

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.1.271

КРИТИКА ТРАДИЦИОНАЛИЗМА АЛ-АЛ-АФГАНИ

Д.А. Щерба

ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов», г. Москва

Статья посвящена критике традиционализма в учение известного мусульманского реформатора Джамал ад-Дина ал-Афгани (1838–1897) и анализу его вклада в формирование реформаторского дискурса конца XIX – начала XX вв. Автор рассматривает ал-Афгани как ключевую фигуру мусульманской Нахды, чьи идеи стали интеллектуальной основой для обращения мусульманского мира к проблемам модернизации, науки и соотношения разума и религии. Центральное внимание уделено его критике таклида – слепого подражания авторитетам, которое ал-Афгани считал главным источником стагнации уммы. В противоположность таклиду он продвигает принцип иджитхада как творческого осмысления исламского учения в соответствии с вызовами современности. Статья показывает, что критика ал-Афгани была направлена не только против классической доктрины таклида, но и против её трансформации в рамках ваххабизма, где подражание стало пониматься как возврат к «чистоте» первых поколений мусульман. Ал-Афгани отвергал идею буквального следования салафам и противопоставлял ей концепцию «асли» – подлинной рациональной сущности ислама, исторически воплощённой в эпоху Аббасидов и творчестве философов вроде Ибн Сины и ал-Фараби. В этом контексте автор подчёркивает обращение ал-Афгани к исламской философской традиции как к аутентичному источнику модернизации, альтернативному как западной секулярной модели, так и консервативному традиционализму улемов. Особое место в статье занимает анализ отношения ал-Афгани к современным наукам. Он считал науку универсальной и лишённой конфессиональных границ, критикуя искусственное разделение на «исламские» и «европейские» науки. При этом он отстаивал необходимость интерпретации Корана в духе рациональности, что делает ислам потенциально совместимым с современными ценностями и прогрессом. В заключение автор подчёркивает историческую значимость ал-Афгани для дальнейших реформаторских течений и его влияние на мыслителей Абдо, Рашида Риду и Икбала, а также обозначает его стратегию как «срединный путь» – синтез традиции и модернизации, ориентированный на обновление исламской цивилизации без утраты её идентичности.

Ключевые слова: *Джамал ад-Дин ал-Афгани, исламская реформа, традиционализм, таклид, иджитхад, исламская философия, рационализм, мусульманская Нахда, ваххабизм, ислам и модернизация, наука и религия, ориентализм и оксидентализм.*

© Щерба Д.А., 2026

Введение. За последние десятилетия исламский мир стал местом реализации планов «Большой ближний Восток» США и «демократизация» в рамках так называемой «Арабской весны». И если в первом случае, мусульманские страны ничего не могли противопоставить странам Запада, то во втором случае, и в целом, стал очевидным кризис исламской реформаторской мысли. Призывы к «исламской реформации», как правило, рассматриваются в качестве единственного лекарства от фундаменталистского ислама, стоящего за консервативным салафитским течением, а также джихадистским движением. Ислам, согласно этим предположениям, порождает проблемы, потому что он не был «реформирован».

Вместе с тем именно опыт первых мусульманских реформаторов конца XIX– начала XX вв. определил стратегию диалога с западной цивилизацией и культурой как борьбой с так называемой вестернизацией [4, с. 75]. В частности, это проявилось как исследовательская стратегия Э. Саиды в его критике европоцентризма в резонансной работе «Ориентализм» [6, с. 20], в которой «ориентализм» рассматривается как изучение Востока на установках западного сознания, так и в трудах Хасана Ханафи по так называемому «оксидентализму» [7, с. 10] согласно которому «оксидентализм» – это восточное прочтение Запада, в отличие от ориентализма, который является западным прочтением Востока.

