

ОСНОВЫ ЗНАНИЯ



СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ИСЛАМСКИХ
И ЗАПАДНЫХ МЕТОДОВ ИССЛЕДОВАНИЯ

ЛУАЙ САФИ

Луай Сафи

ОСНОВЫ ЗНАНИЯ

Сравнительный анализ
исламских и западных
методов исследования

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ
ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

Москва
2024

УДК 28

ББК 86.38

T24

T24 **ОСНОВЫ ЗНАНИЯ** / Сравнительный анализ исламских и западных методов исследования / Луай Сафи; пер. с англ., Лейла Меликова — 1-е изд.— Москва: Институт интеграции знаний, 2024. — 256 с.

ISBN 978-5-6050086-5-1

The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry

Louay Safi

ISBN 978-1-56564-478-6 paperback

ISBN 978-1-56564-479-4 hardback

1435AH/2014CE

Книга издается под патронажем Института интеграции знаний при содействии Ассоциации общественных объединений «Собрание»

Взгляды и мнения, выраженные в настоящей книге, принадлежат автору, но не обязательно издателю. Издатель не несет ответственности за точность URL-адресов внешних или сторонних веб-сайтов, упомянутых в настоящем издании, и не гарантирует того, что информация, содержащаяся на таких веб-сайтах является или будет оставаться точной или приемлемой.

ISBN 978-5-6050086-5-1



9 785605 008651 >

© Международный институт исламской мысли, 2014

© Институт интеграции знаний, 2024

﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ كَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ
عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ (محمد: ١٤)

Неужели тот, кому его Господом даровано ясное знамение, равен тому, чьи злые деяния предстают ему в прекрасном свете, и кто потакает своим низменным желаниям?

(Коран, Мухаммад, 14)*

* Здесь и далее перевод коранических аятов цитируется по изданию: Коран. Перевод с арабского и комментарии Османова М.-Н.О. Издательство: «Диля», Санкт Петербург: 2014, 976 с.

Предисловие ко второму изданию

Прошло пятнадцать лет с тех пор, как первое издание «Основы знания» было опубликовано в Куала-Лумпуре — столице Малайзии. С той поры было осуществлено множество исследований, чтобы расширить и углубить наше понимание влияния тех критериев и предпосылок, которые ученые, вольно или невольно, применяют в научной работе. Также много написано о взаимосвязи между Исламом и наукой, как в историческом контексте, так и в современном. Сегодня все больше осознается необходимость защиты от искажений, вызванных актуализацией определённых ценностей и предпосылок, которых придерживаются отдельные ученые, а также важность критического анализа научных исследований с акцентом на необходимость критического привлечения как современной, так и традиционной науки.

Эволюция дискуссии о месте современных и традиционных методологий в научных исследованиях потребовала переработки первой и последней глав настоящей книги. Читатели, знакомые с первым изданием, обнаружат, что первая глава была основательно переработана, при том, что затронутый в ней вопрос и ключевые элементы ранних обсуждений не претерпели изменений. В последнюю главу были внесены небольшие поправки. Тем не менее, идеи «Основы знания» остаются прежними. Ее фундаментальная задача состоит в том, чтобы проследить эволюцию научной методологии и подчеркнуть реальность непреходящего вклада исламской науки в обоснование научных исследований жизни общества, с привнесением, в то же время, трансцендентного знания в нормативные критерии. Кроме того, в книге подчеркивается необходимость оставаться открытым для различных научных подходов к социальным явлениям. Книга, таким образом, должна

представлять особый интерес для изучающих научную методологию, поскольку в ней перечислены различные подходы к системному исследованию, а также пролить свет на ту важнейшую роль, которую ранние мусульманские ученые сыграли в закладке основ научного знания.

Я хотел бы поблагодарить Международный Институт Исламской Мысли (ИИМ) за решение опубликовать исправленное второе издание настоящей книги. Я выражаю особую признательность доктору Джамāлу Барзинджй и Убаю Ат-Тāлибу за их поддержку и помощь. Публикация второго издания в Соединенных Штатах также сделает книгу более доступной для научного сообщества и широкого круга читателей в Северной Америке и Европе.

