
СИЛЛОГИСТИКА АРИСТОТЕЛЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ИСЛАМСКАЯ ВЕРСИЯ ЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ В УЧЕНИИ ИБН ТАЙМИЙИ

Зиядех Латфаллах

С Ибн Таймийей (1263—1328) критика факихами логики трансформировалась от фетв, запрещающих изучение и применение логики, к методической критике, базирующейся на логических же основаниях. Не удовлетворившись высказыванием о том, что логика противоречит исламской традиции, Ибн Таймийя утверждал, что она противоречит и рассудку. Надо заметить, что критика логики Ибн Таймийей была не просто разрушительной, но и отчасти созидательной. Он пытался посредством критики аристотелевской логики создать новую, так называемую «исламскую логику» (1).

Исследуя взгляды Ибн Таймийи относительно силлогистики, приходишь к выводу, что его критика носила как негативный, так и позитивный характер. Критикуя дедуктивную методiku Стагирита, он в то же самое время формулирует так называемый «исламский» вариант дедукции, естественно, как он ее себе представляет. Критику аристотелевского силлогизма Ибн Таймийя начинает с опровержения основных аргументов логиков. При этом он подразделяет эту критику на несколько аспектов.

1. Аристотелевский силлогизм в познавательном опыте вообще не нужен. Логика утверждает, что никакое понятие не может быть получено без силлогизма. По мнению Ибн Таймийи, это заблуждение. Такой подход не очевиден, и логики не подкрепляют его никакими доказательствами. Неверно говорить о том, что приобретаемые понятия могут быть получены только через силлогизм. Отталкиваясь от этого, Ибн Таймийя не соглашается с классификацией понятий, предлагаемой логиками, которые делят их на приобретаемые и необходимые, т.е. на умозрительные и аксиоматические, причем умозрительные понятия должны базироваться на аксиоматических. Ибн Таймийя утверждает, что такое деление порочно, поскольку разница здесь весьма относительна. То, что для одного человека умозрительно, для другого может быть аксиоматическим. Ведь способность людей к формированию представлений неодинакова, как неодинакова и длительность, с которой они формируются у того или иного человека. Аристотелевская классификация проблем, разрешаемых посредством передачи знаний, опыта, ощущений и т.д., — это, по мнению Ибн Таймийи, одно из оснований атеизма и неверия, поскольку при таком подходе отвергаются чудеса и иные деяния, совершенные пророками и доведенные до современников в рамках традиции. Прилагая аристотелевскую логику к религиозным вопросам и показывая противоречие, которое при этом возникает, Ибн Таймийя отвергает предлагаемую Аристотелем классификацию. Спектр вопросов, усваиваемых посредством передачи знаний, опыта и ощущений, для каждого человека будет

разным. То, что усвоено одними, не усвоено другими. Данный подход разрушителен с точки зрения религии, в рамках которой специфические знания передаются из поколения в поколение.

Перейдя к абсолютному силлогизму, Ибн Таймийя говорит: «Способность к построению силлогизма, то есть сопоставлению по аналогии, присуща человеку от рождения. Силлогистику не нужно изучать. Она для людей подобна счету» (2). Между тем логики, говорит Ибн Таймийя, навязчиво и подробно рассуждают об этом, используя всевозможные изысканные выражения. В качестве примера Ибн Таймийя приводит высказывание Пророка: «Всякий опьяняющий напиток есть вино, а всякое вино запрещено». Общая посылка здесь заключается в том, что всякий опьяняющий напиток есть вино. Далее следует общеизвестное утверждение, что всякое вино запрещено. Отсюда делается категорический вывод о том, что всякий опьяняющий напиток является запретным. Тем самым перекрывается путь разного рода спекуляциям относительно того, что данный запрет относителен и его применение зависит от количества выпитого опьяняющего напитка и т.п.