Безусловно, генезис современных мусульманских реформаторских течений показывает основополагающее значение таких лидеров мусульманской Нахды как Ал-Афгани, Абдо и Рашид Рида, в работах которых исламская рациональность является консолидирующей основой единства уммы и социума. «Религия в исламском обществе, в отличие от западного, неразрывно связана с социальной и политической жизнью, является основой всей структуры общества, поэтому она способна не только сохранять культурную идентичность, но и адаптировать ее к современным вызовам» [2, с. 140]

Джамал ад-Дин аль-Афгани прежде всего выступал как реформатор, сосредоточенный на новом понимании ислама и его роли в развитии и процветании общества. Он понимал ислам в широком смысле этого слова как социально-религиозный и философско-культурный проект. Ал-Афгани поддерживал необходимость переосмысления всего исламского мировоззрения и призывал к примирению исторических, теологических и философских позиций ислама с достижениями современной научной мысли посредством интерпретации и обновлению исламских доктрин, преодолению консервативного традиционализма. И если религиозная реформа, по его мнению, была ключом к последующему прогрессу и могуществу Европы, то такая реформация была необходима и исламскому миру для достижения тех же целей [14, с. 141]. При этом важно определить, что вкладывал Ал-Афгани в понятие традиционализма, какова роль религиозных обычаев в социальном развитии общества, в чем конструктивный подход к преодолению традиционализма.

Как известно, термин традиция «таклид» переводится с арабского язык как «следование, подражание» и означает в исламе следование мнению или правовому решению (фетве) ученого (муджтахиды) в области мусульманского права (фикха) в вопросах религии, семьи и общества без самостоятельного изучения и анализа доказательств из Корана и сунны. То есть, традиция таклида обусловлена тем, что не каждый мусульманин обладает достаточными знаниями и компетенциями для самостоятельного принятия решения относительно правовых норм из основных источников мусульманского права. Верующего, который совершает таклид принято называть **мукаллидом**.

Принимая во внимание, что в исламе отсутствует институт посредничества между Богом и человеком, таклид, как правило, предполагает следование одному из признанных суннитских мазхабов (правовых школ), таких как ханафитский, маликитский, шафиитский или ханбалитский. В X в. произошло так называемое «закрытие врат иджтихада», что означает в исламском праве концепцию прекращения независимого толкования религиозных текстов и правовых норм ислама муджтахидами (авторитетными учёными). Причину «закрытия врат иджтихада» связывают с тем обстоятельством, в определенный период развития ислама было принято решение о том, что исчерпывающие руководства уже были выработаны, и для всех последующих случаев достаточно следовать существующим правовым школам (мазхабам), т. е. закрытие иджтихада означает незаконность применения и использования законов и правил посредством рационального мышления и рассуждения вне признанных мазхабов для современности. Таким образом, таклид – это определенный мусульманской традицией авторитетный метод получения знания и руководства к действию для тех верующих, которые не обладают соответствующими религиозными знаниями Корана и сунны, а также не владеющие методами кийаса (анalogии) и не способные на достижения иджмаа (единодушное мнение авторитетов религиозного знания). В Коране содержится призыв спрашивать «людей знания, если вы сами не знаете» (16:43) [3, с. 202]. Как отмечал выдающийся мыслитель мусульманского средневековья Абу Хамид ал-Газали: «Традициям человек может следовать лишь при том условии, если подражание авторитетам у него носит бессознательный характер» [1, с. 218]. Таким образом, таклид в исламе рассматривался как слепое следование или подражание.

Ал-Афгани и проблемы возрождения стран мусульманского Востока: критика таклида. Ал-Афгани считал, что именно наука и научное знание лежали в основе расцвета Арабского халифата с его университетами и медресе, знаменитыми библиотеками, выдающимися учеными. Однако сегодня наука стала основным источником развития и господства стран Запада. Он призывает мусульман вернуть научный дух так называемого «золотого периода ислама», чтобы снова стать могущественными и прогрессивными. «Они глубоко нырнули в океан знаний и извлекли жемчужины,

соответствующие потребностям их времени, знакомые интеллектам их поколения. Правила действительно менялись со временем» [10, с. 4]. Он видел причины общественного застоя и кризиса уммы в таклиде.

