

**SHIHABADDIN MARDJANI  
(1818-1889), A MUSLIM SCHOLAR,  
HISTORIAN AND RELIGIOUS  
REFORMER**

**Ahmet Kanlidere**  
*abkanlidere@hotmail.com*

---

*The main purpose of this study is to detect the environmental thoughts and influences over Shihabaddin Mardjani's intellectual development and his mental contacts during his early youth. Therefore, this research will focus on these questions: What was the true nature of his thoughts of reform? To what extent Mardjani was able to carry out his projects of reforming madrasa? To what extent Mardjani's ideas were influential over the next generation of the Tatar intellectuals? In order to reply these questions, this study deals with the stages of his life, and then analyzes the changes in the historiography about Mardjani's ideas. Finally, the research is evaluated his thoughts that gave him a qualification of being a Muslim reformer.*

**Keywords:** *Mardjani, reform within Islam, Tatar ulema, Kazan Tatar historiography, madrasa reform.*

---

Professor, Department of History,  
Faculty of Arts and Science,  
Marmara University (Turkey)  
*Abmet Kanlidere*

# КАЗАНСКИЙ УЧЕНЫЙ, ИСТОРИК И РЕЛИГИОЗНЫЙ РЕФОРМАТОР ШИХАБАДДИН МАРДЖАНИ (1818–1889)

**Ахмет Канлыдере**  
*ahkanlidere@hotmail.com*

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.09.01.01>

*Цель исследования – проанализировать влияние среды на становление личности Марджани и его мировоззрение, первые интеллектуальные контакты. В статье будут рассмотрены следующие вопросы: в какой степени Марджани смог осуществить свои проекты по улучшению системы образования в медресе? Какова истинная природа его идей о религиозной реформе? Каково влияние его идей? Кроме того, будут затронуты различные периоды его жизни, а также изменения в историографии о творчестве Марджани. В заключение речь пойдет об идеях, прославивших Марджани как религиозного реформатора.*

**Ключевые слова:** *Марджани, религиозные реформы, татарские улемы, татарская историография, реформы медресе.*

**Ш**ихабаддин Марджани родился в 1818 году в семье религиозных ученых недалеко от Казани в селе Ябынчи. Потеряв в ранние годы мать, Марджани много времени проводил с дедом — муллой Субханом, с интересом слушая рассказы последнего об исторических событиях. Отец Марджани мулла Багаутдин во время обучения в Бухаре сблизился с бухарским правителем эмиром Хайдаром Тура, который даже после отъезда отца Марджани в Казань не забывал его, время от времени посылая подарки. Багаутдин был имамом в Ябынчи, позднее в селе Ташкичу. Дед Марджани со стороны матери мулла и имам Абдуннаср ишан происходил из Симбирска, занимался преподавательской деятельностью. Получив разрешение (*иджаза*) от муллы Хабибуллы ишана проповедовал суфизм (Mersâni, 1900, s. 149).

Марджани получил начальное традиционное образование в медресе отца, где освоил арабский язык, калам, логику и право. Благодаря отцу познакомился с такими книгами, как *Шарх-и Джами*, *Шарх-и Шамсие*, *Шарх-и Акаид* и *Тавзих* (Mersâni, 1900, s. 42-43). Большую роль в интеллектуальном развитии и расширении кругозора Марджани сыграла отцовская библиотека, особенный интерес вызывали книги по истории и биографиям знаме-

---

**Ахмет  
Канлыдере**

*Профессор  
кафедры истории  
факультета  
науки и литературы,  
доктор исторических  
наук, Университет  
Мармара (Турция)*

---

нитых людей. В возрасте 20 лет стремление к знаниям привело Марджани в Мавераннахр, где он пробыл несколько месяцев. В городе Троицк он вступил в полемику с муэдзином, защищавшим идеи ученого-реформатора Абуннасыра Курсави, чьи идеи Марджани в то время критиковал. Как сообщил позднее сам Марджани, эта встреча произвела на него большое впечатление (Mercâni, 1915, s. 30).

Прибыв в Бухару, Марджани купил комнату в медресе Туркмени ишана. Не особенно интересуясь местной учебной программой, Марджани больше внимание уделял «странным» вопросам и литературе (Mercâni, 1915, s. 437). После пяти лет в Бухаре он отправился в Самарканд, где устроился в медресе Ширдар и нашел наставника в лице кадия Абу Саида ас-Самарканди (ум. 1849). Получив доступ к богатейшей библиотеке своего учителя, Марджани погрузился в мир произведений мусульманских ученых из «мутакаддимов» и «салафов», обладавших оригинальными мыслями. Знакомство с их творчеством изменило мнение Марджани о Курсави (Mercâni, 1915, s. 46–50).

