (Аль-Фараби 1973: 69). Вероятно, это фундаментальные знания о Всевышнем, человеческой сущности, бытии, мироздании. Восточным ученым дана следующая формулировка: «Он – Мудрый», «Он – самодостаточен в том, что становится мудрым, познавая свою сущность» (Аль-Фараби 1973: 70). Тем самым, мусульманину предписывается постоянный поиск достоверных знаний. «Жителям добродетельного города» рекомендуется обладать знаниями о сущности божества и его атрибутов, о сущности духовности («вещи, существующие отдельно от материи»), о деятельном разуме, основах мироздания, о сущности и происхождении человека, высшей нравственности. Мыслитель не ограничивается этим, обязательную «информи-

рованность» составляют значение идеального главы государства, принципы жизни добродетельного города, всеобщее счастье и знание о «врагах» добродетельного города (Аль-Фараби 1972: 338-339). Данные знания запечатлеваются в мыслях людей посредством «образов». В подлинном виде посредством логики данные знания постигают мудрецы, которые как носители истинных знаний имеют учеников и последователей. А в целом, большинством людей знания постигаются в виде «подражательных представлений» (Аль-Фараби 1972: 340-341). Вполне очевидно, что большинство, занятое повседневной деятельностью, не постигает опыт мудрецов, как следствие, знания об устройстве мира, бытия, существовании бога ставятся под сомнение. В этом отношении люди подразделяются на три категории. Первые, которым отдает предпочтение аль-Фараби, «нуждаются в руководстве». Эти люди находятся в постоянном поиске истины под руководством наставников, мудрецов. Познавая какое-либо понятие, они не могут ограничиваться простым объяснением, все более основательно изучая сущность той или иной проблемы. Подобные люди способны достичь истины (Аль-Фараби 1972: 342). Данная первая категория людей близка по значению образу «жителя добродетельного города», мусульманина. Вторая категория людей находится под влиянием человеческих пороков, в угоду которым истинные знания о добродетели искажаются ими посредством спорных аспектов добродетельных учений или путем «лжемудрствования и обмана» (Аль-Фараби 1972: 343). Третья категория представлена «циниками», потерявшими интерес к божественной истине, то есть знаниям о мироздании и добродетели, поскольку наткнулись на спорные моменты и утверждают об отсутствии истины (Аль-Фараби 1972: 344). Тем самым, непрекращающийся процесс образования на протяжении всей жизни, поиск знаний, доказывающих добродетельную сущность человека и всего мира, является базовым предписанием ислама, что находит отражение в ключевых аспектах философии аль-Фараби.

Тем самым, Аристотель Востока формирует образ мусульманина, руководствующегося рационально осмысленными нормами нравственности, имеющими характер универсальности. Разум, знания и мудрость – ключевые понятия в становлении исламской толерантности и открытости другим культурам, современным новшествам как техногенного, так

и социально-культурного характера. Разного рода радикальные организации с религиозными призывами создают совершенно иное представление о значимости ислама в истории человеческой цивилизации. Догматизм и внешняя обрядовость вводит в заблуждение мировую общественность. Относительно этого концепции аль-Фараби могут применяться с целью развенчания заведомо ложных посылов о мусульманах и исламской духовности. Мыслитель предусмотрел подход неких лиц, спекулирующих на религиозных чувствах. Прежде всего, это потусторонняя жизнь, исполнение обрядов. Отказ от каких-либо благ в посюсторонней жизни может сулить преимущества после смерти или же, наоборот, неисполнение обрядов может повлечь за собой возмездие. Ученый воспринимает данный подход как «хитрости и козни против одной группы и в пользу другой» (Аль-Фараби 1972: 358). Чрезмерное настойчивое усердие в исполнении обрядов преследует цель приобретения почета как «человека, отказавшегося от мирских благ». В результате люди, выказывая ему почитание, будут сносить все безобразные поступки шарлатана. Таким образом, «прохвост» обретет «почет, главенство, богатство, удовольствие» (Аль-Фараби 1972: 359). Разоблачение «мнимого святого» может быть использовано определенной группой в собственных целях без обнародования «фальшивости». Группа людей с целью оказания влияния на большинство использует «мнимых почитателей обрядовости». В последние два-три десятилетия, разоблаченная аль-Фараби, часть политической технологии по внедрению в сознание масс заведомо ложных, деструктивных представлений о религии с целью манипулирования людьми, активно используется.