Ал-Ал-Афгани безжалостно осуждал таклид и выступал за возрождение духа ислама. Критика таклида как консервативного традиционализма охватывает целый спектр направлений, стремящихся к обновлению в противовес застою и косности. Рассматривая иджтихад как основной инструмент обновления Джамал ад-Дин подчеркивал: «Великие правоведы и ученые прошлого расширили свое понимание смысла Корана, но не смогли полностью понять все его тайны. Несмотря на все свои блестящие знания, ученость и усилия, то, что эти ученые поняли из Корана, было как капля в океане по сравнению со всей мудростью Корана» [10, с. 4]. В одной из своих персидских статей Джамал ад-Дин адаптировал суфийскую идею бесконечности значений в Коране к современной потребности в свободном переосмыслении Корана, чтобы доказать его согласованность с современными ценностями [10, с. 13].

Рассматривая таклид как застой, Ал-Афгани разработал концепцию иджтихада как принципа динамизма. Ал-Афгани говорил: «Врата иджтихада вовсе не закрыты – это не только обязанность, но и право постоянно применять принципы Корана в решении проблем нашего времени. Его опровержение равносильно таклиду и застою. Оба эти подхода так же враждебны истинному исламу, как и материализм ему» [15, с. 5].

В XIX в. консервативные улемы находились под влиянием идей ваххабизма, которые возникли из трудов и действий реформатора и пуританина восемнадцатого века Мухаммада ибн 'Абд аль-Ваххаба. Ваххабизм был религиозным реформаторским движением, возродившим консервативные и традиционалистские толкования Ибн Ханбала и Ибн Таймийи, призывавших к «чистоте ислама». Ваххабизм опирался на буквалистское толкование Священного Писания и отрицание авторитета исламских школ права. Это движение трансформировало традиционное значение таклида, превратив его из следования за учёным-правоведом в подражание предкам – салафам [15, с. 25–26]. Присвоение таклида ваххабитами имеет большое значение для творчества ал-Афгани. Ультраконсервативная реформа ваххабизма приобрела популярность в исламском мире и среди консервативных улемов, которые с подозрением относились к поборникам разума и науки, считая, что они находятся под влиянием Европы. Для улемов ключом к сопротивлению европейскому империализму и возвращению величия ислама было возвращение к «более чистому» видению ислама, закреплённому в простой религиозной общине первого и второго поколения мусульман.

Ал-Афгани и поиски путей преодоления таклида. Следует отметить, что ал-Ал-Афгани призывал к воцарению философского духа, то есть духа исследования и поиска. Рассуждая о достоинствах и незаменимости науки, Ал-Афгани также старался подчеркнуть, что науке нужна другая, бо-

лее всеобъемлющая «наука», которая позволила бы человеку знать, как применять каждую область знания в своем месте. Так только фалсафа (философия) или хикма (мудрость) может показать человеку ценности, такие как справедливость, осмысленность, целесообразность. Он считал, что упадок исламской цивилизации был вызван гибелью философского духа и отсутствием культа знаний в мусульманском сообществе. Он считал, что изучение философии должно быть обязательным в мусульманских обществах, поскольку она является духом, лежащим в основе всех эмпирических наук. Также необходимо, чтобы мусульманские общества были восстановлены на основах конституционной демократии и верховенства закона.

Как мы видим в его лекции «Преимущества философии», представление ал-Афгани о «современной исламской философии» было тесно связано с его верой в недавние достижения в области науки и техники. В отличие от традиционной «спекулятивной теологии» (калам), философия должна развивать наши космологические представления, основанные на открытиях современной науки. Эти и подобные идеи, высказанные ал-Афгани, были использованы его критиками и противниками, чтобы заклеить его в качестве неправового. Однако его роль в возрождении изучения исламской философии в арабском, и мусульманском мире остаётся до сих пор несомненной. Мусульманская религия наиболее близка к науке и знанию, и между наукой и религией, знанием, разумом и верой нет несовместимости, считал ал-Афгани.

