Ишрак. Журнал исламской философии
2026. Т. 4. № 1. С. 48–74
УДК 4

Ishraq. Islamic Philosophy Journal
2026, Vol. 4, No. 1, pp. 48–74
DOI: 10.21146/2949-1126-2026-4-1-48-74

ПЕРЕВОДЫ

Ахмет-Заки Валиди

ВЗГЛЯДЫ ИБН ХАЛДҮНА НА БУДУЩЕЕ МУСУЛЬМАНСКИХ ГОСУДАРСТВ

Вступительная статья, перевод с османско-турецкого языка и комментарии И.Р. Насырова

(*доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН; Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail: ilshatn20@mail.ru*)

Аннотация. Вниманию читателя представлена одна из ранних работ видного башкирского и турецкого историка, востоковеда, тюрколога и лидера башкирского национального движения Ахмет-Заки Валиди (Тогана), а именно — о трактате «Взгляды Ибн Халдӯна на будущее мусульманских государств», опубликованном в стамбульском журнале «Билги межмуаси» («Знание») в 1914 г. Во вступительной статье переводчика кратко изложены основные мысли Ахмет-Заки Валиди (Тогана) относительно взглядов арабского историка Ибн Халдӯна, считающегося основателем философии истории, на сущность государства в целом и мусульманского государства в частности. Рассматривается предложенная Ахмет-Заки Валиди (Тоганом) интерпретация учения Ибн Халдӯна, критически воспроизводятся аргументы, приведенные Валиди в поддержку тезиса, согласно которому теократия сыграла в истории тюрок отрицательную роль. С его точки зрения, тюрки и монголы в своей истории отграничивали государственную систему от религиозной, а Ясы (законы) Чингисхана открыли на мусульманском Востоке новую эпоху. В центре внимания Ахмет-Заки Валиди (Тогана) — вопрос о том, способны ли мусульманские народы усваивать западные ценности (государственное устройство европейских народов, светские законы и т.д.). По его мнению, развитие мусульманских государств и стран Запада протекает согласно общим закономерностям. Он считал, что попытки мусульманских реформаторов модернизировать ислам, приспособив его к современным законам, бесперспективны. Отдельно рассмотрено влияние идей Ахмет-Заки Валиди (Тогана) на общественно-политическую мысль в поздней Османской империи. Выявлено, что рассмотренная концепция положительно повлияла на Мустафу Кемаля Ататюрка, основателя и первого президента Турецкой Республики. Перевод статьи Ахмет-Заки Валиди (Тогана) снабжен академическим комментарием.

Ключевые слова: Ахмет-Заки Валиди (Тоган), Ибн Ха̄лдӯн, философия истории, мусульманские государства, исламское реформаторство, отделение государства от религии.

Ahmet-Zaki Validi

Ibn Ḫaldūn's Views on the Future of the Muslim States

Introductory article, translation from Ottoman Turkish and commentaries by Ilshat R. Nasyrov

(*DSc in Philosophy, leading research fellow, Institute of Philosophy, RAS; bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ilshatn60@mail.ru*)

Abstract. The purpose of this article is to provide readers with an understanding of the content of the article of the distinguished Turkish-Bashkir historian, Islamic scholar, turkologist and leader of the Bashkir national movement, Ahmet-Zaki Validi (Togan), namely the article "Ibn Ḫaldūn's views on the Future of the Muslim States", published in the 7th issue of the Istanbul journal "Bilgi Mecmuasi" ("Knowledge") in 1914. The article summarises the fundamental concepts of Ahmet-Zaki Validi (Togan) concerning the perspectives of Arab historian Ibn Ḫaldūn, widely regarded as the progenitor of the philosophy of history, on the nature of the state in general and the nature of the Muslim state in particular. The interpretation of Ibn Ḫaldūn's teaching proposed by Ahmet-Zaki Validi (Togan) is considered in this study. The article presents a series of arguments put forward by Ahmet-Zaki Validi (Togan) to support his thesis that theocracy has exerted a detrimental influence on the historical development of the Turkish people. It is his contention that the Turks and the Mongols were responsible for the separation of the state from religion. He considered that Chingis Khan's Yasa (a set of specific principles and rules) opened a new era in the Islamic East. The primary focus of Ahmet-Zaki Validi (Togan) is on the question of whether Muslim peoples have the capacity to adopt Western values, including the state system of European nations and secular laws. It is his conviction that the Muslim states and Western countries are capable of developing and progressing in a similar manner. It is the contention of the present study that the endeavours of Muslim reformists to modernise Islam, in such a manner that it is compatible with contemporary legal frameworks, are doomed to failure. The present paper considers the influence of Ahmet-Zaki Validi (Togan)'s ideas on the social-political thought of the late Ottoman Empire. It has been demonstrated that the aforementioned reflections exerted a favourable influence on Mustafa Kemal Ataturk, the founder of the Republic of Turkey and its inaugural president. The translation of Ahmet-Zaki Validi (Togan)'s article is accompanied by commentary and is preceded by an introductory text.

Keywords: Ahmed Zaki Validi (Togan), Ibn Ḫaldūn, Philosophy of History, the Muslim States, Islamic Reformism, the Separation the State from Religion.

Вступительная статья

Ахмет-Заки Валиди (Валидов) Тоган (до 1938 г. — Ахмет-Заки Валиди (Валидов); 1890–1970) — видный башкирский и турецкий историк, тюрколог и исламовед, специалист по истории Передней и Средней Азии, один из лидеров национального движения российских мусульманских народов в годы Гражданской войны в России и руководителей басмаческого движения в Средней Азии. Его научные интересы были сосредоточены не только на изучении истории тюркоязычных народов и различных областей материальной и духовной культуры исламского Востока, но и на проблематике методологии и философии истории. Он рано обратился к изучению учения арабского мыслителя Ибн Ха̮лдӯна (1336–1406), считающегося основоположником философии истории. Наиболее важный вклад последнего в социальное знание — учение о возникновении, расцвете и упадке государств и обществ, основанное на признании ведущей роли социальных и естественных (природных) причин в историческом развитии, и концепция неизбежной гибели государства. Различные аспекты философии истории Ибн Ха̮лдӯна Ахмет-Заки Валиди (Тоган) впервые рассмотрел в статье «Взгляды Ибн Ха̮лдӯна на будущее мусульманских государств», опубликованной в стамбульском журнале «Билги межмуаси» («Знание») в 1914 г. и перевод которой на русский язык приводится ниже. Главное внимание в ней уделяется не самому учению Ибн Ха̮лдӯна о естественных закономерностях развития человеческого общества, а рассуждениям о том, протекают ли эволюция и деградация мусульманских государств и стран согласно общим закономерностям, осуществимы ли в них прогрессивные изменения, восприимчивы ли мусульмане к таким общественным процессам, как секуляризация. Так, уже в самом начале творческого пути, Валиди наметил свою последующую деятельность в качестве крупнейшего специалиста в области тюркологии, мусульманской историографии и исследований творчества выдающихся исламских ученых и мыслителей.

Обращение Ахмет-Заки Валиди (Тогана) к воззрениям Ибн Ха̮лдӯна на природу человеческого общества и государства и закономерностей их развития было продиктовано не только сугубо научными интересами. Еще два фактора повлияли на выбор Валиди. Во-первых, он родился в мусульманской семье и вырос как человек исламской интеллектуальной культуры. Он был башкиром по национальности и выходцем из Уфимской губернии Российской империи. Его отец, сельский мулла Ахметша Валидов, и родственники, преимущественно военные и представители исламского духовенства, принадлежали к прогрессивной части религиозных и культурных кругов мусульманской общины дореволюционной России. К чтению отдельных глав исторического сочинения Ибн Ха̮лдӯна под названием «Книга назидательных примеров» (*Китāб ал*

‘ибар)[1], первая часть которого — «Введение» (*ал-Муқаддима*) — станет впоследствии рассматриваться как самостоятельная работа, Ахмет-Заки Валиди (Тоган) приступил очень рано, в возрасте двенадцати лет, после перехода из мусульманского учебного заведения (медресе) своего отца в медресе, которым руководил его родной дядя, мулла Хабибназар Сатлыков. В своих «Воспоминаниях» Ахмет-Заки Валиди (Тоган) пишет: в библиотеке его дяди указанный многотомный исторический труд Ибн Ҳалдӯна и перевод его «Мукаддимы» на османско-турецкий язык занимали такое же место, что и сочинение Ибн ал-’Асӣра[2] — один из важных источников по истории ислама. Дядя велел племяннику читать и пересказывать отдельные фрагменты из указанных хроник Ибн ал-’Асӣра и Ибн Ҳалдӯна, а также опрашивал его по этим книгам. Что касается собственно «Мукаддимы», то из переписки отца и дяди он знал, что это философское произведение широко использовал Шигабутдин Марджани в своей работе *Вафиййат ал-аслāф*[3]. Тем не менее Сатлыков отговаривал Валиди от серьезной проработки «Мукаддимы» Ибн Ҳалдӯна, поскольку ум ученика медресе в то время еще не успел для этого «созреть». Разумеется, и сам Ахмет-Заки Валиди (Тоган) в столь юном возрасте не помышлял обращаться к социальной проблематике [Togan, 1999, 103]. Но, несомненно, чтение трудов Ибн Ҳалдӯна и других мусульманских историков подтолкнуло Ахмет-Заки Валиди (Тогана) к изучению истории ислама и закономерностей развития человеческого общества.