Неясным остается, кого именно Марджани называл «мутакаддимами» и «учеными салафитами»? Почему отдавал предпочтение их сочинениям вместо произведений, утвержденных учебной программой медресе? Изучая причины интеллектуальной трансформации Марджани, исследователь его биографии Шахар Шараф посетил его личную библиотеку, где обнаружил копии произведений, сделанных ученым в Самарканде. Среди них обнаружили сочинения имама ал-Газали (1050–1111), Джалаладдина Даввани (1427–1501/1502), Ибн Сины (980–1037), Ибн Хазма (944–1064), Мухйиддина ибн Араби (1165–1240) и Яхьи ас-Сухраварди (ум. 1191). Удивительно, что значительное место в библиотеке занимали сочинения не ученых-салафитов, таких как Ибн Таймия и Ибн Каййим ал-Джаузия, чьи взгляды он разделял, а работы суфийских авторов, в особенности ал-Газали, который, вероятно, оказал большое влияние на Марджани. В своем произведении Вафиййат ал-аслаф Марджани упоминает ал-Газали как самого великого ученого, понимающего истину религии (Mercâni, 1915, s. 51–56).

На Марджани оказали влияние следующие наставники, следившие за мировыми тенденциями и находившие уровень обучения в медресе неудовлетворительным: 1) дамулла Абдалмумин Ходжа б. Узбек Ходжа ал-Бухари ал-Афсанджи (ум. 1866). Он критиковал состав уроков в бухарских медресе и во многих вопросах придерживался разъяснений Курсави; 2) упоминавшийся прежде кади Абу Саид ал-Самарканди также делился знаниями о Курсави (Mercâni, 1900, s. 169); 3) дамулла Худайбирди б. Абдаллах ал-Байсуни (ум. 1848), прославившийся среди бухарских ученых своими многочисленными путешествиями по Индии, Хиджазу, Турции и России (Mercâni, 1915, s. 31–34).

По утверждениям самого Марджани, именно в Самарканде произошла трансформация его представлений, он сделал первые шаги от подражания к осознанности. Здесь он изучал запрещенные в Бухаре книги Курсави. Стараясь не полемизировать с бухарскими учеными по вопросам теологии, он не распространялся о сделанных выводах. Благодаря своему упорству в изучении различных наук он заслужил признание местных улемов и религиозных деятелей.

После 11 лет в Средней Азии Марджани в 1849 году вернулся в Казань. Сдав экзамен, занял пост имам-хатиба и мударриса первой махалли Казани. Экзамен, проводимый в форме схоластического обсуждения, по всей видимости, произвел большое впечатление на Марджани, подробно описавшего его в своей автобиографии. Высокий уровень знаний Марджани по логике, каламу и философии превышал уровень знаний экзаменующих. В частности,

мулла Мухаммад Карим в полемике с Марджани не смог аргументировать и логично ответить на поставленный вопрос, что сделало его врагом Марджани на всю жизнь. После экзмена слава Марджани разнеслась по Казани и ее окрестностям (Mercâni, 1900, s. 44-46).

Первые пять лет оказались успешными для Марджани. Сложности начались с появления разногласий между Марджани и Ибрагимом Юнусовым, татарским богачом, основателем медресе, где работал Марджани. Другим источником проблем Марджани стали казанские имамы, писавшие на него клеветы и доносы. В результате одного из таких доносов Марджани лишили указа на деятельность имамом на один год, право восстановили в 1855 году. С этого времени начинается период продуктивной научной деятельности ученого.

В период 1859–1860 гг. Марджани работает корректором печатных изданий Корана в Духовном собрании. В 1862 году умирает муфтий, на его место предлагается кандидатура Марджани, которая была отклонена критическим отзывом известного миссионера Н.И. Ильминского и вмешательством министра образования К.П. Победоносцева. В 1864 году Марджани занимает должность ахунда и мухтасиба. На пожертвования махалли строятся общежитие и медресе Галия, куда начали набирать студентов с 1881 года. Марджани преподавал в нем 8 лет. Кроме медресе Галия, еще одним местом преподавания Марджани стала Татарская учительская школа. Работа в учительской школе, реформистские идеи в образовании, введение в школьную программу изучения русского языка, контакты с миссионерами и ориенталистами (среди которых — А.К. Казем-бек, В.В. Радлов, И.Н. Березин, И.Ф. Готвальд и другие), близость к местным властям — все это вызвало недовольство и критику в адрес Марджани со стороны отдельных мулл и духовенства. Однако ни критика, ни доносы не останавливали Марджани: интерес к истории подтолкнул его вступить в Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете, он стал первым мусульманским религиозным деятелем Казани среди членов общества. Русские ученые, историки и ориенталисты относились к Марджани с большим уважением.

