

Михайло Якубович

**МАКСИМИ РОЗУМІННЯ
В ГЕРМЕНЕВТИЧНОМУ МЕТОДІ СУНІТСЬКОГО
ЕКЗЕГЕТА МУХАММАДА Б. МУСТАФИ АЛЬ-АККІРМАНІ**

У статті розглянуто специфіку герменевтичного методу Мухаммада б. Мустафи аль-Аккірмані, мусульманського вченого-хадісознавця XVIII століття, який народився на території України. Досліджено оригінальний арабомовний рукопис одного з екзегетичних творів цього автора.

Ключові слова: екзегетика, арабська філософія, наука про хадіси, посткласичний іслам, фікх.

Mykhaylo Yakubovych. The Maxims of Understanding in the Hermeneutical Method of Sunni exegete Muhammad b. Mustafa al-Aqkirmani

The article shows a features of the hermeneutical method, developed by the Islamic scholar of hadeeth Muhammad b. Mustafa al-Aqkirmani, who was born on the territory of Ukraine. An original Aranic manuscript of one of the exegetic works of this author is studied.

Key words: exegetics, Arabic philosophy, science of hadeeth, postclassic Islam, fiqh.

Михаил Якубович. Максими понимания в герменевтическом методе суннитской экзегетики Мухаммада б. Мустафы аль-Аккирмани

В статье рассмотрена специфика герменевтического метода Мухаммада б. Мустафы аль-Аккирмани, мусульманского ученого-хадисоведа XVIII века, который родился на территории Украины. Исследована оригинальная арабоязычная рукопись одного из экзегетических произведений этого автора.

Ключевые слова: экзегетика, арабская философия, наука о хадисах, постклассический ислам, фикх.

Ранньомодерна доба розвитку мусульманського світу (XVI – XVIII ст.) постає в дослідженнях сучасної сходознавчої науки в досить суперечливих рисах. З одного боку, чимало авторів фіксують поглиблення “системної” кризи на теренах мусульманських держав. Так, зокрема, чимало дискусій зосереджується навколо питання економічного занепаду в минулому потужного культурно-цивілізацій-

ного регіону [18]. Інші автори розглядають вказане питання суто в культурологічному аспекті [12, 11]. Відомий історик ісламської культури Монтгомері Уотт (1909 – 2006 рр.) називає XVI ст. початком “застою філософської теології” [22, с. 33]. Натомість історик Майкл Кук, згадуючи в одному зі своїх нарисів кількох мусульманських авторів XVII – XVIII ст., наголошує на широкому розповсюдженні методів логічного аналізу серед представників релігійних наук, а тому й ставить під сумнів правильність оцінки вказаного періоду як “темних віків” [13].

Чималий внесок у дослідження змістовних особливостей ісламської філософської думки ранньомодерного й модерного періоду належить Халіду аль-Рвайгібу, який відводить значну роль у творенні міфу про “темні віки” мусульманським реформаційним рухам XIX – XX ст. Дослідник особливо відзначає раціоналістичне поняття *тахкік* (“підтвердження істиності”, “перевірка”) як методологічне завдання авторів вказаного періоду [14]. Актуальні питання розвитку мусульманської філософської думки в XVI – XVIII ст. постають і у працях дослідників турецької культурно-релігійної спадщини [19, 21].

