

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

И.Р. Насыров

«ИБН-ХАЛДУНИЗМ» В ОСМАНСКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ (XVI–XX ВВ.)

Насыров Ильшат Рашитович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ilshatn60@mail.ru

Политические изменения в исламском мире в XV–XVI вв. (экспансия и апогей Османской империи) привели к появлению османской историографической традиции. Выдающийся мусульманский историк Ибн Халдун (1332–1406), автор сочинения «Введение» («Мукаддима»), считается основоположником философии истории. Он был ученым, следовавшим в области исторических исследований научным методам и фактически утверждавшим примат естественных причин над религиозными факторами в развитии общества, в возникновении и гибели государства. Влияние Ибн Халдуна на османских историков прослеживается вплоть до XX в., поэтому современные турецкие историки используют для обозначения этой многовековой традиции термин «ибн-халдунизм» (Ибн Халдунджулук). Османские историки, во-первых, обеспечили непрерывность в изучении его трудов до открытия этого автора Западом в XIX в., во-вторых, осуществили первый перевод его «Мукаддимы» на другой язык в первой половине XVIII в. и, в-третьих, переосмысливали и развивали некоторые положения его учения о государстве.

Ключевые слова: Ибн Халдун, философия истории, османская интеллектуальная традиция

Данная работа посвящена рассмотрению влияния крупнейшего средневекового арабского историка и философа Ибн Халдуна (1332–1406) на ученых и историков Османской империи в период с XVI в. и до начала XX в. Ибн Халдун считается основоположником философии истории. Кроме того, им была разработана трудовая теория стоимости за три с лишним столетия до возникновения политической экономии в Европе. Среди оригинальных сторон его теории выделяются: 1) следование в области исторических исследований критическому и причинно-следственному методам; 2) признание экономического и географического факторов как основных в развитии общества, государства и цивилизации; 3) признание человека как природно, социально и культурно обусловленного существа; 4) отказ признавать государство как прежде всего религиозное образование. Предназначение «новой

науки»¹ Ибн Халдуна – познание подлинного хода исторических событий. Наиболее полно философия истории Ибн Халдуна изложена в его сочинении «Введение» («Мукаддима»)².

Необходимым условием для получения реальной картины формирования и развития философской мысли мусульманского Востока является избавление от стереотипов. В данном случае это касается и бытующего в культурном сознании Запада стереотипного представления о том, что идеи Ибн Халдуна не нашли отклика среди современных ему мусульманских ученых и в последующих поколениях исламских интеллектуальных деятелей, а его главный труд «Введение» («Мукаддима») пребывал в забвении вплоть до открытия его на Западе в XIX в. Этот стереотип сложился не случайно. То, что в XV–XIX вв. «новой науке» Ибн Халдуна в арабских странах уделялось мало внимания, показывает тот факт, что к его трудам обращались немногие египетские ученые, как например, историк ал-Макризи (1364–1442) и хадисовед (знарок мусульманского предания) Ибн Хаджар ал-‘Аскалани (1372–1449), а также ученики последнего – ас-Сахави (1427–1497) и ас-Суйути (1445–1505)³. Можно указать на представителей более позднего поколения арабских ученых из Египта – историка ал-Джабарти (1753–1825) и писателя, переводчика и публициста Ахмада Рифа‘и ат-Тахтави (1801–1873)⁴, которые, судя по их произведениям, имели хорошее представление о трактате «Мукаддима» Ибн Халдуна. Мусульманский реформатор, просветитель и один из идеологов панарабизма ал-Кавакби (1849–1902), выходец из Сирии, подвергал критике ряд положений учения Ибн Халдуна⁵.

С точки зрения академической науки расхожее представление о забвении Ибн Халдуна в мусульманском мире вплоть до XIX в. является неверным⁶. Наличие многовековой традиции обращения к социально-философскому учению Ибн Халдуна историков и ученых Османской империи является самым весомым аргументом, опровергающим указанный ошибочный стереотип. Почти сто лет назад видный русский историк и востоковед Василий Бартольд (1869–1930) писал: «Сочинение («Мукаддима»). – И.Н.) Ибн Халдуна было переведено на турецкий язык (староосманский. – И.Н.) и сделалось настольной книгой турецких государственных мужей»⁷. Франц Розенталь (1914–2003), видный востоковед и переводчик «Введения» («Мукаддима») Ибн Халдуна на английский язык (1958), пишет, что, хотя современники Ибн Халдуна и ученые, жившие в течение последующего столетия, не восприня-

¹ *Rosenthal F. Ibn Khaldun's Life // Ibn Khaldun. The Muqaddimah. Vol. 1. N.Y., 1958. P. lxxvi.*

² «Введение» («Мукаддима») является первой частью большого исторического произведения Ибн Халдуна под названием «Книга назидательных примеров по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть» (Китаб ал-‘ибар ва диван ал-мубтада’ ва ал-хабар фи айам ал-‘араб ва ал-‘аджам ва ал-барбар ва ман ‘асара-хум мин зи-ас-султан ал-акбар), или просто «Китаб ал-‘ибар». Тем не менее «Мукаддима» вошла в научный оборот как отдельный и самостоятельный трактат.

³ *Rosenthal F. Ibn Khaldun's Life. P. lxxv; Rosenthal F. al-Makrizi // The Encyclopaedia of Islam. Vol. VI. Leiden, 1991. P. 192–193.*

⁴ *Ал-Джабарти, ‘Абд ар-Рахман. ‘Аджа’иб ал-‘асар. Т. 1. Бейрут, Б.г. С. 11; Ат-Тахтави, Ахмад Рафи’. Ат-Танбих ва ал-иказ фи зайл тазкират ал-хуффаз. Т. 1. Бейрут, Б.г. С. 123–124.*

⁵ *Ал-Джаноби М.М. Философия современной мусульманской реформации. М., 2014. С. 253–254.*

⁶ *Бартольд В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском мире // Бартольд В. Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир. М., 2012. С. 291; Rosenthal F. Ibn Khaldun's Life. P. lxxvi; Stowasser B. Ibn Khaldun's Philosophy of History: The Rise and Fall of States and Civilizations // Working Paper at the Faculty of Political Science. Ankara, 1984. P. 185–190.*

⁷ *Бартольд В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском мире. С. 291.*

