

ИГОРЬ АЛЕКСЕЕВ

Обращение к истории как метод исламской реформации: Марджани, Рашид Рида и Ибн Халдун

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-32-54>

Igor Alexeev

Appealing to History as a Method of Islamic Reformation: Mardjani, Rashid Rida, and Ibn Khaldun

Igor Alexeev — Russian State University for the Humanities; HSE University (Moscow, Russia). alekseev.i@rggu.ru

The paper looks at the perception of history in the discourse of two modern Islamic reformers — Shihab ad-Din Mardjani and Muhammad Rashid Rida — through an analysis of how both authors used the ideas and texts of the first Muslim history theorist Ibn Khaldun. The author concludes that the historical argument is deeply rooted in Islamic thought as a self-renewing tradition (tadjdid), which in different periods of time refreshes an authentic Islamic spirit liberating it from “illegal innovations” (bid’a) and thus preserving its purity. The appeal to rational and critical historical knowledge enabled reformers to deconstruct a history of Muslims and revise historical memory, which is similar to the revision of Islamic law through idjtihad. The logic of the historical argument provided Muslim authors with a general conceptual base and a common language for discussions with European Orientalists. Islamic modernists defended historical subjectivity of Islam and its progressive role in the history of human civilization. The language of academic history enabled them to criticize the real history of Muslim peoples and Islam as a religious system. Hence comes the argument of in favor of reforms — literally “corrections” (islah) based on the primordial historical essence of Islam as they viewed it. Appeal to Ibn Khaldun allows Muslim reformers to discover an authentic source of historical rationalism that helped them adapt Western scientific ideas in the Islamic context. Yet, in interaction with these ideas, they developed their own new conceptual apparatus. The historical and sociological theory of Ibn Khaldun was the link with which European science could be connected to the Islam-

ic historical tradition. A new understanding of history was based on the same idjtihad method. In this light, the categories of “progress” and “development” were naturally described as a return to the initial tradition, and thus modernism inevitably worked as a discursive form of fundamentalism.

Keywords: Shihab ad-Din Mardjani, Muhammad Rashid Rida, Ibn Khaldun, Islamic Reform.

Введение

ПРЕДЛАГАЕМОЕ читателю исследование посвящено проблеме восприятия истории в дискурсе двух исламских реформаторов Нового времени — Шихаб ад-Дина Марджани (1818–1889) и Мухаммада Рашида Риды (1865–1935). В статье анализируется то, как оба этих автора используют идеи и тексты первого мусульманского теоретика истории Ибн Халдуна. Марджани и Риды являются знаковыми фигурами для модернистского реформизма в исламе — Риды в общемусульманском и особенно арабском контексте, Марджани — в рамках, прежде всего, но далеко не исключительно, татарского джадидизма. Для обоих авторов обращение к истории было важной составляющей их религиозно-реформаторской мысли, и оба они в этом отношении ярко отличались от тех своих современников и оппонентов, кого в противоположность реформистам/модернистам можно было бы назвать (и так часто и делается) консерваторами/традиционалистами. Кроме того, один из этих авторов — Марджани — сам был не только богословом и правоведом (именно в этих областях исламского знания его взгляды оцениваются одними исследователями как реформаторские¹, другие же, наоборот, доказывают «традиционализм» Марджани, утверждая, что именно как теолог и факих он оставался строго в рамках ханафитского мазхаба и матуридитской акиды [Шагаеве, Адыгамов])², но и авто-

1. Юзеев А. Н. Мировоззрение Ш. Марджани и арабо-мусульманская философия. Казань, 1992; Юзеев А. Н. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX веков: эволюция, основные направления и представители. Казань: Иман, 1998.
2. Шагаеве Д. Шигабутдин Марджани как суфий // Minbar. Islamic Studies. 2008. № 1(1). С. 35–46. О полемике современников вокруг догматических взглядов Марджани см. подробнее: Марданова Д. З. Полемика как механизм поиска и утверждения истины (на примере полемики в вопросах акиды между Шигабутдином Марджани и его оппонентами в Поволжье в последней трети XIX в.) // Вестник РУДН. История России. 2018. № 3. С. 513–537.

ром важнейших исторических сочинений — «Вафийат ал-аслаф» и «Мустафад ал-ахбар», — ставших основой для формирования исторического самосознания современной татарской нации. Рашид Рида историком не был, однако как факих неоднократно обращался к ранней и поздней истории ислама для обоснования своих богословско-правовых взглядов. У обоих авторов на стыке истории, исламского богословия и права рождается комплексное мировоззрение, выражающееся в том числе и в их социальной и политической позиции.

Вопрос, который будет нас непосредственно интересовать в данной работе, можно сформулировать следующим образом: каким образом происходит обращение к истории в мысли реформаторов, что именно они пытаются обосновать с помощью исторического аргумента в широком смысле. Под «историей» в данном контексте мы будем понимать «научное», т. е. книжное знание о событиях прошлого, не относящееся ни к священной истории, ни к устной исторической традиции. В этой связи неизбежно встает вопрос о том, как такое книжное знание исламской культурной традиции соотносится с концепцией истории как науки Нового времени, и как совмещается традиционно исламская и современная история в идеях исламских реформаторов. Автор в значительной степени опирается на предыдущие публикации, личные и сделанные в соавторстве³, посвященные отдельно Ибн Халдуну и Марджани, и особенно взаимосвязи идей этих двух мыслителей. В этой статье добавлен анализ взглядов Рашида Риды на основе его программного сочинения «Диалоги реформатора и традиционалиста», перевод которого пишущий эти строки готовит в настоящее время к печати. Кроме того, в данной статье рассматриваются взгляды всех троих авторов в эпистемологическом контексте исламского модернизма, в котором каждый из них занимает особое место: Рида является одним из ключевых идеологов исламского реформаторского движения, оказавшего влияние на весь мусульманский мир; Марджани — непосредственный предшественник такого же движения среди российских

3. *Алексеев И.Л., Сырейщикова А.А.* Некоторые тенденции изучения наследия Ибн Халдуна в современной историографии // Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2009. № 13. С. 195–218; *Ибн Халдун.* Введение в историю (ал-Мукаддима). Фрагменты. Перевод с арабского, комментарии и примечания И.Л. Алексеева, А.В. Душак и А.Ш. Столыпинской // Pax Islamica. 2008. Т. 1. № 1. С. 15–32; *Алексеев И.Л.* История как исламская наука: Марджани и Ибн Халдун // Islamology. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 24–33.