Во-вторых, в XIX — начале XX в. среди мусульманских ученых, общественных и политических деятелей возник интерес к новому прочтению «Мукаддимы». «Застрельщиками» в переосмыслении социологической теории арабского историка и мыслителя выступили некоторые интеллектуалы из Османской империи, поддерживавшие многовековую местную традицию обращения к философии истории Ибн Ҳалдӯна. Оставаясь поборниками социальных реформ, нацеленных на выведение турецкого государства из состояния глубокого кризиса, они критически пересматривали детерминистский взгляд Ибн Ҳалдӯна, полагавшего, что все государства с неизбежностью отомрут

---

[1] Полное название этой работы Ибн Ҳалдӯна — «Книга назидательных примеров [по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть]» (*Китāб ал-‘ибар ва дīвāн ал-мубтада’ ва ал-ҳабар [фī ’айййām ал-‘араб ва ал-‘аджам ва ал-барбар ва ман ‘āṣара-хум мин зī ас-сулṭāн ал-акбар]*.

[2] Имеется в виду историческое сочинение Ибн ал-’Асӣра (1160–1234) под названием «Полный [свод всеобщей] истории» (*ал-Кāмил фī ат-та’рīх*).

[3] Речь идет о семитомном рукописном произведении видного татарского историка, богослова и просветителя Шигабутдина Марджани (1818–1889) под названием «Подробное о предшественниках и приветствие потомкам» (*Вафиййат ал-аслāф ва таҳиййат ал-аҳлāф*), хранящемся в Научной библиотеке им. Н.И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета.

по истечении отведенного им срока. Поздние османские историки, политические и общественные деятели переосмысливали идеи Ибн Ха̮лдӯна, будучи вынуждены реагировать на давление со стороны сторонников проведения коренных социальных и политических преобразований в мусульманских странах (выступавших, в свою очередь, за создание единых национальных государств, осуществление конституционных реформ, утверждение республиканской формы правления, отделение религии от государства, армии и школы и т.п.). Мусульманские интеллигенты, приверженные светским политическим идеологиям и ратующие за упразднение халифата, апеллировали к положению концепции Ибн Ха̮лдӯна, согласно которому халифат представляет собой преходящее явление, выродившееся, к тому же, в султанат [Ибн Халдун, 1996, 206]. Стремясь ответить на вызовы современной им эпохи, они искали обоснование своим социальным и культурным инициативам не только в европейских социально-политических учениях, но и в историософии «Мукаддимы». Стоит ли удивляться, что турецкий султан Абдул-Хамид II (1876–1909), проводивший консервативную политику для сохранения режима единоличной власти и укрепления слабеющей Османской империи, потребовал внести трактат Ибн Ха̮лдӯна в список запрещенной литературы [Uludağ, 2013, 153].

Дополнительным стимулом к переосмыслению наследия Ибн Ха̮лдӯна стали споры светски ориентированных сторонников общественно-политических преобразований на мусульманском Востоке с представителями исламского реформаторства. Последние следовали идеям Джама̄л ад-Дӣна ал-Афға̄нӣ (1839–1897), Муха̣ммада ʻАбдо (1849–1905) и ʻАбд ар-Раха̣ма̄на ал-Кава̄кибӣ (1854–1902), основоположников мусульманского обновленческого движения, о необходимости привести ислам в соответствие с требованиями современной эпохи и обновлять все сферы жизни общины единоверцев [Merad, 1997, 142–145]. Их оппоненты, светские мусульманские интеллигенты и общественно-политические деятели, обвиняли реформаторов в «половинчатости» и непоследовательности, в том, что все их инициативы по выведению уммы (мусульманской общины) из отсталого состояния не выходят за рамки этики, права, образования и просвещения. Одним из критиков мусульманских реформаторов-«обновленцев» стал молодой историк Ахмет-Заки Валиди (Тоган) из Российской империи, перевод статьи которого приводится ниже. Таким образом, усиление интереса к наследию Ибн Ха̮лдӯна в культурных кругах на мусульманском Востоке указанного периода было вызвано мусульманским же реформаторским движением.

Мы кратко описали историко-культурный фон эпохи, в продолжение которой Ахмет-Заки Валиди (Тоган) выступил с критикой ряда положений исламского реформаторства в статье «Взгляды Ибн Ха̮лдӯна на будущее мусульманских государств» («İbn Haldûn'un nazarında İslâm hükûmetlerinin istikbali»).

Что касается самой статьи, то в своих мемуарах он пишет, что Юсуф Акчура (1876–1935), турецкий политик, идеолог и писатель татарского происхождения, еще раньше просил его прислать материалы для публикации в редактируемом им стамбульском журнале «Тюрк юрду» («Тюркский мир»). К тому времени Ахмет-Заки Валиди (Тоган) был уже получившим признание в научных кругах ученым, автором многих статей и книги «История тюрок и татар» («Тюрк вә татар тарихы»)[4], в которой история тюркоязычных мусульманских народов Поволжья, Урала, Западной Сибири и Казахстана освещается с научных, рационалистических позиций. Он преподавал в мусульманском учебном заведении-медресе «Касимия» в Казани и с 1910 г. в качестве вольнослушателя посещал лекции в Казанском университете. Он познакомился не только с ведущими татарскими общественными и религиозными деятелями, но и с русскими учеными-востоковедами (Н.И. Ашмариным (1870–1933), Н.Ф. Катановым (1862–1922), преподавателями Казанского университета В.А. Богородицким (1857–1941), М.М. Хвостовым (1872–1920) и К.В. Харламповичем (1870–1932)), а также вступил в переписку с академиком, арабистом и тюркологом В.В. Бартольдом (1860–1930) и арабистом И.Ю. Крачковским (1883–1951). Он интенсивно изучал труды русских и западных мыслителей, ученых и историков. Именно в казанский период своей жизни Ахмет-Заки Валиди (Тоган) принял методы научно-рационального мышления.

Как вспоминает Ахмет-Заки Валиди (Тоган), в 1913–1914 учебном году он продолжал посещать лекции вышеупомянутых преподавателей в Казанского университета. На одном из занятий профессор-антиковед М.М. Хвостов разбирал посвященную обществознанию работу Н.И. Кареева (1850–1931)[5] и, приняв во внимание знание Ахмет-Заки Валиди (Тоганом) арабского языка, поручил ему подготовить материал с кратким изложением взглядов Ибн Ҳалдӯна на общественное устройство. Тот написал доклад с анализом тех мест сочинения *ал-Муқаддима* («Введение») Ибн Ҳалдӯна, где излагались мысли арабского ученого о государственном управлении и роли народа в истории, чтобы выступить с ним на заседании Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете [Togan, 1999, 103–104].

Затем Ахмет-Заки Валиди (Тоган), откликнувшись на просьбу Юсуфа Акчуры, редактора стамбульского журнала «Тюрк юрду», выслал ему свой переработанный для удобства читателя текст в виде статьи. Тот опубликовал материал ученого в седьмом номере стамбульского научного журнала «Билги межмуаси» («Знание») за 1914 г. Предваряя публикацию перевода статьи, вкратце рассмотрим содержащиеся в ней идеи Валиди. Теократизм, считает он,

[4] Речь идет о следующей работе: [Валиди, 1912].

[5] Надо полагать, подразумевается следующее сочинение Н.И. Кареева: [Кареев, 1887].

служит для тюрок основным источником бедствий. Он не является имманентной характеристикой мусульманской общины; по мере приобщения мусульман к западной цивилизации ислам также должен к ней адаптироваться. В своей истории тюрки всегда отделяли «султанат» (государство) от «халифата» (религии). В государственной системе тюрок и монголов нет ничего связанного с религией. Претворение в жизнь Ясы (законоуложения) Чингисхана открыло в исламском мире новую эпоху. Яса оставила след и в турецкой правовой культуре («Ясаги-и Османи» (османские законы) и налоговая система «тамга»). Предписания Корана должны приводиться в соответствие со светскими законами. Ни один из восточных народов, рассматриваемый как человеческое сообщество, не отличается от европейцев. Попытки мусульманских реформаторов, муфтия Египта Муḫаммада ʻАбдо (1849–1905), турецкого исламского деятеля Махмуда Эсада-Эфенди (1857–1917) и российского мусульманского богослова Мусы Джаруллаха Бигиева (1875–1949) модернизировать ислам, приспособив его к современным законам, абсолютно бесплодны. Причиной, по которой среднеазиатские ханства оказались в зависимости от России, стал их отход от Ясы Чингисхана и возвращение к шариату. К примеру, правивший в XVIII в. в Бухарском ханстве хан Шахмурад из Мангытской династии был дервишем и предавал людей казни за неисполнение намаза. Однако, пока Ибн Ḫалдӯн писал свой замечательный исторический труд, в тюркском мире произошли великие события: автор «Мукаддимы» встретился в Сирии со среднеазиатским завоевателем Тамерланом и впервые познакомился с тюрками, о чем поведал в отдельной автобиографической работе. Тамерлан правил в своей империи в соответствии с тюрко-монгольскими Ясой и Уставом (*Тюзюк*) [Togan, 1999, 104].

Эти мысли Ахмет-Заки Валиди (Тогана) вызвали в политических и культурных кругах Турции противоречивую реакцию. Например, видные турецкие интеллектуалы Муаллим Джевдет (1883–1935) и Шемсетдин Гюналтай (1883–1961) написали несколько работ с критикой и опровержениями взглядов Ахмет-Заки Валиди (Тогана) [Erdoğdu, 2010, 91]. Содержание критики Муаллима Джевдета, приведенной в двух статьях, опубликованных в «Тедрисат и ибтидаийе межмуасы» («Учительском журнале»), сводится к следующему: Ахмет-Заки Валиди (Тоган) предлагает неверное дихотомическое деление общественных явлений на религиозные и нерелигиозные; он демонстрирует слабое знакомство с историей раннего ислама; он глубоко неправ, когда утверждает, будто пророк Муḫаммад пришел к людям для того, чтобы научить их только религиозным предписаниям, и что тот был несведущ в мирских делах; он ошибочно считает, что исламские реформаторы выступают против усвоения мусульманами передовых достижений Европы. Возражая Ахмет-Заки Валиди (Тогану), Муаллим Джевдет отмечает: по мнению мусульманских «обновленцев», всё прогрессивное из науки, политики и культуры европейских народов следует перенимать без нанесения ущерба основам ислама [Cevdet[a]; Cevdet[b]; Насыров, 2021, 161–171].

