

УДК 297.1

Михайло Якубович

ШАРАФ БІН КАМАЛЬ АЛЬ-КРИМІ – КРИМСЬКИЙ ФІЛОСОФ ЧАСІВ ЗОЛОТОЇ ОРДИ

Статтю присвячено досі маловідомим сторінкам творчості Шарафа бін Камаля аль-Кримі (?–1440), одного з перших представників філософської думки Криму. Розглянуто корпус джерел, які дозволяють реконструювати біографію автора, а також філософські аспекти арабомовного твору аль-Кримі – Шарх Манар аль-Анвар.

Ключові слова: *Кримське ханство, ісламське право, євразійська культура, аристотелізм, неоплатонізм, мазхаб Абу Ханіфи, школа аль-Матуріді.*

Yakubovych M. Sharaf ad-Din al-Qrimi, the Crimean philosopher in Glden Horde times

The article considers undiscovered issues of Sharaf bin Kamal al-Qrimi's (d. 1440) heritage, one of the first thinkers in Crimea. There are some observations on the corpus of sources, related to his biography, as well as the philosophical aspects of al-Qrimi's Arabic work, Sharh Manar al-Anwar.

Keywords: *Crimean Khanate, Islamic law, Eurasian culture, Aristotelianism, Neoplatonism, Abu Hanifa school of thought, the school of al-Maturidi.*

Якубович М. Шараф бин Камаль аль-Крыми – крымский мыслитель времен Золотой Орды

Статья посвящена малоизвестным страницам творчества Шараф бин Камаля аль-Крыми (?–1440), одного из первых представителей философской мысли Крыма. Рассмотренный корпус источников, которые позволяют реконструировать биографию автора, а также философские аспекты арабоязычного произведения аль-Крыми – Шарх Манар аль-Анвар.

Ключевые слова: *Крымское ханство, исламское право, евразийская культура, аристотелизм, неоплатонизм, мазхаб Абу Ханифы, школа аль-Матуриди.*

Філософська та наукова спадщина Кримського ханства – однієї з найбільш високорозвинутих мусульманських держав на теренах Східної Європи – становить сьогодні величезний інтерес для дослідників. Передусім завдяки тому факту, що в XV–XVII століттях на теренах Криму та прилеглих регіонах (південь України, Кубань) відбувався значний розквіт культурного життя. Серед іншого, особливої уваги заслуговує й розвиток «раціональних наук», у тому числі й філософських знань. У попередніх статтях ми вже розглядали вартість наукової спадщини Мухаммада аль-Аккірмані (? – 1760) [4], Абу ль-Бака' аль-Кафауї (1619–1682/1683) [5] та деяких інших мислителів, які мали безпосередній стосунок до Кримського ханства.

У межах означеної розвідки йтиметься про кримського ученого, життєвий шлях якого припадає на ще більш цікавий та поверхнево вивчений період історії Криму, час, коли Кримський юрт (*Qırım Yurtu*) ще не був самостійною державою та входив до складу Золотої Орди. Мається на увазі Шараф бін Камаль бін Хасан бін 'Алі аль-Кримі (? – 1440) – один із перших кримських ісламських авторів, у творчості якого фіксуємо значну увагу до актуальних на той час філософських питань. Акме цього вченого збігається з добою послаблення золотоординської влади в Кримському юрті, який виокремився в незалежну державу (ханство, *hanlıǵı*) тільки в 1441 році, за часів правління Хаджі-Гірая. Лише в 1475 Кримське ханство перейшло під протекторат Османської імперії, яка витіснила з південного берега Криму генуезців. Саму тому османські джерела, завдяки яким нам відомі хоча б поверхневі деталі життя інших кримських авторів, надзвичайно скупі на свідчення про Шарафа аль-Кримі (у арабському прочитанні часто фігурує як *аль-Кирімі*, *аль-Кураймі* та ін.).