мусульман; Ибн Халдун — домодерный мыслитель, чья рационалистическая философия истории вдохновляла обоих вышеупомянутых авторов. И Марджани, и Рида воспринимали идеи Ибн Халдуна как интеллектуальную основу для аргументирования собственных взглядов, формировавшихся в условиях вызова внешней модернизации тех мусульманских обществ, к которым они оба принадлежали. Исторический рационализм Ибн Халдуна, таким образом, становится для обоих авторов базой для создания собственной парадигмы модерна. Попытка показать механизмы того, как это происходит, и составляет цель настоящего исследования.

Проблема, которая нас интересует, связана с более широким контекстом истории эпохи модерна и более широкой проблемой «научности» как формы современного сознания, способа «расколдовывания» мира (Вебер), с помощью которого обеспечивается преодоление традиции и создание нового дискурса. Вопросу о том, как новое историческое сознание и «расколдовывание мира» с его помощью способствовало формированию повестки исламского модернизма, посвящена монография Моники Рингер⁴. Рассматривая несколько ключевых реформаторов-модернистов (ал-Афгани, Сай ид Амир Али, Атаулла Баязитов, Намык Кемаль), автор приходит к выводу, что «расколдовывание мира» с помощью научной истории приводит этих реформаторов к повторному его «заколдовыванию» в новом контексте. В этом процессе выделяется в качестве сакрального и тем самым трансцендируется ранний период истории ислама («эпоха праведных предшественников»), остальная же история становится предметом критического анализа, который распространяется не только на материальную и политическую, но и на духовную историю. Благодаря этому религиозно-правовая мысль более поздних периодов исламской истории может быть подвергнута легитимному пересмотру и реинтерпретации на основе сравнения с «золотым веком ислама». Таким образом, обращение к истории становится важным инструментом для создания новой реформистской модернистской теологии и права, а порой и самостоятельным аргументом в рамках модернистского *иджтихада*.

4. Ringer, M. M. (2020) *Islamic Modernism and the Re-enchantment of the Sacred in the Age of History*. Edinburgh University Press.

Ту же самую проблему рассматривает О.Ю. Бессмертная⁵ на примере возражений А. Баязитова Э. Ренану. Ее подходы и выводы во многом пересекаются с М. Рингер. Автор также пытается соотнести исторические взгляды Баязитова «с тем сдвигом в историописании, который произошел под пером Ш. Марджани (и, шире, в реформистском исламе)»⁶.

Таким образом, становится понятно, что дискуссия с западными ориенталистами об истории на их понятийном языке и в их терминах становится важной составляющей творчества мусульманских реформаторов-модернистов в целом, среди которых российские мусульманские авторы занимают свое вполне заметное место. Бессмертная также обсуждает вопрос, в какой степени эти взгляды и представления являются продуктом освоения мусульманами европейской научной литературы и зависят от концепций европейских востоковедов, и приходит к неоднозначному выводу, что рассматриваемые мусульманские авторы, с одной стороны, в духе исламской традиции идеализируют «эпоху праведных предков» (*ас-салаф ас-салих*) — раннего периода истории ислама, однако при этом их представления об «золотом веке ислама» во многом опираются на выводы западных востоковедов (поэтому в «золотой век» включается и эпоха расцвета арабо-мусульманской культуры периода Аббасидов).

Вместе с тем, как мы постараемся показать в этой статье, обращение к фигуре Марджани показывает, что в рамках исторических построений проявляется тенденция к поиску собственно исламских оснований рациональной интерпретации истории через обращение к наследию Ибн Халдуна. Кроме того, один из крупнейших исламских реформаторов начала XX в. Мухаммад Рашид Рида также обращается к идеям Ибн Халдуна в своем произведении «Спор реформатора и традиционалиста» и использует их как аргумент в пользу реформаторской позиции. Имеем ли мы здесь дело со «скрещением источников»? В случае Баязитова и Мурзы Алима с этим, пожалуй, можно согласиться. Но как обстоит дело в случае Марджани и Рашида Риды?

5. Бессмертная О.Ю. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 55–82.

6. Там же. С. 57.

7. Там же. С. 67.

* * *

Исторические изыскания многих исламских реформаторов объединяет фигура и наследие Ибн Халдуна. Историко-социологическая теория и философия истории этого средневекового мыслителя была заново открыта европейскими востоковедами в середине XIX в. и уже через них получила популярность в широких кругах мусульманских модернистов (не только исламских реформаторов, но и, например, арабских националистов). Это было совершенно иное его прочтение, чем, например, у османских придворных историографов XVII в.⁸. Если последние использовали историко-политические аргументы Ибн Халдуна в пользу Омейядов для утверждения легитимности династии Османов на основе того, что сегодня могло бы быть названо *Realpolitik*, и тем самым обосновывали принцип султанского автократизма в исламском контексте, то первые (как исламисты, так и националисты) воспроизводили нарратив европейских востоковедов, рассматривавших идеи Ибн Халдуна как проявление рационально-философского осмысления истории и оценивавших эти идеи как прогрессивные, указывая в том числе, что Ибн Халдун «опередил» целый ряд европейских мыслителей (отсюда широко распространившиеся характеристики этого автора как «арабского / исламского Макиавелли, Локка, Вебера и даже Маркса»)⁹. Таким образом, и для османских консерваторов XVII в., и для исламских модернистов XIX — XX вв. обращение к Ибн Халдуну оказывалось одновременно *рациональным* и *исламским* аргументом в пользу их различных позиций. При этом для модернистов и реформаторов Ибн Халдун оказывается референтной фигурой, легитимированной еще и европейской наукой; обращение к этой фигуре давало возможность на равных вести диалог о цивилизационной роли ислама в истории человечества с западными востоковедами. Через Ибн Халдуна исламский дискурс приобретал черты европейской научности и рациональности.