ли его взгляды, в конце XVI – нач. XVII вв. произошло повторное открытие наследия арабского мыслителя и что народом, заново открывшим Ибн Халдуна, были турки-османы. Он отмечает, что у турков-османов, как и древних римлян, предметом особой заботы была политика, а потому османские историки и государственные деятели проявляли большой интерес к мыслям и работам Ибн Халдуна. Франц Розенталь приводит имена наиболее видных османских историков и писателей, в чьих воззрениях можно обнаружить прямое влияние учения Ибн Халдуна – Увейси (1561–1628), Ташкопрюлю-заде (1495–1561), Хаджи Халифа (Катиб Челеби) (1609–1657) и Мустафа На'има (1655–1716). Для подтверждения своих слов о приоритете османских ученых в открытии наследия Ибн Халдуна Ф. Розенталь ссылается на трех турецких историков XX в. – Заки Валиди Тогана, Зийа ад-Дина Фахри Финдиоглу и Хилми Зийа Улкена⁸. Мухаммад Тальби, автор статьи об Ибн Халдуна в «Энциклопедии ислама» на английском языке, отмечая влияние Ибн Халдуна на османскую историографическую традицию, также ссылается на статью вышеупомянутого Зийа ад-Дина Фахри Финдиоглу⁹. Следует отметить, что Заки Валиди Тоган (1890–1970), стоявший у истоков современной турецкой исторической науки, был учеником Василия Бартольда и последним представителем русской классической исторической школы конца XIX – нач. XX вв. Обращение Ф. Розенталя к книге З.В. Тогана «Методология в исторических исследованиях» (“*Tarihîte usûl*”) для опровержения мнения о забвении Ибн Халдуна в мусульманском мире служит свидетельством признания западным востоковедением заслуг русской исторической школы конца XIX – нач. XX вв. в изучении влияния Ибн Халдуна на османскую интеллектуальную традицию. Достоин сожаления тот факт, что результаты исследований представителей русской исторической школы указанного периода в этой области до сих пор остаются невостребованными современной отечественной гуманитарной мыслью.

Таким образом, современной наукой установлено, что обращение к философии истории Ибн Халдуна составляло важную часть османской интеллектуальной и культурной традиции в XVI–XIX вв. Труды Ибн Халдуна также оказали ощутимое влияние на творчество некоторых мусульманских ученых Волго-Уральского региона бывшей Российской империи, как например, Шихаб ад-Дин Марджани (1818–1889)¹⁰ и Мурад Рамзи (1854–1934)¹¹. Европейские ученые приступили к изучению наследия Ибн Халдуна только в XIX в.¹² Поэтому следует говорить о сравнительно недавнем открытии Ибн Халдуна Западом, тогда как в мире ислама (пусть и не во всех его частях) интерес к его учению не исчезал.

К середине XVI в. османские историки знакомятся с учением Ибн Халдуна. Объективной причиной усиления интереса османских историков в XVII в. к его философии истории, изложенной в «Мукаддиме», стали кризис и начавшийся упадок некогда могущественной Османской империи. Отталкиваясь от его идей, они стали развивать свои исторические и со-

⁸ *Rosenthal F.* Ibn Khaldun's Life. P. lxvi.

⁹ “On his influence in Turkey, see *Fındıkoğlu Z. Fahri, Türkiy’de İbn Haldunizm*, in *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, 153–63” (*Talbi M.* Ibn Khaldūn // *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. III. Leiden, 1983. P. 831).

¹⁰ *Togan, A. Zeki Velidî. Tarihîte usul.* İstanbul, 1981. S. 159.

¹¹ *Рамзи, Мурад.* Талфик ал-ахбар ва талких ал-’асар фи вака’и Казан ва булгар ва мулук ат-татар (Изложение сведений и приумножение преданий о Казани, булгарах и татарских царях): в 2 т. Оренбург, 1908.

¹² *Stowasser B.* *Opt. cit.*

циально-политические воззрения¹³, переосмысливать положения учения Ибн Халдуна о причинах возникновения, развития и гибели государства с целью найти рецепт спасения Османской империи от упадка (чокуш). Наконец, несомненной заслугой турков-османов является первый перевод «Введения» («Мукаддима») Ибн Халдуна на староосманский язык в первой половине XVIII в. Обращение османских историков к трудам Ибн Халдуна продолжалось вплоть до начала XX в. В современных турецких исторических исследованиях принято называть эту многовековую традицию «ибн-халдунизм» (Ибн Халдунджулук)¹⁴.

Влияние идей Ибн Халдуна на османских историков прослеживается примерно с середины XVI в. Подтверждением этому может служить труд Хафиза-и Аджама (ум. в 1550) под названием «Град знания» (Мадинат ал-'илм). Османский историк и писатель Увейси (1561–1628) приобрел рукопись сочинения Ибн Халдуна «Введение» (Мукаддима) в 1598 г. в Египте. В дальнейшем процесс обращения османских историков к Ибн Халдуну усиливается – в каждом столетии вплоть до начала XX в. жили и творили четверо или пятеро османских историков и интеллектуалов, испытывавших в разной степени его влияние. К их числу относятся Хафиз-и Аджам (ум. 1550), Кинили-заде Али Эфенди (1510–1572), Ташкопрюлю-заде Ахмад Эфенди (1495–1561), Мустафа Джанаби (ум. 1591), Гелиболу Мустафа Али (1541–1600), Увейси (1561–1628), Хаджи Халифа (Катиб Челеби) (1609–1657), Кочи Бей (XVII в.), Хазерфен Хусейн Бей (ум. 1691), Мунаджжим-баши Дервиш Деде Эфенди (1631–1702), Мустафа На'има (1655–1716), Дефтер паша Сари Мехмет Паша (ум. 1717), Шейх-ул-ислам Пири-заде Мухаммад Сахиб Эфенди (1674–1749), Ахмет Ресми Эфенди (1700–1783), Ахмет Вефик Паша (1813–1891), Хайруллах Эфенди (1817–1866), Абд ал-Латиф Сухби Паша (1818–1885), Митхат Паша (1822–1888), Джевдет Паша (1822–1895), Мустафа Нури Паша (1824–1890), Геленбеви-заде Ахмет Тевфик Эфенди (ум. 1890), Намик Кемал (1840–1888), Абд ар-Рахман Шереф (1853–1925) и Муаллим Джевдет (1883–1935).

Не все из перечисленных османских историков специально занимались систематическим исследованием природы исторических событий и причин развития человеческого общества и государства. Однако можно выделить тех, которые занимались переосмыслением основных положений социально-философского учения Ибн Халдуна – Кинили-заде Али Эфенди (1510–1572), Хаджи Халифа (Катиб Челеби) (1609–1657) и Мустафа На'има (1655–1716). Эти трое османских ученых наиболее точно следовали положению Ибн Халдуна о необходимости использования критического метода в области исторических исследований и отказа от простого описательства и некритического пересказа (накл) событий прошлого. Они разделяли его мысль о том, что цель исторической науки состоит в выявлении закономерностей в общественном развитии. Как и великий арабский историк, они рассматривали человека как природно, социально и культурно обусловленное существо.