Одним із авторів “посткласичного” періоду розвитку мусульманської філософської та релігійно-правової думки є Мухаммад б. Мустафа аль-Аккірмані (пом. 1760 р.), автор численних праць у різних галузях релігійного та наукового знання. Творчість цього вченого вивчена украй поверхово (доказом чого є відсутність критичних видань абсолютної більшості його робіт), зокрема й унаслідок порівняно слабкого інтересу наукової спільноти до вказаного історичного періоду. Враховуючи значимість авторських праць у галузі коментування Сунни (*’ільм аль-хадіс* – “науки про хадіси”), у межах статті ми спробуємо з’ясувати епістемологічні та герменевтичні характеристики одного з творів аль-Аккірмані, де автор подає власний коментар на деякі ранньоісламські перекази етичного, обрядового та правового змісту. Оскільки, як справедливо зауважує М. Г. Романов, на відміну від байдужих до конкретних історичних фактів раціональних доктрин “кожен хадіс міг слугувати певним еталоном побудови благочестивого життя в теперішньому” [8, с. 6], вивчення пріоритетів інтепретації хадісів автором “посткласичного періоду” дозволить набагато краще зрозуміти світоглядні та суспільні запити періоду “темних віків” ісламу, тобто “відчитати” сферу *реального* між рядками власне *текстуального*. Таким чином, наше завдання можна сформулювати як прагнення до встановлення конкретних меж інтерпретації хадісів Мухаммадом аль-Аккірмані, тобто тих аспектів його методики, які

маркують уявлення про “повноту витлумачення”. Отож, ми спробуємо з’ясувати, завдяки чому сам автор міг вважати свій коментар “достатнім” для розуміння та яким зовнішнім запитам його часу це розуміння відповідало.

Біографічні подробиці життя Мухаммада аль-Аккірмані майже невідомі. Одним із небагатьох джерел, які дозволяють скласти загальне уявлення про цього автора, є біографічний компендіум “Настанова вчених” (*Гадайтю ль-’Аріфін*) османського історика Ісма’їла-паши аль-Багдаді (пом. 1920 р.). Ісма’їл-паша наводить повне ім’я аль-Аккірмані: “Мухаммад б. Мустафа Хумайд аль-Кафауї аль-Ханафі, відомий як аль-Аккірмані” [5, с. 368]. Біограф стверджує, що аль-Аккірмані помер у місяці мухаррам 1174 року гіджри (поч. серпня – поч. вересня 1760 Р. Х.), займаючи посаду судді ханафітського *мазгабу* в Мецці. У цей час територія Хіджазу, де знаходяться Мекка й Медина, перебувала в складі Османської імперії (з 1519 року). Як стверджує ’Абд аль-Малік б. Дугайш, з 1536 року ханіфітський суддя Мекки признавчався в Стамбулі, а в 1565 році вийшов наказ про те, що судді трьох інших мазгабів (шафіїтського, малікітського та ханбалітського) повинні обов’язково консультиватися саме в суддівському управлінні ханіфітів [1, с. 132]. Таким чином, посада ханіфітського судді в Мецці, яку займав аль-Аккірмані, відіграла важливу роль у османській адміністрації Хіджазу.

Точне місце й дата народження аль-Аккірмані невідомі, тому лише його топонімічні прізвища дозволяють зробити цілком вірогідні припущення. У одному з рукописів “Коментаря на сорок хадісів”, датованим 1233 роком (1817/1818) стверджується, що ця праця була написана “Мухаммадом, сином Мустафи, Аккерманійським за народженням, ханіфітом за *мазгабом*, матуридитом за віросповіданням” [2, арк. 162] у місяці джумада ль-уля 1150 (тобто серпні-вересні 1737) року. “Аль-Кафауї”, ще одне вищезгадане прізвище Мухаммада б. Мустафи, свідчить про його стосунок до міста під арабізованою назвою *Кафаг*. Оскільки таке саме прізвище мав відомий філолог Абу ль-Бака’, який, згідно з історичними повідомленнями, походив із міста Кафа (турк. *Кефег*) в Криму (тобто сучасної Феодосії), цілком вірогідно, що у випадку з Мухаммадом б. Мустафою “Аль-Кафауї” також означає “Кафський”. Виходячи з цього, можна стверджувати, що цей автор певний час мешкав саме в Кафі, про що свідчить і назва одного з його творів – “Кафський *адаб*” (*Аль-Адаб аль-Кафауї*). Зв’язок Мухаммада б. Мустафи із північним Причорномор’ям дозволяє ідентифікувати й першу частину його топонімічного прізвища як