Новым этапом в жизни Марджани стала поездка в хадж в 1880 году. Во время хаджа в Стамбуле он встретился с бухарским шейхом Сулейманом эфенди, шейхом Мухаммедом Адирневи эфенди, шейхульисламом Ахмедом эфенди и известным историком, судьей Ахмедом Джевдет Пашой. Также Марджани посетил Бешикташ и Бейогу, где встретился с различными должностными лицами. Эти встречи подробно описаны в хадж-наме Марджани (Fahreddin, 1898).

Всю жизнь Марджани занимался научной деятельностью. За 6 месяцев до смерти он завершил свое знаменитое историческое сочинение *Мустафад ал-ахбар*. В 1889 году Марджани скончался. Похоронен в Казани на кладбище Ново-Татарской слободы.

Взгляды Марджани по-разному оценивались современниками и последующим поколением. Значительно опережая интеллектуальный уровень своего времени, его идеи нередко оставались непонятыми и потому не принятыми окружающими. Настоящая слава пришла к Марджани лишь после смерти. На волне победы джадидов в начале XX века Марджани стал примером прогрессивного ученого-теолога. Юсуф Акчурра говорил о нем как о лидере тюркского движения за реформу в религии (Mercâni, 1915, s. 425). Хади Атласи писал о Марджани как о мусульманском Лютере (Mercâni, 1915, s. 461).

В начале сталинской эпохи мнение о Марджани изменилось. В нем стали видеть прогрессивного деятеля своего времени, в то время как сами его идеи считались устарев-

шими (Çobanzade, 1927, 54-56). Далее наступил период долгой тишины. Лишь с конца шестидесятых стали появляться новые статьи о Марджани, о его вкладе в развитие науки — его «перенесли» из порицаемого государством класса мулл в разряд «просветителей». Лишь некоторые его идеи — среди которых «рационализм», связь с историей — выдвигались вперед. Подобный подход с различными вариациями сохраняется по сегодняшний день: Марджани представляется как «философ, литературовед, филолог и историк». В советское время многие татарские эмигранты в Турции рассматривали Марджани как основателя татарской историографии.

Вклад Марджани в татарскую историографию сложно переоценить, вместе с тем, если взглянуть на его произведения в целом, становится очевидным, что в большей степени его волновали не национальные, а религиозные вопросы. Идеальной моделью, которую Марджани видел для волго-уральских мусульман, была не Европа XIX века, а мусульманская община VII века. Также Марджани являлся в большей степени реформатором ислама, нежели основателем татарской национальной идентичности (Кемрет, 1998, pp. 429-465; Frank, 1998, pp. 149-150). Марджани, конечно, внес весомый вклад в формирование уважения к татарской культуре, литературе и науке, однако он не уделял большого внимания развитию татарского языка — тюрки. Очарованный арабским языком, он использовал его в качестве языка науки, считая тюрки неспособным выразить все научные термины (Mercânî, 1900, s. 44-46). Его произведения на арабском отличаются красочностью и выразительностью, тогда как в произведениях на тюрки использован достаточно простой и небогатый язык. Во время пребывания в Стамбуле Марджани спросили о причине использования арабского языка в произведениях, несмотря на тюркское происхождение, Марджани ответил, что татарские улемы и студенты используют арабский в качестве языка науки, кроме того, арабский язык является общим для ученых всего мусульманского мира (Fahredden, 1898, s. 6-7).

Почему Марджани был мусульманским реформатором? Подобно другим исламским ученым-теологам, причину отсталости исламского мира Марджани видел в неправильном разъяснении религиозного учения и толковании исламских догм. Он верил, что ислам получит новый виток развития, если вернется к «чистым» убеждениям мусульман ранней эпохи — *салафов*. Руководствуясь этим убеждением, Марджани начал бороться против многочисленных «предрассудков», заполонивших исламскую идеологию и учение. Он видел причину застоя в слепом подражании *улемам*, безоговорочном принятии сомнительных заявлений, извращенных фетв и проповедей, появившихся в результате политического угодничества карьеристов от ислама. По мнению Марджани, мусульман вынуждали придерживаться рамок того или иного мазхаба, навязанного им субъективными ограничениями в угоду отдельных групп, которые препятствовали популяризации идей свободно мыслящих прогрессивных религиозных деятелей своего времени (таких как имамы Ибн Ханбал, Малик ибн Анас, аш-Шафии и Абу Ханифа) и требовали от простых верующих беспрекословного подчинения и следования (*таклид*). Марджани попытался разрушить эти рамки, уверенный, что развитие и прогрессивные изменения в исламе возможны только с очищением религии от понятия *таклид*.

Вторым важным, по мнению Марджани, вопросом была необходимость реформ в образовательной сфере. Марджани раскритиковал господствовавшую долгое время «бухарскую» систему обучения, основанную на механическом зазубривании вместо аналитического мышления. «Бухарские» учебники представляли собой комментарии к средневековым книгам, а такие науки, как математика, история и география, не преподавались. Критике Мар-

Марджани подверглись калам и логика, которые, по глубокому убеждению Марджани, в силу своего широкого распространения в качестве основополагающих предметов, отдаляли студентов от освоения настоящих мусульманских знаний, направленных на изучение Корана и хадисов, что замедляло образовательный процесс. Еще одна причина критики калама и мутакаллимов — внесение чуждых элементов в чистое учение ислама в результате взаимодействия мутакаллимами спекулятивных идей из древнегреческой традиции.