Все большее распространение западных ценностей и технического прогресса требовало правильного соотношения их с исламской традиционной духовностью. В связи с этим, тип исламской рациональности был применен реформаторами. Единство и равноценность веры и знания, религии и философии были тем оптимумом, позволяющим гармонизировать традиции с новаторствами, и тем самым, выявить новую идентичность мусульман и перестроить их быт в сочетании с технологиями Запада. Философско-социальные положения реформаторов сводились к следующему: «вариативно применять исламские положения; разработать синтетическое мировоззрение, основанное на единстве ислама и исторической процессуальности; сбалансиро-

вать классическую исламскую парадигму с современным мировоззрением (научным, рациональным)» (Соловьева, Курмангалиева, Сейтахметова, Мансурова, Байдаров, Жанабаева 2014: 22).

Аль-Фараби и татарская философия

Исламская реформаторская мысль широко развивалась среди татарских религиозных деятелей. На становление реформации среди татар философия перипатетизма отчасти имеет определенное влияние.

Следует прежде всего сказать, что аль-Фараби как историческая личность занимает определенное место в истории татарской философии. Волжско-булгарские философы Абу Хамит аль-Булгари (XI – начало XII вв.), Сулейман ас-Саксини (XII в.), Бурхан аль-Булгари (XII – начало XIII вв.), Сулейман ибн Дауд (XII – начало XIII вв.) осмысливали суфиев и перипатетиков, среди которых фигурируют аль-Газали, аль-Фараби, ибн Сина, ибн Рушд, ибн аль-Араби (Сабилов 2012: 11). Социально-нравственный идеал в тюрко-татарской литературе XI-XVI вв. основан на учении аль-Фараби, Ибн-Сины и других перипатетиков (Амирханов 2001: 28). Наследие аль-Фараби проявилось в татарской философии концепцией двух форм «духовного освоения действительности – философии и религии» (Сабилов 2012: 11). В целом, Волжско-булгарская философия берет свои основы из восточного перипатетизма, калама и суфизма. Но, тем не менее, влияние восточных перипатетиков выделяется особой значимостью (Сабилов 2012: 12).

Религиозное реформаторство положило начало просветительству среди татар и джадидизму (Гафаров 2004: 164). Предпосылкой к формированию реформаторства и просветительства было возвращение «элементов перипатетизма, с его приоритетным значением знания, разума и образования при определении человеческого совершенства» (Тухватуллина 2003: 186).

История татарского религиозного реформаторства имеет два этапа: 1) этап становления, представлен творчеством А. Утыз-Имяни (1754–1834) и А. Курсави (1776–1812); 2) творчество Ш. Марджани (1818–1889), Р. Фахрадина (1859–1936), М. Биги (1875–1949) и З. Камали (1873–1942) (Юзеев 2015: 25).