“Аккерманський”, тобто “людина, що походить із Аккерману” (сучасн. Білгород-Дністровський) – міста й фортеці, які входили до складу Османської держави з 1484 до 1770 року. Отож, народившись в Аккермані, Мухаммад б. Мустафа міг отримати початкову релігійну освіту саме в Кафі – значимому в ті часи культурному центрі Кримського п-ова. І хоча майже нічого не відомо про його подальше життя, цілком вірогідно, що свою освіту автор продовжував уже в значимих релігійних центрах того часу, тобто великих містах Близького Сходу.

Згідно із повідомленням Ісма’їла-паши та збереженими рукописами, аль-Аккірмані був автором більше двох десятків різних праць. Їм можна систематизувати так:

1) Роботи, які стосуються доктрини:

“Коштовне намисто в коментарях до віроповчальних принципів”, “Перлове намисто в роз’ясненні того, що знання Усевишнього не має кінця”, “Послання про загальну й конкретну спроможність”, “Акти поклоніння та часткові прояви волі” [3], “Коментар до слів “з ім’ям Аллаха”, “Коментар до слів “Хвала Аллаху”.

2) Доксографічні твори:

“Послання про єретичні секти” (можливо, Leiden Or. 12. 425. – ff. 35b-50b) [17, с. 182].

3) Примітки (*хашійя*) та коментарі (*шарх*) на екзегетичні праці:

“Примітки до “Світил зіслання” аль-Байдауї”, “Примітки до “Достовірного зібрання” аль-Бухарі”, “Коментар на сорок хадісів аль-Біркаві”, Примітки до коментаря Мірабі на “Відкриття”, “Примітки до коментаря аль-Казабаді”, “Послання про тексти молитов”.

4) Медичні роботи: “Користі сіваку”.

5) Біографічні роботи: “Визначення наук та життєписи авторів”.

6) Філологічні роботи: “Книга чистоти про флексії, мову й смисл”, “Коментар на послання аль-’Ассама про метафору”, “Кафський *адаб*”, “Примітки до хусайнівських коментарів на “*Адаб*” аль-Біркаві”.

Частина робіт аль-Аккірмані, зокрема й згаданий “Коментар на сорок хадісів аль-Біркаві”, перекладалася й на турецьку мову [20, с. 123]. Отож, основними зацікавленнями Мухаммада б. Мустафи, як свідчить перелік праць (утім, враховуючи розкиданість рукописів по різних бібліотеках, ми не претендуємо на виключність цього списку), були філологічні (власне методика коментування) та доктринальні (апологія сунітського віровчення за школою аль-Матуріді) питання.

Праця аль-Аккірмані під назвою “Коментар (*шарх*) на сорок хадісів аль-Біркаві” належить до жанру коментарів на т. зв. *арба’уни* (від араб. *арба’ун* – “сорок”) – короткої збірки, куди включалися найбільш

актуальні, з точки зору впорядника, перекази від Пророка. Серед особливо популярних *арба 'ун* був, наприклад, твір відомого хадісознавця Абу Йахйя ан-Нававі (1233 – 1277 рр.), який вміщує в себе сорок два хадіси з коментарями [10].

“Коментар на сорок хадісів аль-Біркаві” (тобто працю турецького правника й екзегета Мухаммада б. Піра 'Алі аль-Біркаві (1521 – 1573 рр.) дійшов до наших часів у кількох рукописах. Один із текстів, датований (судячи з даних каталогу) 1160 роком *гіджрі* (1746/1744 Р. Х.), зберігається у бібліотеці Лейденського університету (Ог. 11. 611) [16, с. 156]. Цей самий каталог вказує на друковане видання твору (Стамбул, 1323/1905 р.) [16, с. 156]. Ще один рукопис зберігається в Центрі рукописів бібліотеки університету Короля Са'уда (Ер-Рійяд) [2]. Як свідчить прикінцевий напис, переписувачем твору був дехто 'Алі бін Мухаммад аль-Ардагані, який завершив цю роботу в місяці зу ль-ки'да 1233 року *гіджрі* (вересень-жовтень 1818 Р. Х). Топонімічне прізвище аль-Ардагані можна розуміти як вказівку на походження переписувача з міста Ардахан (північний схід Туреччини).