Із сучасних праць, присвячених постаті цього вченого, варто згадати дві досі не опубліковані магістерські роботи, захищені в 2010 та 2011 роках в Ісламському університеті ім. Імама Мухаммада бін Са'уда (Ер-Ріяд, Саудівська Аравія) під керівництвом 'Абд аль-Азіза аль-Маш'аля [6, с. 11]. Обидві роботи містять відчитаний текст збереженої праці аль-Кримі *Шарх Манар аль-Анвар* («Коментар до маяку світочів»), а також спробу біографічного дослідження [6, арк. 19–32].

Джерельна база, на основі якої можна реконструювати біографію автора, також доволі обмежена. Маємо згадку про аль-Кримі в компендіумі Сулаймана аль-Кафаві (? – 1582/1583) *Ката'іб*

’Аллям аль-Ахйар («Життєписи найвидатніших учених»), переказану індійським правником ’Абд аль-Хайїєм Аль-Лакнауві (1847 – 1886) у *Фава’ід аль-Багійя фі Тараджім аль-Ханафійя* («Яскраві корисні зауваги про життя учених школи Абу Ханіфи») [10, с. 83]. Згадку про *Шарх Манар аль-Анвар* можна також віднайти у каталозі османського вченого Хаджі Халіфи (1609 – 1657) [17, с. 1284]. Певні відомості, які стосуються учнів та вчителів Шараф аль-Кримі наводяться й у творах татарського просвітника Шігаб ад-Діна аль-Марджані (1818–1889), частина з яких була опублікована в російському перекладі А. Юзеєва під загальною назвою «Очерки Марджани о восточных народах» [3]. Нарешті, як засвідчує Халід аз-За’абі, до наших часів збережено мінімум 9 рукописів твору аль-Кримі *Шарх Манар аль-Анвар*, який, крім іншого, містить певні автобіографічні відомості [6, арк. 3]. У межах нашого дослідження, крім опублікованої роботи, виявилися доступними два добре збережені рукописи твору аль-Кримі – з бібліотеки Принстонського університету (США), який датується 1742 роком [9], а також з бібліотеки Газі Хусрев Бега (Боснія і Герцеговина), переписаний ще за життя автора – в 1422 році [8].

Отже, Шараф бін Камаль аль-Кримі народився в Криму десь у другій половині XIV століття. Джерела засвідчують, що освіту майбутній правник та мислитель отримав саме тут. Аль-Лакнауві [10, с. 82] та аль-Марджані [3, с. 80] згадують принаймні одного із учителів аль-Кримі, зокрема Хафіз ад-Діна Мухаммада аль-Баззازی (також відомого як ібн аль-Баззаз) (1340 – 1414/1424), вихідця із середньої Азії. Близько 1402 року цей учений відвідав Крим, де викладав право ханафітської релігійно-правової школи [10, с. 187–188]. Також Аль-Лакнауві повідомляє, що Шараф аль-Кримі отримав у аль-Баззазі *іджазу*, тобто дозвіл на викладання іншим учням певних наукових праць (швидше за все, в галузі того ж ханафітського права) [10, с. 83].

Інші вчителі аль-Кримі згадані лише загальною («перейняв науки від учених своєї країни» [10, с. 83]). Сам аль-Кримі говорить про свою освіту так: «Ще з молодих років я здобував шариатські знання... познайомився із багатьма книгами в галузі основ [права]... деякі з них я прочитав під керівництвом видатних провідників науки, а деякі чув від інших шляхетних людей» [9, арк. 2]. Приблизно в такому ж ключі оцінює освіту аль-Кримі й Сулайман аль-Кафаві, слова якого Аль-Лакнауві переказує так: «він був гідним ученим, який поєднував і науки про похідні речі, і науки про основи [права]»

