

HISTORY AS AN ISLAMIC SCIENCE: MARDJANI AND IBN KHALDUN

Igor Alexeev
ialxyv@gmail.com

This paper discusses the influence of Ibn-Khaldun's view on history on Tatar Islamic reformer and historian of the 19th century Shihabaddin Mardjani. The author argues that both thinkers from different epochs not only elaborate a new approach to study history, but also the new understanding of rationality. This new method of Islamic rationality was based on applying idjtihad of Muslim lawyers (fuqaha') in the field of historical traditions (akhbar).

Keywords: *Ibn Khaldun, Mardjani, idjtihad, islah/reform, history, historiography.*

Associate Professor, Department of
Modern East Studies, Russian State
University for the Humanities
Igor Alexeev

ИСТОРИЯ КАК ИСЛАМСКАЯ НАУКА: МАРДЖАНИ И ИБН ХАЛДУН

Игорь Алексеев
ialxyv@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.01.02>

В статье обсуждается влияние исторических взглядов средневекового мусульманского мыслителя Ибн Халдуна на татарского историка и религиозного реформатора XIX в. Шихабалдина Марджани. Автор выдвигает предположение, что оба мыслителя каждый в своих условиях разрабатывают не только новый подход к изучению истории, но и новый тип рациональности. Эта новая исламская рациональность может быть рассмотрена как результат переноса логических методов правового исследования (иджтихад) в сферу изучения исторических преданий.

Игорь Алексеев

Доцент кафедры
современного
Востока РГГУ

Ключевые слова: Ибн Халдун, Марджани, иджтихад, ислах/реформа, история, историография.

Влияние Ибн Халдуна на Марджани неоднократно обсуждалось отечественными исследователями (Юсупов, 1979, 1981, 2005; Юзеев, 1992, 1998; Юзеев, Гимадеев, 2009, с. 28; Хабутдинов, 2013 и др.). Прежде всего обращалось внимание на то, что «Введение в историю» (ал-Мукаддима) Ибн Халдуна и его «Книга притч и сборник сообщений» (Китаб ал-'ибар ва диван ал-мубтада' ва-л-хабар) были источником вдохновения и образцом для подражания для Вафийат ал-аслаф Марджани (Марджани, 1999, с. 5–6). Указывалось, что Марджани «в методологическом плане воспринял рационалистическую традицию Ибн Халдуна» (Хабутдинов, 2013, с. 27). Отмечалось также влияние идей Ибн Халдуна на учеников Марджани (Хабутдинов, 2011).

Впервые наиболее подробно проблема идейного родства двух мыслителей-историков была разработана М.Х. Юсуповым, который, в частности, отмечал, что:

по теоретическим вопросам исторической науки Марджани находилась под влиянием идей крупнейшего историка XIV века и создателя новой для своей эпохи науки об истории Абд ар-Рахмана Ибн Халдуна <...>.

Однако Марджани не только подражал этому мыслителю. Разделяя многие идеи Ибн Халдуна о предмете и роли исторической науки в теоретическом

плане, Ш. Марджани редко прибегает к его данным в источниковедческом аспекте, предпочитая первоисточники. Критическое отношение к первоисточникам, привлечение не только сведений письменных традиций, но и данных вещественных остатков, первые попытки филологического анализа текста, строгое отношение к некоторым видам повествовательных источников отличают Марджани от Ибн Халдуна. Эта система взглядов напоминает <...> в какой-то мере скептическую школу в русской историографии (Юсупов, 1979, с. 13).

Однако в дальнейшем этот же исследователь утверждал, что Марджани «многое <...> взял от Ибн Халдуна и от многого из его наследия отказался» (Юсупов, 2005, с. 131).

Отличия Марджани от Ибн Халдуна касаются, прежде всего, изложения истории Средней Азии и Туркестана по средневековым арабоязычным источникам. Известно замечание, высказанное В.В. Бартольдом, о том, что данные Ибн Халдуна (по истории Средней Азии. — И.А.) по большей части восходят к Ибн ал-Асиру, а оставшиеся «не всегда выдерживают критику» (Бартольд, 1963, с. 48). Вслед за многими западными исследователями Ибн Халдуна раннего периода Бартольд в целом характеризовал автора Мукаддимы как оригинального мыслителя, который, однако, «в тексте самой истории» (Китаб ал-‘ибар, введением к которой и является Мукаддима) остался «компилятором обычного типа» (Бартольд, 1966, с. 268). Марджани, как указывает Юсупов, обращается непосредственно к текстам Ибн ал-Асира и новейшим для своего времени источникам, таким как ал-Джабарты (Юсупов, 2005, с. 132).