Рукопис містить 165 аркушів тексту, з яких чотири перших займають власне хадіси аль-Біркаві, в вже іншу частину – твір аль-Аккірмані. Сам автор згадується на арк. 163: “За допомогою Вседаруючого Бога здійснено цей корисний коментар рукою його автора Мухаммада б. Мустафи, Аккерманійського за народженням, ханіфіта за *мазгабом*, матуридита за віросповіданням” [2, арк. 163]. Як уже відзначалося, той самий аркуш свідчить про написання твору у місяці *джумада ль-уля* 1150 року *гіджрі* (тобто серпні-вересні 1737 Р. Х.). Враховуючи прекрасний стан збереження доступного нам рукопису та розбірливість тексту, ми поклали в основу нашого дослідження саме цей текст.

Початок “Коментаря на сорок хадісів аль-Біркаві” є типовим для багатьох праць цього жанру. Згадуючи сучасні йому часи, автор скаржиться на все більше поширення невігластва, “у той час як знання стало просто нічим” [2, арк. 2]. Таке обґрунтування зустрічалося й у попередників аль-Аккірмані. Наприклад, Хусайн бін Мас'уд аль-Багавві (1045 – 1123 рр.) у передмові до об'ємного “Коментаря на Сунну” мотивував важливість своєї праці тим, що “люди нашого часу віддалися пристрастям, тож від релігії не залишилось нічого, крім обрядів, а від знання – нічого, крім назви” [4, с. 4]. Так само й уже згаданий ан-Нававі, коментуючи “Сахіх” Мусліма, відзначав, що “жага до знань послабла, а від слідів (*асар*) [вчених] лишилося дуже мало” [5, с. 16].

Аль-Аккірмані неодноразово посилається на той факт, що великого поширення набули “нововведення” (*біда*), часто супроводжувані слабкими та підробними хадісами, які “щонайкраще сприймаються людьми, бо ж відповідають їхнім пристрастям, потягам їхньої душі та природи” [2, арк. 2]. Таким чином, завдання своєї праці автор формулює як “роз’яснення межі між важливим (*лубаб*) та другорядним (*кушур*), протистояння поширеним нововведенням... та розтлумачення забутих правил (*сунан*), утверджених хадісами” [2, арк. 2]. Зауважимо, що поняття *лубб* (букв. “ядро”, “серцевина”) у мусульманському світоглядному дискурсі означає “зміст кожної речі”, тобто внутрішнє (*батін*) [7, с. 551]. Формалізацію та стагнацію деяких механізмів сприйняття релігійних знань у стосунку до Сунни відзначав свого часу й хадісознавець Абу Сулайман аль-Хаттабі (931 – 998 рр.) [15]. Отож, коментар аль-Аккірмані за своїм метазаданням постає як продовження традицій попередників – представників сунітського традиціоналізму, які вбачали своїм завданням практичне застосування “достовірних” (*сахіх*) переказів як засіб боротьби із “нововведеннями” (див. про метод традиціоналістів у: [10]).