Наряду с этим, у Марджани и Риды мы видим самостоятельное обращение к Ибн Халдуну вне прямой связи с европейским восто-

8. Насыров И.Р. «Ибн-халдунизм» в османской интеллектуальной традиции (XVI–XX вв.) // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 3. С. 106–120; Насыров И.Р. Ибн Халдун в османской историографии. Москва: Садра, 2022.

9. Ср.: Бессмертная О.Ю. Понимание истории. С. 66–67 — со ссылкой на Ирвинга о влиянии публикации «Мукаддимы» Ибн Халдуна на концепции исламской истории у европейских востоковедов.

коведением, встроенное в специфические историко-философские (Марджани) и богословско-правовые (Рида) дискурсы этих авторов. Так, для Марджани Ибн Халдун становится фигурой для подражания в создании концептуального исторического нарратива, а Рида ссылается на основное сочинение Ибн Халдуна — «Мукаддима» — в полемике с традиционалистами и особенно в критике «народного суфизма» и бытовых оккультных и магических практик, рассматриваемых им как недозволенные новшества (*бид'а*).

Понятно, почему мусульманские авторы обращаются к истории в дискуссиях с востоковедами. Но почему же во внутриисламских дискуссиях история становится важным аргументом наряду с хадисом и фикхом?

История как проблема исламского знания

Как отмечал Ф. Роузентал, «положение исторического знания в системе исламского образования оказывало решающее влияние на интеллектуальный уровень мусульманской историографии»¹⁰. Авторы статьи в «Энциклопедии ислама» отмечают, что по крайней мере до османской эпохи история в исламском мире не признавалась формальной наукой в системе исламского знания с конкретным предметом, методом и техникой, которые можно было бы преподавать и передавать. Также не существовало никаких институтов, где будущий историк мог бы получить знания и навыки своего ремесла. Историей занимались любители-самоучки, обычно имевшие какой-то иной источник дохода¹¹. Это особенно парадоксально на фоне не только расцвета разных форм исторической литературы — от локальных историй и придворной историографии до исторических субдисциплин в хадисоведении (биографии передатчиков хадисов), жизнеописании пророка Мухаммада (*сира*), исторических рассказов в рамках традиции *адаба* и т.д. То есть фактически история была вполне профессиональным занятием, не будучи формально институализированной отдельной дисциплиной.

Несмотря на то, что мусульманская историческая литература средневековья крайне обширна, а многие авторы этих сочинений были одновременно религиозными учеными, не вполне понятно,

10. Rosenthal, F. (1968) *A History of Muslim Historiography*, p. 30. E. J. Brill.

11. De Blois, F. C., et al. "Ta'rikh", in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. by P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, pp. 52–53 [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1184, accessed on 15 May 2023].

почему история так и не выделилась в отдельную дисциплину, хотя очевидно, что историописание сложилось как самостоятельный жанр¹². Как с прискорбием отмечал Ибн Халдун, многие исламские ученые рассматривали историю как пустое и тривиальное занятие:

Внешняя сторона истории такова, что она есть не более чем сообщение о событиях, династиях, о случившемся в далекие времена, украшенное словами и поговорками¹³.

«Не развитые умом» историки, по словам Ибн Халдуна, «по природе своей подражатели (*мукаллид*), глупцы, слепо идущие чужим путем»,

просто нанизывали факты, будто жемчужины на нить, заботясь лишь о том, чтобы передать их, будь они выдумкой или правдой. Они не обращались к истокам, не упоминали причин, побудивших их к рассказу и ставших их знамением, равно как не говорили и о причинах, по которым они прекратили [рассказ], достигнув цели¹⁴.

В такой трактовке история предстает чем-то вроде беллетристики, хотя на самом деле, с точки зрения Ибн Халдуна,

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 философии¹⁵ и достойна считаться одной из ее наук¹⁶.

12. С точки зрения исламских реформаторов-модернистов, причина скептического отношения 'улама' к занятиям историей — идеологическая, см. ниже диалоги Реформатора и Традиционалиста у Р. Риды. История, с этой точки зрения, пала жертвой религиозно-политического консенсуса суннитских ученых.

13. Ибн Халдун. Введение в историю (ал-Мукаддима). Фрагменты. Перевод с арабского, комментарии и примечания И. Л. Алексеева, А. В. Душак и А. Ш. Столыпинской // Pax Islamica. 2008. Т. 1. № 1. С. 16.

14. Там же. С. 17–18.

15. Ибн Халдун употребляет здесь слово *хикма*, которое большинство переводчиков понимает как «философия», и мы присоединяемся к этому мнению. Однако ряд современных исследователей, деконструируя образ Ибн Халдуна как социального мыслителя (Шеддади, ал-Азме), настаивают на буквальном понимании этого слова — «мудрость». Эта коллизия небезынтересна в свете того, как эту мысль Ибн Халдуна передает Марджани (см. ниже).

16. Ибн Халдун. Введение в историю. С. 16.

И хотя еще ат-Табари в IX в. пытался показать, что историю можно изучать с помощью тех же методологических инструментов и той же строгости, что и хадисы, пытался представить историю как одну из религиозных наук, этот подход не получил дальнейшего развития в течение многих веков.