Однако это различие, безусловно важное с источниковедческой точки зрения, не кажется нам столь принципиальным с точки зрения общего подхода Ибн Халдуна и Марджани к историческому материалу по ряду причин.

Во-первых, само противопоставление Мукаддимы Ибн Халдуна и ‘Ибар по степени оригинальности сегодня должно считаться устаревшим. Для средневековой историографии компиляция материала преданий и хроник сама по себе представляет форму первичного исследования, а критерии отбора сведений для такой компиляции — инструмент и метод средневекового историка. В средневековой арабской историографии с точки зрения современного исследователя представляет интерес не только фактическая достоверность материала, но и метод его отбора, доступный автору круг источников и т.д. Как показал В.А. Кузнецов (2010), именно специфика такой селекции формирует нечто подобное историческому (и политическому) дискурсу в условиях отсутствия связанного общепринятого нарратива.

Судя по всему, задачи применить теорию к эмпирическому материалу у Ибн Халдуна не было — его «Введение» и есть теоретическое обобщение из компилятивного обзора доступной ему истории.

С другой стороны, Восток был, действительно, известен Ибн Халдуну хуже, чем Магриб, и он в большей степени зависел здесь от предшественников. Однако представляется, что оригинальность Марджани в рамках этого противопоставления также увеличивается: он обращался к тем же источникам, что и Ибн Халдун, работая с ними по тем же критериям и с таким же инструментарием. Метод критики преданий, сформулированный Ибн Халдуном, целиком поддерживался Марджани; список «авторитетных историков», заслуживающих доверия, у Марджани и Ибн Халдуна в основе совпадает (Вакиди, Табари, ал-Хатиб ал-Багдади, среднеазиатский генеалог ас-Сам‘ани

(1113–1167)); сам этот метод критики — в основном отделение фантастических и явно недостоверных сведений от заслуживающих доверия и внимания. Речь вряд ли идет о проверке одних надежных источников другими, обсуждении позиций и голосов авторов исторического нарратива.

Важно, однако, что в обоих случаях мы имеем дело с рационализацией предания, своего рода «реформой» или «исправлением» истории, типологически сходной с «исправлением» (*ислах*) фикха. В последнем случае основным методом достижения искомой цели повсеместно в мусульманском мире было оживление *иджтихада* — рациональной интерпретации норм шариата с учетом здравого смысла, конкретно-исторических условий и с опорой на формализованные логические процедуры (от *кийаса* до *ал-масалих ал-мурсала* и *макасид аш-шари‘а*). В современной историографии термин *ислах* закрепился для обозначения преимущественно реформистских движений в исламе в Новое время, однако не будем забывать, что сама идея «исправления» на основе рационального целеполагания занимает важное место в дискурсе правоведов как минимум начиная с XI–XII вв. (Гасымов, 2015, с. 15–25; Гасымов, 2018). В XIV в. Ибн Халдуна предложил метод рационального исследования истории как процесса и назвал его «новой наукой». Этим он произвел своего рода «иджтихад» в историческом знании, переведя его из разряда традиционных наук в философские. Вместе с тем в правовой сфере, которая и была основной профессией Ибн Халдуна, он оставался на позициях маликитского традиционализма, в то время как Марджани выступил как реформатор и исламского права, и мусульманского (татарского) историописания.

Действительно, историко-биографический свод татарского автора также открывается введением (*мукаддима*), в котором он приводит классификацию наук и дает обзор отраслей классического исламского знания. Как отмечал А.Н. Юзев (Марджани, 1999, с. 5), в этой классификации «Марджани основывается на одной из шести частей книги Ибн Халдуна (*Мукаддима*. — И.А.)».

Вслед за Ибн Халдуном (который, в свою очередь, опирается в этом отношении на предшествующую арабо-мусульманскую традицию) Марджани выделяет науки «рациональные», или «философские» (*‘аклийа/хикмийа*), и «традиционные», или «уставленные» (*наклийа/вад‘ийа*):

«Науки, имеющие хождение в человеческой цивилизации (*‘умран*) разделяются на два вида: рациональные (*‘аклийа*)... и традиционные (*наклийа*)» (Марджани, 1883, с. 210).