Прежде чем приступить к рассмотрению их социально-философских взглядов, следует указать на основные положения учения Ибн Халдуна о государстве. Государство (давла) проходит пять стадий развития, чтобы отмереть естественным образом по истечении срока, примерно равного жизни трех поколений людей. Первая стадия государства – этап возникновения нового государства благодаря захвату воинственным племенем/народом власти у прежней династии правителей. Вторая стадия – этап закабаления, когда

¹³ Togan, A. Zeki Velidi. Tarihte usul. S. 158.

¹⁴ Okumuş E. Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun. İstanbul, 2009. S. 14.

новый правитель оттесняет наиболее влиятельных носителей групповой солидарности от власти, подбирает на их место лояльных ему представителей других народов и набирает наемную армию в качестве альтернативы племенному ополчению. Третья стадия – этап процветания, когда государство действует как отлаженная машина, создавая условия для развития наук, искусств и культуры. Четвертая стадия – это период в развитии государства, когда начинается его упадок, правитель имитирует деяния государей-предшественников лишь из желания удержать власть. Пятая стадия государства – этап разложения и гибели государства, когда правитель полностью устраняется от ведения государственных дел, власть переходит в руки дворцовой камарильи, государственная машина приходит в негодность, экономика в плачевном состоянии и наблюдается всеобщее падение нравов¹⁵.

Как было сказано выше, с середины XVI в. османские ученые начинают знакомиться с учением Ибн Халдуна о природных и естественных факторах развития общества, социальной сущности человека, естественных причинах возникновения государства, стадиях развития государства и его гибели и т. д. Рецепция идей Ибн Халдуна османскими учеными в итоге повлекла изменение их взглядов на природу государства, власти и общества. Но самым существенным было то, что они не довольствовались эпигонским воспроизведением его идей, а старались использовать их в ходе поиска рецептов спасения Османской империи от упадка и гибели. Их не устраивало пессимистическое по сути детерминистское учение Ибн Халдуна о неизбежной гибели государства по истечении отведенного ему срока.

Первым османским ученым, на которого серьезно повлияли идеи Ибн Халдуна, является Кинили-заде Али Эфенди (1510–1572), автор таких произведений, как «Возвышенные нравы» («Ахлак-и ‘Алаи»), «Послание перомного пера» («Калемиййа рисалеси»), «Послание меча» («Сейфиййа рисалеси») и т. д. В сочинениях «Возвышенные нравы» («Ахлак-и ‘Алаи») и «Государство и семейный этикет» («Девлет ве аилэ ахлаки») он, как и Ибн Халдун, пишет, что человеческий род по природе своей социален (инсан нав‘-и йарадылыштан медени таби‘атлыдыр)¹⁶. Жизнь в общезжитии необходима для выживания людей, ибо защита от диких животных и нахождение пропитания возможны лишь совместными усилиями. Человек, будучи физически слабым существом, наделен разумом, дарованным ему Богом, что отличает его от животных и дает ему и другим представителям его рода возможность выживать за счет коллективных усилий.

По мнению Кинили-заде, как разум человека управляет его органами, так и обществом должен руководить справедливый правитель. Последний должен равно относиться ко всему народу, в противном случае общество неминуемо распадется. На представления Кинили-заде об обществе и его структуре повлияли античные идеи. Это видно из его утверждения, что как существование человека обязано четырем стихиям природы (вода, огонь, воздух, земля), так и благополучие общества возможно лишь благодаря наличию четырех сословий (таифа):

1) «люди пера» (эхл-и калем) – ученые-улемы, судьи, писцы, сборщики налогов, врачи, поэты, астрономы и инженеры, олицетворяющие воду, необходимую телу;

2) «люди меча» (эхл-и шимшир) – воины, олицетворение огня, необходимого в борьбе;

¹⁵ Ибн Халдун. Введение (ал-Мукаддима) // Историко-философский ежегодник 2007. М., 2008. С. 212–213.

¹⁶ Цит. по: *Okumuş E. Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun. S. 68.*

3) «люди торговли» (туджжар) – торговцы. Они олицетворяют воздух, обеспечивающий жизнь обществу;

4) «люди земли» (чифтчилэр) – крестьяне, которые олицетворяют землю.

Так же как в теле человека для его здоровья требуется равновесие четырех стихий, так и в обществе требуется равновесие, гармония в отношениях между указанными сословными группами. В противном случае общество впадет в состояние разрухи и упадка. Средством поддержания общества в гармонии служит политика, искусство управления (сийасет), которое рассматривается по аналогии с медициной (тип илми). Справедливый правитель (падишах) подобен искусному врачу.

Кинили-заде утверждает три принципа политики и управления обществом и государством. Первый принцип – справедливость (адалет). Второй принцип – защита (корума) правителем государства с опорой на знания и способности людей. Люди делятся в соответствии с их характерами и способностям на пять групп: 1) добродетельные люди; 2) люди, от природы добрые, но использующие хорошие свойства характера только лишь для себя, хотя государство может при желании перенаправить их энергию на совершение благих дел; 3) люди, от природы одновременно злые и добрые и которых можно направить на путь исправления и использовать для благих целей; 4) люди, от природы злые, но которых все еще можно исправить путем воспитания и использовать для благих целей; 5) люди, от природы злые и распространяющие зло. Часть из них в силах исправиться. Но если они не исправятся, то для общего блага их нужно заключать в тюрьму и даже физически истреблять. Третьим принципом в управлении государством является равенство (эшитлик), или требование к государю равно относиться ко всем.

Как следует из вышеприведенного, Кинили-заде Али Эфенди, в отличие от Ибн Халдуна, полагает, что при принятии необходимых мер государство в состоянии выйти из кризиса и избежать упадка (чокуш) и последующей гибели.

Хаджи Халифа (Катиб Челеби) (1609–1657) является еще одним османским историком и ученым, также испытавшим влияние Ибн Халдуна. В своем библиографическом произведении «Кашф аз-зунун» на арабском языке, где им описано более 14500 книг, он дает высокую оценку историческому произведению Ибн Халдуна «Китаб ал-‘ибар» и введению («Мукаддима») к нему¹⁷. Что касается собственно общественно-исторических воззрений Катиба Челеби, то он развивает их в таких своих сочинениях, как «Всеобщая история» («Таквим ат-таварих»), «Порядок устройства действий для исправления состояния дел» («Дустур ал-а‘мал ли-истилахи’л халел»), «Весы истины в выборе наиболее справедливого» («Мизан ал-хакк фи ихтийар ал-ахакк») и т. д. Кроме арабского и персидского он владел латинским и греческим языками, в ходе своих научных изысканий использовал греческие и латинские источники, переводил исторические и географические сочинения западноевропейских ученых с латинского на староосманский язык¹⁸.