В то же время статья Ахмет-Заки Валиди (Тогана) произвела положительное впечатление на Мустафу Кемаля Ататюрка (1880–1938), офицера османской армии и будущего первого президента Турецкой Республики. Что же могло вызвать у него неподдельный интерес к статье молодого ученого из Российской империи? Мустафа Кемаль вошел в историю Турции как основатель современного светского турецкого государства и политический деятель, под руководством которого были осуществлены коренные преобразования в Турции в первой половине XX в. При этом было бы ошибкой полагать, будто он был случайно вознесен к власти волной народно-революционного движения. Еще задолго до начала Первой мировой войны, до крушения Османской империи и создания Турецкой Республики османский офицер Мустафа Кемаль принял участие в создании подпольного революционного кружка «Родина и свобода» (*Ватан ве хурриет*). Основной целью деятельности этой организации была борьба против деспотического правления турецкого султана Абдул-Хамида II (1842–1918), который почти сразу приостановил действие Конституции, подписанной и обнародованной в 1876 г., установил в стране военно-полицейский режим, противился развитию страны и тем самым только ускорил ослабление и деградацию Османской империи. После переезда на новое место службы в Салониках (Македония) Мустафа Кемаль присоединился к членам младотурецкой партии «Единство и прогресс» (*Иттихад ве теракки*), стремившимся добиться проведения либеральных реформ. Во время Младотурецкой революции 1908 г., целью которой стало свержение султана Абдул-Хамида II и восстановление Конституции 1876 г., он принимал активное участие в восстании турецких военных частей в Македонии. Их действия в итоге вынудили султана Абдул-Хамида II возобновить действие Конституции. Мустафа Кемаль занял непримиримую позицию в отношении лидеров младотурок в лице триумвирата Энвера-паши, Талаата-паши и Джемаля-паши; он считал, что их гегемонистская политика в отношении подвластных Османской империи народов, основанная на доктринах «паносманизма», «пантюркизма» и «панисламизма», приняла более грубый характер, чем при султане Абдул-Хамиде II [Сотавов, 2011, 114–115].

После поражения Османской империи в Первой мировой войне, ее распада и завершения освободительной войны турецкого народа за независимость, сторонниками генерала Мустафы Кемаля был взят курс на модернизацию турецкого государства и общества, его вестернизацию и секуляризацию. Были осуществлены социально-политические, законодательные, экономические и культурные реформы, важнейшими из которых стали упразднение Султаната (1922) и Халифата (1924), провозглашение Турецкой Республики (1923), отмена исламского свода законов и принятие Конституции, основными принципами которой стали секуляризм, права человека, верховенство закона, социальное равенство, проведение земельной реформы, развитие крупной промышленности, создание

светской системы образования и языковая реформа (введение латиницы для турецкого языка и его очищение от арабских и персидских заимствований).

Эти преобразования были предприняты с целью превращения Турции в светское государство и создания светского общества по образцу западных стран. Ряд обстоятельств позволили Мустафе Кемалю и его сторонникам осуществить реформы и подавить сопротивление консервативных слоев турецкого общества. Во-первых, именно под его руководством страна освободилась от иностранной оккупации в ходе войны за независимость (1919–1922), после чего в 1923 г. была провозглашена Турецкая Республика. Он приобрел безусловный авторитет среди народа и право заставить широкие массы идти за собой по пути реформ. В свою очередь капитулянтская позиция османских правящих кругов и Мехмеда VI Вахидеддина (1918–1922), последнего султана Османской империи, дискредитировала в глазах граждан прежние османские политические и культурные традиции, исламские правовые и образовательные институты. Ислам у Мустафы Кемаля и его сторонников ассоциировался не просто с правлением последнего османского султана и халифа, но и со всем реакционным и консервативным, что превратило Турцию в зависимую от Европы страну (фактически, полуколонию) и обрекло ее на военное поражение [Киреев, 2007, 160]. Разумеется, у Мустафы Кемаля не было намерения порывать с исламом и исламским наследием страны; он лишь хотел покончить с многовековой практикой использования ислама османскими правящими кругами в качестве политического средства, с негативными последствиями сращивания мусульманской религии и османской военно-феодальной элиты [Nuri, 2021, 1573–1574]. Таким образом, основными причинами для проведения широких социально-политических, экономических и культурных преобразований в Турции в 1920–1930 гг. стали, во-первых, необходимость уничтожения в стране феодальных пережитков, устранение препятствий, мешавших переходу от традиционного (аграрного) общества к современному (модернизация); во-вторых, заимствование достижений (технологии, политические институты, ценности, образ жизни) западного общества (вестернизация); в-третьих, превращение Турции в светское государство (уничтожение влияния исламской религии на социально-политическую, экономическую и культурную сферы общества, ограничение религии частной жизнью и курс на просвещение и прогресс).

Но в Турции, мусульманской стране, для успешного построения светского государства с республиканской формой правления и осуществления реформ требовалось найти соответствующее идеологическое обоснование — не только в западных политических и философских учениях, но и в собственном политическом и культурном наследии. Такого рода обоснованием послужили политические традиции древних тюрок и монголов, перенятые впоследствии правителями средневековых тюркских (Сельджукидами, Газневидами), монгольских (Ильханидами, Батуидами, Чагатаидами и представителями

династии Юань) и тюрко-монгольских (Тимуридами) династий. Известно, что последние не отождествляли себя с преемниками халифа и не выступали в качестве верховных «священнослужителей»; напротив, они всегда отграничивали государственную систему от религиозной. Чингисхан создал светское военно-бюрократическое государство (Монгольскую империю), показавшее эффективность отказа от теократии [Вахитов, 2025, 63]. Тамерлан (1336–1405), среднеазиатский тюрко-монгольский завоеватель и основатель империи Тимуридов, продолжил эту политику обособления светской сферы (политической власти) от духовной (религии). Об этом пишет и Ибн Ха̮лдӯн в «Мукаддиме» и своей автобиографической работе [Ибн Халдун, 1996, 206; Ибн Халдун, 1979, 406–420], о чем напоминает Ахмет-Заки Валиди (Тоган) в интересующей нас статье.

В подтверждение вышесказанному приведем фрагмент из воспоминаний Ахмет-Заки Валиди (Тогана). В 1930 г. он был приглашен в Чанкая — летнюю резиденцию президента Турецкой Республики Мустафы Кемаля, получившего к этому времени почетное прозвище «Ататюрк» («Отец тюрок»). Гости вели разговоры преимущественно на политические и научные темы. Ататюрк приказал принести статью Ахмет-Заки Валиди (Тогана) о взглядах Ибн Ха̮лдӯна на будущее мусульманских государств, перевод которой на русский язык представлен читателю ниже. Президент попросил Ахмет-Заки Валиди (Тогана) разъяснить одно место в статье, где были приведены нижеследующие слова: «Благодаря гению Чингисхана была претворена в жизнь превосходно организованная военная система управления государством и отвергнут канцелярский[6] метод Ирана (в управлении государством. — *И.Н.*)». Мустафа Кемаль Ататюрк предположил, что, по его мнению, употребление здесь слова «бюрократический» является ошибкой. Ахмет-Заки Валиди (Тоган) подтвердил догадку собеседника и отметил, что Юсуф Акчура в ходе перевода статьи на османско-турецкий язык ошибочно прочитал слово «теократический» как «бюрократический» и употребил европейское слово «канцелярский». Ататюрк отметил, что он понял это при первом чтении статьи, так как в других местах автор критикует халифат, отождествляя его с теократией. Затем Ататюрк сказал: «Видите, мы прочитали ваши работы еще до того, как вы приехали сюда. Еще до своего прибытия сюда вы прислали нашей стране хорошую весть!» [Togan, 1999, 105].

Тогда же Ахмет-Заки Валиди (Тоган) сообщил Ататюрку, что в XIV в. философией истории и социальными науками занимались не только западные

[6] В тексте приведено слово *ḳırṭāсиййа* («канцелярский»/«бюрократический», от араб. *ḳırṭās* — «бумага», «лист бумаги»). Ниже показано, что последнее — ошибка Юсуфа Акчуры, осуществившего перевод данной статьи на османско-турецкий язык. См.: [Togan, 1999, 105].

мусульманские ученые, выросшие в Средиземноморье и Испании, как, например, Ибн Ха̮лдӯн. О том, что те же философские проблемы исследовали и в Самарканде в эпоху правителя Тамерлана, он узнал, когда зимой 1913 г. изучал рукописи в библиотеках Бухары. Он рассказывал, что Шамс ал-Йджӣ[7], современник Ибн Ха̮лдӯна, независимо от него развивал схожие идеи. Большое сочинение «Подношение бедного [раба Божьего] обладателю царственной ложи» (*Туҳфат ал-фақӣр ’илā ṣāҳиб ас-сарӣр*)[8], написанное во времена правления Тамерлана и по его повелению, в котором автор специально обращается к философии истории, тюркским системам государственного управления и закона, Ахмет-Заки Валиди (Тоган) обнаружил в библиотеке стамбульской мечети Ени Джами. Во время памятной встречи с Мустафой Кемалем Ататюрком он также поведал политику, что Шамс ал-Йджӣ в этой работе предлагает отдавать предпочтение Ясе (законоуложению Чингисхана. — *И.Н.*), а не шариату, равно как и предпочитать математические науки религиозным дисциплинам. Выслушав его, Ататюрк сказал: «Могучим тюрком был Тамерлан!» [Togan, 1999, 105–106].