К первым относятся естественные науки, а также математика, логика и философия. Ко вторым — науки, основанные на изучении «предания» (*хабар*). Прежде всего это религиозные науки — *хадис*, *тафсир*, *фикх*, *калам*, — но также и схожие с ними по методу арабская филология (*‘улум ал-луга ал-‘арабийа*) и ее отрасли — грамматика, синтаксис, риторика и т.д. В число этих наук входит и *‘илм ат-таварих* — историография, именно потому, что создание историй государств и народов основывается на исторических преданиях (*хабар*):

«К наукам о языке арабов (*лисан ал-‘араб*) относятся... также история (*тарих*), генеалогия (*ансаб*) и наука о преданиях (*ахбар*)» (Марджани, 1883, с. 252–253).

Ранние исламские историографы включали в число таких преданий и сообщения о словах и деяниях Пророка — хадисы, которые также часто назывались *хабар*ами (см. напр. у Табари). При сборе, систематизации и оценке этих сообщений средневековыми историографами использовались те же принципы и методы, что и при сборе и оценке хадисов. Главным из этих принципов является изучение репутации передатчиков (*риват*, ед.ч. *рави*) конкретных *хабаров*. Предания, исходившие от ненадежных передатчиков, обладавших плохой памятью, сомнительными личными качествами, нечестностью и корыстолюбием, отклонялись. Другие же, передававшиеся людьми с надежной репутацией, принимались как достоверные. Этот метод и основанная на нем вспомогательная субдисциплина традиционно называется *'илм ал-джарх ва-т-та'дил*.

Как известно, Ибн Халдун считал такой подход достаточным только для хадисов, имевших религиозное значение, и критиковал его использование историками:

[Историк] не должен прибегать к анализу биографий рассказчиков преданий прежде, чем убедится в том, что описываемое в самом сообщении могло или не могло быть в принципе. Если рассказанное невозможно, то нет пользы в подтверждении или опровержении биографии рассказчика. <...> Анализ биографий для подтверждения достоверности сообщения годится только для юридически значимых преданий, поскольку большинство их являются установлениями, следование которым Пророк вменил в обязанность при условии, что подтверждена их достоверность, а суждение о такой достоверности основывается на доверии к передатчику. Что же касается сообщений о событиях, то определить их достоверность можно прежде всего, установив соответствует ли сообщаемое [общему порядку вещей] и подтверждается ли внешними свидетельствами, а только потом — обращаясь к личности рассказчика. Для того же, чтобы установить это соответствие, и понять, возможно или нет то, о чем сообщается, необходимо рассматривать человеческое общество (иджтима'), то есть цивилизацию ('умран). Изучая его в целом, мы сможем определить, каковы его сущностные особенности и какие характеристики и состояния обусловлены его природой, а какие — случайны, несвойственны и не могут быть приданы ему. Таким образом мы сможем отличить в исторических преданиях истину от лжи. <...> Это знание является самостоятельной наукой о человеческом обществе, со своим кругом проблем — наукой, последовательно объясняющей свойства и характеристики человеческого общежития (Ибн Халдун, 1886, с. 33).

«История — это наука, великая с точки зрения пути, [которым она идет], несущая огромную пользу и имеющая благородную цель. Поскольку она знакомит нас с состояниями ушедших народов через их нравы, с пророками — посредством описания их жизни, а также с династиями царей и их политикой, то для желающего извлечь пользу из следования [историческим] примерам в делах веры (дин) и земной жизни (дунья) необходимы многочисленные источники и разнообразные знания, а также способность к рассуждению и основательность, которые и приведут обладателя этих двух качеств к истине и уберегут от ошибок и заблуждений. Если же, имея дело с историческими преданиями, просто опираться на переданные факты, не руководствуясь истоками [тех или иных обычаев], основами политики, [понятиями] природы цивилизации и состояний человеческого общества,

не сопоставлять скрытое и явное, настоящее и уходящее, вы непременно оступитесь и свернете с пути истины: многие историки, комментаторы Корана и передатчики уже допустили ошибки в своих рассказах, опираясь на простую передачу сведений, будь они правдивыми или ложными, не обращаясь к их истокам, не сопоставляя схожие [случаи] и не применяя к ним мерило мудрости. Наконец, они не имели понятия о природе вещей, не избирали себе в правители рассуждение (**назр**) и умозрение (**басира**). Поэтому они и сошли с правильного пути, скитаясь [впоследствии] по пустыне заблуждений и ошибок» (Ибн Халдун, 1886, с. 8–9; 2004, с. 21; 2008, с. 20).