Только в конце XIV в. Ибн Халдун стал утверждать, что историю можно в аристотелевском духе рассматривать как действительную науку, основанную на философских предпосылках и методах. Исторические знания, по его словам, — это не просто сбор фактических данных о прошлом; скорее, это должно быть систематическое представление о принципах, регулирующих человеческое общество. Эти принципы априори не были понятны, но должны были быть получены из фактических данных с помощью сложного процесса индукции и дедукции. Знание всей совокупности точно установленных фактов является обязательным предварительным условием для построения исторического знания¹⁷. Таким образом, проблема получения и оценки фактических знаний приобретала у Ибн Халдуна решающее значение для создания научной истории человечества, которую он видел шире, чем просто историописание (*тарих*), и считал частью философских наук. Он даже претендовал на создание новой науки о «человеческом общежитии» — *‘илм ал-‘умран*. Показательно, что Ибн Халдун, с одной стороны, уравнивает понятия *тарих* и *‘умран*, определяя первое через последнее, а с другой стороны — разводит эти термины: *тарих* — это скорее традиционное историописание, а *‘умран* — что-то типа историко-политической социологии и философии истории человеческого общежития. Наиболее известное сочинение Ибн Халдуна — «Мукаддима» («Введение»), в котором рассматриваются теоретические вопросы *‘умрана*, технически является введением к его обширному труду *Китаб ал-‘ибар*, предметом которого является собственно *тарих*.

Усилия Ибн Халдуна по созданию оснований научной истории не были продолжены в его время не потому, что его теория отвечала отнюдь не на все вопросы, им же поставленные, а потому, что никто другой на самом деле не осознавал важность самих этих вопросов. Однако на практическом уровне он оказал значительное влияние; его высоко ценили египетские историки XV в., которые демонстрируют гораздо большую осведомленность о социальных процессах и взаимодействии элитной политики и об-

17. “Ta’rikh”, pp. 52–53.

щества в целом, чем их предшественники. А в более поздний период османские историки обращались к Ибн Халдуну в поисках собственного понимания причин подъема и упадка империй и основания султанского абсолютизма¹⁸.

Исторические подходы исламских реформаторов и модернистов

Как справедливо отмечает Моника Рингер, важным компонентом исламского модернизма, помимо собственно религиозной реформы, было широкое восприятие принципа историзма как эпистемологической основы рассуждений реформаторов-модернистов¹⁹. В своей работе она стремится показать, что исламский модернизм обеспечивал теологическое обоснование реформам именно через апелляцию к истории и использование принципа историзма, понимаемого максимально широко:

Историзм наиболее точно описывается как совокупность идей, наиболее значимыми из которых являются в том числе идеи прогресса, универсализма, компаративный подход, концепции эволюции, цивилизации, гуманизма и науки²⁰.

Историзм использовался реформаторами одновременно и как концепт, и как метод, подразумевавший рассмотрение проблемы в конкретном историческом контексте. Этот подход, будучи распространенным, к примеру, в сферу *фикха*, давал, среди прочего, возможность пересмотра правовых норм в соответствии с условиями «нынешнего времени»²¹. Критический пересмотр истории религии, в данном случае ислама, открывал путь к переосмыслению самой религии. Одновременно научно-историческая критика создавала вызов для устоявшихся историко-мифологических нарративов, основанных на священных текстах. Таким образом, обращение к принципу историзма обеспечивало теологическое оправдание модерности в том числе и через поиск собственно исламских ее оснований, то есть объяснение ее не как внешнего заимствования, а как потребности внутренней эволюции мусульманских обществ.

18. Насыров. «Ибн-халдунизм».

19. Ringer, M. M. *Islamic Modernism*, p. 30.

20. Там же. С. 11.

21. Там же. С. 11–12.

Получается, что мусульманские модернисты выступали «переводчиками» модерности на язык ислама, используя для этого эпистемологическую и методологическую рамку историзма. Сами реформистские и модернистские движения и проекты в исламе — от реформ Мухаммада Али в Египте, османских общеимперских реформ начала и середины XIX века до исламского реформизма Джамал ад-Дина ал-Афгани и обновленческого движения мусульман Российской империи — пытались найти ответ на вызов вестернизирующей колониальной модернизации, который рассматривался ими как экзистенциальный. Неосуществление реформ угрожало, с их точки зрения, самому существованию мусульманских обществ и ислама не только как религии, но и как принципа, структурирующего и организующего эти общества, которые без реформ если не перестали бы вообще существовать, то как минимум перестали бы существовать как *исламские* общества. Для того чтобы эти общества сохранили свой исламский характер, они должны были быть реформированы на рациональной основе, которая подразумевала обращение к научному методу, в том числе и к принципу историзма. Этот последний давал возможность *переопределить* ислам, де- и реконструируя его историю²².

Одним из важнейших направлений такой реконструкции было стремление с помощью исторического метода показать, что ислам в прошлые эпохи не только не препятствовал, но активно способствовал прогрессу и развитию цивилизации в том понимании, которое формировалось западными историками. Современная «отсталость» мусульман понималась как результат отхода от исторического облика и курса ислама, который совпадал с теологически и юридически нормативной и истинной трактовкой шариата. Соответственно, если провести правильную «научную» реформу, прогрессивная роль ислама может быть восстановлена, а мусульмане вновь займут свое достойное место в человеческой цивилизации. В этом отношении исламский модернизм как проект «перевода» исламской традиции в исламский же модерн может и должен рассматриваться в ряду других религиозных модернизмов Нового времени.

С точки зрения реконструкции истории ислама можно наблюдать два важнейших тропа: 1) перенос фокуса эссенциализации ислама с Мухаммада на Коран; 2) концептуализация эпохи Аббасидов как «золотого века ислама» при сохранении значения периода *салафов* как нормоустанавливающего с точки зрения шариата.

22. Там же. С. 37–39.

В первом случае реформаторы получали возможность «историзировать» фигуру основателя ислама и некоторым образом отделить его от вневременного откровения, таким образом объяснив некоторые спорные, с точки зрения теории прогресса, установления ислама историческим контекстом его возникновения. С другой стороны, Мухаммад как транслятор Корана мог также быть отделен от исторического контекста своей эпохи и показан через Коран как носитель более прогрессивных, более «модерных» взглядов, чем окружавшее его общество. Второй троп открывал возможность для пересмотра самой теории прогресса: как и европейский Ренессанс, являвшийся продуктом не только европейского христианства, но и классической греческой культуры, аббасидский «золотой век» также возникал в результате синтеза ислама и эллинистического наследия. При сравнении в синхронной перспективе ислам, не знавший инквизиции и единой ортодоксии, оказывался намного более успешным в интеграции наследия прежних культур. Ислам в лучшие свои времена способствовал прогрессу, в то время как христианство сдерживало его²³.