В сочинении «Всеобщая история» («Таквим ат-таварих») он пишет, что движущей силой в ходе возникновения государства является групповая солидарность членов рода или племени (та‘ассуб ва та‘аун риджал). Развитие общества он понимает по аналогии с развитием человеческого

¹⁷ *Kâtip, Çelebi*. Keşfü’z-zünûn an Esâmî al-kütüb va’l-fünûn. Arabic. Talik. Autograph copy. Written in 1051. (MS no Carullah 1619. Istanbul). 1640. S. 274.

¹⁸ *Karliga B*. The Horizon of Katip Celebi’s Thought. URL: http://www.muslimheritage.com/article/horizon-katip-celebi%E2%80%99s-thought#sec_7 (дата обращения: 25.10.2014).

организма, состоящим в прохождении трех стадий: стадия роста (синн-и нумувв), стадия замедления и остановки (синн-и вукуф) и стадия упадка и гибели (синн-и инхитат)¹⁹. В другом сочинении «Порядок устройства действий для исправления состояния дел» («Дустур ал-а'мал ли-истилахи'л халел») Катиб Челеби развивает свое учение об обществе как органическом целом и излагает рецепты выведения Османского государства из состояния кризиса. Разделяя гуморальную теорию Гиппократов, согласно которой здоровье человека зависит от равновесия в его организме телесных соков, «гуморов» (кровь, флегма, черная и желтая желчь, соответствующие четырем стихиям (вода, огонь, воздух и земля)), Катиб Челеби рассматривает общество по аналогии с телом человека. Он утверждает, что общество состоит из четырех частей (еркан-и арба'а). Это ученые, воины, торговцы и представители низшего сословия – крестьяне и ремесленники. Эти четыре составные части общества соответствуют четырем составным элементам, необходимым для поддержания существования человека (кровь, флегма, черная и желтая желчь (кан, балгам, сафра, севда)). Благополучие общества обеспечивается поддержанием гармоничного равновесия между его составными частями.

Катиб Челеби не разделяет пессимистического взгляда Ибн Халдуна на государство и общество периода упадка. Как он считает, для спасения государства и борьбы со злом и несправедливостью необходим «владелец сабли» (кылыч сахибы), «великий человек» (бюйюк адам). Великая личность, опираясь на веру в Бога и сильное войско, избавит государство от разорения ненужными расходами, очистит аппарат управления от недостойных, покончит с коррупцией и прочими социальными недугами.

Запад начал знакомиться с трудами Катиба Челеби еще при его жизни. Ученый Лейденского университета Левинус Варнер прибыл в Стамбул в качестве посла Голландии в Османской империи в 1655 г. Там он одновременно занимался изучением и скупкой восточных рукописей. В итоге Л. Вернер вывез для библиотеки Лейденского университета ценную коллекцию из более 1000 рукописей на арабском, персидском и староосманском языках, в том числе несколько книг Катиба Челеби²⁰.

Творчество крупнейшего османского историка Мустафы На'имы (1655–1716) также развивалось под влиянием Ибн Халдуна. Наиболее полно Мустафа На'има выразил свои социально-философские взгляды во вводной части к своему историческому труду, получившему известность под сокращенным названием «Наимова история» («Тарих-и На'има») ²¹. Обращаясь к теме упадка государств (девлетлер чокушу конусу), он переосмысливает заимствованное у Ибн Халдуна учение о фазах развития общества и государства и упадке последнего. Государство, будучи выражением власти и правления (мулк ве султанат), есть тип устройства человеческого общества. Фазам развития человека (годы роста (синн-и нумувв), годы стабильности и остановки (синн-и вукуф) и годы старения (синн-и инхитат)) соответствуют стадии государств – время роста (заман-и нумувв), время стабильности и остановки (заман-и вукуф) и время упадка (заман-и инхитат). По его мнению, устройство общества соответствует устройству человека: как человек состоит из четырех элемен-

¹⁹ Катиб, Челеби. Таквим ат-таварих. Константинополь, 1733. С. 224.

²⁰ Okumuş E. Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun. S. 87–91.

²¹ См.: На'има, Мустафа. Равдат ал-хусайн фи хуласат ахбар ал-хафикайн: в 6 т. Истанбул, 1863. Здесь приводится его сокращенное название – Тарих-и На'има. В XIX в. это сочинение Мустафы На'имы было переведено на английский язык. См.: Naima M. Annals of the Turkish Empire from 1591 to 1659 of the Christian Era. L., 1832.

тов (кровь, балгам, или флегма, желтая желчь и черная желчь), чувств и разума, так и общество состоит из четырех частей, или сословий (ученые, военные, торговцы и крестьяне), которыми управляет султан али-шан (правитель высоких деяний)²².

Движущим фактором возникновения государства является чувство групповой солидарности (‘асабиййа) мужчин воинственного племени/народа. Он описывает пять фаз развития государства в полном соответствии с учением Ибн Халдуна о пяти фазах государства – этапы возникновения, подъема, расцвета, стагнации и упадка²³.

Как и Катиб Челеби, Мустафа На‘има полагал, что после прохождения государством пяти фаз развития и впадения в упадок его можно спасти от гибели усилиями «великих людей» (бюйюк адамлар). Условием обеспечения долголетия государству является политика, искусство управления (сийасет). Есть два вида политики: один с опорой на разум (сийасет аклийа), а другой – с опорой на законы, приведенные в Коране и мусульманском предании (сунна), то есть шариатская политика (сийасет шар‘ийа). Мусульманское государство руководствуется шариатской политикой, которая лучше политики, основанной только на разуме, ведь мусульманские правители, проводя шариатскую политику, обретут счастье не только в этом мире, но и на том свете. Шариат – это справедливость. «Лучшее из действий и деяний – срединное (справедливое)» (хайр ал-‘умур авсату-ха). А потому отказ проводить шариатскую политику есть проявление несправедливости, что является причиной гибели государства. Государство неверных управляется политикой, основанной на разуме (сийасет аклийа). Другими словами, причиной существования государств неверных является то, что они управляются на основе разума. И в этих государствах зло и несправедливость (зулм) приводят к гибели государства²⁴. Он пишет: «Мир разрушается не от неверия, а от зла» (дунйа куфр илэ йыкылмаз, зулм илэ йыкылыор)²⁵. Все сказанное им о политике, основанной на шариате, политике, основанной на разуме, что причина гибели государств – не неверие, а несправедливость и зло, заимствовано у Ибн Халдуна из его «Мукаддимы». Ибн Халдун выделяет три вида власти и политики: 1) природная власть (мулк таби‘и), 2) политика, основанная на разуме (сийаса ‘аклийа), и 3) политика, основанная на шариате, или халифат (хилафа). Он пишет: «Шариат не осуждает власть как таковую, ибо нет опасности от ее осуществления. Шариат осуждает зло, что проистекает от власти из-за насилия и несправедливости»²⁶. У На‘мы приводится парафраз – «Мир разрушается не от неверия, а от зла».