Луай Сāфй̄. Доха, Катар

Предисловие к первому изданию

Настоящее исследование преследует две основные цели. Во-первых, критически рассмотреть те исследовательские методы и методологические подходы, которые связаны с господствующими познаниями как в классической мусульманской, так и в современной западной научной традиции. Исследование направлено не только на понимание методов, повлиявших на развитие мусульманских и западных традиций, но также и на оценку той степени, в которой они могут быть включены в современную исламскую методологию, способную ответить на социальные и интеллектуальные вызовы современного общества. Следовательно, изложение альтернативной исламской методологии является второй целью данного исследования.

Современные мусульманские ученые используют два набора методов, направленных на понимание и руководство человеческими действиями. Первый берет начало в западной традиции. Хотя эти методы полезны при анализе социального взаимодействия, они ставят перед мусульманскими интеллектуалами серьезную проблему, заключающуюся в том, что не признают исламское Откровение надлежащим источником научных знаний. Проблема усугубляется тем, что западная наука, отвергая Откровение, продолжает поддерживать многие ценности и онтологические допущения, связанные с западными религиями и культурами.

Второй набор методов, доступных сегодня мусульманским исследователям, был разработан классическими мусульманскими учеными. Классические мусульманские методы, в первую очередь, связаны с пониманием Божественного текста, применением его предписаний для руководства индивидуальными действиями и реструктуризацией социального взаимодействия. Классические

мусульманские ученые, однако, проявляли мало интереса к изучению социальных действий, не укладывающихся в нормы Откровения. При этом если ранние мусульманские ученые изучали историю, они делали это не для того, чтобы открывать ее законы и движущие силы, а лишь для того, чтобы вдохновляться личными качествами исторических деятелей. За исключением впечатляющей работы Ибн Халдūна *Ал-Мукаддима*, мусульманские историки, в целом, были заинтересованы в освещении личной борьбы и достижений военачальников и политических лидеров.

Однако понимание законов и сил, управляющих эволюцией истории, является обязательным для тех, кто хотел бы осознать происходящие в ней явления и стать, таким образом, активными участниками формирования исторических событий и реструктуризации социальных отношений, чтобы привести реальную практику в соответствие с принципами истины и справедливости. Учитывая природу затруднений, с которыми сталкивается современная мусульманская наука (о чем сказано выше), настоящее исследование направлено на преодоление недостатков как классических мусульманских, так и современных западных методов путем синтеза некоторых элементов, разработанных в недрах двух традиций. Синтез представлен в унифицированной модели, описанной в седьмой главе. Однако, хотя унифицированная модель, и опирается на достижения мусульманской и западной традиций, она не нацелена на их гармонизацию, а стремится интегрировать знания, полученные из Откровения, с теми, что приобретены благодаря эмпирическому опыту.

В заключение надо отметить, что модель, представленную в данной работе, не следует рассматривать как полноценную методологию. Очевидно, что модель требует дальнейшей разработки, уточнения и совершенствования, поэтому ее следует рассматривать скорее как предложение,

которое нужно проанализировать и подвергнуть, надеюсь, конструктивной критике со стороны тех, кто действительно чувствует острую необходимость в разработке альтернативной исламской методологии. Только в свете такой конструктивной критики предлагаемая модель может быть обогащена.

Я хочу выразить благодарность Исследовательскому Совету Международного Исламского Университета Малайзии за поддержку настоящего исследования посредством предоставления гранта и сокращения учебных заданий. Я выражаю особую признательность председателю Исследовательского Совета 'Абд ал-Хамйду Абу Сулаймāну за его личную поддержку и поощрение.

Без его пристального внимания к исследовательской деятельности и неустанной поддержки исследовательской работы в Международном Исламском Университете реализация настоящего проекта могла бы оказаться чрезвычайно сложной задачей.

Я хочу поблагодарить за содействие Мухаммада Тāхира ал-Мисāви в прочтении всей рукописи и предоставление полезных комментариев. Я также должен поблагодарить свою супругу Разан за ее постоянную поддержку, поощрение и понимание.

Вся милость же принадлежит Всемогущему Аллаху.