Цікаво зауважити, що, так само як у досліджуваних С. Гунтером вступах до праць Абу Сулаймана аль-Хаттабі (“Аль-Хаттабі переконливо презентує себе як “автора” цих наукових робіт, цілком концептуалізованих перед їхньою начиткою” [15, с. 7]), аль-Аккірмані вписує чимало особистісних моментів, тобто позиціонує себе як реальний автор, а не просто упорядник чи компілятор, що нерідко траплялося в літературі як середньовіччя, так і більш пізніх періодів. Мухаммад б. Мустафа згадує чимало обставин, які відволікали його від написання твору: “моя зайнятість мирськими, родинними, навчальними та релігійними (*тазкір*) справами... випробування хворобами... стан мій був нестійким кожного дня” [2, арк. 2]. Нарешті, автора впросили зробити це деякі учні, “що прагнули йти шляхом Сунни” [2, арк. 2]. Можна стверджувати, що на час написання твору (якщо вірити рукопису з Ер-Рійяду, це був 1737 рік), аль-Аккірмані був уже зрілим вченим, який мав своїх учнів та чия думка користувалася високим авторитетом.

У вступній частині твору аль-Аккірмані викладає структурні особливості свого коментаря, поділяючи його на вісім частин (*аксам*) – “за кількістю воріт раю” (*абваб аль-джінан*) [2, арк. 3]. Перша частина – що типово для хадісознавства в цілому – стосується “роз’яснення” (*байан*) імен передавачів, тобто *існаду*. У цьому першому та найбільш загальному розділі, який формує вихідний принцип авторитетності хадісу,

аль-Аккірмані досить лаконічний: більшість його посилань стосується відомих збірок хадісів, услід за авторами яких згадується сподвижник пророка та міркування стосовно “достовірності” переказу.

Друга частина, а саме “мовна” (*байан аль-луґа*), стосується етимології окремих лексем – так, зокрема, коментуючи хадіс про прикінцеве благословення на Пророка, яке звершується у обов’язковій молитві, автор пояснює походження слова “молитва” (*салят*) та “о Аллах!” (*аллагумма*) [2, арк. 129]. У хадісі про сонячні й місячні затемнення аль-Аккірмані вдається до пояснення термінів *касуф* (“сонячне затемнення”) і *хасуф* (“місячне затемнення”) [2, арк. 99]. Схожим чином автор викладає й третю частину, яка стосується флексій відмінкових форм (*аль-’іраб*) та визначає семантичну конструкцію хадісів.

Четверта частина в структурі коментарю аль-Аккірмані ще більше стосується змістовних особливостей тексту, а саме “стилю” (*балаґа*). Наприклад, аналізуючи вже згаданий хадіс про затемнення (“Сонце й місяць – Божі знамення, якими Він застерігає Своїх рабів. Але вони не затьмарюються через чиюсь смерть та народження. Тож коли ви побачите таке, то закликайте Аллаха доти, доки це не завершиться” [2, арк. 99]), автор наголошує на використанні методу *таґліб* (“переваги”), зокрема виду метафори, коли об’єкт уподібнювання кращий за порівняння [2, арк. 100]. Адже в певних контекстах “сонцем та місяцем” (або “двома місяцями” чи “двома сонцями”) можуть називатися батьки чи видатні постаті (наприклад, халіфи Абу Бакр та ’Умар, онуки Пророка Хасан та Хусайн). Аль-Аккірмані, посилаючись на деяких філологів, вважає, що в метафорі виду *таґліб* власне “сутнісний” та “переносний” смисл складені в “єдиний”, тобто більш широкий [2, с. 100]. У поясненні до інших хадісів автор часто вказує на більш конкретний смисл; так, у хадісі про необхідність швидкого розговіння одразу після “появи зірок” (*зугур ан-нуджум*) конструкція типу *ідафа* вказує на важливість постійного (*даувам*) дотримання Сунни Пророка [2, арк. 111].

П’ята частина, тобто власне сам “коментар” (*шарх*) у багатьох аспектах підсумовує вже висловлені тези. Наприклад, хадіс про розговіння просто пояснюється більш розлого (наприклад, до слова “моя Сунна” додається ще й “мій шлях”) [2, арк. 111]. Те ж саме стосується й хадісу про затемнення, *шарх* якого супроводжується вказівкою на те, що знамення Аллаха вказують на Його велич та могутність [2, арк. 100]. У хадісі про прикінцеве благословіння аль-Аккірмані фактично повторює його текст, подаючи зміст у більш широкому вигляді. Так, “благослови Мухаммада” автор тлумачить як “у земному житті

звелич його через згадку про нього та через збереження його закону, а в наступному житті збільши його винагороду та заступництво за його громаду” [2, арк. 130].