[10, с. 83]. Аль-Марджані згадує й учнів самого аль-Кримі: серед них був, наприклад, інший кримський учений, Ахмад аль-Кримі (? – 1446). Серед праць цього мислителя, який останні роки свого життя прожив у Мерзіфоні (центр сучасної Туреччини) та поблизу Константинополя, помітні трактати логіко-філософського й теологічного спрямування (зокрема, коментар до «Основ віровчення» ат-Тафтазані) [3, с. 85]. Окрім того, учень Шарафа написав ще й коментар до тлумачення Корану аль-Байдаві (бл. 1203 – 1286), давши йому назву *Місбах ат-Та'діль фі Кашиф Анвар ат-Танзіль* («Каганець виправлень у розкритті «Світочів зіслання») [7, с. 160]. Інтереси його учня, а також збережена праця *Шарх Манар аль-Анвар*, свідчать про те, що й сам Шараф також мав певну обізнаність у теологічних, філософських та логічних питаннях, які поєднував із ґрунтовними знаннями в галузі ісламського права.

Подальші віхи з життя аль-Кримі маловідомі. Сам він засвідчує, що близько 1407 року здійснив паломництво до Мекки, зустрівшись десь у *аш-Шамі* (можливо, мався на увазі конкретно Дамаск) із місцевими «найвидатнішими вченими», яким показав чернетки своєї праці *Шарх Манар аль-Анвар* [9, арк. 2–3]. За словами аль-Кримі, ті були настільки вражені змістом, що, висловивши свої зауваги, попросили автора якнайшвидше підготувати чистовий варіант. Остаточна версія праці, як свідчить автор, з'явилася «на хіджазькому шляху», тобто по дорозі з *аш-Шаму* до Мекки [9, арк. 2-3]. Османський автор Хаджі Халіфа, коротко переказуючи цю історію, називає працю аль-Кримі «однією з найкращих у своєму роді» [17, с. 1284]. Після цього, що найбільш імовірно, аль-Кримі повернувся на батьківщину, в Крим. Аль-Лакнауї, утім, переказує від аль-Кафауї ще один відомий факт із біографії ученого: «[аль-Кримі] вирушив до ар-Руму, де султан Мурад Хан виявив до нього шану. Саме там він і помер» [10, с. 83]. Під *ар-Румом* тут мається частина Малої Азії, захоплена османами у Візантії. Відповідно, «султан Мурад Хан» – султан Османської імперії Мурад II, який перебував при владі з 1421 до 1444 року. Отже, аль-Кримі емігрував до Османської імперії не раніше, ніж у 20-х роках XV століття, проживши там до самої смерті (в 1440 році). Цілком можливо, що залишити Крим ученого примусила складна політична ситуація – з 1420 (після смерті хана Едигея) до 1441 (прихід до влади Хаджі Гірея) року на півострові спостерігалися значні міжусобні протистояння. Цікаво, що учень Шараф Ахмад аль-Кримі описував ці події султану Мухаммаду аль-Фатіху (1444 – 1446,

1451 – 1481) так: «Довгий час у Криму було багато вчених, благочестивих та гідних людей; говорили навіть, що там було 600 муфтіїв і 300 вчених, які писали власні праці. Ми ж були свідками кінця цього становища... З'явився там візир, який став принижувати й ображати вчених, а вони були немов серце країни. Він зруйнував їх становище, тож вони й розбіглися. А коли хвороба вражає серце, вона розходиться по всьому тілу» [3, с. 88].

Єдина відома праця аль-Кримі *Шарх Манар аль-Анвар*, написана в 1407 році, належить до типової категорії тлумачень значимих творів певних авторитетів. У цьому випадку йдеться про працю середньоазійського теолога й правника Абу ль-Бараката ан-Насафі (? – 1310) *Манар аль-Анвар фі Усул аль-Фікх*. Праці вихідців із Насафу (суч. Узбекистан), як свідчить дослідження П. Брукмайра, зіграли важливу роль у становленні теологічної школи Абу Мансура аль-Матуріді (870 – 944) та її популяризації в різних регіонах ісламського світу (передусім, Індії, Ірані та Малій Азії) [19].