Не случайно, ал-Афгани апеллировал к концепции знания в исламе, поскольку в арабо-мусульманской культуре «знание» (*'ilm*), приобрело такую значительность, которой нет равных в других цивилизациях. Американский исламовед Франц Роузентал подчёркивал, что «нет другой такой концепции, подобной *'ilm*, которая действовала бы как определитель мусульманской цивилизации во всех ее аспектах» [5, с. 21].

Ал-Афгани выступал за возрождение ислама, способного впитать современную науку. В своей эмигрантской жизни ал-Афгани постоянно боролся за широкое распространение традиций исламской интеллигенции, что побуждало его переезжать из Ирана в Афганистан, Индию и другие страны. Ал-Афгани возражал против разделения науки на европейскую и мусульманскую. Он утверждал, что современная наука универсальна, выходит за рамки наций, культур и религий. Он полагал, что современная наука непопулярна среди мусульман, поскольку в прошлые века улемы разделили науки на «исламские» и «неисламские». Это ложное разделение не только создало предубеждение среди мусульман против современных наук, но и представило «знание» как «противника» ислама в мусульманских обществах» [15, с. 13]. Он писал: «В наши дни те, кто разделил науку на две части. Одну они называют мусульманской, а другую – европейской. Из-за этого они запрещают другим преподавать некоторые полезные науки» [10, с. 4]. Ал-Афгани возмущался тем, что естественные науки были исключены

из программы мусульманских учебных заведений. «Как странно, что мусульмане с величайшим удовольствием изучают науки, приписываемые Аристотелю, словно Аристотель был одним из столпов мусульманской веры. Однако, если речь идёт о Галилее, Ньютоне и Кеплере, они считают их неверными. Отец и мать науки – доказательство, а доказательство – это не Аристотель и не Галилей. Истина там, где есть доказательство, и те, кто запрещает науку и знание, полагая, что они защищают исламскую религию, на самом деле являются её врагами» [16, с. 211].

Ал-Афгани, безусловно, отстаивает ислам как социальный проект развития науки и общества, и, согласно его рассуждениям, ислам изначально связан с разумом и логикой. Это отвергает идею о том, что исламу необходимо брать за образец Европу для подражания. Напротив, ислам изначально обладает всеми качествами и возможностями для разума и прогресса. Этот нюанс аргументации особенно актуален в контексте идеи подражания.

Дискурс подражания не нов и затрагивает один из центральных пунктов спора в дебатах мутазилитов и ашаритов, где обсуждались схожие вопросы об отношении ислама к разуму, подражанию и современности. Мутазилиты отстаивали разум как идеал, тогда как ашариты выступали за подражание праведным предкам [18, с. 479]. Ал-Афгани был одним из мыслителей, которые отвергли идею о том, что исламскому миру нужно подражать своим прославленным предкам. Эта позиция была прямым ответом консервативным улемам, которые выступали против идеи о том, что исламскому миру необходимо модернизироваться посредством научно-технического прогресса. Вместо этого они стремились возродить «золотой век предков», олицетворяемый сахабами и табиинами или мусульманами первого и второго поколения, которых вместе называли салафами.

Ал-Афгани отвергал как прямое подражание Европе, предложенное материалистами, так и отвергал слепое подражание предкам мусульман. Он писал улемам: «Почему вы не отрываетесь от этих несовершенных книг и не бросаете взгляд на этот широкий мир? Почему вы не обращаете свои размышления и мысли к событиям и их причинам без завесы этих трудов? Почему вы всегда используете свои возвышенные умы для решения пустяковых проблем? И всё же вы не задумываетесь над этим вопросом огромной важности, который должен быть задан каждому разумному человеку: в чём причина бедности, нищеты, беспомощности и страданий мусульман, и есть ли лекарство от этого важного явления и великого несчастья или нет?» [8, с. 4].