Мустафа На‘има утверждает, что условием спасения мусульманского государства является справедливое управление. Спасение и обеспечение долголетия (бака’) исламского государства напрямую зависят от проведения политики с опорой на шариат. Что касается долголетия немусульманских государств, то причиной этого является проведение там политики, основанной на разуме. Таким образом, Мустафа На‘има считает, что продолжительность существования государства как такового, как мусульманского, так и немусульманского, зависит от проведения политики с опорой на справедливость, а долголетие мусульманских государств зависит от осуществления политики с опорой на шариат, который также является справедливостью.

²² На‘има, Мустафа. Тарих-и На‘има. С. 26.

²³ Ibid. S. 31, 33, 34, 35, 36, 38.

²⁴ Ibid. S. 31–33.

²⁵ Ibid. S. 33.

²⁶ Ибн Халдун. Мукаддима. С. 178–179.

Как и Катиб Челеби, он рассматривает общество по аналогии с телом человека и утверждает, что общество состоит из четырех частей, или четырех сословий (еркан-и арба'а). Это ученые, воины, торговцы и представители низшего сословия (крестьяне и ремесленники). Эти четыре составные части общества соответствуют четырем составным элементам, наличие которых необходимо для поддержания существования человека (кровь, флегма, черная и желтая желчь). Справедливое управление государством на основе шариата и должно обеспечить равновесие между составными частями общества для обеспечения долголетия государства. Мустафа На'има отводит большую роль ученым мусульманского государства, сравнивая их с духом в человеке.

Османское государство, по его мнению, является государством, основанным на шариате, а потому в политике его правители должны опираться на шариат. Чувство групповой солидарности ('асабиййа) турков-османов, которое было движущей силой при создании империи, ушло в прошлое в результате проводимой практики «девширме» – широкого привлечения на государственную и военную службу представителей нетюркских и немусульманских общин. Но пытаться вернуть старое чувство групповой солидарности не имеет смысла, достаточны религиозный Закон (шариат) и основанная на нем справедливость как принцип управления государством.

Из вышесказанного следует, что Мустафа На'има не был простым компилятором идей Ибн Халдуна. Он пытался переосмыслить их в целях выработки рецепта выведения Османского государства из кризиса.

После Мустафы На'има еще одной крупной фигурой из числа османских ученых, представляющих традицию «ибн-халдунизма», является Пиризаде Мухаммад Сахиб Эфенди (1674–1749). Он перевел на староосманский язык основной труд Ибн Халдуна – «Введение» («Мукаддима») (правда, без последней, шестой главы, где он остановился на разделе о правоведении (фикх). Завершил перевод Мукаддимы Джевдет Паша (1822–1895))²⁷. Пиризаде занимал должность шейх-ул-ислама, муфтия Константинополя, должность которого в Османской империи приобрела небывалое религиозно-политическое значение, так как шейх-ул-ислам был не только высшим религиозным авторитетом и главой улемов, но и вторым по рангу сановником в государстве. Влияние Ибн Халдуна на Пиризаде сказалось на точке зрения османского богослова по вопросу о главе мусульманской общины. Господствующая позиция в суннитской государственно-правовой теории халифата сводится к утверждению, что халифом может быть лишь человек из племени курайш, то есть соплеменник пророка Мухаммада. Пиризаде полагает, что данное требование было обязательным для исполнения только в период правления четырех так называемых «праведных халифов». Что касается по-

²⁷ По мнению современного турецкого ученого Сулеймана Улудага (Süleyman Uludağ), осуществившего последний перевод «Введения» («Мукаддима») на турецкий язык, самым ранним текстом «Мукаддимы» является «тунисская» рукопись, составленная Ибн Халдуном в Тунисе и подаренная султану Абу 'Аббасу. Позже им была составлена «фарисийская» рукопись, подаренная примерно в 1388 г. магрибинскому правителю Абу Фарису 'Абд ал-'Азизу. Копии «фарисийской» рукописи широко представлены в библиотеках Европы, североафриканских стран и Египта, а также в библиотеках Новой мечети (Yeni cami) и Ибрагима Паши в Стамбуле. Сулейман Улудага считает, что Ибн Халдун и дальше продолжал вносить правки в свое сочинение. В стамбульских библиотеках хранятся следующие рукописи «Мукаддимы»: Damad Ibrahim Paşa 863, 868, Yeni cami 888, Atif Ef. 1936, H. Hüsni Paşa 862, Hüsrev Paşa 373, 374, Bağdatlı Vehbi 1075, 1080, Hamidiye 982, Esad Ef. 2418, 2332, Halet Ef. 617, Reisulkuttab 679, Hekimoğulları 805, Topkapı sarayı Ahmed III 3042, Ragıp Paşa 978, Nuruosmaniye 3423, 3424, 3965, 3070, в г. Бурса – рукопись Bursa Huseyin Çelebi 793. См.: *Uludağ S. Giriş // İbn Haldun. Mukaddime 1. Istanbul: Dergâh Yayınları, 2013, S. 135–136.*

следующих мусульманских правителей, то при условии исполнения (пусть даже формально) функций халифа они имеют право владеть титулом халифа. Для обоснования своей позиции Пири-заде ссылается на Ибн Халдуна²⁸, который действительно пишет в «Мукаддима», что условие для претендента на пост халифа быть курайшитом носит лишь рекомендательный, а не обязательный характер в силу утраты арабами чувства групповой солидарности ('асабиййа), движущей силы создания арабских халифатов (Омейядского и Аббасидского) и последующего распада и гибели этих государств²⁹.

Мустафа Нури Паша (1824–1890), видимо, уже примирившись с неизбежным закатом Османского государства, пытался все этапы и периоды правления султанов Османского государства уложить в схему из пяти фаз государства Ибн Халдуна. Абд ар-Рахман Шефер (1853–1925) выражал надежду на чудесную защиту Богом Османского государства путем сверхъестественного вмешательства (Аллах мудахалесы) в историю. Скорее всего, он, как и Мустафа Нури Паша, также разуверился в возможность спасти Османское государство усилиями самих людей.