Удивительно, что Марджани, столь внимательный к вопросам вероучения и разделяющий представления «праведных предшественников» в вопросах *калама* и *таклида*, проявляет симпатию к школе *тасаввуфа*, считая его важным аспектом Ислама, ведь известно, что салафиты склонны считать тасаввуф элементом, привнесенным в Ислам в позднее время. Можно предположить, что его личная связь с суфиями и идейное воспитание в суфийском ключе стали причиной его убеждений. Известно, что во время обучения в Бухаре он практиковал тасаввуф и занимался духовным совершенствованием. Сначала Марджани был последователем Шейха Убайдуллы (ум. 1852), сына известного шейха Ишана Туркмани. Он был директором и преподавателем Медресе Ишана Халифы Ниязкули и занимался духовным воспитанием муридов. В последний год перед возвращением на Родину Марджани дал присягу известному суфию Шейху Абдалкадиру б. Ниязу Ахмад ал-Фаруки ал-Хинди (ум. 1855). От него Марджани получил иджазу, письменное свидетельство об окончании духовного воспитания и разрешение на обучение и наставническую деятельность. В своих книгах Марджани всегда с уважением отзывался об ученых тасаввуфа, часто ставя мнения суфиев выше высказываний факихов и последователей калама. Один из наставников Марджани кади Абу Саид был приверженцем тариката. Известно, что многие его ученики проявляли большой интерес к тасаввуфу, некоторые из них даже занимались наставлением учеников-муридов (Mergâni, 1915, s. 71-73). Вместе с этим прослеживается осторожное отношение Марджани в вопросах присоединения к тому или иному тарикату. Когда один из его студентов изъявил желание вступить в тарикат и попросил у Марджани совета в выборе наставника (*муриид*), Марджани ответил, что лучшим *муриидом* является Коран, и посоветовал ему больше читать и стараться понимать значение слов Корана. Из этого следует, что Марджани не был полностью ангажирован каким-либо тарикатом.

Начиная с 1870-х годов российские мусульмане все больше сталкивались с модернизмом. Татарский купеческий класс все чаще соприкасался с русским обществом и одновременно оставался привязанным к религиозным устоям, все менее удовлетворялся старыми формулами исламских догм. Новые толкования исламских догм, которые осуществили такие ученые, как Марджани, способствовали поиску компромисса между учением ислама и современностью, что хорошо соответствовало новому образу жизни. Марджани старался давать компромиссные толкования вопросов, возникающих в условиях современной жизни.

Революционный характер носила его поддержка закона 1870 года, предписывающего обязательное изучение русского языка в мусульманских школах. Этот закон стал причиной волнений и споров среди татар: многие улемы считали изучение русского языка неприемлемым и даже вредным. Что касается Марджани, то, на его взгляд, изучение русского языка было необходимо для прогресса всего татарского общества. В связи с этим для развития религиозного образования требуется увеличить число мусульманских деятелей и преподавателей, хорошо владеющих русским языком. Религиозные лидеры, по его мнению, обязаны хорошо знать российские законы и уставы, что невозможно

без хорошего владения русским языком. Вместе с тем, опасаясь возможных побочных эффектов в связи с заимствованием чуждых привычек и обычаев, Марджани призывал не пользоваться русским языком в быту, оберегать татарский язык от «загрязнения» татарско-русскими производными, словами-паразитами (Mersâni, 1915, s. 126-27). О пользе уроков русского языка высказывался в 1873 году также муфтий С. Тевкилев, что свидетельствовало о схожести взглядов Марджани и официальной позиции муфтията в этом вопросе (Кермет, 1998, s. 159-60).

Вслед за Курсави Марджани столкнулся с сильной оппозицией в ученом мире. Хотя его религиозные толкования порой радикально отличались от общепринятых, в действительности же они не были «новыми» или «сотрясающими догмы», как о них часто говорилось. Непонимание было вызвано разницей в воззрениях улемов-реформаторов, к которым относились Курсави и Марджани, и улемов-консерваторов. Оба реформатора в наследии мусульманских классиков открыли для себя иной подход к общеизвестным истинам. Что касается улемов-консерваторов, то они принимали существующее мнение как неоспоримую, абсолютную и непоколебимую истину; все, что выходило за рамки их представлений, воспринималось непозволительным новшеством и ересью. Эти люди, позднее охарактеризованные как «слепые приверженцы», беспокоились о защите и сохранении старых ценностей и воспринимали стремления Марджани разрушительными, ведущими к религиозному регрессу. Для татар того времени были неприемлемы как критика «бухарского» обучения, так и идея изучения русского языка. Хорошо овладев классическим мусульманским книжным наследием, Марджани без труда критиковал и опровергал воззрения ученых прошлого, чьими последователями выступали улемы-консерваторы.