Татарское реформаторство представляет аналог мусульманской реформации Сайид Ахмадхана, Джемаль ад-Дина ал-Афгани, Мухаммад Абдо, Мухаммад Икбал, прослеживаются идейные взаимовлияния. Первый этап татарского ре-

форматорства (рубеж XVIII-XIX вв.) сводился к критике традиционализма, возрождения «чистого» ислама и концепции «открытия дверей иджтихада» (Юзеев 2015: 26). Посредством иджтихада предполагалось приспособить религию к условиям времени. Коран и Сунна виделись единственными источниками веры без каких-либо наслоений. Предполагалось новое толкование священного Корана. «Возращение к раннему исламу» означает «очищение» ислама от многочисленных привнесений, превратившихся в суеверия, которых не было во времена пророка. Под «чистым исламом» можно подразумевать предписание следования Корану и Сунне, стремление к благим начинаниям и прогрессу. Именно «чистый ислам» стал детерминантом генерации и расцвета исламской духовной и материальной культуры, философии, естественных наук в IX-XI вв. Подобная форма религии служит интересам всего человечества, что и было замыслом пророка Мухаммеда. Ислам не должен замыкаться в себе, необходим межкультурный диалог.

Второй этап реформаторства (вторая половина XIX – начало XX вв.) отличается от первого этапа, поскольку уже реформаторство испытало большое влияние идей Нового и Новейшего времени. В целом направленность осталась аналогичной, «возврат к раннему исламу» и иджтихад. Но просветительство уже составляло единство с реформаторством (Юзеев 2015: 28).

Остановимся подробнее на личности Ш. Марджани. В 1845 году Марджани в библиотеке медресе «Мир-Араб» (Бухара) изучил сочинения ал-Фараби (Юзеев, Гимадеев 2009: 17). Тезис Марджани о том, что с основанием четырех мазхабов «врата иджтихада» не закрылись после XII века, что еще возможно, основываясь на Коран и хадисы, выявлять позитивные тенденции с целью обновления религии и социально-культурной, общественно-политической сфер жизни мусульман. В этом отношении на взгляды реформатора оказали непосредственное влияние восточный перипатетизм и калам, утверждавшие, что «двери иджтихада» не могут быть кем-либо закрыты» [12, с. 20]. Татарские реформаторы по-разному отдавали приоритет философскому и религиозному началу. В этом отношении Марджани утверждал, что религия и философия как формы освоения действительности и методы познания взаимосвязаны (Сабилов 2012: 57). Марджани был оппонентом мусульманских традиционалистов. Реформатор считал, что человек ответственен за свои те или

иные действия, человеческий разум – основной критерий поведения. Тем самым, Марджани исключает фатализм и религиозный фанатизм (Юзеев, Гимадеев 2009: 21). На реформатора оказало влияние наследие Газали, точнее его произведение «Воскрешение богословских наук», именно данное сочинение натолкнуло Марджани на проблему иджтихада. Высоко оценивая творчество аль-Газали, татарский деятель заимствовал рациональную составляющую, диалектику, но осуждает средневекового теолога «за то, что тот назвал еретиками таких мыслителей, как Ибн-Сина и ал-Фараби» (Сабилов 2012: 89).

Нужно отметить взаимовлияние татарских реформаторов и Джемаль ад-Дина аль-Афгани, Мухаммад Абдо. Марджани, будучи учеником Курсави, стал ведущим идеологом татарского модернизма. Идеи Марджани получили известность в Индии, Сирии, Тунисе. В связи с этим, нельзя исключать «влияния Марджани на реформаторские концепции М. Абдо» (Гафаров 2004: 170). В свою очередь, благодаря Мухаммаду Абдо Каирский университет аль-Азхар стал центром восточного модернизма, в котором получили образование деятели татарской реформации М. Биги, З. Камали, Г. Расули и др., некоторые из них даже слушали лекции египетского реформатора. Р. Фахретдин в 1888 году имел возможность беседовать с учителем Мухаммада Абдо Джемаль ад-Дином аль-Афгани, проездом совершившего визит в Петербург. Как впоследствии писал татарский деятель, всего лишь одна беседа с аль-Афгани заставила пересмотреть идейную направленность. Встреча с известным на весь мир реформатором ислама наложила отпечаток на все дальнейшее творчество и деятельность Р. Фахретдина (Шагавиев 2014).