У *Манар аль-Анвар* ан-Насафі намагався розглянути найбільш важливі питання основ ісламського права (*усуль аль-фікх*) – проблеми тлумачення окремих норм, відношення часткового та загального, можливості застосування одиничних переказів на практиці, принципу спільної згоди (*іджма'*), допустимості індивідуальних обґрунтованих суджень (*іджтігад*) та інших питань, які викликали суперечки серед представників релігійно-правової школи Абу Ханіфи. Фундаментальні запити права (неофеноменолог Ж. Варденбург свого часу назвав галузь *усул аль-фікх* «ісламською герменевтикою» [20, с. 111]) Абу ль-Баракат розглядав у перспективі вже згаданої теологічної школи аль-Матуріді (яка домінувала в «тюркській» частині мусульманського світу). Так, у *Манар аль-Анвар* знаходимо й специфічно філософські питання: проблему генези знання (гносеологію) [18, с. 50–58], проблему можливості раціоналістичного розуміння моральних категорій (етику) [18, с. 91–159], проблему генези смислу (вже згадану герменевтику) [18, с. 203–209].

Праця ан-Насафі користувалась величезним авторитетом: до наших часів збереглися десятки коментарів та супракоментарів до *Манар аль-Анвар*. Найбільш ґрунтовні й популярні серед них – це праці 'Абд аль-Латіфа ар-Румі, відомого як ібн Малік (? – 1398), Зайн ад-Діна бін Абу Бакра, відомого як ібн аль-'Айні (1433 – 1487) та Са'д ад-Діна ад-Дагляві (? – 1486) [6, арк. 45–48]. Існують також скорочені виклади (*мухтасар*) твору ан-Насафі – наприклад,

праця ібн Хабіба аль-Халлябі (бл. 1339 – 1406), один із найбільш відомих коментарів до якої уклав ібн Кутлубуга (1400 – 1474) [14]. Значимість твору ан-Насафі підтверджує й той факт, що *Манар аль-Анвар* викликав зацікавлення правників-ханафітів і в новітні часи: так, ще єгипетський вчений 'Абд ар-Рахман аль-Бахрауї (1820 – 1904) укладав примітки (*хауаші*) до коментаря ібн Нуджайма (1520 – 1562) [16].

Шарх аль-Кримі до праці ан-Насафі посідає важливе місце серед інших творів такого роду, адже є одним із найдавніших тлумачень *Манар аль-Анвар*. Серед десятків авторитетів різних шкіл ісламського права (передусім – ханафітської та шафіїтської), тут знаходимо й посилання на представників теологічної (*калям*) та філософської думки – Абу Бакра аль-Бакілляні (950 – 1013), Діа' ад-Діна аль-Джувайні (1028 – 1085), Абу Хаміда аль-Газзали (1058 – 1111). Також працю аль-Кримі вирізняє широке використання класичних філософських концептів, популярних у мусульманському світі з часів становлення арабського перипатетизму, неоплатонізму й формування теологічних традицій (*калям*).

У одному з розділів свого коментаря, де йдеться про різні категорії хадісів, аль-Кримі акцентує особливу увагу на питання співвідношення між чуттєвим та раціональним пізнанням. У тексті ан-Насафі конкретно в цьому місці йдеться про розум ('*акль*), «який освітлює шлях, адже саме в ньому завершуються чуттєві сприйняття» [18, с. 212]. Саме завдяки розуму, а не відчуттям, людина може осягнути творіння як доказ існування Творця. Тому й вимоги ісламського права стають обов'язковими для повнолітніх, тобто людей із «довершеним розумом». На думку вже згаданого коментатора ібн Маліка, розум – «душевна сила, завдяки якій людина пізнає сутності речей» [18, с. 213]. Отже, підкреслює інший коментатор, аль-'Айні, саме тому відповідальність з'являється у людини вже після досягнення повноліття [18, с. 213].