Для большинства религиозных деятелей Казани и ее окрестностей, придерживающихся традиции *таклида*, это было неприемлемо. Противниками Марджани выступили дамулла Абдаллах из Мачкары, дамулла Исмаил из Кышкара, дамулла Мухаммад Керим, дамулла Баймурад и дамулла Салахаддин из Казани. Некий дамулла Абдаллах написал в 1874 году ответ-опровержение на книгу Марджани «Назурат ал-хакк», где раскритиковал его взгляды, утверждая, что вероучение Марджани неправильное. Это стало причиной сплетен о Марджани. В глазах людей, полностью находящихся под влиянием консервативных улемов, идеи Марджани воспринимались как ересь.

Было бы опрометчиво считать, что причиной неприятия Марджани были только его взгляды; причиной служила также личная неприязнь, которую испытывали к нему не только улемы. В частности, сложные отношения сложились между Марджани и известным татарским писателем Каюмом Насыри. Марджани называл Насыри невеждой, тот, в свою очередь, критиковал Марджани в присутствии его недругов. Насыри также написал опровержение книги Марджани «Гилалат ал-заман» и опубликовал его в своем «Календаре» в 1885 году (Mersâni, 1915, s. 582). В то же время следует отметить, что среди улемов-консерваторов были сторонники Марджани. К примеру, шейх Мухаммад Мурад Рамзи в своей статье о Марджани сообщал, что последний с осторожностью относился к утверждению новшеств в Исламе: «Вопреки сложившемуся мнению, он не отзывался плохо о старых улемах, его противоречия с новыми улемами касались некоторых простых вопросов» (Mersâni, 1915, s. 515-16).

Большинство друзей Марджани были последователями тасаввуфа. Такие татарские улемы, как Али Ихан из Тунтера, Махмуд ишан Дагистани из Астрахани, Хасан хазрат из Курсы, шейх Зайналлах Расули из Троицка, выступили в его защиту. Вместе с тем среди суфиев было радикально мыслящее сообщество ваисовцев, которые больше чем

кто-либо другой критиковали Марджани. Это сообщество, хоть и было одной из ветвей Накшбандии, было против всех официальных улемов и других ветвей тариката (Кемрег, 1998, s. 154).

Как следует из рассказов людей, вначале выступивших против Марджани, но впоследствии изменивших свое мнение, в то время почти не было человека, способного открыто соглашаться с Марджани. Среди людей, которые сначала были противниками Марджани, но потом перешли на его сторону, были казанские муллы Галимджан Баруди, Зариф Амирхани, Мухаммад Шакир б. Габдалджаббар (Мерсâни, 1915, s. 620-21). Риззэддин б. Фахреддин был одним из тех, кто посмертно восхвалял Марджани. Исмаил Гаспринский, приехавший в Казань для выпуска газеты в 1883 году, надеясь на поддержку улемов и получивший ее только у Марджани, тоже оказался в числе его сторонников. После выхода газеты «Терджиман» Гаспринский неоднократно упоминал о заслугах и произведениях Марджани. Несомненно, эти статьи послужили существенному улучшению имиджа Марджани.

Хотя уроки в медресе Марджани проводились по новой, улучшенной системе, радикальных изменений традиционных порядков не последовало. Несмотря на критику «бухарской» системы, сам Марджани так и не смог полностью осуществить предлагаемые им преобразования. Как и в Бухаре, фундаментом обучения в его медресе оставались уроки по логике и каламу. Шакирды медресе Марджани по-прежнему в первую очередь старались овладеть искусством религиозной полемики — *муназара*, потому что умение вести полемику считалось самым важным навыком и показывало их интеллектуальный уровень. Для привлечения внимания студентов к новым темам Марджани вводил в обучение книги таких авторов, как Ахмед Мидхат эфенди, однако студенты считали это тратой времени, предпочитая споры по логике (Мерсâни, 1915, s. 107-110).

Спустя некоторое время Марджани был вынужден отказаться от воплощения своих идеалов. Возможно, он начал придавать значение каламу и логике, возвратившись к прежде раскритикованному бухарскому принципу обучения для удержания студентов в своем медресе. Следует добавить, что, вопреки критике, сам Марджани также увлекался вопросами калама. Это не осталось незамеченным его последователями. В конце жизни Марджани говорил, что молодежь утратила интерес к традиционным проблемам, и многие старые книги остались невостребованными (Мерсâни, 1915, s. 590-91).