Историк должен учитывать основы политики, естественные качества (**табā'и'**) всего сущего, различия между народами, местностями и эпохами в том, что касается нравов, обычаев, религиозных толков и школ, и других состояний (**ахвал**). Он должен также владеть современной ситуацией в этих областях, сравнивать настоящее с прошедшим, выявляя сходства или степень различия и объяснять причины этого. [Историку должны быть известны] происхождение и условия возникновения династий и религиозных общин, мотивы и причины, вызвавшие их к жизни, а также рассказы об их сторонниках. В конечном итоге он должен выяснить причины каждого события, узнать происхождение каждой истории. Затем необходимо проверить переданные сообщения с помощью известных ему законов и правил (**кава'ид ва усул**). Если предание им соответствует, оно истинно, если нет — нужно от него отказаться (Ибн Халдун, 1886:25; 2004, с. 47; 2008, с. 24).

Именно эти «правила и законы», принципы (**усул**; буквально — «основы», «корни») всемирно-исторического процесса и пытается сформулировать Ибн Халдун в Мукаддиме, перед тем как перейти к изложению притч (**'ибар**) и «рассказов о том, как было и что стало» (**ал-мубтада' ва-л-хабар**) «во дни арабов, персов и берберов и их современников, обладавших великой властью».

Таким образом, Ибн Халдун настаивает на том, что в исследовании исторических сообщений использование здравого смысла и рациональной теории имеет явный приоритет перед формальными процедурами критики **иснада** — цепи передатчиков данного сообщения. Тем самым он переводит историю из числа наук «традиционных» в «рациональные» и вполне осознает революционный переворот, который им совершается. Поэтому он говорит, что создает «новую науку» — **'илм ал-'умран** — «науку о человеческом общежитии/цивилизации», фактически, в современных терминах, — историческую социологию.

При этом методологическая революция Ибн Халдуна оформляется в рамках характерного для исламского дискурса тропа — новая наука описывается как возвращение к мудрости «праведных предков», утраченной последующими поколениями, погрязшими в невежестве:

Только поэтому древние историки признавали эту науку, да так, что ей себя посвятили ат-Табари, ал-Бухари, а еще до них — Ибн Исхак и другие ученые мусульманской уммы. Но многие забыли ее секрет, и она стала глупым занятием. Простолюдины, не обладавшие прочными знаниями, легко смотрели на исследование и знание истории, на ее глубокое изуче-

ние как на способ заработать. Пасущиеся без присмотра перемешались со стадом, зерна с шелухой, правдивый с лжецом. Но исход всех дел — за Господом (Ибн Халдун, 1886, с. 25; 2004, с. 47; 2008, с. 24).

Кроме того, использование термина *уsul* (ед.ч. *асl*) указывает на то, что эта новая теоретическая дисциплина занимает по отношению к традиционной историографии такое же место, как теория исламского права (*уsul ал-фикх*) по отношению к хадисоведению.

Марджани в своей Мукаддиме (Введении к Вафийат ал-аслаф) в некоторой степени воспроизводит композиционную и структурную логику последней части (*фасл*) Мукаддимы Ибн Халдуна «О видах наук и способах обучения им». В тексте первого встречаются многократные парафразы и дословные цитаты из последнего, иногда с указанием источника, но чаще без всякой ссылки на своего великого предшественника. Вместе с тем татарский ученый очевидным образом использует не только риторiku и фразеологию, но и терминологию магрибинца. В частности это касается ключевого ибн-халдуновского термина *‘умран*, вошедшего в название его «новой науки». Дискуссии о том, как наиболее адекватно может быть переведен этот термин, не утихают по сей день, однако однозначный вариант так и не найден. В западных переводах обычно используются термины, семантически связанные с идеей «цивилизации/культуры», в русских — «человеческое общежитие» (Ибн Халдун, 1961) и даже «обустроенность» (Смирнов, 2008). Для Марджани же, кажется, никаких проблем с пониманием этого термина не было. Как и Ибн Халдун, он обозначает им совокупность форм устройства коллективной жизни людей, преимущественно характеризующегося высокой степенью сложности социальной организации.