2. Второй аспект критики связан с бесполезностью общего как элемента доказательства и изыскания доказательств применительно к вопросам бытия. Для логиков общее является важнейшим элементом доказательства; в любом силлогизме доказательство не может быть получено через частное. Однако Ибн Таймийя считает, что общее в данном случае бесполезно. Ведь если для каждого вывода требуется нечто общее, то нужно еще доказать, что оно именно общее. Если же такое доказательство аксиоматично, то сначала нужно выделить данный вопрос как нечто частное, чтобы обосновать такую аксиоматичность. Если же речь идет о чем-то умозраительном, то для его обоснования опять-таки необходимо доказать его аксиоматичность. В результате получается сложная иерархическая последовательность, которую Ибн Таймийя отвергает как порочную и ошибочную.

Попытавшись приложить правила логического доказательства к теологии, Ибн Таймийя убеждается в их абсолютной несостоятельности. Ведь доказать можно лишь нечто общее, но общее, как он выражается, «существует лишь в умах, но не в глазах», т.е. реально оно не существует вовсе. «Во внешнем мире существуют лишь конкретные вещи, — пишет он. — Но путем логических доказательств нельзя познать ни одну из этих конкретных вещей. Следовательно, этим нельзя познать что-либо сущее, а лишь вещи, постигаемые и оцениваемые рассудком» (3). Познать сущее и его атрибуты — а это высшая форма познания — нельзя через исследование общего. Сущее очевидно, и нет нужды пытаться его как-то детерминировать и обосновывать. По мнению Ибн Таймийи, это признается и самими логиками. Таким образом, «нет смысла подразделять общее на частности, не познав вначале эти частности. А познав их, мы получим великое общее знание о бытии. Это наглядно проявляется при исследовании главных категорий сущего: необходимо-сущего и возможно-сущего» (4).

Критикуя аристотелевский силлогизм и отвергая его в качестве основы познания, Ибн Таймийя считает такой основой опыт и ощущения, предвосхитив тем самым Бэкона и Милля, которые объявили основой познания чувственный опыт

и индукцию. «Например, — пишет Ибн Таймийя, — мы не можем прийти к знанию о том, что огонь сжигает, иначе как через опыт или навык. Познание через ощущения может быть только частным. Если мы не убедимся посредством органов чувств, что и этот огонь сжигает, и тот огонь сжигает, то не поймем, что всякий огонь сжигает. Если же обобщать этот вопрос и изначально говорить, что всякий огонь сжигает, то нам никак не удастся обосновать достоверность этого общего утверждения» (5).

3. Вслед за тем Ибн Таймийя переходит к критике еще одного аспекта аристотелевской силлогистики: ограничения силлогизма двумя посылками. По его мнению, такой подход ошибочен. Может потребоваться одна посылка, а может и две, и три — в зависимости от характера обосновываемого объекта. Порочность подобного ограничения, считает Ибн Таймийя, видна уже из самой дефиниции силлогизма, который определяется как «высказывание, состоящее из нескольких высказываний, которые, если оказываются верными, обосновывают иное высказывание». Таким образом, это определение отнюдь не подразумевает, что высказываний (посылок) должно быть именно два. Можно добавить, что Ибн Таймийя возражал против ограничения силлогизма двумя посылками, поскольку считал, что следует дать неограниченный простор человеческой мысли, не связывая ее надуманными законами.

Какие же причины побудили Ибн Таймийю критиковать аристотелевский силлогизм и греческую логику в целом? Во-первых, дедукция Аристотеля имела отношение к теологии, которая, разумеется, принципиально отличалась от теологии мусульманской. Во-вторых, для арабо-мусульманского менталитета было неприемлемо искусственное ограничение методики умозаключений — как, например, необходимость ограничиваться лишь двумя силлогистическими посылками. Это сложный и долгий путь, который, по мнению Ибн Таймийи, только отнимает время и утомляет ум. В-третьих, ислам ориентирован на удовлетворение человеческих потребностей, но потребности человека не являются неизменными, раз и навсегда данными. Нельзя ограничиваться двумя посылками, поскольку нам их может понадобиться больше — в зависимости от практических надобностей. Не следует сковывать методику умозаключений силлогизмом, индукцией и уподоблением. Ведь та или иная потребность может побудить к использованию иных форм умозаключений. Наконец, в-четвертых, логика Аристотеля связана с греческим языком, а греческий язык отличается от арабского. И когда логика греческого языка прилагается к вопросам, связанным с арабским языком, возникает двусмысленность. Греческая логика, считает Ибн Таймийя, может использоваться только греками. Прочие народы не должны брать ее за основу своего мышления. Таким образом, с Ибн Таймийей факихи перешли от критики аристотелевской логики, которая базировалась в основном на эмоциях, к критике методической, с использованием рациональных аргументов. Целью этой критики было не только опровержение логики Аристотеля, но и создание логики исламской, которая могла бы быть использована мусульманами для постижения и развития религиозных наук.