Аль-Кримі пропонує дещо інше, більш складне тлумачення [9, арк. 225-227]. Він чітко вказує на те, що «розум знаходиться і в голові, і в серці». «Дія» (*фі'ль*) пов'язується із органами тіла, а ті, своєю чергою, з думками. '*Акль* у цій схемі виглядає «духом», тобто «розумовою силою» та «мислячою душею». Останні два поняття запозичені автором із лексики арабських перипатетиків та неоплатоніків, які активно коментували, наприклад, аристотелівську «Книгу про душу». Саме розум «дає відповідь» серцю, тобто переважає над чуттєвим пізнанням. Аль-Кримі, утім, зауважує, що

осягнення певної сутності відбувається не за «душевним впливом» (знову ж таки, розум тут розглядається чисто в аристотелівському значенні), а за «згодою й натхненням від Усевишнього Господа» [9, арк. 225]. Оскільки «відчуття створені для осягнення чуттєвого, а розум – усього іншого», то поява уявлення про Творця, вважає аль-Крими, вимагає саме раціонального пізнання. На думку аль-Крими, ан-Насафі загалом хотів сказати, що «осягнення розумом» сильніше за «осягнення відчуттями», адже розум починає «діяти» там, де відчуття уже завершують свою дію [9, арк. 226]. Чисто із філософських позицій аль-Крими описує й віру в єдиного Бога: «це – віра в існування сутності, яка сама себе зумовлює, сутності, якій притаманно все найдосконаліше, яка має прекрасні імена – наприклад, знає про все загальне й конкретне, яка спроможна на все можливе» [9, арк. 227]. Один з доказів існування Бога – наявність осягнуваних чуттями «видимих змін» (*тагайїрат аз-загіра*) у світі, «які вказують на те, що існує Той, Хто вічно впливає на світ, Той, Хто все це змінює» [9, арк. 213]. Поняття, вживані аль-Крими (*ваджіб аль-вуджуд*, «те, що саме себе зумовлює», *куллійят*, «загальності», *джузї 'ійят*, «частковості», *мумкінат*, «можливі речі») свідчать про його обізнаність із традиціями т. зв. «поставіценнівського» *каляму* який постав у XI-XII століттях під впливом Абу 'Алі ібн Сіні (980 – 1037).

Якщо вдатися до типових логіко-сміслових відношень арабської філософської думки («основа – похідна», «зовнішнє – внутрішнє»), то можна стверджувати, що саме 'акль («розум») та раціональне загалом відіграло для аль-Крими роль своєрідної основи ('асль), тоді як *хасс* («відчуття») й сенсирбельне в цілому було тільки похідним (*фуру'*), чимось посереднім, проміжним, не початковим та не кінцевим. Розум – це «внутрішнє» (*батин*), індивідуальне, яке тягне за собою відповідальність, а почуття – «зовнішнє» (*загір*), загальне, видиме (недаремно зміни в природі аль-Крими називає саме «видимими», *загіра*). Шуканий смисл (у цьому випадку – здатність осягнути даний Богом закон, *шарі'а*) з'являється тільки тоді, коли досягається гармонія (у тексті ан-Насафі вжитте поняття *'иттідаль*, «розміренність») між розумом та відчуттями; лише так людина здатна до появи індивідуального розуміння, яке, своєю чергою, стає правовою підставою для відповідальності за свої вчинки. Помітно, що аль-Крими, на відміну від інших коментаторів, формулював проблему відношення розуму й відчуттів швидше у філософській, ніж суто правовій перспективі.

Ще один приклад обізнаності аль-Кримі у складних питаннях арабської філософської думки – проблема розуміння «доброго» (*хасан*) та «злого» (*кабіх*), яка з'явилася ще в часи перших філософських дискусій у мусульманському світі (VIII – IX ст.) та була пов'язана із класичним середньовічним запитом про співвідношення віри й розуму. Формулювалося це питання так: що саме визначає вчинок як «добрий» чи «поганий» – тільки «почуте» (тобто релігійне одкровення), тільки «осмислене» (тобто розум) чи, водночас, і перше, і друге? Що має першочергове значення – «почуте» чи «осмислене»? (див. спеціальне дослідження цієї теми в новітньому дослідженні 'Айда аш-Шаграні [13]).