Луай Сāфӣ

ЧАСТЬ I

НЕАДЕКВАТНОСТЬ УСТАНОВЛЕННЫХ МЕТОДОВ

Глава 1.

Прохождение полного цикла: человеческое знание и императив метафизики

Современная мысль возникла в результате ожесточенной и длительной борьбы в Европе между религиозной традицией преמודерна, которая находит высшую истину в Священном писании, и философской традицией, Просвещением, которое помещает истину в пределы человеческого познания и настаивает на том, что истина может быть достигнута посредством интеллектуального исследования человеческой реальности. Ученые эпохи Просвещения, действительно, преуспели не только в защите автономии рациональности и разума, но также и в использовании человеческого интеллекта для развития современных социальных наук.

Методические и системные подходы к пониманию человеческого опыта продвинули современную науку в стремлении обеспечить лучшее понимание человеческой психики и социальных условий. Это привело к развитию сложных теорий и исследовательских методов в области социальных исследований, экономике, политике, психологии, администрировании и прочих. Однако в то время как современная наука добилась впечатляющих успехов, используя аналитические рассуждения, чтобы пролить свет на социальные явления, она натолкнулась на непроницаемую стену в попытках обосновать систему ценностей рациональностью, определяемой эмпирически. Многие современные ученые изначально были склонны пренебрегать значимостью социального знания и социального понимания. Некоторые даже пытались отрицать трансцендентный характер ценностей. В конце концов, однако, господствовавшая позитивистская школа была вынуждена отказаться от своих попыток строить человеческое знание на чисто эмпирической основе.

Неспособность эмпиризма и позитивизма разработать чисто эмпирическую основу знания пошатнула позиции рациональности и воодушевила постмодернистских писателей, побудив постмодернистов отрицать возможность поиска истины, тем самым поставив знак равенства между рационализмом и иррационализмом, и не проводить различий между моралью и аморальностью.

Траектория современного западного мышления идет в направлении, противоположном тому, по которому шла траектория исламского мышления за предшествующий период. Хотя западная и исламская мысли разделяют убеждение о том, что человеческому разуму не хватает инструментов для установления метафизического, и что по самой своей природе он связан эмпирической истиной, они пришли к совершенно разным выводам. Задолго до того,

как пробудился современный западный рационализм, исламская эпистемология стремилась ограничить человеческую рациональность исследованием эмпирической реальности и анализом данных, полученных посредством органов чувств. Ал-Газālī первым попытался использовать рациональные аргументы для описания метафизической реальности. В *Taḥāfut al-falāsifa* он выдвинул убедительный аргумент против греческой философии, что предвосхитило усилия европейского эмпиризма. Однако вместо того, чтобы укрепить авторитет разума, работа Ал-Газālī и других ученых — представителей калама — взорвала человеческий разум. Возражения Ибн Рушда в его *Taḥāfut at-taḥāfut* мало подействовали тому, чтобы пресечь стремление отвергнуть рациональные науки как сомнительные источники истины. Ученые калама вложили силы своего разума в создание дискурсивных наук об Откровении, тем самым придав неоспоримый авторитет традициям и передаваемым по традиции знаниям. Современная работа по восстановлению доступа к трансцендентности и универсальным нормам, утраченным в ходе эволюции современной эпистемологии, может извлечь большую пользу из сочетания современного западного и исторического исламского знания. Настоящий том посвящен пересмотру методологических подходов исламской и западной научных традиций.

Неадекватность эмпирических методов

Интеллектуальный тупик, в котором мы оказались сегодня, начинается с попыток ученых эпохи Просвещения отделить человеческие ценности от их трансцендентной основы и принизить значение религиозных верований или нужды в них при формировании позиции ученого и обеспечении трансцендентных предпосылок, необходимых для

социальных исследований. Действительно, современные ученые остро осознавали значимость религиозных верований и трансцендентных ценностей для социального опыта. Это Декарт, настаивавший на том, что понятие «Бог» является наиболее фундаментальным понятием человеческого рассудка, Руссо, подчеркивавший желательность гражданской религии, Кант, считавший, что любые моральные установления предполагают веру в ответственность человека перед божественным правосудием, Гегель, подчеркивавший, что социальные представления имеют этические корни.