Муаллим Джевдет (1883–1935) в своей статье «Схоластический спор» («Исколастик кавгасы») утверждает, что мусульманские ученые, которые слепо следуют букве религиозных книг и отказываются учитывать требования времени, являются худшими людьми, теми, кто всегда выступает против прогресса. Таких косных ученых критиковал еще Ибн Халдун. Муаллим Джевдет верит, что веяния времени заставят их выйти из плена строк в книгах и обратиться к реальным проблемам.

Интерес не только османских ученых, но и интеллектуалов из других мусульманских стран к учению Ибн Халдуна в конце XIX – нач. XX вв. был обусловлен желанием сторонников секуляризации и реформ ислама (отделение государства от религии, утверждение светских начал в обществе и т. д.) найти основание своим инициативам в исламском классическом наследии. Эта тенденция нового прочтения «Мукаддимы» Ибн Халдуна на рубеже XIX–XX вв. была инициирована зарождением светской национальной идеологии в исламском мире. Светски ориентированные представители интеллигенции мусульманских стран, желающие упразднить халифат, вдохновлялись положением Ибн Халдуна о том, что халифат – явление преходящее и что исторический Халифат превратился со временем в султанат³⁰. Не случайно проводивший консервативную политику турецкий султан Абдул-Хамид II (1876–1909) внес сочинение Ибн Халдуна «Мукаддима» в список запрещенной литературы³¹.

Интересен случай обращения в 1912–1914 гг. к учению Ибн Халдуна молодого студента и начинающего востоковеда Заки Валиди Тогана, жившего в то время в Казани. Некоторые современные турецкие историки справедливо считают, что интерес молодого Заки Валиди Тогана к творчеству Ибн Халдуна был продиктован не просто желанием провести научное исследование причин отставания исламского мира и тюрков, но и стремлением легитимизировать светский национализм тюркских народов. Не случайно статью Заки Валиди Тогана о взглядах Ибн Халдуна на халифат и султанат³², опубликованную в стамбульском научном журнале «Бильге маджмуасы» (1914. № 7), вни-

²⁸ См.: *Buzpinar Ş.T.* The Question of Caliphate under the Last Ottoman Sultans // *Ottoman Reform and Muslim Regeneration*. N.Y., 2005. P. 29.

²⁹ *Ибн Халдун*. Мукаддима. С. 182, 206.

³⁰ Там же. С. 206.

³¹ *Uludağ, Süleyman*. Giriş. S. 152.

³² *Togan, A. Zeki Velidi*. Tarihte usul. S. 164.

мательно прочитал Мустафа Кемаль Ататюрк, будущий основатель Турецкой республики, первым в мусульманском мире осуществивший радикальные реформы по отделению государства от религии.

«Ибн-халдунизм» (Ибн Халдунджулук) османских ученых стал достоянием истории. Современные исследователи придерживаются разных точек зрения по вопросу о степени влияния Ибн Халдуна на интеллектуальную жизнь XVI–XIX вв. в Османской империи. Некоторые авторы даже полагают, что в случае с османскими историками речь может идти не о творческом переосмыслении ими детерминистского взгляда Ибн Халдуна на ход развития общества и государства, а об их зависимости от персидской историографической традиции составлять сочинения в жанре «назиданий и советов правителям» (насихат-намэ)³³.

Согласно точке зрения Корнела Флейшера, Катиб Челеби воспринял учение Гиппократов опосредованно – через персидского философа, математика и астронома, знатока медицины, оптики и музыки Насир ад-Дина ат-Туси (ум. в 1274), комментатора античных философов и ученых (Евклид, Птолемей и др.), который в своем сочинении «Насирова этика» («Ахлак-и Насири») переложил учение Гиппократов в своих формулировках в виде учения о правителе как искусном враче, поддерживающем здоровье государства за счет обеспечения гармонии и равновесия его четырех составных частей – словесной (ученые, воины, торговцы и крестьяне)³⁴.

Ставить окончательную точку в дискуссиях о том, была ли османская историографическая традиция оригинальной или нет, еще рано. Но в любом случае не следует принимать однозначно ту или иную сторону в этом споре, не изучив всесторонне генезис и развитие этой традиции. Вряд ли будет продуктивным рассмотрение творчества османских интеллектуалов только в контексте мусульманской традиции, в изоляции от западноевропейской культуры в силу нижеследующих обстоятельств. Мустафа На'има приводит в своих текстах слова из западноевропейских языков (латинский и итальянский), как например, *паразит* (паразит, от лат. *parasītus*), *падре* (отец) и *мадре* (мать)³⁵. Катиб Челеби владел латинским и греческим языками, привлекал в ходе своих научных изысканий источники на латыни и греческом, перевел исторические и географические сочинения западноевропейских ученых с латинского языка на староосманский. Вместе с Ихласи Мехмет-эфенди он перевел с латыни на староосманский язык и опубликовал под названием «История франков» (Тарджума тарих-и френгино) в 1646 г. историческое сочинение Иоганна Кариона (1499–1537) “Chronicles” (написанное на немецком, затем переведенное и опубликованное в Париже в 1537 г. на латинском языке). Катиб Челеби также составил сборник под названием «История Константинополя и царей» (Таварих-и Константиния ва кавасира) из неполных переводов таких византийских историков, как Иоанн Зонарас, Никитас Акоминатес, Никифор Грегорас и Ладоникус Халкодилас. Целью Катиба Челеби было получение цельного представления о всеобщей истории. Его стремление опираться в своих исторических исследованиях не только на традиционные исламские источники, но и на западные находило свое выражение в том, что он писал вместо «Мехмет» (турецкое произношение имени Мухаммад) Мухаммед, Маомет или Меомет (Muhammed, Maomet/Meomet), то есть предпочитал варианты латинского произношения этого имени. Также как он

³³ См.: Ortaylı I. Basic Trends in Ottoman Turkish Historiography. P. 62.

³⁴ Fleischer C. Royal Authority, Dynastic Cyclism, and ‘Ibn Khaldūnism’ in Sixteenth-Century Ottoman Letters // *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Leiden, 1984. P. 200.

³⁵ На'има, Мустафа. Тарих-и На'има. S. 29, 31.

писал Саладинус (Saladinus), а не Салах ад-Дин, свой *лакаб* (прозвище) «Челеби» писал как Kalepinus, имя Муса писал как Мойзес (Moizes), Османлы – как Отоман (Otoman), составное имя Осман Гази – как Отоманус (Otomanus), а составное имя Орхан Гази – как Орханес (Orhanes)³⁶. Обращение Катиба Челеби к западным источникам было вызвано усилением военного и технологического превосходства Запада. В целом всплеск интереса османских ученых из числа его современников к географии являлся отражением осознания турками-османами одной из причин успехов европейцев – наличия у них хорошего знания географии, что, наряду с другими факторами, позволило западным странам постепенно установить контроль на морях и на суше практически во всем мире³⁷.