Можно сказать, что труды Ибн Таймийи стали важнейшей вехой в развитии мусульманской мысли после аль-Газали. Ибн Таймийя сыграл роль, схожую с ролью аль-Газали, подвергнув решительному пересмотру основания господствующих идей и существующих наук. Отличие же между этими двумя мыслителями заключается как в применявшейся ими методике, так и в конечных результатах, отразивших трансформацию систем мусульманской мысли. Не случайно имена аль-Газали и Ибн Таймийи во многих исследованиях ставятся одно подле другого. И тот, и другой совершили переворот в развитии исламских наук. И аль-Газали, и Ибн Таймийя до сих пор считаются крупнейшими авторитетами в исламе. Не случайно первого прозвали «Худжат аль-ислам», а второго — «Шейх аль-ислам»; фактически оба прозвища идентичны по значению и означают «непререкаемый авторитет в исламе». Аль-Газали считается новатором пятого века по хиджре, а Ибн Таймийя — новатором седьмого века по хиджре. И тот, и другой эффективно присутствуют в идейной и культурной жизни современного мусульманского мира.

Разумеется, не следует забывать, что Ибн Таймийя существенно способствовал ограничению идейного влияния аль-Газали, сдержал поступательную эволюцию его идей и положил ей известный временной предел. Ибн Таймийя уделял значительное внимание критике взглядов и подходов аль-Газали, опровержению его фундаментальных аргументов. Сыграли свою роль также исторические и политические факторы, благодаря которым ярче высветились различия в идейных построениях обоих мыслителей. Каковы же в общих чертах эти различия? Прежде всего, аль-Газали подверг резкой критике калам как науку и едва ли не ниспроверг мусульманскую философию. Усомнившись в пользе некоторых наук — например, эмпирических, — он, тем не менее, твердо придерживался логики и горячо защищал ее. Аль-Газали считал логику критерием всех наук, «точными весами», позволяющими отличить истину от заблуждения. В книге «Цели философии» (*Макасыд аль-Фальсафа*) он пишет, что «по большей части логика бывает права, и ошибки в ней редки — да и то связаны с терминами и цитатами, а не со смыслами и значениями. Цель логики — изошрение путей доказательства. С этим согласно большинство исследователей». Что касается связи логики с религией, то по этому поводу в своем труде, озаглавленном «Книга, спасающая от заблуждения» (*Аль-Мункыз мин ад-Далаль*), аль-Газали говорит следующее: «Логика никак не сопряжена с религией. Она и не отрицает, и не подтверждает ее. Это всего лишь рассмотрение путей обоснования и сопоставления, наука о том, как следует подбирать правильные доказательства и выстраивать их, о том, как следует подбирать правильные термины и выстраивать их. Это наука о представлениях — а они формируются через термины — и о понятиях, формируемых путем доказательства. В ней нет ничего такого, что заслуживало бы неприятия» (6). Предваряя книгу (*Аль-Мустадфа мин Ильм аль-Усуль*), аль-Газали счел необходимым предпослать ей введение, посвященное логике. «Ведь логика, — пишет он, — дает ключ ко всем наукам, и знаниям того, кто не изучил ее, вообще нельзя доверять (7).