Тем не менее, все они чувствовали себя обязанными отрицать значимость религии и религиозных источников для человеческого рассудка и знания, и все они были полны решимости установить автономию человеческого разума. Как мы увидим в последующих главах, эпистемологические дебаты, в конце концов, завершили полный цикл осознания того, что истина, в конечном счете, заключается в смыслах, сообщаемых авторитетными текстами.

Многие до сих пор не хотят признать центральную роль авторитетного текста для человеческого понимания смысла и качества бытия. Дебаты относительно подходов к истине обычно оформляются в виде дихотомий, включающих факт против ценности, субъективность против объективности, науку против идеологии, истину против интереса. Мы собираемся не воспроизводить здесь дебаты об этих дихотомиях, а только указать тем, кто ставит под сомнение необходимость или даже возможность чего-либо, что исламская методология рассматривает методы как чисто технические процедуры, лишённые каких-либо нормативных элементов и, следовательно, полностью объективные. Хотя мы согласны с тем, что методы могут быть чисто техническими, мы утверждаем, что методологии, устанавливающие условия использования методов, такие

как ограничения или источники, не могут быть описаны как чисто технические.

В Части III мы рисуем некоторые аспекты разработанных западными учеными методов, раскрывающих их западную специфику. Здесь мы сосредоточим внимание на неадекватности западных методов, вкратце упомянув об их культурном своеобразии.

Во-первых, современные западные методы, с момента их ранней формулировки в работах Фрэнсиса Бэкона и Рене Декарта, имеют эмпирический уклон, кульминацией которого явился логический позитивистский подход, воплощенный в современном западном бихевиоризме. Это верно, что многие западные социологи уже отказались от бихевиоризма под давлением его критиков, продемонстрировавших невозможность отделения факта от ценности в социальных исследованиях. Кроме того, постбихевиоризм не выражает подлинного изменения способа научного исследования, а является, всего лишь, стратегическим ходом, чтобы заставить критиков замолчать. Позитивистский уклон западных методологий будет подробно обсуждаться во второй части настоящей работы.

Используя эмпирические и, следовательно, неисторические методы, современные методологии поднимаются до уровня универсальных практик, абстрагированных от современного западного общества, тем самым возводя нормы, реализованные в современном обществе, в статус всеобщих законов. Таким образом, методы, принятые западной наукой, даже если они остаются чисто техническими, вырабатывают нормативно предвзятые законы и теории.

Во-вторых, на протяжении последних трех столетий западная наука смогла полностью изжить Откровение как источник знания, тем самым низведя его до уровня чистого вымысла и мифа. Хотя это устранение произошло в

результате конфликта между западной наукой и Откровением в его библейской форме, мусульманский ученый считает невозможным включить Откровение в социальные научные исследования, опираясь на современную западную методологию. Мусульманский ученый должен либо принять западные методы и, следовательно, отвергнуть Откровение как источник знания, или же принять Откровение за счет полного отказа от современных методов и ограничиться чисто классическими методами.

Два европейских ученых сыграли решающую роль в разработке методов исследования, которые свели область рассуждений к индивидуальному созерцанию и заманили человеческий опыт в ловушку эмпиризма: Рене Декарт и Иммануил Кант. Первый делал это, извлекая рассуждения из текстуального знания, а последний настаивал на том, что истина, которую люди способны разъяснить, является эмпирической.

Закрепление знания в чистом разуме

Рене Декарт, в принадлежащем ему сочинении «Рассуждение о методе», представил свой новый метод установления истины, который он позже усовершенствовал в другой своей работе — «Размышления о первой философии». В «Рассуждении» Декарт основывает свой метод на четырех правилах.

Первое заключалось в том, чтобы никогда не принимать за истину ничего, кроме того, о чем я знал бы несомненно; то есть, тщательно избегать поспешности и предубеждения, и не включать в свое суждение ничего, кроме того, что было представлено моему уму настолько ясно и отчетливо, чтобы исключить все основания для сомнения.

Второе — необходимо разделить каждое из рассматриваемых затруднений на как можно большее количество частей, причем, таким образом, как это может быть необходимо для их адекватного разрешения.