Османские историки, пытаясь решить актуальную для себя практическую задачу, а именно найти рецепты выведения Османского империи из состояния упадка, прибегали не только к идейному наследию исламского мира, но и к западной политической мысли (античная, византийская и нововременная). Как и Ибн Халдун, они пришли к осознанию того, что причиной упадка государства является не исламская религия, а факторы естественного порядка. Ради выведения османского государства и общества из кризиса они демонстрировали готовность творчески усваивать знания чужих культур, даже иноверческих. Тем самым они следовали максиме исламской культуры, выраженной в высказывании пророка Мухаммада: «Ищите знания даже в Китае». С высоты сегодняшнего дня легко увидеть, что концепции османских историков были утопичны. Но их открытость к знаниям разных культур и народов делает наследие османской историографической традиции чрезвычайно актуальным.

Список литературы

- Ал-Вакиди*. Китаб ал-магази: в 2 т. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2004.
- Ал-Джабарти*, ‘Абд ар-Рахман. ‘Аджа’иб ал-‘асар: в 3 т. Бейрут: Дар ал-джил, Б.г.
- Ал-Джаноби М.М.* Философия современной мусульманской реформации. М.: Садра, 2014. 436 с.
- Ат-Тахтави*, Ахмад Рафи‘. Ат-Танбих ва ал-иказ фи зайл тазкират ал-хуффаз. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, Б.г. 166 с.
- Аш-Шайбани*, Мухаммад. Ал-Мабусут: в 2 т. Карачи: Идарат ал-Кур’ан ва ал-‘улум ал-исламиййа, Б.г.
- Бартольд В.* Теократическая идея и светская власть в мусульманском мире // *Бартольд В.* Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир. М.: Книжный Клуб Книговек, 2012. С. 273–293.
- Ибн Кутайба*. Ал-Имама ва ас-сиййаса. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1997. 360 с.
- Ибн Халдун*. Введение (ал-Мукаддима) / Пер. с араб. А.В. Смирнова // *Историко-философский ежегодник 2007*. М.: Наука, 2008. С. 187–217.
- Ибн Халдун*. Мукаддима. Сайда-Бейрут: Ал-Мактаба ал-‘асриййа, 1996. 630 с.
- Ибн Ханбал*, Ахмад. Муснад Ахмад ибн Ханбал: в 6 т. Каир: Му’ассасат Куртуба, Б.г.
- Катиб*, Челеби. Таквим ат-таварих. Константинополь: Ибрахим Мутафаррика, 1733. 228 s. (на староосманском яз.).
- На’има*, Мустафа. Равдат ал-хусайн фи хуласат ахбар ал-хафикайн (Тарих-и На’има): в 6 т. Истанбул: Табхане-и Амуре, 1863 (на староосманском яз.).

³⁶ Цит. по: *Karliga B.* The Horizon of Katip Celebi’s Thought. URL: http://www.muslimheritage.com/article/horizon-katip-celebi%E2%80%99s-thought#sec_7 (дата обращения: 25.10.2014).

³⁷ Ibid.

Рамзи, Мурад. Талфик ал-ахбар ва талких ал-'асар фи вака'и Казан ва булгар ва мулук ат-татар (Изложение сведений и приумножение преданий о Казани, булгарах и татарских царях): в 2 т. Оренбург: Каримов, Хусаинов и К°, 1908 (на араб. яз.).

Buzpinar Ş.T. The Question of Caliphate under the Last Ottoman Sultans // *Ottoman Reform and Muslim Regeneration* / Ed. by I. Weismann, F. Zachs. N.Y.: I.B. Tauris & Co, 2005. P. 17–38.

Cevdet M. Türk irfanında kitap'la tecrübe usullerinin mücadelesi (İskolastik kavgası) // *Muallimler Mecmuası, Teşrinevvel.* 1925. URL: <http://www.egitim.aku.edu.tr/mcevedet.htm> (дата обращения: 03.07.2015).

Crone P., Hinds M. God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam. Camb.: Cambridge University Press, 1986. 155 p.

Fleischer C. Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldūnism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters // *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* / Ed. by B. Lawrence. Leiden: Brill, 1984. P. 198–220.

Karliga B. The Horizon of Katip Celebi's Thought. URL: http://www.muslimheritage.com/article/horizon-katip-celebi%E2%80%99s-thought#sec_7 (дата обращения: 25.10.2014).

Kâtip, Çelebi. Keşfü'z-zünûn an Esâmî al-kütüb va'l-fünûn. Arabic. Talik. Autograph copy. Written in 1051. (MS no Carullah 1619. Istanbul). 1640. 475 s.

Naima, Mustafa. Annals of the Turkish Empire from 1591 to 1659 of the Christian Era / Trans. by Ch. Fraser. L.: Oriental Translation Fund, 1832. 446 pp.

Okumuş E. Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun. Istanbul: İz Yayıncılık, 2009. 176 s. (на турецком яз.).

Ortaylı I. Basic Trends in Ottoman Turkish Historiography // *Ortaylı I. Ottoman Studies.* 3rd ed. Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, 2010. P. 66–67.

Rosenthal F. al-Mağrīzī // *The Encyclopaedia of Islam.* Vol. VI. Leiden: Brill, 1991. P. 192–193.

Rosenthal F. Ibn Khaldun's Life // *Ibn Khaldūn.* The Muqaddimah. Vol. 1. N.Y.: Pantheon Books, 1958. P. xxix–lxxvii.

Stowasser B. Ibn Khaldun's Philosophy of History: The Rise and Fall of States and Civilizations // Working Paper at the Faculty of Political Science. Ankara: Ankara University, 1984. P. 185–190.

Talbi M. Ibn Khaldūn // *The Encyclopaedia of Islam.* Vol. III. Leiden: Brill, 1983. P. 825–831.

Togan, A. Zeki Velidî. Tarihte usul. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1981. 350 s.

Uludağ S. Giriş // *İbn Haldun.* Mukaddime 1. Istanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 15–154.