Заключение

Концепция единства и равноценности веры и разума, религии и философии, увековеченные аль-Фараби, стала главной идеей в формировании мусульманской реформации. Учение Аристотеля Востока, представляющее проявление межкультурного диалога, диалога цивилизаций является проявлением толерантной, интеграционной тенденции мусульманской религии, что также было заимствовано реформаторами, предлагавшими изучение достижений Европы. Кроме того, образ идеального мусульманина XIX-XX вв. соответствует «добродетельному» человеку аль-Фараби, отличающемуся высокой этикой и интеллектом.

«Носители нравственного идеала» аль-Фараби отдают отчет своему поведению и поступкам, жизнедеятельности посредством разума, при этом согласовываясь с нормами и императивами, прописанными в Коране. Тем самым, иджитхат свойственен «жителям добродетельного города», так как разум – это главное особое качество человека, дарованное человечеству Всевышним. Руководствуясь понятием «чистого ислама», выявленного деятелями татарской реформации, мусульманин в духовном основании как человека является добродетельным, личностью, стремящейся делать добро всем лю-

дям повсеместно независимо от их расовой, религиозной или же этнической принадлежности. Истинный мусульманин возводит справедливость и любовь в ранг ключевых нравственных критериев. Знание определено как базовое понятие ислама, прежде всего, постижение знания о Всевышнем, самопознание, познание бытия обозначено как жизненная цель мусульманина. Сообщество подобных мусульман, охарактеризованных реформаторами, проект государства, которое они могли бы построить, представляет «добродетельный город» аль-Фараби на рубеже XIX-XX вв.

Литература

- 1 Abu Bakar, I. (2012) A Reflection on `Abduh's Islamic Modernism and its Declining Factors. *Journal of Applied Sciences Research*, 8(9): 4917-4921.
- 2 Adam, A. I. (2014) Islamic civilization in the face of modernity: The case of Jamal Al-Din Al-Afghani and Muhammad Abduh. *Proceeding of the Social Sciences Research*, 9(10): 594-599.
- 3 Ahamad, N. P. (2014) Iqbal, Sir Syed and the Islamic modernism. *Muslim Mirror, Special Issue "Sir Syed Ahmad Khan A Global Phenomenon"*, February-2014: 6.
- 4 Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Гражданская политика // Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад Социально-этические трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: «Наука», 1973. – С. 45-168.
- 5 Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Трактат о взглядах жителей добродетельно-го города // Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: «Наука» Казахской ССР, 1972. – С. 193-377.
- 6 Amir, A. N., Shuriye, A. O., and Ismail, A. F. (2012) Muhammad Abduh's contributions to modernity. *Asian journal of management sciences and education*, 1(1): 63-75.
- 7 Amir, A. N., Shuriye, A. O., and Ismail, A. F. (2012) Muhammad Abduh's scientific views in the Qur'an. *International Journal of Asian Social Science*, 2 (11): 2034-2044.
- 8 Амирханов Р.М. Тюрко-татарская философская мысль средневековья (XIII-XVI вв.). – Казань: Изд-во «Мастер-Лайн», 2001. – 262 с.
- 9 Гафаров А.А. Татарское религиозное реформаторство конца XVIII – первой половины XIX вв. в контексте общеисламской модернизации // Ученые записки Казанского Государственного Университета. Гуманитарные науки. Том 148, кн. 4. – 2006. – С. 161-171.
- 10 Hamid, Z. (2014) Muslim Response to the West: A Comparative Study of Muhammad `Abduh and Said Nursi. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 4(2): 1-6.
- 11 Kawaja, K. (2014) Sir Syed Ahmad Khan Man who brought together modernity and Islam. *Muslim Mirror*, February-2014:5.
- 12 Курмангалиева Г.К. Восточно-перипатетическая рациональность: опыт фило-софской репрезентации: монография / под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 276 с.
- 13 Macaribing, A.T. (2013). Envisioning A Perfect City: on introduction to Al Farabi political philosophy. *Journal for Islamic Identities and Dialogue in Southeast Asia*, 1: 73-92.
- 14 Michael, J.S. (2007) Philosophy and "Jihād:" Al-Fārābī on Compulsion to Happiness. *The Review of Metaphysics*, 60(3): 543-572.
- 15 Mohd, N.S., Hussin H., and Wan Abdullah, W. N. (2014) Scientific Exegesis in Malay Qur'anic Commentary, *Asian Social Science*, 10(10): 236-242.
- 16 Марджани о татарской элите (1789–1889) / А.Н. Юзеев, И.Ф. Гимадеев. – Москва: ИД Марджани, 2009. – 128 с.
- 17 Малинов А.В. История философии как философия: Приемы историко-философского исследования А.И. Введенского // Вече. Выпуск 17. 2006. – С. 192-197.
- 18 Parray, T.A. (2015) Sir Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) on Taqlid, Ijtihad, and Science-Religion Compatibility. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 4(6): 19-34.
- 19 Parens, J. (2006) *An Islamic philosophy of virtuous religions. Introducing Alfarabi*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 170 s.
- 20 Rauf, M., Ahmad, M., and Iqbal, Z. (2013) Al-Farabi's philosophy of education. *Educational Research International*. 1 (2): 85-94.
- 21 Фалёв Е.В. История как истолкование и историко-философский метод М. Хайдеггера // Вестник Ленинградского Государственного университета имени А.С. Пушкина. Серия Философия, том 2, № 3, 2014. – С. 30-39.
- 22 Сабиров А.Г. Татарская философия: история, сущность и роль в духовном развитии татарского народа. Монография. – Елабуга: Изд-во филиала КФУ в г. Елабуга, 2012. – 158 с.