Існує безліч відповідей на це питання, яке водночас стосується і мусульманського права (*фікх*), і віроповчальної доктрини ісламу (*'акида*). Ан-Насафі в тексті *Манар аль-Анвар* висловлює таку думку: «Те, що наказано робити, із логічною необхідністю (*даруратан*) має бути саме «добрим»... Адже Бог не наказує чогось лихого» [18, с. 48]. Зауважимо, що слова «Бог не наказує чогось лихого» є цитатою з Корану (Коран, 7:28), а тому й традиційно використовувались як доказ «розумності» наказів та заборон релігійного закону (*шарі'а*). Утім, загалом позиція ан-Насафі викликала додаткові запитання (на які й намагалися відповісти автори численних коментарів); окрім того, як свідчить 'Айд аш-Шаграні, серед ханафітів не було одностайної думки з приводу проблеми розуміння «доброго» й «злого» (дослідник нараховує цілих п'ять поглядів на це питання [13, с. 377-387]).

Аль-Кримі, своєю чергою, намагається вирішити проблему, спираючись на досить широку джерельну базу. Помітно, що йому були знайомі як думки му'тазилітів та аш'аритів, так і відмінності між позиціями ханафітів-матуридитів. Підтримуючи думку ан-Насафі про поділ «доброго» на «добре саме по собі» та «добре для чогось іншого», аль-Кримі наводить чимало конкретних прикладів: омовіння перед молитвою саме по собі не вважається «добром» («адже призводить до охолодження»), але виступає таким лише завдяки тому, що робить можливою молитву [9, арк. 58]. Так само й *джігад* не вважається «добром» сам по собі, «оскільки завдає страждань творінням та спустошує землю», але стає таким, «звеличуючи слово Боже та перемагаючи Його ворогів» [9, арк. 58]. Аль-Кримі засуджує му'тазилітів, оскільки як перша, так і друга школа вважали, що «добре» й «зле» утверджуються розумом ще до того, як осягають істину релігійного закону; щобільше, му'тазіліти навіть

вважали, що саме «розум» ('акль) стає онтологічною причиною обов'язковості «доброго» та неприйнятності «злого» [9, арк. 56].

«Нашу» позицію (аль-Кримі говорить від імені ханафітської школи) автор *Шарх Манар аль-Анвар* формулює так: «Так, розум відграє певну роль (буквально: «має певну частку». – М. Я.) в деяких питаннях релігійного закону, зокрема в тому, що стосується віри, обрядових приписів, справедливості та істинності намірів (*іхсан*). Тому конкретний припис доводить та пояснює те, «доброта» чого вже утверджена в розумі, а також зумовлює обов'язковість того, що [самим розумом] не пізнається» [9, арк. 56]. Розум, стверджує аль-Кримі, – це лише засіб для пізнання «доброго й злого», а не те, що зумовлює їхню обов'язковість. «Обов'язковість установлює лише Бог», підсумовує автор *Шарх Манар аль-Анвар* [9, арк. 56]. Розум для кримського мислителя – це, передусім, «метод», необхідна складова права (не варто забувати, що ісламське поняття «право», *фікх*, буквально означає «розуміння»), якій немає іншої альтернативи. Натомість аша'рити й мута'зиліти, на думку аль-Кримі, відхилилися від такого шляху – перші вважають, що «добре» та «зле» зумовлені тільки релігійним законом, другі – тільки одкровенням. Позиція аль-Кримі загалом відповідає твердженням деяких середньозійських ханафітів-матуридитів, зокрема Абу ль-Фатха аль-Асманді (? – 1157/1167) та Абу с-Сана' аль-Ламіші (кін. XI – поч. XII ст.), а також уже загадного ібн Маліка [13, с. 381]. Оскільки між більш раннім коментарем ібн Маліка та працею аль-Кримі немає буквальних збігів (різний і стиль, і специфіка використання окремих понять, і увага до деяких аспектів), можна зауважити, що аль-Кримі був найкраще обізнаним саме із працями середньоазійських учених (вихідцями із Самарканду, Бухари, Хорезму та інших центрів знання). Це знайомство не можна вважати випадковим: із часів золотоординського хана Узбека (1313 – 1341) між Середньою Азією та Кримом активізувалися наукові й культурні зв'язки.