Однією з найбільш розлогих частин, що входять до структури пояснень аль-Аккірмані, є *тафрі*’ (букв. “розгалуження”, тобто продовження закладених у “корінні” (*усул*) смислів). Завданням цієї частини автор вважає “роз’яснення правил та різних користей, які виводяться із [хадісу], відповідно до певних виразів, вказівок, натяків чи постанов [2, арк. 3]. Фактично в розділі *тафрі*’ мова йде про ті питання, які, за логікою автора, прямо чи опосередковано “впливають” із хадісу. Так, у хадісі про затемнення аль-Аккірмані згадує “астрономів” (*арбаб аль-га’ія*) та наводить їхні твердження про природу цього явища [2, арк. 100]. Чимало думок аль-Аккірмані стосуються й правил молитви, що повинна здійснюватися під час затемнення та суперечок різних релігійно-правових шкіл щодо деяких аспектів такої практики [2, арк. 101-102]. Обрядових аспектів торкається й *тафрі*’ в хадісі про прикінцеве благословення [2, арк. 131]. Висновки суспільно-практичного характеру аль-Аккірмані наводить у “розгалуженні” одного з хадісів про статеву етику ісламу: “О молоді! У кого з вас з’явилася пристрасть, той нехай одружується. Справді, це краще для вашого погляду та чистіше для органів ваших. А хто не може вступити до шлюбу, той нехай тримає піст. Справді, це зменшує пристрасть” [2, арк. 133]. Зазначивши в розділі *шарх*, що спроможність вступати в шлюб означає потенцію та належне фінансове забезпечення, аль-Аккірмані у *тафрі* наголошує на тому, що до шлюбу прагнули пророки та праведники, і що насолода від статевого акту, будучи земною подобою райських насолод, спонукає віруючого прагнути до потойбічного щастя [2, арк. 134]. У підсумку аль-Аккірмані звертається до обов’язків кожного члена подружжя й доходить висновку, що спроможність до створення родини в цілому – це можливість належно забезпечувати права жінки, і лише в цьому випадку дозволяється брати шлюб [2, арк. 134]. Таким чином, “сміслом” (*ма’ні*) хадісу є заохочення до одруження; чимало цитат із ранніх джерел стосуються й “чеснот”, які пошановуються в жінках [2, арк. 134].

Наступна частина – “роз’яснення запитань та відповідей” – стосується спірних та неоднозначних питань, які, виходячи з авторської логіки, могли залишитися (або справді мали місце у практиці аль-Аккірмані як викладача та судді) після попередніх частин коментаря. Наприклад, після хадісу про шлюб автор відповідає на питання про те, чому в хадісі не сказано про чесноти, за якими треба обирати

жінок. Також наголошується на тому, що “відразним” є шлюб із жінкою, яка проживає в країні, що веде боротьбу проти мусульман, якщо метою є власне проживання там [2, арк. 137]. У хадісах, які стосуються обрядових питань, аль-Аккірмані акцентував увагу на уточненні часу й способу певних дій [2, арк. 71].

Нарешті, остання частина коментаря, яка має назву *fa'ida* (“корисний висновок”), присвячена підсумковому викладу матеріалу, де аль-Аккірмані викладає “завершене” розуміння хадісів. У стосунку до питань обрядовості мова, наприклад, іде про рекомендаційні приписи (“хто звершує чотири рак’яти перед післяполуденною молитвою, той отримає милість від Бога”) [2, арк. 81], які стосуються бажаних дій (*сунна*). У багатьох випадках аль-Аккірмані наголошує на “зовнішньому” (*загір*), тобто буквальному смислі хадіса, показати очевидність якого й було власне завданням попередніх частин.