- 23 Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). – Москва: «Наука», 1982. – 249 с.
- 24 Соловьева Г.Г., Курмангалиева Г.К., Сейтахметова Н.Л., Мансурова А.С., Байдаров Е.У., Жанабаева Д.М. Знание и вера в культурно-исторических концептах Востока и Запада. Колл. монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 254 с.
- 25 Tariq, M. M. (2011) Jamal Ad-Din Afghani: A Pioneer of Islamic Modernism. *The Dialogue*, 2011. 4(4): 340-354.
- 26 Тухватуллина Л.И. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX – начало XX веков. – Казань: Татарское книжное издательство, 2003. – 207 с.
- 27 Юзеев А.Н. Татарское религиозное реформаторство (общее и особенное) // *Ислам в современном мире*. 2015. Том 11. № 2. – С. 25-34.
- 28 Шагавиев Д.А. Влияние мусульманского реформатора Джамал ад-Дина ал-Афгани на татарского богослова Ризаэтдина Фахретдина (Ризу Фахретдинова) // *Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина*. Том 4. История. – 2014. – № 4. – С.118-126.
- 29 Waseem, F. (2014) Sir Sayyid Ahmad Khan and the Identity Formation of Indian Muslims through Education. *Review of History and Political Science*, 2(2): 131-148.
- 30 Yusuf, A. (2012) Islam and modernity: remembering the contribution of Muḥammad ‘Abduh (1849-1905). *Islam and civilizational renewal*, 3(2): 355-369.
- 31 Zakariya, H. (2011) Cairo and the Printing Press as the Modes in the Dissemination of Muhammad ‘Abduh’s Reformism to Colonial Malaya. 2nd International Conference on Humanities, Historical and Social Sciences IPEDR, 17: 121-126.