Підсумовуючи дослідження філософських аспектів праці аль-Кримі *Шарх Манар аль-Анвар*, доцільно зауважити таке.

По-перше, філософська традиція у Криму, представлена низкою впливових авторів, почала своє формування ще задовго до становлення Кримського ханства та, відповідно, посилення османського впливу. Існують підстави вважати, що ісламська правова, теологічна та філософська думка почала свій розвиток у Криму ще в середині XIV століття, передусім у зв'язку із середньоазійськими

впливами, особливо актуальними після ісламізації Золотої Орди (власне тому в Криму й домінувала релігійно-правова школа Абу Ханіфи й теологічна школа аль-Матуріді).

По-друге, аль-Кримі як один із найбільш ранніх кримських мислителів вдало поєднував у своїх працях теологію (*калям*), доктрину (*'акида*) та філософію. Цей синтез, який у цілому ісламському світі став особливо помітним наприкінці XII століття (Ібн Хальдун, зокрема, пов'язував його із Фахр ад-Діном ар-Разі (1149 – 1209) [16, с. 286]), був ознакою вже посткласичної мусульманської філософської думки, тобто нової парадигми світогляду, яка прийшла на зміну попереднім традиціям. Оскільки такий самий підхід був характерний для праць аль-Кафауї, аль-Аккірмані та інших авторів, пов'язаних із Кримом, південь України можна вважати тим регіоном ісламського світу, де ця тенденція розвитку філософської думки мала особливий успіх.

Нарешті, потрібно зауважити, що чільне місце у праці *Шарх Манар аль-Анвар* відігравав метод раціонального пізнання світу. *'Акль*, «розум», був для аль-Кримі важливим інструментом досягнення самої мети релігійного закону, водночас маючи здатність до індивідуального пізнання єдності Творця. У твердженнях аль-Кримі про сутність розуму помітні «сліди» знайомства із аристотелізмом, які, втім, витлумачуються зовсім по-новому: «довершений розум» не вступає в суперечку з приписами релігійного закону, а, навпаки, робить людину відповідальнішою, свідомішою. Саме тому посткласична мусульманська філософія настільки високо цінувала логіку та раціональний метод загалом, називаючи авторитетних учених поняттям *мухаккікун* («ті, які підтверджують, перевіряють [думки попередників]»). Цей термін, щобільше, часто має місце й на сторінках твору аль-Кримі (як, зрештою, і в працях наступних кримських авторів). Тож маємо надію, що подальші дослідження дозволять з'ясувати ще й інші, досі маловідомі сторінки філософської думки Криму, яка залишила помітний слід в історії мусульманської цивілізації та культури.

Література:

1. Смирнов А. В. Логика Смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры / А. В. Смирнов. – М. : Языки славянской культуры, 2001. – 492 с.
2. Смирнов В. Д. Крымское ханство XIII – XV вв / В. Д. Смирнов. – М. : Вече, 2011. – 336 с.

3. Юзеев А. Н. Очерки Марджани о восточных народах / А. Н. Юзеев. – Казань : Татарское книжное издательство, 2003. – 175 с.

4. Якубович М. М. Максими розуміння в герменевтичному методі сунітського екзегета Мухаммада б. Мустафи аль-Аккірмані / М. М. Якубович // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія». – Острог : Національний університет «Острозька академія», 2011. – Вип. 9. – С. 126-137.

5. Якубович М. М. Исламская философия и наука в наследии крымского мыслителя Абуль-Бака аль-Кафауви [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.islamsng.com/ukr/faces/4993>.

6. Аз-За'абі Халід. Шарх Манар аль-Анвар лі-Шараф бін Камаль аль-Кураймі. Мін бідайя аль-кітаб хатта нігайя аль-істідлялят ас-сахіха, дірасатан уа тахкікан : дисертація на злобуття ступеня магістра ісламського права / Халід аз-За'абі ; Ісламський університет ім. Імама Мухаммада бін Са'уда. – Ер-Ріяд, 1431/2010. – 804 арк.