Несомненно, вышесказанное помогает уточнить особенности формирования общественно-политической мысли сторонников прогрессивных перемен в поздней Османской империи и представителей светских и религиозных мусульманских идейных течений, ориентированных на преобразование различных сфер общин единоверцев в предреволюционной России. В этом контексте очень примечателен тот факт, что в этот период философия истории Ибн Ха̮лдӯна стала предметом интереса Мустафы Кемаля Ататюрка, под руководством которого было создано светское государство турок — Турецкая Республика. Нелишним будет напомнить и о том, что Ахмет-Заки Валиди (Тоган) руководил вооруженным башкирским национальным движением за создание автономной Республики Башкортостан (Башкурдистан) в составе России. Башкирская Республика, провозглашенная в ноябре 1917 г., была основана на светских началах; в ней религия была отделена от государства. Фактически Ахмет-Заки Валиди (Тоган), претворяя со своими соратниками в жизнь принцип светскости государства, стремился утвердить те философские идеи, которые он усвоил как из русской и западной политической мысли, так и наследия великого арабского историка и мыслителя Ибн Ха̮лдӯна.

---

[7] Шамс ал-Йджӣ (ум. после 1436), ученик крупнейшего мусульманского теолога ‘Ад̮уд ад-Дӣна ал-Йджӣ. В области естествознания и математики следовал выдающемуся мусульманскому ученому ал-Бӣрӯнӣ (973–1048). Взгляды Шамс ал-Йджӣ на человека и историю были схожи с воззрениями Ибн Ха̮лдӯна. См.: [Togan, 1953, 47–49; Togan, 1975, 181–184].

[8] См.: [al-Iji].

Ахмет-Заки Валиди

Взгляды Ибн Ха̮лдӯна на будущее мусульманских государств[9]

[733] По случаю шестисотлетия рождения этого философа (Ибн Ха̮лдӯна. — *И.Н.*) в 275-м номере издаваемого в Крыму журнала «Терджиман» («Переводчик»)[10] была опубликована небольшая заметка под названием «Шестисотлетний юбилей». Если бы уважаемый коллега (автор заметки. — *И.Н.*) не напомнил нам об этой важной годовщине, то, вполне возможно, это событие, достойное того, чтобы его отметили, так бы и прошло незаметно для всех нас. В связи с этим в первую очередь выражаем от имени науки и истории большую благодарность журналу и, следуя примеру автора, хотим представить для публикации нашу недавно окончательно доработанную и дописанную статью.

Помимо того, что Ибн Ха̮лдӯн занимает место в первом ряду самых видных мусульманских ученых, он отличается от наших историков тем, что является основоположником философии истории. Это потому что, хотя и до него в мире ислама жили ученые, сведущие в области отраслей арабского языкознания, философии и теоретических дисциплин, именно он создал историческую науку в том виде, в каком она существует сегодня в Европе, и, будучи свободным от заблуждений и иллюзий, раскрыл объективные закономерности, связи между историческими явлениями. Одним словом, он — тот человек, который смог шесть столетий назад предвосхитить современную европейскую мысль, изложив ее в своей исторической науке.

Что касается его мыслей о тюрках, то нельзя сказать, что в своих книгах он писал только об арабах и касался вопросов о нас (тюрках. — *И.Н.*) лишь с религиозной точки зрения. В его выдающемся историческом сочинении под названием «Книга назидательных примеров [по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть]» (*Китāб ал-ʻибар ва дӣвāн ал-мубтада᾽ ва ал-ха̮бар [фӣ ᾽аййāм ал-ʻараб ва ал-ʻаджам ва ал-барбар ва ман ʻāṣара-хум мин зӣ ас-султ̣āн ал-акбар]*) содержится большое количество сведений о тюрках. Когда он составлял эту историческую работу, в тюркском мире произошли великие события. Тамерлан, появившийся на арене истории в конце четырнадцатого века по современному летоисчислению, совершил

[9] Перевод выполнен по: [Валиди, 1914]. Здесь и далее — примечания переводчика, если не оговорено обратное.

[10] «Терджиман» («Переводчик») — газета, издаваемая в Бахчисарае с 1883 по 1918 г., печатный орган тюркоязычных мусульманских народов России. Основателем газеты был видный крымско-татарский просветитель и мусульманский реформатор Исмаил Гаспринский (1851–1914).

масштабные изменения во всех частях страны тюрок, потеснил ханов-Чингизидов и вел войны с Тохтамышем и султаном Баязидом[11]. Он (Ибн Ḫалдӯн. — *И.Н.*) сам, будучи непосредственным свидетелем событий той эпохи, [734] однажды оказался в лапах Тамерлана. Вот в таких-то обстоятельствах он впервые по-настоящему вступил в соприкосновение с тюрками и впоследствии, в автобиографическом произведении, привел сведения об этих памятных событиях [Ибн Халдун, 1979, 406–420]. Марджани, Мурад [Рамзи][12] и другие историки при составлении своих работ о тюрко-татарской истории, ханах Золотой Орды и Дешт-и-Кипчака[13], использовали эти исторические записи Ибн Ḫалдӯна. Высоко оценивая арабские источники для изложения истории Золотой Орды, Тизенгаузен в своей изданной малым тиражом ценной книге полностью привел и его (Ибн Ḫалдӯна. — *И.Н.*) исторические сведения о тюрках и татарах [Тизенгаузен, 1884, 365–394].

Разъяснив этот рассказ, мы хотим рассмотреть воззрения Ибн Ḫалдӯна на политические аспекты [функционирования] мусульманских государств. В связи с этим мы не будем включать в предмет нашего рассмотрения произведения этого ученого, посвященные всеобщей истории и философии [истории], а также его высказывания об истории тюрок. Наша статья состоит лишь из изложения и анализа высказанных этим исламским философом мыслей относительно основательности мусульманских государств и их будущего.

Смогут ли мусульманские государства действительно продолжить свое существование? Возможны ли в этих государствах реформы и прогресс? Если они придут в упадок, — то как они будут его переживать? Если они встанут на путь прогресса, — то как станут развиваться?

Известно, что относительно этих вопросов есть множество мнений, которые делятся на четыре группы.

1. В Европе бытует широко известное мнение, согласно которому основой правления в мусульманских государствах является теократия (*тēуḳрāси = рӯḥāнилык*). Поэтому она считается неотъемлемым свойством мусульманского общества. С этой точки зрения мусульмане не могут отказаться от теократии. По этой причине, пока другие страны буквально каждый день развиваются, мусульманские страны вынуждены оставаться в состоянии стагнации. Инертность является их неотъемлемой характеристикой. Поэтому эти страны

[11] Тамерлан (Тимур) (1336–1405) — среднеазиатский тюрко-монгольский завоеватель и основатель империи Тимуридов. Тохтамыш (ум. 1406) — золотоордынский хан. Баязид I Молниеносный (1354/1360–1403) — турецкий султан.

[12] Мурад Рамзи (1854–1935) — башкирский мусульманский историк и богослов.

[13] Дешт-и-Кипчак — исторический регион Евразии, Великая степь, простирающаяся от низовий Дуная до Иртыша и от Аральского моря до Среднего Поволжья.

обречены на вымирание и упадок перед лицом тех стран, которые каждый день развиваются и совершенствуются.

2. Сегодня среди мусульман большое влияние обрела мысль тех людей, кто полагает, что спасение и благополучие (мусульманских стран. — *И.Н.*) возможно исключительно благодаря приобщению к европейской цивилизации. Поэтому эти мусульмане сегодня верят, что сохранение их религии, равно как и прогресс и модернизация, достижимы через следование цивилизации Европы. Они обосновывают свое утверждение о том, что теократия не является неотъемлемым свойством мусульманских государств, ссылкой на провозглашение конституций в Турции и Иране. Эту мысль, высказываемую довольно многими мусульманами [735], разделяют и многие европейцы, придерживающиеся нейтральной точки зрения, — особенно ученые, которые заняты изучением ислама и [жизни] приверженцев этой религии.

3. Еще одна часть мусульман, особенно их духовенство, верит, что для достижения светлого и прекрасного будущего в мусульманских государствах им следует двигаться по своему старому, испытанному пути. Согласно их взглядам, если мусульманские государства вернуть к порядкам [раннего ислама] времен Праведных халифов[14] и заимствовать у Европы некоторые ее достижения лишь ради декоративного украшения, то всем мусульманским государствам будет обеспечена долговечность.

4. Есть воззрения исламских мыслителей прошлого. Самыми важными среди них являются мысли Ибн Ḫалдӯна. Их мы рассмотрим ниже.

Первое мнение (что основой правления в мусульманских государствах является теократия. — *И.Н.*), хотя и является широко распространенным, а в Европе возведено чуть ли не в степень религиозной догмы, было опровергнуто некоторыми учеными по итогам их последних научных изысканий. Дело в том, что мусульманские государства в течение тысячи трехсот лет не существовали как теократические государства. Разумеется, как и в Европе, эти мусульманские государства в разные эпохи претерпели изменения. В доисламский период (буквально — «до наступления эпохи счастья». — *И.Н.*) арабы представляли собой группу свободных племен, которыми руководили независимые вожди. [Пророк] Муḫаммад (мир ему!) объединил эти племена, создал союз арабов-мусульман, арабов-иудеев, арабов-язычников и арабов-христиан, а к концу своей жизни даже интегрировал их в одну большую общину «божьих рабов», включив в нее представителей неарабских народов. Он вообще не вмешивался во внутренние дела различных племен и препоручал их (т.е. подобные

[14] «Праведные халифы» (*ḫулафā' рāшидӯн*) — первые преемники пророка Муḫаммада, ставшие во главе раннего мусульманского государства (’Абӯ Бакр аṣ-Ṣиддӣḳ (ок. 572–634), ‘Умар б. ал-Хаṭṭāб (585–644), ‘Уṣмāн б. ‘Аффāн (575–656) и ‘Алӣ б. ’Абӣ Ṭāлиб (ум. в 661)).

дела. — *И.Н.*) племенным вождям, принесшим ему клятву (*бай‘ат*). Такое объединение представляло собой союз племен, или, согласно старой терминологии тюрок, «иль»[15]. То есть этот союз, [созданный Муḫаммадом], был, по словам Бартольда[16], религиозной организацией[17].