Хотя Марджани не смог внедрить желаемые изменения в своем медресе, его критика старой системы оказалась действенной, она привела к оживлению общественного мнения. Молодое поколение выступило за реформирование медресе по новому методу (*усул ал-джадид*). Особенный отклик программа реформирования по новому методу нашла в среде интеллигенции, продвигавшей идеи реформ в школах и медресе. Утвердилось мнение, что основоположниками и первопроходцами *усул ал-джадид* стали деятели конца XIX — начала XX века, такие как Исмаил Гаспринский, Галимджан Баруди, Хайруллах Усмани из Уфы, Хади Максуди и др. Однако почву для *усул ал-джадид* подготовил все же Марджани. После появления его книг с критикой бухарского обучения многие из тех, кто хотел получить религиозное образование, перевели взор с Бухары на Стамбул и Каир (Мерсâни, 1915, s. 39-40). Личность Марджани важна и тем, что он стал моделью для последующего поколения. Список последователей Марджани возглавил Хусаин Фазиханов, идеи которого, из-за его ранней кончины, не получили широкого распространения, однако его проект о реформировании медресе имел важное значение. Религи-



озно-реформаторское движение, распространившееся во многом благодаря Марджани, было продолжено улемами-реформаторами, такими как Галимджан Баруди (1859–1936), Габдеррашид Ибрагим (1857–1944), Ризаэддин б. Фахреддин (1858–1936), Габдулла Буби (1871–1922), Муса Джарулла Бигиев (1875–1949) и Зияэтдин Камали (1873–1944).

### Произведения Ш. Марджани:

1. *Ğurfetü'l-havâkinli 'urfeti'l-havâkin*. На арабском. Казань, 1864, 36 с. Рассматривает историю Средней Азии X–XII веков. Содержит важные данные об истории Караканидов.
2. *Kitâbü'n-nasâih*. На татарском. Казань, 1869. Трактат о необходимости сострадания животным.
3. *Nâzûretü'l-hakk fi fardiyeti'l-îşâi ve in lemyeğibiş-şafak*. На арабском. Казань, 1870, 164 с. Книга о вопросе совершения ночного намаза в северных частях России. В этой работе Марджани следовал мнению Курсави, полагая, что ночной намаз не следует оставлять. Кроме того, в книге критикуются некоторые взгляды мутакаллимов.
4. *el-Fevâ'idü'l-mühimme*. На арабском. Казань, 1878, 41 с. Об истории издания Корана в России и исправлении опечаток в различных изданиях.
5. *Ğilâletü'z-zamân fi tarihi Bulgar ve Kazan*. На арабском. Казань, 1878, 28 с. Рассказывает об Истории Булгарского и Казанского ханств, критикует известную в этом вопросе книгу Хусамеддина Булгари *Tevârib-i Bulgariyye*. Марджани указывает, что эта книга была написана не в XI, а в XIX веке и содержит множество ошибок. Известный ориенталист В.В. Радлов перевел эту книгу на русский и представил в 1877 году на IV археологическом съезде в Казани. Позднее произведение было опубликовано вместе с оригиналом и русской версией.
6. *Müntehibu'l-Vefiyye*. На арабском, Казань, 1879, 22 с. Книга, содержащая избранные части из *Vefiyyeti'l-Eslâf*.
7. *Hakku'l-ma'rife ve hüsnü'l-İdrâkbi-mâyelzimü fi vücûbi'l-fitrve'l-imsâk*. На арабском, Казань, 1880, 96 с. Ответ на опровержения к его книге *Nâzûretü'l-hakk*, затрагивает вопросы мусульманского права.
8. *Mukaddimetü vefiyyeti'l-eslâf ve tehiyyeti'l-ahlâf*, На арабском, Казань, 1883, 411 с. «Введение» к библиографическому своду *Vefiyyeti'l-Eslâf*.
9. *Müstefâdü'l-abbâr fi abvâli Kazan ve Bulgar*. На татарском, I часть, Казань, 1885 (2-е издание 1897), 254 с; II часть, Казань, 1900, 368 с. Описывает историю мусульман Волго-Уральского региона.
10. *el-Hikmetü'l-bâligati'l-cinniyye fi şerbi'l-akâ'idi'l-Hanefiyye*. На арабском, Казань, 1888, 168 с. Толкование книги средневекового мусульманского теолога Са'даддина Тафтазани.
11. *el-Barku'l-vamîz 'ale'l-bagîz el-müsemnâbi'n-nakîz*. На арабском, Казань, 1888, 133 с. Основная часть — о мусульманском праве. Книга также содержит 3 других произведения.
12. *Hakku'l-beyânve't-tasvîr fi mes'eleti hudûsi'l-âlemi'l-emrve't-takdir*.
13. *Muvazenetü'l-edeb*.