Третье — направлять ход своих мыслей в таком порядке, чтобы, начав с самых простых и легко познаваемых вещей, я мог мало-помалу, шаг за шагом восходить к познанию более сложных, присваивая мысленно определенный порядок даже тем вещам, которые по своей природе не находятся в отношениях предшествования и последовательности.

И, последнее, в каждом случае надо делать перечисления настолько полными, а обзоры — настолько общими, чтобы я мог быть уверенным в том, что ничего не было упущено.¹

Декарт начинает свои поиски истины с гиперболизированного сомнения. Все идеи и мысли, полученные им посредством образования или базирующиеся на доверии к авторитету, объявляются сомнительными и отрицаются до того момента, пока не смогут быть обоснованы с фактической достоверностью.² Он обосновывает свое отрицание *разом* всех своих идей тем, что перебрать их все по отдельности оказалось бы «невыполнимой задачей». Затем он продолжает утверждать, что, даже после того, как мы усомнились в существовании всех объектов, мы способны понять, что одна вещь никогда не может быть подвергнута сомнению: мы, субъекты, берущие на себя задачу сомневаться, действительно существуем. Сознательное Я, способное думать и сомневаться, является, таким образом, наиболее фундаментальной основой достоверности.

Отсюда знаменитая картезианская аксиома: «Я мыслю, следовательно, существую».³

Вывод Декарта о достоверности собственного существования не бесспорен, поскольку эта его уверенность основана не на непосредственном и самоочевидном постижении сознательным Я собственного существования, а, скорее, на опосредованности процесса мышления. В данном случае высказывание «Я мыслю, я есть» может являться истинным только тогда, когда мы принимаем истинность принципа непротиворечивости, гласящего, что нечто никогда не может существовать и не существовать одновременно. Однако Декарт не пытается установить принцип непротиворечивости, обоснованность которого зиждется на понятии «я мыслю, следовательно, существую». Во всяком случае, *Декарт нашел фундамент, на котором он может реконструировать свои идеи, а именно — идею достоверности мыслящего существования*. Второй шаг сомтоит в том, чтобы установить связь между своей мыслительной деятельностью и внешней реальностью. Декарт находит эту связь в суждении. Ибо из всех ментальных понятий, которыми может обладать индивид, только суждения относятся к внешним объектам и поэтому подвержены ошибкам и обману. Потребности, желания и представления нельзя объявить истинными или ложными, поскольку они не претендуют на подобие внешней реальности или дублирование ее.⁴

Несмотря на все проблемы, двусмысленности и трудности, связанные с картезианским методом, он восхвалялся и подхватывался философами и интеллектуалами эпохи Просвещения, поскольку в нем был заложен гениальный механизм, позволивший этим интеллектуалам порвать с прошлым и обеспечивший им легкий выход из тупика традиционной системы взглядов. Теперь Просвещение обдало методом теоретизирования, который можно было использовать для того, чтобы начать заново. Этот метод был

быстро воспринят и использован с целью произвести революцию как в интеллектуальной, так и в общественной жизни. Томас Гоббс явился одним из первых философов, использовавших новый подход и перенесших картезианский трансцендентальный субъективизм в сферу политического индивидуализма.

Ограниченность разума в отношении эмпирической истины

Атака на трансцендентальные идеи приняла изошренную форму в критической философии Канта. В то время как Декарт сместил точку достоверности с объективного мира на субъективный, Кант смог сместить ее с трансцендентального мира на эмпирический. Декарт видел в идее Бога фундаментальное основание для установления истины объективной реальности, тогда как Кант выводил ту же идею за пределы сферы установленного знания и стремился обосновать «истину» в чувственных объектах.

Кант видел свою миссию в построении эпистемологического фундамента освободительного проекта Просвещения. Он признавал, что, если бы разум заменил Откровение в качестве руководящего принципа человеческого мышления и поведения, то должен был бы быть в состоянии предоставить не только теоретическое основание для мышления и суждения, но также и моральное основание для образа действий. Его три весьма влиятельные «Критики» («Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения») были написаны с целью обеспечения автономии человеческого разума и независимости его от других источников.

Усилия Канта привели, однако, к дальнейшей дифференциации и формализации разума и, в конечном счете, подорвали авторитет субстанционального разума.