[736] Во времена правления Праведных халифов этот тип [государственного устройства] (в раннем мусульманском государстве. — *И.Н.*) был упразднен и вместо правителей племен выбирали халифов, которые и исполняли обязанности имама для ведения религиозных дел и обязанности *амира* — для управления мирскими делами. Данное этому государству название «Дом Аллаха» (*бейт ’Аллāх*) сообщает нам в какой-то мере о непритязательности и скромности (халифов в быту. — *И.Н.*). Так ислам, как и Европа в свое время, вступил в теократию. Затем прошли годы, арабские завоеватели наглядно познакомились в Сирии, Иране и Византии с бытовавшими в этих странах царствами. В мусульманском государстве среди населения резко крепло чувство недовольства правящими от имени религии халифами. Му‘āвийа[18] удачно этим воспользовался и принял титул султана, светского правителя, ведающего мирскими делами. Те, кто оставался сторонниками теократической идеи, объявили войну против последователей «Праведных халифов», т.е. тех, кто следовал [в разрешении проблем государственного управления] лишь собственному мнению. В авангарде выступивших (против существовавшей власти. — *И.Н.*) были хариджиты и шииты[19]. Остатки [некоторых групп и движений] сохранились

---

[15] Свидетельствами использования слов «иль» и «āль» в значении «союз племен» являются орхонские надписи на вертикально установленных каменных памятниках (*авт.*).

(Речь идет о памятниках древнетюркской (орхоно-енисейской) письменности — двух каменных стелах (с надписью Бильге-кагана на первой и надписью Кул-тегина — на второй), установленных в VIII в. в долине реки Орхон в Монголии. *Иль* (тюрк.) — «страна», «государство», «союз племен».)

[16] В.В. Бартольд (1869–1930) — выдающийся русский и советский историк, востоковед и исламовед (тюрколог и арабист), один из основоположников русской школы востоковедения.

[17] См. статью Бартольда «Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве», опубликованную в Санкт-Петербурге в 1903 г. (*авт.*).

(См.: [Бартольд, 1966, 303–319]).

[18] Му‘āвийа I (ок. 605–680) — первый омейядский халиф.

[19] Хариджиты (араб. *ал-ẖавāридж* («выступающие», «мятежники»)) — адепты первой религиозно-политической группировки, сложившейся в ходе борьбы за верховную власть в раннем мусульманском государстве между сторонниками четвертого халифа ‘Алī б. ’Абū Ṭāлиба и Му‘āвийи, основателя династии Омейядов. Шииты — последователи второго по величине (после суннизма) направления ислама, признающие ‘Алī и его потомков единственно законными наследниками верховной власти в мусульманской общине и духовными преемниками пророка Муḫаммада. В оригинальном тексте

по сей день, — например, в виде нынешнего имамата Маската[20]. Эти противники [власти] в середине II в. хиджры (в середине VIII в.) привели к власти в Багдаде Аббасидов, а в IV в. [хиджры] (X в.) — Фатимидов (в Магрибе, Египте, Палестине, Хиджазе и Йемене. — *И.Н.*). Омейяды оказались под угрозой полного исчезновения. Выжившие из них переселились в Андалусию.

Но на практике возврата к теократии не произошло. [Мусульманские] правители приняли государственную власть в свои руки. В государстве все религиозные и светские дела решались в их интересах. Затем шиизм, первоначально не имевший ничего общего с персами, проник в среду последних и превратился фактически в религиозное направление. Начавшееся как борьба с арабами, оно приобрело вид движения, которое велось с целью мщения (за попрание Омейядами прав Алидов на наследственную верховную власть в халифате. — *И.Н.*), — но на самом деле было борьбой Аббасидов с Омейядами, борьбой иранцев с арабами под шиитскими знаменами. В это время у иранцев вообще не было желания претворять в жизнь теократию; они заменили омейядскую систему государственного управления на иранскую государственную бюрократическую систему. После того, как власть из рук Аббасидов перешла к персидской династии Буидов, тюркам, Сельджукидам, в конце концов, к Газневидам, в государственной системе [Халифата] слабая связь между религией и светскими делами окончательно пресеклась. Всё это привело к упрочению доминирования светских правителей в V в. хиджры (XI в.). В 333 г. (945 г.) власть в Халифате перешла к султанам[21]. [737] Раньше, во времена теократии кораническое высказывание «Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас» (Коран, 4:59, К.)[22] служило оружием для имамата (духовной, религиозной власти. — *И.Н.*). Теперь то же самое делали султаны, светские правители. Они говорили: под словами «обладатели власти» подразумеваются султаны. Вот так [понятия] «религия» и «государство» разделились, так обнаружились их [различные] значения. Лишь после смерти сельджукского султана Маḥмӯда (б. Малик-шаха. — *И.Н.*) в 488 г. по хиджре

статьи в этом месте приведен порядковый номер ссылки (3) на источник, но сам текст сноски отсутствует. Судя по содержанию этих строк, автор ссылается на вышеупомянутую статью В.В. Бартольда «Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве». Вероятнее всего, корректор по оплошности забыл разместить внизу страницы текст сноски.

[20] Речь идет об ибадитской общине в Султанате Оман, государстве со столицей в Маскате. Оман расположен в юго-восточной части Аравийского полуострова.

[21] Речь идет о переходе власти в Халифате к шиитским правителям из династии Буидов.

[22] Ссылка на Коран в переводе И.Ю. Крачковского [Коран, 1990] дается в тексте указанием сӯры (глава Корана) перед двоеточием и āйата (коранического стиха) после двоеточия (К. С:А).

(1094 г.) халиф ал-Муḳтадӣ (би ’Амр ’Аллāх. — *И.Н.*) смог взять в свои руки светскую власть. Некоторые мусульмане были этим недовольны, поскольку, по их мнению, соединение могущественной светской власти с религией было ошибкой. Султаны воевали с халифом, чтобы узаконить свои суверенные положения. Этой политической игре без определенного результата положила конец явившаяся с Востока армия Чингисхана.

В системе государственного управления тюрок и монголов, в сущности, не было ничего, связанного с религией. Благодаря гению Чингисхана была претворена в жизнь превосходно организованная военная система управления государством и отвергнут теократический[23] метод (в управлении государством. — *И.Н.*), [характерный для] Ирана. Чрезвычайно эффективные свойства тюркской и монгольской государственной системы управления вдохнули новую жизнь в мусульманские государства. Этот вид административной организации тюрок существовал не только при жизни Чингисхана, — ее влияние сказывалось на мусульманских странах и в более поздние времена. Даже сегодня в Турции и Иране сохраняются ее глубокие следы и имеют хождение оставшиеся с тех пор некоторые административные термины.

В 659 г. [по хиджре] (1261 г.) в Каире некоторые люди[24], согласные возвести власть к династии Аббасидов, хотели создать основанное на соединении религиозного и светского начал теократическое государство. Но в 923 г. [по хиджре] (1516 г.) турецкий султан Селим, покончив с ними, взял халифат в свои руки. После этого в Турции вплоть до [Младотурецкой] революции 1908 г. наступил период абсолютной монархии.

Этот халифат представлял собой форму правления, смешанную с султанской. Затем в Турции и Иране близкие [738] по основаниям конституционные монархии сменили исламскую форму правления. Для обстоятельно и всесторонне изучавших нашу историю людей всё это — очевидная истина. Поэтому антиисторические заявления о том, что мусульманская административная система является теократической, представляют собой не что иное, как упорное желание подтвердить собственное невежество.

Стагнация, инертность…[25] Картина стремительных событий тринадцати веков [ислама] достаточна, чтобы избавиться от подобных утверждений.

Поэтому, оценивая первое мнение, можно сказать: утверждение о том, что позиция сторонников следования за современной Европой очень скоро будет

---

[23] В тексте приведено слово *ḳирṭāсиййа* («канцелярский»/«бюрократический». См.: [Togan, 1999, 105].

[24] Речь идет о мамлюкских султанах Египта.

[25] Автор имеет в виду первое из описанных выше мнений о мусульманских государствах.

отвергнута жизнью, безосновательно. Мы не собираемся подробно рассматривать второе и третье мнения. Для нас важны мысли Ибн Ха̮лдӯна.

Как мы отметили выше, Ибн Ха̮лдӯн исследует события в мире (как результат действия всеобщей закономерности) и естественные причины каждого из них. Он прекрасно объясняет во «Введении» (*ал-Муқаддима*) к своей исторической работе[26], как постепенно складываются варварство, кочевая жизнь и цивилизация; он показывает последовательность этапов развития и совершенствования общества, движущую силу в будущее. По его мнению, закономерности развития всех государств остаются всеобщими. С позиции следования этим законам совершенно не имеет значения, являются ли господствующими народами [в тех или иных] государствах мусульмане или нет. Несмотря на то, что Ибн Ха̮лдӯн в упомянутой работе не раз приводит, как это было принято у мусульманских авторов, коранические высказывания (*āйāт*) и ха̮дӣ̮сы (высказывания о словах и поступках пророка Муха̮ммада. — *И.Н.*), он, тем не менее, очень хорошо разводит религию и земной мир, во всех местах своего сочинения детально разъясняет причины общественных явлений. Выделяя в науках и искусствах светское и религиозное, он также ясным языком описывает различие между ними (т.е. между религиозным и светским. — *И.Н.*), обнаруживающееся в жизни человека.

С его точки зрения, государственное управление является мирским занятием. Между религией и государственными делами нет жесткой связи. Поэтому следует рассматривать религию и государство как совершенно разные явления. Переход власти от [халифа] ʻАлӣ [б. ʼАбӣ Ṭāлиба], путавшего религию с государственными делами, и его детей к [халифу] Муʻāвийе следует рассматривать как событие, произошедшее в ходе трагического противостояния. Дело в том, пророк Муха̮ммад [739] пришел в этот мир лишь для того, чтобы научить нас религии. О земных вещах он знал не больше, чем простые люди. Об этом он сам признавался, сказав: «Вы лучше знаете свои земные дела»[27])[28]. Поэтому следует целиком разделять предписания Корана

[26] Речь идет о вышеупомянутом сочинении Ибн Ха̮лдӯна под названием «Книга назидательных примеров [по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть]».