В отличие от Ибн Халдуна, для которого, видимо, вполне очевидно место истории в ряду исламских наук, Марджани обосновывает ее легитимность ссылками на Коран:

Об исторической науке говорит Всевышний в Коране: «Выведи народ твой из мрака на свет; напости ему о днях Бога; потому что в этом знамения для каждого терпеливого, благодарного!» (Коран, 14:5), «Бог хочет просветить вас и вести по путям тех, которые были прежде вас, быть благопреклонным к вам кающимся: Бог знающ, мудр» (Коран, 4:26) — то есть, напостить вам том, что произошло с прежними народами... и указать вам на то, что вы не знаете, какие ваши деяния могут принести вам пользу и объяснить вам это (Марджани, 1883, с. 265).

И сразу же после этого почти дословно воспроизводит оду истории, с которой Ибн Халдун начинает свое сочинение:

История — одна из тех наук, которые передают друг другу племена (ал-аджйал) и народы (ал-умам), стремится к ней всякий: и конный, и пеший; ищет ее знаний базарный люд и престопаодье, состязаются в этом цари и вожди, она одинаково понятна ученым и невеждам.

Внешняя сторона истории такова, что она есть не более чем сообщение о событиях, династиях, о случившемся в далекие времена, украшенное словами и поговорками. Она занимает переполненные собрания [людей], сообщает нам о делах всего тварного, об изменениях его состояний, о расшире-

ниях границ и территорий [владений] династий, о том, как люди заселяли землю, пока не охватывало их стремление покинуть ее или не достигала смерть.

Внутренняя сущность истории — в рассуждении и исследовании, в тонком объяснении причин всего сущего и его основ, в глубоком изучении образа свершения событий и их причин.

Именно поэтому история коренится в философии (хикма — букв. «мудрость». — И.А.) **и достойна считаться одной из ее наук** (Ибн Халдуна, 2004, с. 12).

Однако завершает Марджани эту ибн-халдуновскую цитату несколько иначе:

Именно поэтому ее (эту науку) называют не только универсальной школой (ал-мадраса ал-куллийа), но и, действительно, матерью всех наук и познаний (умм ал-'улум ва-л-ма'ариф) (Марджани, 1883, с. 265).

Возможно, конечно, мы имеем здесь дело с лакуной, образовавшейся при типографском издании, и в оригинальном рукописном тексте в этом месте присутствовало слово «мудрость» или что-то подобное. Однако даже если это и так (а скорее всего, это не так, потому что синтаксис арабского текста не очень поддерживает эту гипотезу), очевидно, что Марджани считает историю не просто одним из ответвлений философии или частью «мудрости», но утверждает, что она и есть сама универсальная мудрость и основа всякого знания.