References

- 1 Abu Bakar, I. (2012) A Reflection on ‘Abduh’s Islamic Modernism and its Declining Factors. *Journal of Applied Sciences Research*, 8(9): 4917-4921.
- 2 Adam, A. I. (2014) Islamic civilization in the face of modernity: The case of Jamal Al-Din Al-Afghani and Muhammad Abduh. *Proceeding of the Social Sciences Research*, 9(10): 594-599.
- 3 Ahamad, N. P. (2014) Iqbal, Sir Syed and the Islamic modernism. *Muslim Mirror*, Special Issue “Sir Syed Ahmad Khan A Global Phenomenon”, February-2014: 6.
- 4 Al-Farabi, A.N.M. (1973) “Grazhdanskaya politika” [Al-Farabi, A.N.M. “Civic politics”], Social and ethical treatises, Russian translation from Arabic, „Science” of the Kazakh SSR, Alma-Ata, 45-168.
- 5 Al-Farabi, A.N.M. (1972) “Treatise about views of virtuous city’s people” [Al-Farabi, A.N.M. Treatise about views of virtuous city’s people], Philosophical treatises, Russian translation from Arabic, „Science” of the Kazakh SSR, Alma-Ata, 1972, 193-377.
- 6 Amir, A. N., Shuriye, A. O., and Ismail, A. F. (2012) Muhammad Abduh’s contributions to modernity. *Asian journal of management sciences and education*, 1(1): 63-75.
- 7 Amir, A. N., Shuriye, A. O., and Ismail, A. F. (2012) Muhammad Abduh’s scientific views in the Qur’an. *International Journal of Asian Social Science*, 2 (11): 2034-2044.
- 8 Amirhanov R.M. *Tyurko-tatarskaya filosofskaya mysl’ srednevekovyaya (XIII-XVI vv.)* [Turk-Tatar philosophical thought in the Middle Ages], Kazan, Master-Line, 2001, 262.
- 9 Falyov Y.V. (2004) *Istoriya kak istolkovaniye i istoriko-filosofskiy metod M. Heideggera* [History as the interpretation and M. Heidegger’s historical-philosophical method], *Vestnik Leningradskogo universiteta imeni A.S. Pushkina. Seriya Filosofiya*, Tom 2, № 3, 30-39. [Bulletin of Leningrad State University named after A.S. Pushkin, 2(3): 30-39].
- 10 Gafarov, A.A. *Tatarskoye religioznoye reformatorstvo kontsa XVIII – pervoy poloviny XIX vv. v kontekste obsheislamskoy modernizatsiyi* [Tatar religious reformism late XVIII – early XIX centuries in the context of the islam modernization], *Uchyoniye zapiski Kazanskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Gumanitarniye nauki*. Tom 148, kn. 4. 2006: 161-171. [Researchers of Kazan State University, Humanities, 148(4), 2006: 161-171.]
- 11 Hamid, Z. (2014) Muslim Response to the West: A Comparative Study of Muhammad ‘Abduh and Said Nursi. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 4(2): 1-6.
- 12 Kawaja, K. (2014) Sir Syed Ahmad Khan Man who brought together modernity and Islam. *Muslim Mirror*, February-2014:5.
- 13 Kurmangaliyeva, G.K. *Vostochno-peripateticheskaya ratsional’nost’: opyt filosofskoy reprezentatsiyi: monografiya*, [East Peripatetic rationality: the experience of philosophical representation: a monograph], Z.K. Shaukenova (ed.), IFPRI KH MES, Almaty, 2014, 276.
- 14 Macaribing, A.T. (2013). *Envisioning A Perfect City: on introduction to Al Farabi political philosophy*. *Journal for Islamic Identities and Dialogue in Southeast Asia*, 1: 73-92.
- 15 Malinov, A.V. (2006) *Istoriya filosofiyi kak filosofiya: Priyomy istoriko-filosofskogo issledovaniya A.I. Vvedenskogo, Veche*, Vypusk 17: 192-197. [The history of philosophy as a philosophy: A.I. Vvedenskiy’s methods of historical and philosophical studies, Veche, 17: 192-197].
- 16 Michael, J.S. (2007) Philosophy and “Jihād:” Al-Fārābī on Compulsion to Happiness. *The Review of Metaphysics*, 60(3): 543-572.
- 17 Mohd, N.S., Hussin H., and Wan Abdullah, W. N. (2014) Scientific Exegesis in Malay Qur’anic Commentary, *Asian Social Science*, 10(10): 236-242.
- 18 Parens, J. (2006) *An Islamic philosophy of virtuous religions. Introducing Alfarabi*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 170 s.