Для ал-Афгани сосредоточенность улемов на прошлом была отказом от настоящего. Хотя ал-Афгани также вдохновлялся прошлым, он не стремился к нему. В отличие от улемов, которые с подозрением относились к новым инновациям в науке и философии, ал-Афгани утверждал, что дух инноваций и перемен необходим для исламской цивилизации: «Разве не является ошибкой проницательного мудреца не изучать всю сферу новых наук,

изобретений и новых творений, не имея сведений об их причинах и основаниях, когда мир менялся от одного состояния к другому, а он не просыпается от сна невнимания? Он мудрствует о воображаемых сущностях и отстаёт в познании очевидных вещей» [8, с. 3]. Интересно, что спор между такими людьми, как ал-Афгани, стремящимися принести прогресс и современность в исламский мир, и консервативными мыслителями, стремившимися к возвращению к более чистым временам, отражает более давние споры и рассуждения средневековой эпохи о роли фалсафа, или исламской философии, также известной как хикма во время мутазилитских и ашаритских дебатов. И так же, как и в более ранних дебатах, ал-Афгани и улемы оспаривали, какая интерпретация Корана и сунны является истинно соответствующей духу ислама. Для консервативных улемов, вдохновленных ваххабизмом, ключом к возвращению к более чистому видению ислама был таклид или подражание предкам. В отличие от таклида, ал-Афгани использует «асли» или, иначе, «асил», чтобы говорить о том, что реально¹. Это снова отсылает к гораздо более древним дискурсам в исламском мире, которые использовались халифами, желавшими подчеркнуть свою легитимность: халиф-асил ислама был законным правителем исламского мира. Для ал-Афгани «асли» было рационалистическим проявлением ислама, опорой на внутреннюю способность ислама к осмыслению и науке для достижения прогресса. Для консервативных улемов ислам в «асил» был сосредоточен на подражании салафам или предкам. Ал-Афгани отвергает этот взгляд на ислам и идею о том, что для сопротивления европейской гегемонии исламу необходимо вернуться к чистоте первоначального ислама времен пророка и «праведных халифов». Его критика роли улемов в духовном развитии халифата сравнивается с миссией ученых: «Улемы нашего времени подобны очень тонкому фитилю, на кончике которого горит очень слабое пламя, которое не освещает окружающее и не даёт света другим. Учёный – истинный свет, если он истинный учёный. Таким образом, если учёный истинен, он должен проливать свет на весь мир» [8, с. 3]. Здесь он весьма эффектно использует понятие «асиль». Кроме того, его метафора света появляется позже, когда он обсуждает учение.

Интересно, что, отвергая слепое подражание духовным предкам, ал-Афгани одновременно черпает вдохновение в прошлом и вместо этого отстаивает своё собственное видение прошлого и наследия предков. Там, где консервативные улемы поддерживали салафов, ал-Афгани поддерживал философов исламского мира. Он ориентировался не на религиозных лиде-

¹ Оба слова происходят от одного и того же трехбуквенного корня алиф, сауд и лам. Хотя дословно это переводится как «подлинный», оно также несет в себе оттенок легитимности, связанной с родословной. Тот, кто является мусульманином-асилом, — это человек с родословной, чьи предки были знатными мусульманами. Этот термин часто используется в генеалогиях. Аналогичным образом, конкурирующие религиозные и политические лидеры заявляли, что они являются «асли».

ров, а на философов, таких как Ибн-Сина. Для него уровень развития фалсафа был реальным отражением того, на что способна исламская цивилизация. В своей собственной новаторской манере ал-Афгани переосмысливает роль и значение предков, и способы подражание им. Он защищает свой подлинный ислам, который рассматривает в качестве идеальной модели для прогрессивного развития мусульманской цивилизации. Для ал-Афгани разум – это идеал. Разум – это инструмент и канон прогресса и реформ, в чём он и так называемые материалисты сходятся. Различия между ними заключаются в том, в чём они видят источник этого разума. По мнению ал-Афгани, истинный смысл можно найти в языке самого ислама. Поэтому, защищая ислам, он защищает особый тип ислама – рациональный ислам. Или, в качестве альтернативы, отстаивание разума и религии в их единстве [12, с. 114]. Это контрастирует с представлениями о религии как о женском начале, а разума как о мужском, которые сформировали культурные идеи, лежащие в основе трудов классических ориенталистов². Среди этих ученых была распространена гендерно-метафорическая концепция, где Восток олицетворялся как беспомощная женщина, нуждавшаяся в защите и управлении, в то время как Запад представлялся как рассудительный, деятельный мужчина, способный контролировать ситуацию и приносить «цивилизационное благо». Эта метафора отражала не объективное знание о Востоке, а культурные стереотипы, закреплявшие идею превосходства Запада и пассивности Востока. Концепция восточной мужественности, представленная ал-Афгани, является одновременно религиозной и рациональной. Нет никаких указаний на то, что религия изначально женственна³.