[27] Сообщение о словах пророка Муха̮ммада (*ха̮дӣ̮с*), переданное ʼАнасом («Пророк Муха̮ммад проходил мимо людей, опылявших финиковую пальму, и сказал: “Если оставите это, то будет правильно”. Она (пальма) дала пустоцвет. Потом он проходил мимо них и спросил: “Что с вашей пальмой?” Они в ответ сказали: “Ты сказал то-то и то-то”. Он сказал: “Вы лучше знаете свои земные дела”»), приводит Муслим. См.: [Муслим, 2013, 95].

[28] «С ним (пророком Муха̮ммадом. — *И.Н.*) произошел случай, связанный с опылением финиковой пальмы, а потом имело место следствие этого. Тогда он сказал: “Вы лучше знаете свои земные дела”» ([Ибн Халдун, 1996, 494]).

относительно земных дел и религиозное учение. Разве Ибн Ха̮лдӯн в этой мысли не выступает за допустимость согласования Корана с требованиями земной жизни? Смешение религии и земных дел — вот самая большая ошибка. Как другие страны, так и мусульманские государства могут развиваться тогда лишь, когда у государственных людей, стоящих во главе реформ, будет большая сила, глубокое понимание [социальных процессов] и способность к коллективной работе. Соединение этих качеств на основе религиозных чувств — дело второстепенное. Не счесть стран, где организация и управление государственными делами осуществлялись благодаря национальным или религиозным чувствам. Например, возвышение мусульманского государства арабов осуществилось благодаря росту религиозных и национальных чувств, а его отмирание произошло вследствие их ослабления. В общем, главнейшей причиной благополучия страны остается эффективная реализация государственных дел чиновниками и их умение завоевать безоговорочное доверие населения. Накануне появления династии Омейядов арабы были недовольны государственным правлением [халифа] ʻАлӣ [б. ʼАбӣ Ṭа̄либа]. Дальновидный Муʻа̄вийа, раньше догадавшийся привлечь к себе симпатии и надежды населения, сумел добиться победы. И государство (ранний Халифат. — *И.Н.*), организовав стройную административную систему, вступило в период своего возвышения.

С точки зрения Ибн Ха̮лдӯна, этапы [истории] государств похожи на [этапы жизни] разных (по возрасту. — *И.Н.*) человеческих особей. Разница между интересами государств такая же, как и разница между интересами разных людей. Как люди переживают периоды (детства, юности, молодости, зрелости. — *И.Н.*) старости и дряхлости, так и государства проходят через те же периоды. И так же, как и каждый человек, проживший долгую или короткую жизнь, в один из дней испустит дух, так и государства отомрут и исчезнут. Следовательно, мусульманские государства по природе своей обречены подчиниться этому закону. Когда государства вступают в период отмирания, то для них не найдется никакого средства исцеления и выздоровления, как не найдется вселяющего надежды способа лечения для человека, пораженного смертельным недугом.

[740] Действительно, прочтение «Мукаддимы» Ибн Ха̮лдӯна дает возможность получить пользу от его мыслей о государствах — как всех, так и мусульманских: о видах их устроения, их процветании и прогрессивном развитии, жизни и отмирании. Хотя первая половина этих мыслей верна, другие его утверждения о том, что все государства обречены в итоге когда-нибудь погибнуть, разумеется, ошибочны.

Есть много государств, ответивших на вызовы времени соответствующими мерами по улучшению благосостояния и упорядочиванию управления с целью недопущения упадка и обеспечения безопасности. Их способность сохранять

устойчивое существование подтверждается историческими событиями, имевшими место после смерти Ибн Хӑлдӯна. Поэтому мы, бросив лишь беглый взгляд на эту мысль Ибн Хӑлдӯна, обратимся к другим его идеям.

Мы выше отметили, что Ибн Хӑлдӯн, исходя из признания следования всего сущего естественным общим закономерностям, не видел никакой разницы между мусульманскими и другими (немусульманскими. — *И.Н.*) государствами.

В отличие от европейских ученых, которые рассматривают мусульманские государства как в корне отличающиеся от других государств, Ибн Хӑлдӯн задолго до них придерживался иного мнения. И эта его мысль по-настоящему привлекает внимание к себе. В земном мире жизнь каждого человека подчиняется закону эволюции, развития. Эволюция — закон всего сущего. Вместе с тем европейские ученые, хотя и чрезвычайно хорошо знают об универсальном характере этого закона, не желают применять этот закон к мусульманским государствам. Как будто в то время, когда другие государства и другие народы каждый день, быстрыми шагами, двигались по пути прогресса и развития вперед, мусульмане и мусульманские государства застыли на том же месте, где они находились тринадцать столетий назад, и, несмотря на прошествие этих тринадцати веков, [мусульмане] всё еще несут на своих плечах теократические порядки. Несмотря на то, что европейская цивилизация, предоставившая японцам и индийцам живительный сок новой жизни, длительное время развивалась в тесной связи с мусульманскими странами, они (европейские ученые. — *И.Н.*) еще не указали ни на одно свидетельство [общей культурной] жизни (Европы и мусульманского мира. — *И.Н.*). Размышляя о будущем мусульманских стран, европейские ученые полагают, что эти страны не смогут принять цивилизацию Европы и что даже в случае, если примут, то всё равно не смогут получить пользу. Поэтому трудно даже представить себе способ избавления от распространенной в Европе расистской доктрины, согласно которой мусульмане в принципе неспособны усвоить современную цивилизацию.

[741] Пеллио[29] привел сведения о том, что мусульманские страны развиваются в соответствии со всеобщими законами эволюции, и привел многочисленные примеры их государственных систем управления, действовавших в соответствии со всеобщими, непреложными законами. По этому вопросу можно найти еще более подробные сведения в произведениях Бартольда и Нёльдеке[30]. Почему мусульманские государства, приняв формы государственного устройства Европы, не смогут прогрессивно развиваться? Почему мусульмане, сумевшие продолжить культурное развитие благодаря национальному духу греков

[29] Поль Пеллио (1878–1945) — французский востоковед, специалист по истории и культуре Центральной Азии.

[30] Теодор Нёльдеке (1836–1930) — немецкий востоковед, специалист по семитологии, арабистике, иранистике и тюркологии.

и иранцев и увековечить их достижения, не смогут получить пользу от Европы? Это вопросы поставлены с целью понять [суть нашей проблемы]. Сколько столетий назад Ибн Ḫалдӯн разъяснил отношение между религией и человеком! Представитель Востока как человек ничем не отличается от европейца. Необходимость доведения [этой мысли] до сознания каждого — важная задача!..

Я много размышлял и по поводу возражений покойного муфтия [Египта Муḥаммада] ʻАбдо[31] и современного нашего ученого Мусы Бигиева[32] против этой идеи Ибн Ḫалдӯна. Я хочу привести в сжатом виде их (Муḥаммада ʻАбдо и Мусы Бигиева. — *И.Н.*) предложения в области политики: [итак, они поддерживали] возврат к форме государственного устройства времен [халифа] ʻУмара (б. ал-Хаṭṭāба. — *И.Н.*), приспособление к современной жизни религии, шариата, государственной и финансовой системы и всех социальных учреждений (раннего мусульманского государства. — *И.Н.*). Муса Эфенди (Бигиев. — *И.Н.*) еще сетует на то, что [в мусульманских странах] при принятии законов чаще обращаются к европейским законам, чем к книгам по шариату. Они (Муса Бигиев и Муḥаммад ʻАбдо. — *И.Н.*) хотят вернуться на тысячу триста лет назад и принять вместо законов, порожденных современной жизнью, нормы, возникшие из духа старого общества. Муса Эфенди (Бигиев. — *И.Н.*) в своей статье под названием «Мой взгляд на исламский шариат»[33] в первом номере газеты «Иль» («Отчизна»)[34] даже призывает отдавать предпочтение религиозным законам, установленным в II–III вв. по хиджре (VII–VIII вв.), а не западным законам. Он еще считает, что реализация этих (шариатских. — *И.Н.*) законов станет движением, способным вдохнуть жизнь в мусульманские страны. Для обоснования своих идей Муса Эфенди опубликовал книгу «Ḳавāʻид фиḳхиййа» («Основы мусульманского права»)[35] и другие сочинения. Между тем Ибн Ḫалдӯн словно открыл канал для течения воды и вместо того, чтобы искать причины порожденных чисто практическими усилиями и человеческим опытом явлений среди коранических āйāтов и ḫадӣ̣сов, ясно

[31] Муḥаммад ʻАбдо (1849–1905) — мусульманский египетский общественный и религиозный деятель, один из основоположников исламского реформаторства.

[32] Муса Бигиев (1874–1949) — видный мусульманский татарский религиозный мыслитель и богослов, один из ведущих руководителей исламского обновленческого движения (джадидизм) в России в начале XX в.

[33] См.: [Бигиев, 2000, 78–90].

[34] «Иль» («Отчизна») — мусульманская общественно-политическая газета на татарском языке, издававшаяся с 1913 г. (в Санкт-Петербурге — с 1913 г., в Москве — с 1914 г.) по 1918 г. Издатель — Гаяз Исхаки (1878–1954), видный татарский общественный деятель и политик, писатель, публицист, издатель. Всего было издано 292 номера.

[35] См.: [Бигиев, 1910].