‘Ibn Khaldunism’ in the Ottoman intellectual tradition (16th–20th century)

Ilshat Nasyrov

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ilshatn60@mail.ru

The prominent Muslim historian Ibn Khaldun (1332–1406), author of the famous *Muqaddimah* (*Prolegomena*, or “Introduction”), is considered by many scholars as ‘the father of the philosophy of history’. In his study of history he strived to follow a scientific method and gave economic and natural factors prevalence over religious belief in his explanation of the origins and development of the state and civilization. **Political changes which occurred in the Islamic world during the 15th century (territorial expansion and apogee of the Ottoman Empire) proved a major inspiration for the development of Ottoman historiography.** Ibn Khaldun was to remain a dominant influence on Ottoman intellectual tradition until the 20th century; this is why contemporary Turkish historians designate this centuries-old tradition as ‘Ibn Khaldunism’ (*İbn Haldunculuk*). **Scholars belonging to it made sig-**

nificant contributions to many fields of knowledge. Among their achievements it is to point out that they were responsible for the uninterrupted study of Ibn Khaldun's work during the Middle Ages and up to its 'discovery' in the West in early 19th century; **they made appear**, in the first half of the 18th century, the first translation of Ibn Khaldun's *Prolegomena (Muqaddimah)* from Arabic into any other language (Ottoman Turkish); they continued to develop and, in some respects, to expand Ibn Khaldun's theory of the state.

Keywords: Ibn Khaldun, philosophy of history, Ottoman intellectual tradition

References

- Al-Dzhabarti, 'Abd ar Rahman. *'Adzha'ib al-'asar* [Al-Jabarti's History of Egypt], 3 vols. Beirut: Dar al-dzhil Publ., (In Arabic)
- Al-Dzhanabi, M.M. *Teologiya i filosoftiya al-Ghazālī* [The Theology and Philosophy of al-Ghazālī]. Moscow: Mardzhani Publ., 2010. 240 pp. (In Russian)
- Al-Vakidi. *Kitab al-magazi* [The Book of the Campaigns of the Prophet Muhammad], 2 vols. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmijja Publ., 2004. (In Arabic)
- Ash-Shaibani, Muhammad. *Al-Mabsut* [The Book of Expiation], 2 vols. Karachi: Idarat al-Kur'an va al-'ulum al-islamijja Publ. (In Arabic)
- At-Tahtavi, Ahmad Rafi'. *At-Tanbih va al-ikaz fi zajl tazkirat al-huffaz* [Mention and Impetus to The Memorial of the Hadith Masters]. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmijja Publ., 166 pp. (In Arabic)
- Bartol'd, V. "Teokraticheskaja ideja i svetskaja vlast' v musul'manskom mire" [Theoretical Idea and secular Power in the Islamic world], in: V. Bartol'd, *Islam. Kul'tura musul'manstva. Musul'manskij mir* [Islam. Islamic Culture. The Islamic World]. Moscow: Knizhnyj Klub Knigovek Publ., 2012, pp. 273–293. (In Russian)
- Buzpinar, Ş.T. "The Question of Caliphate under the Last Ottoman Sultans", *Ottoman Reform and Muslim Regeneration*, ed. by I. Weismann & F. Zachs. New York: I.B. Tauris & C°, 2005, pp 17–38.
- Cevdet, M. "Türk irfanında kitap'la tecrübe usullerinin mücadelesi (İskolastik kavgası)", *Muallimler Mecmuası, Teşrinevvel*, 1925. [<http://www.egitim.aku.edu.tr/mcevdet.htm>, accessed on 03.07.2015]. (In Ottoman Turkish)
- Crone, P. & Hinds, M. *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 155 pp.
- Fleischer, C. "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldûnism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. by B. Lawrence. Leiden: Brill, 1984, pp. 198–220.
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Ahmad ibn Hanbal* [A Collection of Traditions], 6 vols. Cairo: Mu'assasat Kurtuba Publ. (In Arabic)
- Ibn Khaldun. "Vvedenie (al Mukaddima)" [An Introduction], trans. by A. Smirnov, *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook] 2007. Moscow: Nauka Publ., 2008, pp. 187–217. (In Russian)
- Ibn Khaldun. *Mukaddima* [An Introduction]. Sajda-Beirut: Al-Maktaba al-'asrijja Publ., 1996. 630 pp. (In Arabic)
- Ibn Kutajba. *Al-Imama va as-sijasa* [Government and Politics]. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmijja Publ., 1997. 360 pp. (In Arabic)
- Karliga, B. *The Horizon of Katip Celebi's Thought*. [http://www.muslimheritage.com/article/horizon-katip-celebi%E2%80%99s-thought#sec_7, accessed on 25.10.2014].
- Katib, Chelebi. *Takvim at-tavarih* [World History]. Konstantinopol': Ibrahim Muta-farrika Publ., 1733. 228 pp. (In Ottoman Turkish)
- Kâtip, Çelebi. *Keşfü'z-zünûn an Esâmî al-kütüb va 'l-fünûn* [The Removal of Doubt from the Names of Books and the Arts]. Arabic. Talik. Autograph copy. Written in 1051. (MS no Carullah 1619. Istanbul). 1640. 475 pp. (In Arabic)
- Naima, Mustafa. *Annals of the Turkish Empire from 1591 to 1659 of the Christian Era*, trans. by Ch. Fraser. London: Oriental Translation Fund, 1832. 446 pp.

Naima, Mustafa. *Tarih-i Naima* [Annals of the Turkish Empire from 1591 to 1659 of the Christian Era], 6 vols. Istanbul: Tabhane-yi Âmire Publ., 1863. (In Ottoman Turkish)

Okumuş, E. *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* [Ibn Khaldun in the Ottoman intellectual Tradition]. Istanbul: İz Yayıncılık Publ., 2009. 176 pp. (In Turkish).

Ortaylı, İ. "Basic Trends in Ottoman Turkish Historiography", in: *İ. Ortaylı, Ottoman Studies*, 3rd ed. Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, 2010. P. 66–67.

Ramzi, Murad. *Talfik al-ahbar va talkih al-'asar fi vaka'i 'Kazan va bulgar va muluk at-t-tatar* [Annals of Kazan, Bulgar and Tatar Khans], 2 vols. Orenburg: Karimov, Husainov & Co Publ, 1908. (In Arabic)

Rosenthal, F. "al-Maḳrīzī", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. VI. Leiden: Brill, 1991, pp. 192–193.

Rosenthal, F. "Ibn Khaldun's Life", in: Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, vol. 1. New York: Pantheon Books, 1958, pp. xxix–lxvii.

Stowasser, B. "Ibn Khaldun's Philosophy of History: The Rise and Fall of States and Civilizations", *Working Paper at the Faculty of Political Science*. Ankara: Ankara University, 1984, pp. 185–190.

Talbi, M. "Ibn Khaldūn", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III. Leiden: Brill, 1983, pp. 825–831.

Togan, A. Zeki Velidî. *Tarihte usul* [Method in History]. Istanbul: Enderun Kitabevi Publ., 1981. 350 pp. (In Turkish)

Uludağ, Süleyman. "Giriş" [An Introduction], in: Ibn Khaldun, *Mukaddime* [An Introduction], 1. Istanbul: Dergâh Yayınları Publ, 2013, pp. 15–154. (In Turkish)