Ал-Афгани ссылается на Ибн Сину, когда говорит о «добродетельных людях, чья жизнь с братьями достигла этой ступени цивилизации, основанной на любви, мудрости и справедливости. В этом цель мудреца и вершина человеческой радости в мире» [9, с. 3]. В статье «Муаллим аш-Шаффик» он откровенно высоко оценивает философов «рационального ислама», утверждая, что «разве нельзя найти полное удовлетворение в трудах ал-Фараби, Ибн Сины, Ибн Баджи, Шихаб ад-Дина, Мир Бакира, Муллы Садра и других трактатах и трудах, посвященных философии?» [8, с. 3–4]. Он поддерживает философов ислама как «идеальных людей», достойных подражания [15, с. 12]. Существование этих людей бросает вызов ориенталистскому представлению об отсталом Востоке и предлагает альтернативную модель материалистам.

² Эдвард Гиббон (Edward Gibbon, 1737–1794), Сильвестр де Саси (Sylvestre de Sacy, 1758–1838), Ричард Фрэнсис Бертон (Richard Francis Burton, 1821–1890).

³ Скорее, само сообщество гендерно женское. Исламское сообщество называется уммой, что связано с арабским словом «мать» – умм. Женщина-мать находится под защитой своих сыновей – ибн.

Исламскому миру не нужно смотреть на Европу, у него уже были свои собственные образцы. Упоминание о братстве возвышенных философов также раскрывает гендерную структуру исламского сообщества в трудах ал-Афгани. Если сообщество было женским и материнским, то мужское братство было его защитником. Кроме того, ал-Афгани находит примирение религии и разума у Ибн Сины и других мусульманских философов. В отличие от гендерного разграничения разума и религии, встречающегося в ориенталистском дискурсе, Ибн-Сина является как религиозным мыслителем, так и философом, писавшим по теологии, метафизике и медицине. В трудах ал-Афгани гендерное разделение между разумом и религией отвергается. Ибн-Сина и философы представляют идеалы, к которым должен стремиться современный мусульманин: люди разума и религии. Ибн-Сина и рациональные философы представляют способность исламского мира участвовать в европейских дискурсах о современности и разуме, не становясь подражателями [15, с. 24]. Более того, это полностью смещает ракурс дискурса о современности. Обращение к исламским философам прошлого означает поиск примера внутри границ исламского мира, а не во внешнем, в Европе.

Тот факт, что он выбрал деятеля из исламского прошлого в качестве образца для прогресса и современности, бросает вызов улемам, которые также обращались к прошлому, но с целью вернуться к нему, а не двигаться вперед. Это также указывает на то, что ключи к исламской современности могут лежать в более древних дискурсах, чем дискурс XIX в. [11, с. 88].

Язык его сочинений явно вызывает в памяти религиозное чувство Востока, но также апеллирует к чувству учёности и знания, связанного с разумом. В частности, ал-Афгани называет период Аббасидов своего рода «золотым веком ислама» [17, с. 73]. Это видно по тому, как ал-Афгани использует в качестве образца фигуру Ибн Сины, жившего в период Аббасидов, и по его спорам о таклиде, которые напоминают споры мутазалитов и ашаритов, а также по его идеализации исламской рациональной философии. Он также часто упоминает о развитии наук во времена правления халифа Мансура⁴ [17]. Для ал-Афгани рациональная форма ислама, достигшая своего расцвета в более ранние годы, была «идеалом» в понимании смысла ислама как социально-религиозного и культурного проекта. Выбрав эту эпоху своим идеалом, он значительно отходит от консервативных улемов. Он отвергает ранний период сахабов и табиунов как идеал и отвергает необходимость возвращения к более чистому исламу.