указал на природу истории [человечества] и явлений, упомянутых нами выше. [742] Сегодня тщетно надеяться, что, в случае возникновения общественного запроса, с небес снизойдут предписания или что они уже сошли. Поэтому государства, основанные на религиозных устоях, в последние столетия никакой пользы не дали и лишь привели Бухарское, Хивинское и Кокандское ханства в полный упадок. Между прочим, там жил хан Шахмурад, который ходил и громко произносил вместе с бухарскими дервишами славословия [Аллаху] (*тасбӣḥ*). Там нередко предавали смертной казни людей, отправляя их на виселицу, за неисполнение намаза…

Никто даже не припомнит случая, чтобы в исконно мусульманских странах (например, в Аравии или Ираке) создали чисто религиозное государство. Мысли (об этом. — *И.Н.*) таких [ученых], как имам ал-Ḡазӑлӣ, остались чисто теоретическими проектами. Идеи Мусы Эфенди (Бигиева. — *И.Н.*) об установлении в мусульманских странах законов шариата, посрамивших европейские законы, годятся только для проведения часов свободного времени за чтением и неизбежно таковыми станут. Религия — свойство совести каждого человека. Духовная цивилизация может развиваться вместе с материальной цивилизацией. В сущности, разве не движение эволюции служит доказательством следования религий [за материальными событиями]? Конечно, начало проповеди Муḥаммада стало для людей явлением гораздо более ярким и захватывающим, чем ожидание общиной ʻЙсы (Иисуса) его воскресения. Возможно, что и обратное верно: если цивилизация угасает, религия приходит в упадок. Пережив несчастья, беды и восстания, сталкиваясь в своей среде с коварством и интригами сверх меры, мусульмане прошли путями развития и падения. По этой причине религия, являющаяся своеобразным отражением состояния материальной культуры, пришла в упадок.

Каждый наш шаг развития является моментом подъема религии. Я хочу сказать, что экономический упадок мусульманских стран произошел не из-за упадка ислама. Даже если исламская религия будет реформирована, мусульманские страны в этом случае не станут развиваться и испытывать подъем лишь благодаря духовной силе. Самым сильным доказательством этой истины служит то, что предпринятые в прошлом старания ваххабитов обустроить свою страну (Первое Саудовское государство. — *И.Н.*) путем обновления мусульманской религии, не принесли никакого конкретного результата. Давно уже отброшено основанное на религиозной доктрине заблуждение, согласно которому прогресс и упадок человечества зависят от религии. [743] В связи с этой проблемой я приведу мысли одного большого ученого, [изложенные] в 125-м номере газеты «Вакыт» («Время»)[36]. Пусть в мусульманских странах

[36] «Вакыт» («Время») — мусульманская общественно-политическая и литературная газета, издававшаяся в Оренбурге с 1906 по 1918 г. на татарском языке. Издатели —

формой государственного устройства будет та, какую они захотят, — конституционная монархия, республика или же абсолютизм. Не это наша забота. Пускай мы получим совершенные воздушные корабли, фабрики, железные дороги, пароходы и банки. Пусть возвышаются величественные мечети, справляются религиозные и национальные праздники и расцветает литература. Мы действительно этого хотим. Наши душевные устремления связаны не с религией в виде откровения свыше, а с поисками знания. Смешение проблем мусульманского поста с методом банковских операций — бедствие современной эпохи. Также верно, что стоит надеяться найти этому затруднению [подобающее] решение.

В сущности, такие наши видные, большие ученые, как Джамāл [ад-Дīн] Афғāнī[37], муфтий [Египта Муҳаммад] ʻАбдо, Муса Эфенди [Бигиев] и Махмуд Эсад Эфенди[38], исходя из своих знаний и занимаемых положений, хотят следующего: вернуть религию в состояние ее первоначальной чистоты и возвышенности, сделать Коран для мусульман полезной религиозной Книгой; собрав ҳадīсы и отделив достоверные из них от подложных, укрепить наши религиозные обряды и традиции; прославлять совершенные качества посланника [Аллаха, пророка Муҳаммада] (мир ему!) и его сподвижников и, наконец, препятствовать развитию мусульманской мысли. Это — заброшенный путь, по которому давно уже не следуют. Муса Эфенди [Бигиев и остальные упомянутые выше] люди, желая лучшей участи для будущего поколения, лишь хотят идти по старым следам. Обращение к рассуждениям о вознесении ʻЙсы (Иисуса на небо. — *И.Н.*), жертвоприношениях, о правилах чтения Корана, соблюдении мусульманского поста в долгие [летние] дни, арабской литературе, Хизре[39],

---

братья Мухамедшакир и Мухамедзакир Рамеевы, татарские золотопромышленники и меценаты.

[37] Джамāл ад-Дīн ал-Афғāнī (1839–1897) — мусульманский реформатор и идеолог панисламизма. Вместе с Муҳаммадом ʻАбдо и другими своими последователями создал в Париже организацию «Наикрепчайшая связь» (*ал-ʻУрвā ал-вуṩкā*) и издавал газету с тем же названием.

[38] Махмуд Эсад Эфенди (1857–1917) — турецкий (османский) общественно-политический деятель, правовед и профессор Стамбульского университета (*Дāр ал-фунӯн*).

[39] Хизр (ал-Хидр, Хадрати Хизр и т.д.) — персонаж мусульманских преданий, праведный человек, которому дарована вечная жизнь. Хизр пользуется популярностью в народном исламе. Большинство комментаторов Корана отожествляют Хизра с безымянным «рабом из рабов» Аллаха (18:60–82), обладающего религиозными знаниями и облагодетельствованного божественным милосердием. Согласно Корану, Мӯсā (пророк Мӯсā (Моисей) или какой-то другой Мӯсā) встречает этого «раба Аллаха» и просит у последнего разрешения путешествовать вместе с ним, чтобы почерпнуть у него мудрости. См.: [Пиотровский, 1991].

Махдӣ[40] и т.п. суть, надо полагать, первые шаги в приготовлении Мусы Бигиева (идти по старому пути. — *И.Н.*) в полном согласии с указанным намерением. Мы ожидаем от него самого практических действий. Совершенствование различных видов наказаний (по шариату. — *И.Н.*) есть бесполезная трата времени на то, что не будет реализовано на практике. Мы полагаем, что настало время отнести разделы норм устаревшего мусульманского права, определяющие отношения между людьми (*му‘āмалāт*) и наказания, к сфере понятий морального учения о справедливости. Поэтому мы считаем неуместными стенания Мусы Эфенди [Бигиева] и ему подобных: «Ради общественной пользы мусульманские государства переняли законы Европы и привели свои страны в бедственное состояние»… Мы хотим напомнить им о произнесенных шесть столетий назад словах Ибн Ҳалдӯна.

Список литературы

Валиди, 1912 — *Валиди А.* Тюрк вә татар тарихы. Т. 1. Казань: Милләт, 1912. 280 с.

Валиди, 1914 — *Валиди А.* Ибн Халдун назарында ислам хукумэтлэринин истикбалы // Билги межмуаси. 1914. № 7. С. 733–743.

Бигиев, 1910 — *Бигиев М.* Қавā‘ид фиқхиййа. Казань: Урнэк, 1910. 235 с.

Ибн ал-’Асир, 2012 — *Ибн ал-’Аҫīр.* Ал-Кāмил фӣ ат-та’рӣх̣. Т. 1–10. Бейрут: Дāр ал-китāб ал-‘арабиййӣ, 2012.

Ибн Халдун, 2019 — *Ибн Ҳалдӯн.* Китāб ал-‘ибар ва дӣвāн ал-мубтада’ ва ал-ҳабар фӣ ’аййāм ал-‘араб ва ал-‘аджам ва ал-барбар ва ман ‘āҫара-хум мин зӣ ас-сул-ṭāн ал-акбар. Амман: Байт ал-афкāр ад-давлиййа, 2019. 2208 с.

Ибн Халдун, 1996 — *Ибн Ҳалдӯн.* Ал-Муқаддима. Сайда-Бейрут: ал-Мактаба ал-‘аҫриййа, 1996. 630 с.

Ибн Халдун, 1979 — *Ибн Ҳалдӯн.* Ат-Та‘рӣф би-Ибн Ҳалдӯн ва риҳлату-ху ғарбан ва шарқан. Бейрут: Дāр ал-китāб ал-лубнāниййӣ, 1979. 430 с.

Муслим, 2013 — *Муслим.* Муснад аҫ-ҫаҳӣх̣ ал-муҳтаҫар. Т. 1. Бейрут-Джидда: Дāр аṭ-ṭуруқ ан-нāджжа, Дāр ал-минхāдж, 2013. 413 с.

Бартольд, 1966 — *Бартольд В.В.* Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. 6. М.: Наука, 1966. С. 303–319.

Бигиев, 2000 — *Бигиев М.* Мой взгляд на исламский шариат // *Хайрутдинов А.Г.* Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч. II. Казань: Иман, 2000. С. 78–90.

[40] *Ал-Махдӣ* (араб. «Ведомый верным путем») — провозвестник близкого Конца света, последний преемник пророка Муҳаммада, своего рода Мессия. См.: [Прозоров, 1991, 163].

Вахитов, 2025 — *Вахитов Р.Р.* А.-З. Валиди и русские евразийцы: несостоявшееся сотрудничество и области пересечения // Отечественная философия. 2025. Т. 3. № 4. С. 50–66.

Кареев, 1887 — *Кареев Н.И.* Основные вопросы философии истории. СПб.: Издание Л.Ф. Пантелеева, 1887. 368 с.

Киреев, 2007 — *Киреев Н.Г.* История Турции. XX век. М.: ИВ РАН, Крафт+, 2007. 608 с.

Коран, 1990 — Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М.: Раритет, 1990. 528 с.

Насыров, 2021 — *Насыров И.Р.* Ибн Халдун в османской историографии. М.: ООО «Садра», 2021. 248 с.

Пиотровский, 1991 — *Пиотровский М.Б.* Ал-Хадир // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 262.

Прозоров, 1991 — *Прозоров С.М.* Ал-Махди // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 163.