- 19 Parray, T.A. (2015) Sir Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) on Taqlid, Ijtihad, and Science-Religion Compatibility. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 4(6): 19-34.
- 20 Rauf, M., Ahmad, M., and Iqbal, Z. (2013) Al-Farabi's philosophy of education. *Educational Research International*. 1 (2): 85-94.
- 21 Sabirov, A.G. *Tatarskaya filosofiya: istoriya, sush'nost' i rol' v duhovnom razvitiyi tatarskogo naroda*, Monografiya [Tatar philosophy: history, nature and role in spiritual development of Tatar people. Monograph], Yelabuga, Publishing of branch of Kazan Federal University in Elabuga, 2012, 158.
- 22 Shagaviyev, D.A. (2014) Vliyaniye musul'manskogo reformatora Jamal ad-Dina al-Afgani na tatarskogo bogoslova Rizaetdina Fahretkina (Rizu Fahretdinova) [Influence of Muslim reformer Jamal al-Din al-Afghani to Tatar theologian Rizaetdina Fakhretdin (Riza Fakhretdinov)], *Vestnik Leningradskogo universiteta imeni A.S. Pushkina. Seriya Istoriya*, Tom 4, № 4, 118-126. [Bulletin of Leningrad State University named after A.S. Pushkin, History, 4(4): 118-126].
- 23 Solovyova, G.G., Kurmangaliyeva, G.K., Seytahmetova, N.L., Mansurova, A.S., Baydarova, Y.U., Zhanabayeva, D.M. (2014) Znaniye i vera v kulturno-istoricheskikh kontseptakh Vostoka i Zapada [Knowledge and belief in cultural and historical concepts of East and West], in *Society*, Z.K. Shaukenova (ed.), IFPRI KH MES, Almaty, 254.
- 24 Stepanyants, M.T. (1982) *Musul'manskiye kontseptsii v filosofii i politike (XIX-XX vv.)* [Muslim concepts in philosophy and politics], Moscow, "Science", 182.
- 25 Tariq, M. M. (2011) Jamal Ad-Din Afghani: A Pioneer of Islamic Modernism. *The Dialogue*, 2011. 4(4): 340-354.
- 26 Tuhvatullina L.I. (2003) Problema cheloveka v trudah tatarskikh bogoslovov: konets XIX – nachalo XX vekov [The problem of man in the works of Tatar theologians: the end of XIX – early XX centuries], Kazan, Tatar book publishing house, 207.
- 27 Waseem, F. (2014) Sir Sayyid Ahmad Khan and the Identity Formation of Indian Muslims through Education. *Review of History and Political Science*, 2(2): 131-148.
- 28 Yusuf, A. (2012) Islam and modernity: remembering the contribution of Muhammad 'Abduh (1849-1905). *Islam and civilizational renewal*, 3(2): 355-369.
- 29 Yuzev, A.N. (2015) *Tatarskoye religioznoye reformatorstvo (obsheye i osobennoye)* [Tatar religious reformism (general and special)], *Islam v sovremennom mire*, Tom 11, № 3 [Islam in the modern world, 11(3)]: 25-34.
- 30 Yuzev, A.N., Gimadiev I.F. (2009) *Mardjani about Tatar elite (1789–1889)*, Moscow, Mardjani Publishing House, 128.
- 31 Zakariya, H. (2011) Cairo and the Printing Press as the Modes in the Dissemination of Muhammad 'Abduh's Reformism to Colonial Malaya. *2nd International Conference on Humanities, Historical and Social Sciences IPEDR*, 17: 121-126.