Таким образом, оказывалось, что подобно множественности форм цивилизации и прогресса в древности и средневековье, вполне реальна и множественность этих форм в модерне. Дискурс цивилизационно своей модерности проявлялся и в возникновении в мусульманских языках собственной терминологии для этих понятий (*теракки*, *такаддум* — «прогресс», *медениет*, *хадара* — «цивилизация» и т. д.). Одновременно, введение категории прогресса позволяло противопоставить этот прогресс традиции, понимаемой как слепое подражание (*таклид*), а историзация «золотого века ислама» и эпохи «праведных предков» давала возможность объяснить регресс и упадок мусульманского мира как результат незаконных нововведений (*бид'а*), закрепленных *таклидом* и препятствующих подлинному прогрессу, заложенному в самой сущности ислама.

Ибн Халдун как переходная фигура между средневековьем и модерном?

Ибн Халдун впервые в истории исламской мысли предложил модель рационального объяснения мировой истории через динамику развития структур человеческого общества. Ибн Халдун пе-

23. Там же. С. 134.

решил от «истории пророков и царей» (парадигма, заложенная еще ат-Табари) к истории человеческих сообществ, попытавшись выявить некоторые закономерности развития этих сообществ и объяснить их объективными причинами, кроющимися в природе людей.

В результате Ибн Халдун приходит к построению динамической модели исторического процесса, в которой развитие человеческих обществ протекает неравномерно и оказывается обусловленным целым комплексом факторов биологического и социально-экономического порядка. В значительной степени его «новая наука» (*‘илм ал-‘умран* — «наука о человеческом общежитии») скорее ближе к социологии в широком смысле, чем к истории как таковой. Сам термин *‘умран* в контексте ибн-халдуновского дискурса синонимичен понятию «общество» и буквально так и определяется (*ал-‘умран хува иджтима’ башари* — «общество есть объединение людей»)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» — «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, погрязши-

24. Алексеев И.Л., Сырейщикова А.А. Некоторые тенденции изучения наследия Ибн Халдуна в современной историографии // Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2009. № 13. С. 196.

ми в невежестве²⁵, а использование термина *укул* (ед. ч. *асл*) указывает на то, что эта новая теоретическая дисциплина занимает по отношению к традиционной историографии такое же место, как теория исламского права (*укул ал-фикх*) по отношению к хадисоведению²⁶.

Марджани и его преемственность по отношению к Ибн Халдуну

Марджани в своей «Мукаддиме»²⁷ — 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» (Бациева) и даже «обустроенность» (Смирнов). 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.

25. Ибн Халдун. Мукаддимат Ибн Халдун. Тахкик ад-дуктур Хисам Ахмад ат-Тахир. ал-Кахира: Дар ал-Фаджр ли-т-турас, 2004. С. 47. Ибн Халдун. Введение в историю. С. 24.

26. Алексеев И. Л. История как исламская наука: Марджани и Ибн Халдун // Islamology. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 24–33.

27. Русский перевод этого сочинения был издан в 2022 г.: Марджани Шигабутдин. Введение к биобиблиографическому словарю «Верность предшественникам и приветствие потомкам» / Российский исламский институт; Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; пер. на рус. со старотатар., араб. и сост. науч. коммент. Р. А. Гиззатуллина, А. М. Салахова, авт. предисл. Д. А. Шагавиев. Казань: Магариф-Вакыт, 2022.

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; напомни ему о днях Бога; потому что в этом знамения для каждого терпеливого, благодарного!» (14:5)

«Бог хочет просветить вас и вести по путям тех, которые были прежде вас, быть благопреклонным к вам кающимся: Бог знающ, мудр» (4:26) — то есть напомнить 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 это²⁸.

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- аджйāl*) и народы (*ал-умам*), стремится к ней всякий: и конный, и пеший; ищет ее знаний базарный люд и простонародье, 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 расширениях границ и территорий [владений] династий, о том, как люди заселяли землю, пока не охватывало их стремление покинуть ее или не наступала 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. Ал.) и достойна считаться одной из ее наук²⁹.

28. Марджани, *Шихаб ад-Дин*. Китаб вафийат ал-аслаф ва тахийат ал-ахлаф. Казань, 1883. С. 255; Марджани. Введение. С. 243.

29. Мукаддимат Ибн Халдун. С. 12.

Однако завершает Марджани эту ибн-халдуновскую цитату несколько иначе:

Поэтому ее называют универсальной школой (*ал-мадраса ал-куллийа*), а в действительности матерью всех наук и познаний (*умм ал-‘улум ва-л-ма’ариф*)³⁰.

Таким образом, Марджани прямо апеллирует к истории как универсальному методу познания, что позволило более поздним татарским авторам говорить о нем как о предвестнике мусульманского модернизма и основоположнике научной истории. Этот образ был развит и окончательно закреплен казанскими исследователями в конце XX — начале XXI в. С учетом характера того влияния, которое, судя по тексту самого Марджани, оказывает на него Ибн Халдун, 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.

Результаты «исторического *иджтихада*» Марджани на основе методологии Ибн Халдуна во многом совпадают с исторической моделью более поздних реформаторов. По мнению М. Кепмера,

через отрыв истории откровения от последующей истории народов Марджани, однако, получает возможность нового подхода ко времени пророка. Современный ему мусульманин Татарии теперь не связан в первую линию через генетическую или духовную человеческую цепочку истории со временем Мухаммада, он сейчас мо-

30. Марджани. Введение. С. 244.

жет самостоятельно и без посредников обращаться к откровению. Раннее время становится трансцендентным, вневременным идеалом, независимым от позднейших традиций права, теологии, мистики и суфийской историографии³¹.