Это наблюдение кажется нам важным потому, что историзм является одним из основополагающих эпистемологических принципов модерна. В начале XX в. в джадидской историографии сложился образ Марджани как основоположника или предшественника татарского религиозного и научного модернизма. Этот образ был развит и окончательно закреплен казанскими исследователями в конце XX — начале XXI вв. С учетом того характера, который, судя по тексту самого Марджани, имеет на него влияние Ибн Халдуна, этот образ приобретает некоторые новые оттенки. Марджани выглядит не просто последователем Ибн Халдуна, который применил некоторые его идеи, касающиеся рационального толкования исторических преданий, — и это открыло путь современной критической науке. Фактически Марджани оказывается буквально «татарским Ибн Халдуном» — фигурой на стыке эпох, культур и мировоззрений, носителем традиционного домодерного знания в преддверии модернистского научного критицизма и скептицизма. Обладая энциклопедической эрудицией и будучи глубоко погруженным в интеллектуальный мир исламского знания, Марджани, в отличие от многих других мусульманских модернистов, не интерполирует категории Нового времени, переводя их на язык исламского дискурса, а, напротив, выводит эпистемологические основания своего исторического подхода непосредственно из исламской традиции мудрости, которую в данном случае персонифицирует фигура Ибн Халдуна.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Ибн Халдун. (1886). *Ал-Мукаддима ли-‘аллама Ибн Халдун*. Бейрут: Матба‘а адабия.
- Ибн Халдун. (1961). Введение (фрагменты)/Пер. С.М. Бауиевой. В: *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв.* Москва: Соцэкгиз. С. 559–628.
- Ибн Халдун. (2004). *Мукаддимат Ибн Халдун*. ал-Кахира: Дар ал-Фаджр ли-т-турас.
- Ибн Халдун. (2008). Введение в историю (ал-Мукаддима). Фрагменты./Пер. с араб., комм. и примеч. И.Л. Алексеева, А.В. Душак и А.Ш. Стольпинской. *Pax Islamica*, 1, 15–31.
- Марджани Ш. (1883). *Китаб вафийат ал-аслаф ва тахийат ал-ахлаф*. (Электронный ресурс. Режим доступа: <URL:https://libweb.kpfu.ru/rare_books/east/1830-XIX/3729ar.pdf>. Доступ: 20.08.2019, 00:17)
- Марджани Ш. (1999). *Вафийат ал-аслаф ва тахийат ал-ахлаф* (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам)/Пер. с араб., комм., вступ. ст. и примеч. А.Н. Юзеева. Казань: Иман.
- Бартольд В.В. (1963). *Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Сочинения. Т. 1*. Москва: Наука.
- Бартольд В.В. (1966). *Мусульманский мир. В: Сочинения. Т. 6*. Москва: Наука. С. 207–297.
- Гасымов К. (2015). Вместо введения. Теория целей исламского права (*макасид аш-шари‘а*) в интерпретации мусульманских реформаторов. В: Ауда Дж. *Цели шариата: руководство для начинающих*. Москва: ИД Марджани, 2015. С. 7–116.
- Гасымов К. (2018). Иджтихад в свете целей шариата: Этико-правовая теория Джассера Ауды. *Islamology*, 8(2), 9–28. doi:http://dx.doi.org/10.24848/islm1g.08.2.01
- Кемпер М. (2008). *Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством*/Пер. с нем. И.А. Гилязов. Казань: Российский исламский университет.
- Крачковский И.Ю. (1957). *Арабская географическая литература. Избранные сочинения. Т. 4*. Москва-Ленинград: Издательство АН СССР.
- Кузнецов В.А. (2010). Единство и множественность мира в арабо-мусульманских историко-политических дискурсах X–XV веков. В: Репина Л.П. (ред.) *Образы времени и исторические представления: Россия – Восток – Запад*. (С. 502–537). Москва: Кругъ.
- Смирнов А.В. (2008). Ибн Халдун и его новая наука. В: *Историко-философский ежегодник 2007*. С. 159–186. Москва: Наука.
- Хабутдинов А.Ю. (2011). Ибн Халдун и Хусаин Фаизханов: методология исторической науки и анализ современности. *Фаизхановские чтения*, 8. (Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.idmedina.ru/books/materials/?5098> 20.08.2019, 00:17.)
- Хабутдинов А.Ю. (2013). *Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе*. Москва: ИД Марджани.
- Юзеев А.Н. (1992). *Мировоззрение Ш. Марджани и арабо-мусульманская философия*. Казань: ИЯЛИ.
- Юзеев А.Н. (1998). *Татарская философская мысль конца XVIII–XIX веков: эволюция, основные направления и представители*. Казань: Иман.
- Юзеев А.Н., Гимадеев И.Ф. (2009). *Марджани о татарской элите*. Москва: ИД Марджани.
- Юсупов М.Х. (1979). *Шигабутдин Марджани как историк*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Казань (на правах рукописи).
- Юсупов М.Х. (1981). *Шигабутдин Марджани как историк*. Казань: Татарское книжное изд-во.
- Юсупов М.Х. (2005). *Шигабутдин Марджани*. Казань: Татарское книжное изд-во.