Если аль-Газали доверял логике, возвышал ее среди прочих наук, то Ибн Таймийя, наоборот, старался приуменьшить ее значение, отвратить от нее мусульман, лишить ее едва ли не священного ореола, положить конец преувеличенно восторженному отношению к ней. «Я всегда знал, — говорит он, — что греческая логика не нужна разумному и бесполезна для глупца... Логика — это искусство лгать и упорствовать во лжи, это ересь и лицемерие». Перу Ибн Таймийи принадлежат две знаменитые книги на эту тему. Одна из них, названная «Критика логики» (*Накд аль-Мантык*), представляет собой краткую компиляцию его взглядов по данному вопросу, а вторая, более подробная, названа «Отповедь логикам» (*Ар-Радад ала аль-Манатыка*). В первом труде он пишет: «Те, кто говорят об обязательности логики, впадают в грубое преувеличение и обнаруживают свое невежество. Ведь сами искусники из их числа не придерживаются законов логики во всех своих науках. Они отказываются от этих законов либо из-за того, что они слишком длинны, либо ввиду их бесполезности или порочности, либо в силу того, что они слишком общи и не внушают доверия». Ибн Таймийя уподобляет логику протухшей верблюжатине, лежащей на труднодоступной вершине горы, т.е. утверждает, что она не стоит того, чтобы прилагать усилия ради ее постижения. Во второй книге он так высказывается о логиках: «Они ходят трудными и длинными путями, используют неестественно усложненные выражения. Но нет в этом пользы: это лишь пустая трата времени, утомление ума и бессмысленная говорильня. Не мешало бы расследовать логику на предмет выявления содержащейся в ней лжи и клеветы, отвратить людей от того, что не только им не на пользу, но и может сбить их с правильного пути, утвердить невежество, которое есть корень лицемерия в сердцах. Хотя они и говорят, что логика — основа всех наук и ключ к истинному знанию».

В отличие от аль-Газали, автора книги *Отвращение простонародья от науки калама*, Ибн Таймийя стремился довести основные знания о вероучительных вопросах до простых людей. Эти вопросы он включал в свои многочисленные фетвы, в которых стремился обращаться ко всем мусульманам. Именно эти темы заняли наибольшее место в фетвах Ибн Таймийи и в его идейном наследии в целом. В то же время ни один из мусульманских мыслителей не уделял этим вопросам столь значительного внимания, как Ибн Таймийя. Само по себе данное обстоятельство очень важно. Ибн Таймийя стремился изъять доктринальные вопросы из сферы исключительного ведения узкого круга улемов и сделать их достоянием масс. Иными словами, он вывел схоластическое богословие из сферы интеллектуальной элиты, придав ему общенародное звучание. В этом аспекте следует рассматривать и историю ханбалитского мазхаба в целом, который видит одну из своих задач в том, чтобы довести доктринальные вопросы до широких масс мусульман — вопреки мутакаллимам, столетиями говорившим о том, что простонародье следует отстранять от богословия, которое должно быть уделом избранных.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) *Али Сами Ал-нашар*. Манахидж аль-бахс инд муфакири ал-ислам — дар ал-фикр ал-арабий. — Каир, 1947. — С. 144.
- (2) *Ибн Таймийя-Накд аль-Мантык* (Критика логики) — библиотека Алсуна Ал-Мухамадия. — Каир, 1951. — С. 201.
- (3) *Ал-суюти*. Саун аль-Мантык — дар ал-кутоб ал-илмия-Байрут. — 2007. — С. 221.
- (4) *Ал-суюти*. Саун аль-Мантык. — С. 236—237, 243.
- (5) *Ал-суюти*. Саун аль-Мантык. — С. 227.
- (6) *Абу Хамид аль-Газали*. Аль-Мункыз мин ад-Далял. — Бейрут, 1940. — С. 48.
- (7) *Абу Хамид аль-Газали*. Аль-Мустадфа мин Ильм аль-Усуль. Кум: «Дар аз-Захаир». — Ч. 1. — 1368 г.х. — С. 10.