Розглянута нами структура коментаря аль-Аккірмані дозволяє зробити кілька важливих висновків. По-перше, лексема *шарх*, що традиційно перекладається саме як “коментар”, буквально означає “розгортання”, а це, своєю чергою, наближає нас до розуміння герменевтичного методу екзегета як певної *структури*. Зважаючи й на той факт, що вищезгаданий “посткласичний” період розвитку ісламської культури в цілому характеризувався активним коментуванням спадщини середньовіччя, поява таких “структур”, що відповідали б завданням часу та “розгортали” однозначний смисл, була цілком закономірним явищем. У творі аль-Аккірмані, який, безсумнівно, спирався на вже встановлений підхід до витлумачення хадісів, кожна частина коментаря була пов’язана з іншою як окремі елементи структури. Ця структура, своєю чергою, “розгорталася” в руслі ісламської релігійної свідомості, де, за твердженням багатьох дослідників, велику роль відіграло власне правове мислення. Коментар аль-Аккірмані, відповідаючи загальним настроям свого часу, був цілком *актуальним* твором, а тому заслуговує на увагу передусім як текст, що певною мірою ламає стереотип про “темні віки” ісламської філософської та релігійно-правової думки.

По-друге, кожна частина коментаря, яку сам автор намагався зробити якомога “яснішою” (*загір*) чи навіть “очевиднішою” (*мубін*), характеризувалася цими якостями тоді, коли *могла бути обґрунтованою*, тобто відповідати певним засадам автохтонного ісламського раціоналізму. Враховуючи змістовні особливості твору аль-Аккірмані, до такої *здатності бути обґрунтованою* належить перехід від “знання” (*ільм*) до “дії” (*амаль*), реакція на конкретні суспільні обста-

вини (“реальність”, араб. *вакі’а*), відповідність усіх ієрархічних елементів головній смислової площині, тобто історично успадкованому від попередніх поколінь максимально загальному запиту. Так, наприклад, хадіс, де міститься заклик до шлюбу (“О молодь! У кого з вас з’явилася пристрасть...”) “розкривається” через перелік конкретних дій, які належать до сфери права й етики. Враховуються суспільні запити часу (автор підкреслює своїм сучасникам важливість шлюбу), а як головна смислова площина виступає проблема гендеру, до складу якої в ісламському формулюванні входить і проблема сексуальності. Отож, саме відповідаючи таким умовам, тлумачення хадісів у часи аль-Аккірмані вважалося *завершеним*; саме ці умови й конструювали автохтонну герменевтичну позицію “класичного” та “посткласичного ісламу”, яка великою мірою формує й мусульманську релігійну ідентичність сьогодення.

Література:

1. ’Абд аль-Малік б. Дугайш. Аль-Куда’ фі ль-Маккату ль-Мукаррама кадіман уа хадісан / ’Абд аль-Малік б. Дугайш. – Аль-Маккату ль-Мукаррама : Джамі’а Умм аль-Кура’, 1426/2005. – 314 с.
2. Аль-Аккірмані, Мухаммад бін Мустафа. Аль-’Арба’ун хадісан / Марказ аль-Махтутат лі-Джамі’а Малік Са’уд. Махтут 896м/1. А. 3. – 163 арк.
3. Аль-Аккірмані, Мухаммад бін Мустафа. Аф’аль ’ібадат уа ірадат джузія / Kabinet rukopisov, starých a vzácných tlačí. Univerzitna knižnica v Bratislave. Ms. No. 412.
4. Аль-Багавві. Шарх ас-Сунна / Аль-Багавві; [за ред. З. аш-Шаувіша та Ш. аль-Арна’ута]. – Бейрут : аль-Мактаб аль-Іслямі, 1403/1983. – Т. 1. – 468 с.
5. Аль-Багдаді, Ісма’їл Баша. Гадайя аль-’аріфін. Асма’ аль-му’алліфін уа асар аль-мусанніфін / Ісма’їл Баша аль-Багдаді. – Істанбул : Вакіля аль-Ма’ріф аль-Джаліля, 1951. – Т. 3. – 500 с.
6. Ан-Нававі. Аль-Мінгадж фі Шарх Сахіх Муслім бні ль-Хаджадж / Ан-Нававі. – Ар-Ріяд : Байт аль-Афкар ад-Даулія, 1421/2000. – 2068 с.
7. Ар-Разі, Абу Бакр. Мухтар ас-Сіхах / Абу Бакр ар-Разі; [ред. Й. аш-Шейх Мухаммад]. – Сайда-Бейрут : аль-Мактаба аль-’Асрія, 1416/1996. – 696 с.
8. Романов М. Г. Парадигма науки о хадисах (’ильм/’улум аль-хадис) / М. Г. Романов // Восток. – 2004. – No. 5. – С. 6
9. Сорок Хадісів ан-Нававі / [Передмова, пер. з араб. та коментарі М. Якубовича]. – Олександрія : Джамі’а Табліг аль-Іслям, 2006. – 32 с.
10. Якубович М. М. Ісламський традиціоналізм у контексті глобалізаційних процесів / М. М. Якубович // Ісламські процеси в світі та Україні: реалії та прогнози; [ред. А. В. Арістова]. – К. : УАР, 2011. – С. 46-68.

11. Allawi, Ali A. The Crisis of Islamic Civilization / Ali A. Allawi. – Yale: Yale University Press, 2009. – 320 p.
12. Bulliet, Richard W. The Crisis within Islam / Bulliet, Richard W. // The Wilson Quarterly. – 2002. – Vol. 26. – No. 1. – P. 11-19
13. Cook, Michael. On Islam and comparative intellectual history / Michael Cook // IAS Newsletter. – 2007. – No. 43. – P. 7.
14. El-Rouayheb, Khaled. Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century / Khaled El-Rouayheb // International Journal of Middle East Studies. – 2006. – Vol. 38. – P. 263-281.
15. Gunther, Sebastian. In our days, religion has once again become something alien: Al-Khattabi's Critique of the State of Religious Learning in Tenth-century Islam / Sebastian Gunther // American Journal of Muslim Social Scientists. – 2008. – No. 25-3. – P. 1-30.
16. Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden / Comp. by Jan Just Witkam. – Leiden : Ter Lugt Press, 2007. – Vol. 12. – 353 p.
17. Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden / Comp. by Jan Just Witkam. – Leiden : Ter Lugt Press, 2007. – Vol. 13. – 353 p.
18. Kuran, Timur. The Islamic Commercial Crisis: Institutional Roots of Economic Underdevelopment in the Middle East / Timur Kuran // The Journal of Economic History. – 2003. – Vol. 63. – No. 2. – P. 414-446.
19. Ozerverli, M. Sait. Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: Izmirli Ismail Hakki's Religious Thought Against Materialist Scientism / Sait M. Ozerverli // International Journal of Middle Eastern Studies. – 2007. – No. 39. – P. 77-102.
20. Tatlı, B., “Şeytanın Hileleri ve Korunma Yolları Hakkında Bir Çalışma: Risâle-i Teavvüz – Kaynak Tahlil ve Tahkiki / B. Tatlı // Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – 2006. – Cilt. 6. – Sayı 2. – S. 123-169.
21. Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. Le Kalam et son rôle dans la société turco-ottomane aux XVe et XVIe siècles / Mustafa Sait Yazıcıoğlu. – Ankara: Editions Ministère de la culture, 1990. – 380 p.
22. Watt, Montgomery W. Islamic Philosophy and Theology / W. Montgomery Watt. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 1987. – 175 p.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-наукової роботи Національного університету “Острозька академія” П. М. Кралюк