REFERENCES

- Ibn Khaldun. (1886). *Al-Muqaddima li-'allama Ibn Khaldun*. Beirut: Matba'a adabiyya.
- Ibn Khaldun. (1961). Vvedenie (fragmenty)/per. S.M. Batsievoy. V: *Izbrannye proizvedeniya mysliteley stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX-XIV vv.* (S. 559-628). Moskva: Sotsekgiz (in Russian).
- Ibn Khaldun. (2004). *Muqaddimat Ibn Khaldun*. al-Qahira: Dar al-Fajr li-t-turath.
- Ibn Khaldun. (2008). Vvedenie v istoriyu (al-Muqaddima). Fragmenty./Per. s arab., komm. i primech. I.L. Alekseeva, A.V. Dushak i A.Sh. Stolypinskoy. *Pax Islamica*, 1, 15-31 (in Russian).
- Marjani Sh. (1883). *Kitab wafiyat al-aslaf va tabiyat al-ablaf*. (<URL:https://libweb.kpfu.ru/rare_books/east/1830-XIX/3729ar.pdf> 20.08.2019, 00:17)
- Marjani Sh. (1999). *Wafiya al-aslaf va tabiyat al-ablaf = Podrobnoe o predshestvennikah i prietstvie potomkam*/Per. s arab., komm., vstup. st. i primech. A.N. Yuzeeva. Kazan': Iman (in Russian).
- Bartold V.V. (1963). *Turkestan v epohu mongol'skogo nashestiya. Sochineniya. T.1.* Moskva: Nauka (in Russian).
- Bartold V.V. (1966). *Musul'manskiy mir. Sochineniya. T.6.* Moskva: Nauka. (S. 207-297) (in Russian).
- Gasymov K. (2015). Vmesto vvedeniya. Teoriya tseley islamskogo prava (makasid ash-shari'a) v interpretatsii musul'manskikh reformatorov. V: Auda Dzh. *Tseli shariata: rukovodstvo dlya nachinayushchih*. Moskva: ID Mardzhani, 2015. S. 7-116 (in Russian).
- Gasymov K. (2018). Idzhtihad v svete tseley shariata: Etiko-pravovaya teoriya Dzhassera Audy. *Islamology*, 8(2), 9-28. doi:http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.08.2.01 (in Russian).
- Habutdinov A.Yu. (2011). Ibn Khaldun i Husain Faizhanov: metodologiya istoricheskoy nauki i analiz sovremennosti. *Faizhanovskie chteniya*, 8. (<http://www.idmedina.ru/books/materials/?5098> 20.08.2019, 00:17) (in Russian).
- Habutdinov A.Yu. (2013). *Instituty rossiyskogo musul'manskogo soobshchestva v Volgo-Ural'skom regione*. Moskva: ID Mardzhani (in Russian).
- Kemper M. (2008). Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskiy diskurs pod russkim gosподством/Per. s nem. I.A. Gilyazov. Kazan': Rossiyskiy islamskiy universitet (in Russian).
- Krachkovskiy I.Yu. (1957). *Arabskaya geograficheskaya literatura. Izbrannye sochineniya. T.4.* Moskva-Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR (in Russian).
- Kuznetsov V.A. (2010). Edinstvo i mnozhestvennost' mira v arabo-musul'manskikh istoriko-politicheskikh diskursakh X-XV vekov. V: Repina L.P. (red.) *Obrazy vremeni i istoricheskie predstavleniya: Rossiya — Vostok — Zapad*. Moskva: Krug. S. 502-537 (in Russian).
- Smirnov A.V. (2008). Ibn Khaldun i ego novaya nauka. V: *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik 2007*. Moskva: Nauka. S. 159-186 (in Russian).
- Yusupov M.H. (1979). *Shigabutdin Mardzhani kak istorik*. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni kandidata istoricheskikh nauk. Kazan' (na pravah rukopisi) (in Russian).
- Yusupov M.H. (1981). *Shigabutdin Mardzhani kak istorik*. Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo (in Russian).
- Yusupov M.H. (2005). *Shigabutdin Mardzhani*. Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdadel'stvo (in Russian).
- Yuzeev A.N. (1992). *Mirovozzrenie Sh. Mardzhani i arabo-musul'manskaya filosofiya*. Kazan': IYaLI (in Russian).
- Yuzeev A.N. (1998). *Tatarskaya filosofskaya mysl' kontsa XVIII-XIX vekov: evolyutsiya, osnovnyye napravleniya i predstaviteli*. Kazan': Iman (in Russian).
- Yuzeev A.N., Gimadeev I.F. (2009). *Mardzhani o tatarskoy elite*. Moskva: ID Mardzhani (in Russian).