Это совпадение голосов тем интереснее, что в работах самого Марджани нет следов влияния европейской науки. Максимально близкий к модерному тип рационализма выводится им из сугубо исламских источников, прежде всего, — в том, что касается истории, — из Ибн Халдуна.

Исторический аргумент в «Диалогах реформатора и традиционалиста» Мухаммада Рашида Риды

Сочинение Мухаммада Рашида Риды, известнейшего исламского реформатора, ученика и последователя Джамал ад-дина ал-Афгани и Мухаммада Абду, «Диалоги реформатора и традиционалиста» (*Мухаварат ал-муслих ва-л-мукаллид*; в другом переводе — «Спор реформатора и подражателя») впервые было опубликовано в журнале «ал-Манар» (издание которого было начато учителем Риды М. Абду, а потом продолжено самим Ридой в 1900–1902 гг.), а затем вышло в 1906 г. отдельной книгой³². В этом сочинении автор излагает основные идеи своей реформаторской программы, верность которым он в значительной степени, хотя и при некоторой эволюции своих взглядов, сохранил и в дальнейшем. В целом эти идеи можно свести к трем основным пунктам: 1) критика *таклида* в рамках *мазхабов*; 2) обоснование необходимости *иджтихада* через обращение непосредственно к Корану и хадисам, причем хадисы как таковые Рида считает более приоритетными, чем выведенное на их основании мнение факихов, принад-

31. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский ун-т, 2008. С. 617.

32. *Китаб мухаварат ал-муслих ва-л-мукаллид ва-л-вахда ал-исламия би калам ас-саййид Мухаммад Рашид Рида муниш' маджаллат ал-Манар*. Миср: Матба'ат-Маджаллат ал-Манар ал-Исламия, 1324 (=Книга диалогов реформатора и традиционалиста и исламское единство Мухаммада Рашида Риды, основателя журнала ал-Манар). Каир, 1324 (=1906). В данной статье, однако, мы цитируем Риду в собственном переводе, сделанном на основе новейшего издания: Рида, Мухаммад Рашид. *Мухаварат ал-муслих ва-л-мукаллид*. Каир: Дар ан-нашр л-л-джами'ат/Миннеаполис: Дар ал-Манар, 1429/2008. Это издание нельзя назвать критическим, однако в нем исправлены некоторые орфографические и синтаксические ошибки первого издания, и его текст одобрен наследниками Риды.

лежащих к той или иной правовой школе, включая основателей суннитских мазхабов; 3) единение мусульман в рамках одной правовой школы, основанной на этом *иджтихаде* (*мазхаб ас-са-лаф*). Книга построена как диалог Реформатора (*муслих*) — *aler ego* автора, и Традиционалиста (*мукаллид* — буквально: «подражатель»)³³ — его воображаемого оппонента, отстаивающего критикуемые Ридой представления.

Свою критику таклида Рида выводит из анализа исторического развития мусульманского общества и сравнения его истории с историей Европы. Так, в Седьмой дискуссии «Иджтихад и исламское единство» Реформатор говорит Традиционалисту:

Сколько болезней зарождаются в молодости или юношестве! Какое-то время организму хватает сил им противостоять, но после, в старости, они одерживают верх над ней сами или при помощи микробов другой болезни. Медики наблюдают это правило (*ка'ида*) на отдельных людях, а социологи (*'улама' ал-иджтима'*) на целых народах (*улам*). Если ты пожелаешь, я подробнее объясню тебе это. Если бы ты был знаком с историей, ты бы со мной согласился. Татарская смута (имеется в виду монгольское завоевание — *И.Ал.*), которая была сильнейшим потрясением, пошатнувшим силу ислама, произошла только из-за взаимного фанатизма шафиитов и ханафитов³⁴.

Здесь мы ясно видим и идею социальной эволюции (и инволюции), выводимую из анализа исторической динамики, и метод анализа этой динамики по аналогии с исследованием человеческого организма, то есть вполне сциентистский — чтобы не сказать биологизаторский — подход к истории.

Такой подход противопоставляется недоверию и скептицизму по отношению к истории, который вкладывается в уста Традиционалиста:

Был у меня ученик в ал-Азхаре, который поступил в школу в Дар ал-'улум, чтобы изучать историю. И он так увлекся, что я просил его остановиться и не углубляться, и убеждал его, что чтение большо-

33. Мы считаем перевод термина *мукаллид* как «традиционалист», а не «подражатель», более корректным в данном случае, имея в виду идеологический смысл дискуссии, описываемой Ридой.

34. *Рида*. Мухаварат. С. 60.

го количества [исторических] книг может способствовать тому, что вскоре ты можешь стать шиитом и возненавидеть господина нашего халифа Муавию, да будет доволен им Аллах.

И когда я увидел, как ты используешь в качестве аргумента историю и рассматриваешь ее как будто бы это фикх, я пошел к этому человеку недавно и спросил <...>³⁵.

Этот диалог Реформатора и Традиционалиста возникает в книге Риды в ходе их спора о гематрии, символизме букв и чисел и других магических и оккультных практиках, которые Реформатор отвергает как еретические нововведения, а Традиционалист частично легитимирует с отсылкой к суфизму. В этом споре Реформатор с помощью исторических изысканий и аргументов, в том числе со ссылкой на неназванных европейских историков³⁶, доказывает, что такие практики имеют неисламские корни, а потому нелегитимны. Критика этих практик дает возможность Риде критиковать суфизм как важный элемент традиционалистского комплекса. В результате дискуссии Традиционалист частично признает правоту реформатора и говорит:

Сегодня я услышал то, подобного чему я никогда не слышал. Я понял, что тот, кто разбирается в истории, может усомниться в науках о религии, чего не может сделать тот, кто ее не знает хорошо. Я не вижу шейхов, которые высказываются о том, что читать ее отвратительно, и утверждают, что ее знание ослабляет разум. Так говорят только те, кто явно заблуждается. Однако я вижу, что условием этому является то, что читающий ее должен быть, как читающий философию и логику. Он должен обладать врожденным умом, быть твердо уверенным в своих убеждениях³⁷.