14. *Mecmuâti'l-eş'âr.*
15. *Huzâmeti'l-bavâşi li-izâbati'l-gavâşi,* Казань, 1889, 168 с. Посвящена вопросам фикха, в частности содержит комментарии к книге Садрашшари'а *Tavzîb.*
16. *el-Hakku'l-mübîn fi mehâsîni evzâ'ü'd-dîn,* Казань, 1889, 18 с. Дополнение к предыдущей книге.
17. *et-Tarikatü'l-müslâ ve'l-akiletü'l-büsna.* На арабском, Казань, 1890, 15 с. Сокращенный вариант *Tehzîbü'l-Mantik ve'l-Kelâm.*
18. *Rihletü'l-Mercânî,* на татарском, подготовил к изданию Ризаэддин Фахреддин, Казань, 1898, 30 с. Описание хаджа Марджани в 1880 году.
19. *el-'Azbü'l-furât ve'l-mâü'z-zülâl fi şerhi'l-Celâl.* Стамбул, 1317. Комментарий к книге Даввани 'Akâidi 'Aduđiyye. Рукопись состоит из 200 страниц.
20. *Vefiyetü'l-eslâf ve tebiyyetü'l-ahlâf,* Биографии известных мусульманских личностей. Только первая часть была издана.
21. *A'lâmu ebnâü'd-debr bi ahvâli ebli Mâverâünnebr.* Повествует об улемах Бухары, критикует систему обучения в различных медресе Мавераннахра.
22. *Tenbihü ebnâi'l-'asr alâ tenzibi enbâi Abi Nasr.* На арабском, рукопись, 12 с. Рассказывает о разногласиях татарского религиозного реформатора Абунасна Курсави с бухарскими улемами. М. Кемпер опубликовал рецензию к книге и статью, содержащую арабский оригинал (Кемпер, 2000).
23. *Mubtasaru'n-nücümu'z-zâhire fi ahvâli Mısr ve'l-Kâhire.* На арабском, рукопись, 407 с. Сокращенное изложение одноименной работы историка Джамаладдина ал-Атабеки. Работа состоит из описания событий со времен взятия арабами Египта и до 1409 года, а также содержит биографии известных личностей, живших в то время.
24. *Keşfü'l-gitâ 'ani'l-ebşâr biaglâti tevâribi Bulgâr.* На арабском. Трактат, критикующий книгу Хусамеддина Булгари *Tevârib-i Bulgariye.* На татарском языке эта работа была опубликована в первой части *Müstefâdü'l-abbâr.*
25. *Kitâb Türkiyye fi menâsikü'l-hac.* На татарском. Предположительно одна из тетрадей с описанием хаджа в 1880 году.
26. *Sevâmiü'l-hikem ve zerâyi'ü'n-ni'am min makâlâti 'Ali b. Ebi Tâlib.* На арабском. О высказываниях 'Али б. Абу Талиба.
27. *Tezkiretü'l-münib bi'ademi tezkireti Ebli's-Salib.* На арабском. Работа о неприемлемости использования мяса животных, зарезанных христианами.

**Хотя автор приводит список нижеследующих работ в своих произведениях, полной информации о них нет.**

28. *Şerhi mukaddimeti'r-risaleti'ş-Şemsiyye.*
29. *Tehârîru müfredede.*
30. *el-Meselü'l-'âlâ.*
31. *Kitâb fi mesâili'n-nabv.*

## ЛИТЕРАТУРА

*Исследовательские работы о жизни и творчестве:*

- Çobanzade, B. (1927). *Dinî İslâhât ve Medenî İnkılâb*. Akmescid.
- Devlet, N. (1972). *Kazanlı Tarihçi ve İslahatçı Din Adamı: Şihâbeddin Mercânî*. *Kazan* 2: 5, 6, 7-8, 33-41, 8-19, 64-79.
- Frank, A.J. (1998). *Islamic Historiography and 'Bulghar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden: Brill.
- Kanlıdere, A. (1997). *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1809-1917). Conciliation or Conflict?* İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Karan, A.L. (1960). *Şehabettin Merjânî: Turmuşu hem Eserleri*. İstanbul: Süyimbike Kültür Cemiyeti.
- Kemper, M. (2000). Şihâbaddîn al-Marğani über Abû n-Nasr al-Kursawîs Konflikt mit den Gelehrten Bucharas In: *Muslim culture in Russia and Central Asia Vol. 3* (pp. 353-83), Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Kemper, M. (1996). Şihâbaddîn al-Marğânî als Religionsgelehrter. In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 1.* (pp. 129-166). Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Kemper, M. (1998). *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889, Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Schwarz.
- Muhammed Murad Remzi. (1908). *Telfikü'l-abbâr ve telkibü'l-âsâr fi vakâi Kazan ve Bulgar ve mulükü't-Tatar*. Orenburg: Matbaatu'l-Kerimiye ve'l-Huseyniye.
- Rızaeddin b. Fahreddin. (1915). Mercânî. *Şûra*, 1, 1-3.
- Merjânî*. (1915). Kazan: Maârif Matbaası.
- Schamiloglu, U. (1990). The Formation of a Tatar Historical Consciousness: Şihabâddin Märçani and the Image of the Golden Horde. *Central Asian Survey*, 9:2, 39-49.
- Togan, Ahmed Zeki Velidi. (1914). Ğurfetu'l-havâkin hem âning Karahânîler Tarihini Öğrenü üçün Ehemmiyeti. *Ang*, 4, 74-76.
- Velidof, C. (1912). *Tatar Edebiyatının Barişı*. Kazan: Vakit Matbaası.
- Абдуллин Я. (1976). *Татарская просветительская мысль*. Казань: Татарское книжное издательство.
- Абдуллин Я. (1990). *Марджани: ученый, мыслитель, просветитель*. Казань: Татарское книжное издательство.
- Валидов Дж. (1923). *Очерк истории образованности и литературы татар*. Москва: Государственное издательство.
- Госманов М. (1968). Мәржани турында берничә сүз. *Казан утлары*, 1, 116-122.
- Мәржани: Тарих һәм хәзерге заман: Халыкара конференция материаллары*. (1998). Казан.
- Сәгъди А. (1926). *Татар әдәбияты тарихы*. Казан: Татарстан дәүләт нәшрияты.
- Юзеев А.Н. (1992). *Мировоззрение Ш. Марджани и арабо-мусульманская философия*. Казань: ИЯЛИ.
- Юсупов М.Х. (1981). *Шигабутдин Марджани как историк*. Казань: Татарское книжное изд-во.