Восток ал-Афгани, объединённый рациональным исламом, является политической силой, противостоящей Европе. Он призывает «сынов Востока» восстать и вернуть себе былую славу. Его произведения служат как боевым кличем, так и конструированием Востока. Восток, как его называет ал-Афгани, бросает вызов гендерным представлениям ориентализма, где

⁴ Второй халиф династии Аббасидов. Годы правления 754-775 гг.

указанный регион воспринимался как место гаремов, варварства и религиозной отсталости, связанной с женским мышлением. Правда, Восток впал в «бедственное положение», но у него есть история славного расцвета в науках, и он может снова достичь его [13, с. 354].

Заключение. Значение ал-Афгани заключалось в созданном им учении и в учениках, которых он готовил, главным образом, в духе преодоления разрыва между традиционными мусульманами и западными модернистами. План ал-Афгани по развитию исламского обновления основывался на идее достижения компромисса между традиционной культурой и философскими и научными вызовами современного западного мира. Метод и путь, выбранные Ал-Афгани, не заключались в абсолютном отрицании значимости традиционных улемов или слепом следовании за Западом. Он выбрал срединный путь. Он подчёркивает необходимость освоения исламским миром современной западной науки и технологий, не принимая философские и теологические последствия их использования в западной перспективе. Необходимо указать подход ал-Афгани к науке в его программе реформ. Он говорит: «Мусульмане не должны подражать европейцам, поскольку это откроет их страны для принятия европейского правления. Вместо этого им следует черпать вдохновение для реформ и науки в своих собственных религиозных текстах, особенно в Коране. Последний, если его правильно интерпретировать, окажется совместимым с современными ценностями и даже предсказать их» [8, с. 5].

Следует отметить, что отсутствие упоминания ал-Афгани о промышленной и технической революции, отнюдь не значит, что он её не осознавал. Он понимал, что успехи Европы были обусловлены знаниями и их правильным применением, а слабость мусульманских государств – невежеством, и он также знал, что Восток должен перенять полезные искусства Европы. Но для него насущным вопросом было: как их освоить? Их нельзя было усвоить путём подражания; за ними лежала другая культура, другой социум и образ мышления и, что ещё важнее, система общественной морали. Однако его участие в современной политике привело его к европейскому мышлению, в результате чего, в его понимании «иджтихад» фактически становится эквивалентом европейского понятия «реформации религии».

Рассматривая деятельность и карьеру ал-Афгани как мыслителя, можно сказать, что он оказал огромное влияние на мусульманский мир и послужил источником вдохновения для ряда мусульманских мыслителей, таких как Мухаммад Абдо, Мухаммад Икбал, Рашид Рида.

Список литературы

1. Аль-Газали Абу Хамид. Избавляющий от заблуждений // Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. / С.Н. Григорян (сост.). М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 211–267.