7. Аз-Заркалі, Хайр ад-Дін. Аль-'Аллям. Камус Тараджім: [у 21-т.] / Хайр ад-Дін аз-Заркалі. – Бейрут : Дар аль-'Ільм аль-Міляйїн, 1986. – Т. 1. – 336 с.

8. Аль-Кримі. Шарх 'аля ль-Манар / The Ghazi Husrev Beg Library. 304. 138 ff.

9. Аль-Кримі. Шарх Кітаб Манар аль-Анвар / Princeton University Library. 362 ff.

10. Аль-Лакнауві, 'Абд аль-Хай. Кітаб Фава'ід аль-Багійя фі Тараджім аль-Ханафійя / 'Абд аль-Хайї аль-Лукнуві. – Бейрут : Дар аль-Ма'ріфа, [б. д.]. – 249 с.

11. Аль-Маш'арі, Саліх. Шарх Манар аль-Анвар лі-Шараф бін Камаль аль-Кримі. Мін аль-істідлялят аль-фасіда іля нігайя аль-кітаб, дірасатан уа тахкікан: дисертація на злобуття ступеню магістра ісламського права / Саліх Аль-Маш'арі ; Ісламський університет ім. Імама Мухаммада бін Са'уда. – Ер-Ріяд, 1432/2011. – 612 арк.

12. Ан-Насафі. Кашф аль-Асрар. Шарх аль-Мусаннаф 'аля ль-Манар маа Шарх Нур аль-Анвар 'аля ль-Манар лі ль-Мулладжійун: [в 2-х т.] / Ан-Насафі. – Бейрут : Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, [б. д.]. – Т. 1. – 484 с.

13. Аш-Шаграні, 'Айд. Ат-Тахсін уа т-Такбіх аль-'Аклійан уа Асарагумма фі Маса'іл Усуль аль-Фікх: [у 3-х т.] / 'Айд аш-Шаграні. – Ер-Ріяд : Дар Ішбілійя, 1429/[2006]. – Т.1. – 514 с.

14. Ібн Кутлубуга. Хуляса аль-Афкар. Шарху Мухтасар аль-Манар / Ібн Кутлубуга ; [ред. Хафіз Сана' Алла аз-Загіді]. – Бейрут : Дар ібн Хазм, 1424/2003. – 206 с.

15. Тагзіб Мукаддіма ібн Хальдун ; [ред. Халід аль-Харраз, Йасір аль-Харір]. – Ель-Кувейт : Мактаба Агль аль-Асар, 1431/2010. – 328 с.

16. Фатх аль-Гафар бі-шарх аль-Манар. – Бейрут : Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, 1422/2001. – 510 с.

17. Халіфа, Хаджі. Кітаб Кашф аз-Зунун 'ан Асамі ль-Кутуб уа ль-Фунун: [у 2-ох т.] / Хаджі Халіфа. – Бейрут : Дар Іхйа' ат-Турас аль-'Арабі, [б. д.]. – Т. 2. – 2056 с.

18. Шарх Манар аль-Анвар лі-Усул аль-Фікг лі ль-Мауля 'Абд аль-Лятіф аль-Машгур бі-ібн Малік уа бігамішігі Шарх лі-шейх Зайн ад-Дін 'Абд ар-Рахман бін Абу Бакр аль-Мар'уф бі ібн аль-'Айні. – Бейрут : Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, [б. д.]. – 1308 с.

19. Bruckmayr, Philipp. The Spread and Persistence of Maturidi Kalam and Underlying Dynamics / Philipp Bruckmayr // Iran and the Caucasus. – 2009. – Vol. 13. – P. 59-92.

20. Waardenburg, Jacque. Islam: Historical, Social, and Political Perspectives / Jacque Waardenburg. – Paris : Walter de Gruyter, 2002. – 436 p.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-наукової роботи Національного університету «Острозька академія» **П. М. Крالیук**