Заметим, что связь истории с философией и логикой представляет собой вполне ибн-халдуновский ход мысли. Так же Ибн Халдун как ортодоксальный ашарит довольно четко разделял сферы применения истории как философской науки и дисциплины религиозного знания — в частности, это несколько парадоксальным образом проявлялось в том, что он считал методы критиче-

35. Там же. С. 30.

36. *Рида*. Мухаварат. С. 38–39.

37. Там же. С. 43.

ской оценки достоверности хадисов на основе анализа цепочек их передатчиков (*иснад*) неприменимыми к историческим преданиям, для оценки которых ключевым является соответствие здравому смыслу и естественному порядку вещей. Совершенно логично поэтому, что Реформатор в конце спора об истории дарит Традиционалисту «Мукаддиму» Ибн Халдуна, говоря, что эта книга — предмет гордости исламской уммы перед народами Запада. Мусульмане в лице Ибн Халдуна заложили основы европейской философии истории, социологии, педагогики, теории политики, однако европейцы, по-своему развивая почерпнутые у мусульман знания, проигнорировали многое из того, о чем говорил автор «Мукаддимы» и пренебрегли законами истории, которые были установлены в этой книге. Сама же история, по мнению Реформатора (а следовательно, и самого Риды), «дает пищу разуму, воспитывает народы и является источником науки об обществе — лучшей и самой полезной из наук о Вселенной (*'улум каунийя*)»³⁸. Эта апология истории также вполне перекликается по форме и смыслу с одой истории Ибн Халдуна, воспроизведенной у Марджани.

Заключение

Таким образом, можно заметить, что, обращаясь к научному пониманию истории как к аргументу в дискуссиях и рассуждениях, мусульманские реформаторы-модернисты используют его различным образом.

С одной стороны, исторический аргумент хорошо ложится на сложившееся задолго до этих реформаторов и глубоко укорененное в исламской мысли представление об исламе как самовозобновляющейся традиции (*тадждид*), которая в разные периоды времени очищается от незаконных нововведений (*бид'а*) и таким образом сохраняет себя на протяжении истории. Апелляция к рациональному и критическому историческому знанию, исторической науке дает возможность реформаторам демифологизировать историю мусульманских народов и произвести пересмотр исторической памяти, аналогичный пересмотру *фикха* путем *иджтихада*.

С другой стороны, логика исторического аргумента дает мусульманским авторам общую концептуальную базу и общий язык

38. Там же.

для дискуссий с европейскими учеными, в ходе которых исламские модернисты отстаивают историческую субъектность ислама и его прогрессивную роль в истории человеческой цивилизации. Кроме того, язык научной истории дает возможность этим авторам критиковать реальную историю не только мусульманских народов, но и ислама как религиозной системы, что становится важнейшим аргументом в пользу необходимости реформы, буквально — «исправления» (*ислах*) исламской практики в соответствии с «исторически заложенной» изначальной сущности этой религии.

Наконец, обращаясь к Ибн Халдуну, мусульманские реформаторы находят для себя аутентичный источник исторического рационализма, опираясь на который они не просто адаптируют западные научные идеи в исламском контексте, но во взаимодействии с этими идеями разрабатывают собственный концептуальный аппарат, адекватный этому контексту. Историко-социологическая теория Ибн Халдуна становится тем звеном, с помощью которого европейская историческая наука и, шире, науки о человеке и обществе соединяются с исламской исторической традицией. Сама же эта традиция может быть критически проанализирована не только с позиций европейской науки, но и исходя из оснований, находимых в собственно исламской традиции. Реформа истории таким образом становится обоснованием реформы современности, и обе эти реформы опираются на один и тот же метод *иджтихада* — очистительного интеллектуального усилия через обращение к освобожденному от позднейших наслоений изначальному первоисточнику. В этом свете категории «прогресса» и «развития» закономерно описываются как возврат к первоначалу, возобновление, а модернизм неизбежно приобретает дискурсивную форму фундаментализма³⁹.

Библиография / References

Алексеев И. Л. Сырейщикова А. А. Некоторые тенденции изучения наследия Ибн Халдуна в современной историографии // Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. 2009. № 13. С. 195–218.

39. Фундаменталистский дискурс как форма выражения современных идей описывался многими исследователями. Тем не менее это не мешало не меньшему количеству авторов противопоставлять модернизм и фундаментализм как некие универсальные категории. Обзор основных западных идей и работ XX в. по этой теме см., напр.: Kurzman, Ch. (ed.) (2002) *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook*. Oxford University Press.