2. Бармина П. М. Исламская идентичность: кризис в условиях глобализации и поиск философских основ возрождения // История философии. 2025. Т. 30, № 2. С. 138–148.
3. Коран / пер. И.Ю. Крачковского. М.: Наука, 1986. 829 с.
4. Меликова Л. Исламский интеллектуальный дискурс в контексте нахды и проблемы современного исламского реформизма // Metafizika. Т. 5, № 2. С. 74–95.
5. Роузентал Ф. Торжество знания / пер. с англ. М.: Наука, 1978. С. 21.
6. Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока / пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский мир, 2006. 637 с.
7. From Transfer to Creativity. Cairo: Dar Keba, 2001; "From Orientalism to Occidentalism" // Encounters in Language and Literature. 2012. Т. 1, № 2, С. 7–16
8. Al Afghani Jamal ad-Din «The Benefits of Philosophy» Mu'allim-I Shafiq.
9. Al Afghani Jamal ad-Din «Teaching and Learning». November, 8th 1882.
10. Al Afghani Jamal ad-Din. «The Materialists in India». Al- 'Urwah al-Wuthqa. August 28th, 1884.
11. Fazlur Rahman Islam. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
12. Hourani A. Arabic thought in the Liberal Age 1798 –1939. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
13. International Journal of Middle East Studies, Jamal al-Din al-Afghani and the Egyptian National Debate. 21. № 2.
14. Keddie Nikki, Sayyid Jamal al-Din Afghani: A Political Biography.
15. Mansoor Moaddel & Kamran Talatt (Ed.) «Religion Versus Science, S. Jamal al-Din al-Afghani», Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. Palgrave Macmillan, New York, 1999.
16. Mas'ud, M. Khalid, Iqbal Reconstruction of Ijtihad. Iqbal Academy Pakistan, Islamic Research Institute, Islamabad, 1995.
17. Nasr S. Vali Reza, «Reflections on Myth and Reality of Islamic Modernism».
18. The New Encyclopedia Britannica, Vol. 6, Robert Metteny Ed. in Chief, Chicago, 1993.

CRITIQUE OF AL-AL-AFGHANI'S TRADITIONALISM

D.A. Shcherba

RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia), Moscow

The article is devoted to the criticism of traditionalism in the teachings of the famous Muslim reformer Jamal ad-Din al-Afghani (1838-1897) and the analysis of his contribution to the formation of the reformist discourse of the late 19th – early 20th centuries. Al-Afghani is presented as a central figure of the Muslim Nahda, whose ideas provided an intellectual foundation for addressing the challenges of modernization, science, and the relationship between reason and religion in the Islamic world. The article focuses primarily on his criticism of *taqlid*—blind imitation of religious authorities—which al-Afghani viewed as a major cause of stagnation within the Muslim community. In contrast to *taqlid*, he advocated *ijtihad* as a dynamic and creative engagement with Islamic doctrine, allowing the faith to respond meaningfully to contemporary realities. The study highlights that al-Afghani's critique targeted not only the classical notion

of *taqlid*, but also its reinterpretation within Wahhabism, where imitation came to mean a strict return to the “purity” of the earliest Muslim generations. Rejecting literal adherence to the *salaf*, al-Afghani proposed the concept of *asli*—the authentic rational essence of Islam, historically embodied during the Abbasid period and in the works of philosophers such as Ibn Sina and al-Farabi. Thus, the author emphasizes al-Afghani’s appeal to the Islamic philosophical tradition as an indigenous model of modernization, distinct from both Western secularism and conservative religious traditionalism. A significant portion of the article is devoted to al-Afghani’s view of modern science. He regarded science as universal and not confined to any culture or religion, criticizing the artificial division of knowledge into “Islamic” and “European” sciences. At the same time, he defended the need to interpret the Qur’an through the lens of rationality, making Islam inherently compatible with modern values and progress. The article concludes by highlighting al-Afghani’s historical importance for later reformist thinkers—such as Muhammad Abduh, Rashid Rida, and Muhammad Iqbal—and defines his strategy as a “middle path” that harmonizes tradition and modernization while preserving the identity of Islamic civilization.

Keywords: *Jamal ad-Din al-Afghani; Islamic reform; traditionalism; taqlid; ijtiḥad; Islamic philosophy; rationalism; Muslim Nahda; Wahhabism; Islam and modernization; science and religion; Orientalism and Occidentalism.*

Об авторе:

ЩЕРБА Дарья Анатольевна – аспирант кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук «Российский университет дружбы народов (РУДН)», г. Москва. E-mail: darshahova@gmail.com ORCID: 0009-0002-3837-5732.

Authors information:

SHCHERBA Daria Anatolyevna – PhD student at the Department of the History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University (Peoples’ Friendship University of Russia), Moscow. ORCID: 0009-0002-3837-5732. E-mail: darshahova@gmail.com

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.03.2026.

Дата принятия рукописи в печать: 20.04.2026.