Сотавов, 2011 — *Сотавов Н.А.* Мустафа Кемаль Ататюрк: бессмертие подвига ради Родины и народа // Вестник Дагестанского университета. 2011. Вып. 4. С. 114–120.

Тизенгаузен, 1884 — *Тизенгаузен В.* Из истории Ибнхальдуна // Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения из сочинений арабских. СПб.: б.и., 1884. 563 с.

Cevdet, 1920[a] — *Cevdet M.* Şimâl müverrihi Zekî Velîdî ve yarınki hars // Tedrisât-ı İhtidâiyye Mecmuâsı. 1920. 54. S. 661–672.

Cevdet, 1920[b] — *Cevdet M.* Şimâl müverrihi Zekî Velîdî ve yarınki hars // Tedrisât-ı İhtidâiyye Mecmuâsı. 1920. 54. S. 718–725.

Erdoğdu, 2008 — *Erdoğdu T.* The Impact of Zeki Velidi Togan (1890–1970) on Turkish Politics // Proceedings of the Third International Symposium on Islamic Civilisation in Volga-Ural Region: Ufa, 14–16 October 2008. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2010. P. 89–95.

Iji — *Al-Iji*. Tuḥfat al-faqîr ’ilâ ṣâhib as-sarîr. F. 56. Arabic. No. 231. Istanbul: Manuscripts Collection Hatice Turhan Valide Sultan, the Süleymaniye Library. 574 s.

Merad, 1997 — *Merad A.* Iṣlāḥ // The Encyclopaedia of Islam. New edition. Vol. IV. Leiden: E.J. Brill, 1997. P. 142–145.

Nuri, 2021 — *Nuri N.* Atatürk is the Pioneer of Turkish Secularism: a Study on the Secularization of Education in the Atatürk Era // 9th International Ataturk Research Congress Proceedings. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2021. P. 1571–1594.

Togan, 1999 — *Togan Z.V.* Hâtıralar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999. 629 s.

Togan, 1954 — *Togan Z.V.* Ortaçağ Islâm Âleminde Tankidi Tarih Telâkkîsi // Islâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi. 1953. Vol. I. Pt. 1–4. S. 43–49.

Togan, 1975 — *Togan Z.V.* The Concept of Critical Historiography in the Islamic World of the Middle Ages // Islamic Studies (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad). 1975. Vol. 14. № 3. P. 175–184.

Uludağ, 2013 — *Uludağ S.* Giriş // İbn Haldun. Mukaddime. Istanbul: Dergâh Yayınları, 2013. S. 15–200.

References

Bartold, V. "Teokraticheskaia ideia i svetskaia vlast' v musul'manskom gosudarstve" [The Theocratic Idea and Secular Power in the Muslim State]. In: Bartold, V. *Sochinenija* [Collected Works]. Vol. 6. Moscow: "Nauka" publ., 1966, pp. 303–319. (In Russian)

Bigiev, M. "Moy vzglyad na islamskiy shariat" [My View on Islamic Sharī'ah]. In: Hayjrutdinov, A.G. *Nasledie Musy Dzharullaha Bigieva. Sbornik dokumentov i materialov* [Musa Jarullah Bigiev's Heritage. Collected Works]. Part II. Kazan: "Iman" publ., 2000, pp. 78–90. (In Old Ural-Volga Turkish)

Bigiev, M. *Qawā'id fiqhiyyah* [Islamic Legal Maxim]. Kazan: "Urnek" publ., 1910, 235 pp. (In Old Ural-Volga Turkish)

Cevdet M. "Şimâl müverrihi Zekî Velîdî ve yarınki hars" [Nordic historian Zeki Velidi and tomorrow's culture]. In: *Tedrîsât-ı İbtidâiyye Mecmûası*, 1920, no. 54, pp. 661–672. (In Ottoman Turkish)

Cevdet M. "Şimâl müverrihi Zekî Velîdî ve yarınki hars" [Nordic historian Zeki Velidi and tomorrow's culture]. In: *Tedrîsât-ı İbtidâiyye Mecmûası*, 1920, no. 55, 1920, pp. 718–725. (In Ottoman Turkish)

Erdoğdu T. "The Impact of Zeki Velidi Togan (1890–1970) on Turkish Politics". In: *Proceedings of the Third International Symposium on Islamic Civilisation in Volga-Ural Region: Ufa, 14–16 October 2008*. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2010, pp. 89–95.

Ibn al-'Aṯīr. *Al-Kāmil fī al-ta'rīḫ* [The Complete History]. 10 vols. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabī, 2012. (In Arabic)

Ibn Ḫaldūn. *Kitāb al-'Ibar wa Dīwān al-Mubtada' wa al-ḫabar fī ayām al-'arab wa al-barbar wa man 'āṣara-hum min ḏawī al-sulṭān al-akbar* [The Book of Lessons and Record of Beginnings and News' And the History of the Arabs and the Berbers and The Most Significant of Their Contemporaries]. Amman: Dār al-afkār al-dawliyyah, 2019, 2208 pp. (In Arabic)

Ibn Ḫaldūn. *Al-Muqaddimah* [An Introduction]. Sidon-Beirut: Al-Maktabah al-'aṣriyyah, 1996, 630 pp. (In Arabic)

Ibn Ḫaldūn. *Al-Ta'rīf bi-Ibn Ḫaldūn wa riḥlatu-hy ġarban wa šarqan* [Presenting Ibn Ḫaldun and His Journeys in the West and the East]. Beirut: Dār al-kitāb al-lubnānī, 1979, 430 pp. (In Arabic)

Al-Īğī. *Tuḥfat al-faqîr 'ilâ ṣâhib as-sarîr* [The Gift of the Poor One to the Master of the Throne]. F. 56, no. 231. Istanbul Manuscripts Collection of Hatice Turhan Valide Sultan, the Süleymaniye Library. 574 pp. (In Arabic)

Kareev, N.I. *Osnovnye voprosy filosofii istorii* [Basic questions of the philosophy of history]. Saint Petersburg: "L.F. Panteleev" publ., 1887, 368 pp. (In Russian)

Kireev, N. *Istoriya Turcii*. XX vek. [The History of Turkey. 20th century]. Moscow: IOS RAS publ.; "Kraft+" publ., 2007, 608 pp. (In Russian)

Koran [The Quran]. Moscow: "Raritet" publ., 1990, 528 pp. (Russian Translation)

Merad, A. "Iṣlāḥ". In: *The Encyclopaedia of Islam. New edition*. Vol. 4. Leiden: E.J. Brill, 1997, pp. 142–145.

Muslim. Musnad al-Ṣaḥīḥ al-muḫtaṣar [The Abridged, Supported and Authentic]. Vol. 1. Beirut-Jeddah: Dār al-Ṭuruq al-nāğğah, Dār al-Minhāğ, 2013, 413 pp. (In Arabic)

Nasyrov, I.R. *Ibn Haldun v osmanskoy istoriografii* [Ibn Khaldun in Ottoman Historiography]. Moscow: "Sadra" publ., 2021, 248 pp. (In Russian)

Nuri, N. "Atatürk is the Pioneer of Turkish Secularism: a Study on the Secularization of Education in the Atatürk Era". In: *9th International Ataturk Research Congress Proceedings*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2021, pp. 1571–1594. (In Turkish)

Piotrovskii, M.B. "Al-Ḥaḍir" [Al-Ḥaḍir]. In: *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: "Nauka" publ., 1991, p. 262. (In Russian)

Prozorov, S.M. "Al-Mahdī" [Al-Mahdī]. In: *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: "Nauka" publ., 1991, p. 163. (In Russian)

Sotavov, N.A. "Mustafa Kemal' Atatjurk: bessmertie podviga radi Rodiny i naroda" [Mustafa Kemal Ataturk: The Immortality of a Heroic Deed for the Motherland and People]. In: *Vestnik Dagestanskogo universiteta*, 2011, is. 4, pp. 114–120. (In Russian)

Tizengauzen, V.G. "Iz istorii Ibnhalduna" [From Ibn Ḫaldūn's History]. In: *Sbornik materialov, otnosjaščihsja k istorii Zolotoj Ordy* [A Compilation of the Materials Related to the History of the Golden Horde]. Vol. 1. Saint Petersburg, 1884, 563 pp. (In Russian)

Togan, Z.V. "The Concept of Critical Historiography in the Islamic World of the Middle Ages". In: *Islamic Studies (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad)*, 1975, vol. 14, no. 3, pp. 175–184.

Togan, Z.V. Hâtıralar [Memoirs]. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, 629 pp. (In Turkish)

Togan, Z.V. "Ortaçağ Islâm Âleminde Tenkidi Tarih Telâkkîsi" [The Concept of Critical Historiography in the Islamic World of the Middle Ages]. In: *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1953, vol. 1, pp. 43–49. (In Turkish)

Uludağ S. "Giriş" [The Introduction]. In: *İbn Haldun. Mukaddime* [Ibn Haldun's Prolegomena to History]. Istanbul: "Dergâh Yayınları" publ., 2013, pp. 15–200. (Turkish Translation)

Vakhitov, R.R. "A.-Z. Validi i russkie evraziitsy: nesostoyavsheesya sotrudnichestvo i oblasti peresecheniya" [A.-Z. Validi and the Russian Eurasianists: a Failed Collaboration and Areas of Overlap]. In: *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2025, vol. 3, no. 4, pp. 50–66. (In Russian)

Validi, A. "İbn Haldun Nazarında İslam Hükümetlerinin İstikbâli" [Ibn Haldun's Views on the Future of the Muslim States]. In: *Bilgi mecmuasi*, 1914, no. 7, pp. 733–743. (In Ottoman Turkish)

Validi, A. *Turk və tatar tarihy* [The History of Turks and Tatar]. Vol. 1. Kazan: "Millet" publ., 1912, 280 pp. (In Old Ural-Volga Turkish)