## REFERENCES

- Abdullin Y. (1990). *Mardjani: ucheniy, muslitel', prosvetitel'*. Kazan: Tatarskoe knijnoe izd-vo.
- Abdullin, Y. (1976). *Tatarskaya prosvetitel'skaya musul'*. Kazan: Tatarskoe knijnoe izd-vo.
- Çobanzade B. (1927). *Dinî Islâhât ve Medenî İnkulâb*. Akmescid.
- Devlet, N. (1972). Kazanlı Tarihçi ve Islahatçı Din Adamı: Şihâbeddin Mercânî. *Kazan* 2: 5, 6, 7-8, 33-41, 8-19, 64-79.
- Frank, A.J. (1998). *Islamic Historiography and 'Bulghar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden: Brill, 149-157.
- Gosmanov, M. (1968). Mârjani turında birniçe süz. *Kazan Utları* 1, 116-122.
- Kanlıdere, A. (1997). *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1809-1917). Conciliation or Conflict?* İstanbul: Eren Yayıncılık, 42-50.
- Karan, A.L. (1960). Şehabettin Merjânî: Turmuşu hem Eserleri. İstanbul: Süyimbike Kültür Cemiyeti.
- Kemper, M. (1996). Şihâbaddîn al-Marğānî als Religionsgelehrter. In: *Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 1.* (pp. 129-166). Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Kemper, M. (1998). *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889, Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Schwarz.
- Kemper, M. (2000). Şihâbaddîn al-Marğānî über Abû n-Nasr al-Kursawîs Konflikt mit den Gelehrten Bucharas In: *Muslim culture in Russia and Central Asia Vol. 3* (pp. 353-83), Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Mârgani: Tarih hâm xâzerge zaman: Halıkara konferansiyası materialları.* (1998). Kazan.
- Muhammed Murad Remzi. (1908). *Telfikül-abbâr ve telkibü'l-âsar fî vakâi Kazan ve Bulgar ve mulûküt-Tatar*. Orenburg: Matbaatu'l-Kerimiye ve'l-Huseyniye.
- Rızaeddin b. Fahreddin. (1915). Mercânî. Şûra. 1 1-3.
- Sa'dî, Abdurahman. (1926). *Tatar Edebiyatı Tarihi*. Kazan: Tatarstan Devlet Neşriyatı.
- Merjânî.* (1915). Kazan: Maârif Matbaası.
- Schamiloglu, U. (1990). The Formation of a Tatar Historical Consciousness: Şihabâddin Mercani and the Image of the Golden Horde. *Central Asian Survey*, 9:2, 39-49.
- Togan, Ahmed Zeki Velidi. (1914). Ğurfetu'l-havâkîn hem âning Karahâniler Tarihini Öğrenü için Ehemmiyeti. *Ang*, 4, 74-76.
- Validov, Dz. (1923). *Oçerk istorii obrazovannosti i literaturı tatar*. Moskva: Gosudarstvennoe izd-vo, 56-68.
- Velidof, C. (1912). *Tatar Edebiyatının Barişı*. Kazan: Vakit Matbaası.
- Yusupov, M. (1981). Şigabutdin Mardjani kak istorik. Kazan: Tatarskoe knijnoe izd-vo.
- Yuzeev, A. (1992). *Mirovozzrenie Ş. Mardjani i Arabo-Musul'manskaya filosofiya*. Kazan: İYALİ.