- Алексеев И. Л. История как исламская наука: Марджани и Ибн Халдун // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 24–33.
- Бессмертная О. Ю. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 55–82.
- Ибн Халдун. Введение в историю (ал-Мукаддима). Фрагменты. Перевод с арабского, комментарии и примечания И. Л. Алексеева, А. В. Душак и А. Ш. Столыпинской // *Pax Islamica*. 2008. Т. 1. № 1. С. 15–32.
- Ибн Халдун. Мукаддимат Ибн Халдун. Тахкик ад-дуктур Хисам Ахмад ат-Тахир, ал-Кахира: Дар ал-Фаджр ли-т-турас, 2004.
- Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский ун-т, 2008.
- Китаб мухаварат ал-муслих ва-л-мукаллид ва-л-вахда ал-исламийа би калам ас-сайид Мухаммад Рашид Рида мунши' маджаллат ал-Манар. Миср: Матба'ат Маджаллат ал-Манар ал-Исламийа, 1324 (=Книга диалогов реформатора и традиционалиста и исламское единство Мухаммада Рашида Риды, основателя журнала ал-Манар). Каир, 1324 (=1906).
- Марданова Д. З. Polemika kak mekhanizm poiska i utverzhdeniia istiny (na primere polemiki v voprosakh 'akiidy mezhdu Shigabutdinom Mardzhani i ego opponentami v Povolz'be v poslednei treti XIX v.) // *Вестник РУДН. История России*. 2018. № 3. С. 513–537.
- Марджани Шигабутдин. Введение к библиографическому словарю «Верность предшественникам и приветствие потомкам» / Российский исламский институт; Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; пер. на рус. со старотатар., араб. и сост. науч. коммент. Р. А. Гизатуллина, А. М. Салахова, авт. предисл. Д. А. Шагавиев. Казань: Магариф-Вакыт, 2022.
- Марджани, Шихаб ад-Дин. Китаб вафийат ал-аслаф ва тахийат ал-ахлаф. Казань, 1883.
- Насыров И. Р. «Ибн-халдунизм» в османской интеллектуальной традиции (XVI–XX вв.) // *Философский журнал*. 2016. Т. 9. № 3. С. 106–120.
- Насыров И. Р. Ибн Халдун в османской историографии. Москва: Садра, 2022.
- Рида, Мухаммад Рашид. Мухаварат ал-муслих ва-л-мукаллид. Каир: Дар ан-нашр л-л-джами'ат/Миннеаполис: Дар ал-Манар, 1429/2008.
- Шагавиев Д. Шигабутдин Марджани как суфий // *Minbar. Islamic Studies*. 2008. № 1(1). С. 35–46.
- Юзеев А. Н. Мировоззрение Ш. Марджани и арабо-мусульманская философия. Казань, 1992.
- Юзеев А. Н. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX веков: эволюция, основные направления и представители. Казань: Иман, 1998.
- Alekseev, I. L. (2019) "Istoriia kak islamaika nauka: Mardzhani i Ibn Khaldun" [History as an Islamic science: Marjani and Ibn Khaldun], *Islamology* 9(1–2): 24–33.
- Alekseev, I. L., Syreishchikova A. A. (2009) "Nekotorye tendentsii izucheniia nasledii Ibn Khalduna v sovremennoi istoriografii" [Some trends in the study of Ibn Khaldun's legacy in modern historiography], *Vestnik RGGU. Seriya: Politologiya. Istoriia. Mezhdunarodnye otnosheniia* 13: 195–218.
- Bessmertnaia, O. Iu. (2019) "Ponimanie istorii i identichnost' avtora v vozrazheniakh Atauly Baiazitova Ėrnestu Renanu" [Understanding of history and identity of the author in Ataula Bayazitov's objections to Ernest Renan], *Islamology* 9(1–2): 55–82.

- De Blois, F. C., et al. "Ta' rikh", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. by P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, pp. 52–53 [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1184, accessed on 15 May 2023].
- Ibn Khaldun (2008) "Vvedenie v istoriiu (al-Mukaddima). Fragmenty" [Introduction to History (al-Muqaddima). Fragments]. *Perevod s arabskogo, kommentarii i primechaniia* I. L. Alekseeva, A. V. Dushak i A. Sh. Stolypinskoi, *Pax Islamica* 1(1): 15–32.
- Ibn Khaldun (2004) *Mukaddimat Ibn Khaldun*. Tahqiq ad-duktur Hisam Ahmad at-Tahir. al-Qahira: Dar al-Fadjr li-t-turath.
- Kemper, M. (2008) *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane : islamskii diskurs pod russkim gosподstvom* [Sufis and scholars in Tatarstan and Bashkortostan: Islamic discourse under Russian domination]. Kazan': Rossiiskii islamskii un-t.
- Kitab muhawarat al-muslih wa-l-muqallid wa-l-wahda al-islamiyya bi kalam as-sayyid Muhammad Rashid Rida munshi' madjallat al-Manar*. Misr: Matba'at Madjallat al-Manar al-Islamiyya, 1324. Al-Qahira, 1324 (=1906).
- Kurzman, Ch. (ed.) (2002) *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook*. Oxford University Press, USA.
- Mardanova, D. Z. (2018) "Polemika kak mekhanizm poiska i utverzheniia istiny (na primere polemiki v voprosakh 'akidy mezhdru Shigabutdinom Mardzhani i ego opponen-tami v Povolzh'e v poslednei treti XIX v.)" [Polemics as a mechanism of search and affirmation of truth (on the example of polemics in the issues of 'aqeedah between Shigabutdin Marjani and his opponents in the Volga region in the last third of the 19th century)], *Vestnik RUDN. Istoriia Rossii* 3: 513–537.
- Mardzhani, Shigabutdin (2022) "Vvedenie k biobibliograficheskomu slovariu 'Vernost' predshestvennikam i privetstvie potomkam" [Introduction to the biobibliographical dictionary "Fidelity to predecessors and greetings to descendants"] / Rossiiskii islamskii institut ; Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT; per. na rus. so starotatar., arab. i sost. nauch. komment. R. A. Gizzatullina, A. M. Salakhova , avt. predisl. D. A. Shagaviev. Kazan': Magarif-Vakyt.
- Mardjani, Shihab ad-Din. (1883) *Kitab wafiyat al-aslaf va tahiyat al-ahlaf*. Kazan.
- Nasyrov, I. R. (2016) "Ibn-khaldunizm' v osmanskoj intellektual' noi traditsii (XVI–XX vv.)" ["Ibn Khaldunism" in the Ottoman intellectual tradition (XVI–XX centuries)], *Filosofskii zhurnal* 9(3): 106–120.
- Nasyrov, I. R. (2022) *Ibn Khaldun v osmanskoj istoriografii* [Ibn Khaldun in Ottoman historiography]. Moskva: Sadra.
- Rida, Muhammad Rashid (1429/2008) *Muhavarat al-muslih wa-l-muqallid*. Al-Qahira: Dar an-nashr l-l-djami'at / Minneapolis: Dar al-Manar.
- Shagaviev, D. (2008) "Shigabutdin Mardzhani kak sufii" [Shigabutdin Mardzhani as Sufi], *Minbar. Islamic Studies* 1(1): 35–46.
- Ringer, M. M. (2020) *Islamic Modernism and the Re-enchantment of the Sacred in the Age of History*. Edinburgh University Press.
- Rosenthal, F. (1968) *A History of Muslim Historiography*. E. J. Brill.