Посредством разделения его на три сферы (теоретического познания, практической рациональности и эстетического суждения), дав каждой из них самостоятельную основу, кантианская критическая философия выделила то, что Вебер позже назвал «ценностными сферами культуры».⁵

Кант намеревался в «Критике чистого разума» исследовать, «возможна ли вообще такая вещь, как метафизика?»⁶. То есть, главный вопрос, побудивший Канта написать свою «Критику», заключался в том, чтобы выяснить, является ли возможным для разума приобретать знание помимо опыта — априорное (*a priori*) знание, как его называет Кант. Он замечает, что все суждения, в которых соединены два разнородных элемента (субъект и предикат), можно разделить на два типа: аналитические суждения, в которых предикат уже проявляется в субъекте, и синтетические суждения, в которых предикат находится вне субъекта. Аналитические суждения, таким образом, тавтологичны, поскольку предикат не добавляет ничего нового, чего не было бы уже включено в субъект. Синтетические суждения, однако, прибавляют к нашему знанию, потому что информация, касающаяся субъекта, не может быть выведена из анализа последнего. Кант далее отмечает, что синтетические суждения бывают двух типов: апостериорное (*a posteriori*), полученное через опыт и, следовательно, являющееся частью эмпирического мира, и априорное (*a priori*) предшествующее всякому опыту и являющееся частью метафизического мира. Проведя это различие, Кант теперь может свести первоначальное положение о возможности метафизического знания к более управляемому вопросу: «Как возможны априорные синтетические суждения?»⁷. Кант, очевидно, проявлял практический интерес к изучению возможности априорного синтетического суждения. Поскольку догмы и предрассудки можно было установить только посредством такого рода суждений, постольку установление критериев, исключающих эти два типа суждений,

несомненно, способствовало бы человеческому прогрессу. Подобно Декарту, Кант признает, что суждения являются единственными ментальными структурами, которые связывают разум с внешней реальностью, а область мышления — с областью объективного бытия. Суждения устанавливают абсолютное тождество между субъектом, который является «частным и в форме бытия», и предикатом, который «универсален и в форме мысли». Однако, в отличие от Декарта, он намерен дискредитировать метафизические исследования и ограничить масштабы теоретических исследований.

Кант различает три уровня познания: интуицию, рассудок и разум. *Интуиция* есть способность чувственного восприятия, благодаря чему схватываются представления, затронутые чувственными объектами. Полученные представления затем организуются через понятия *рассудка*. Способность рассудка к пониманию дает правила, по которым чувственные данные подводятся под различные понятия, тем самым вменяя единство и порядок миру явлений. Наконец, разум предоставляет принципы, допускающие единство понятий.⁸ Кант утверждает, что эти серии ментальной активности, в которых созерцание связано с чистым разумом через рассудок, взаимосвязанны.

Далее он утверждает, что обоснованность каждой из них может быть подтверждена только в той мере, в какой сохраняется связь между тремя уровнями восприятия. Иными словами, действительность психических процессов, происходящих на уровне разума, может быть установлена лишь до тех пор, пока используется, чтобы разграничить принципы логики в отношении того, какие функции должны регулировать *апостериорный* синтез. Кант оправдывает ограничение, которое он накладывает на использование чистого разума, утверждением о том, что чувственные данные — единственные, доступные разуму в

отношении объективного мира. Соответствие между мыслями и предметами должно быть обосновано интуицией.

У Канта трансцендентальный субъективизм, введенный Декартом, стал прочно установившейся метатеорией. Интересно, что Кант использовал трансцендентальные аргументы для спасения эмпиризма, зашедшего в тупик при Юме, а затем и для подрыва трансцендентальных идей. Кант различал рассудок и разум, рассматривая их как отдельные «способности» ума. Объекты первого — эмпирические сущности, а второго — трансцендентальные. Кант использовал разум для того, чтобы показать, что *априорное* синтетическое суждение возможно благодаря единству явлений в понятиях. Однако нельзя сомневаться в том, что сами понятия не являются частью эмпирического мира, поскольку их существование необходимо для придания ему смысла и упорядоченности.

Тем не менее, Кант отказался использовать разум для констатации или даже признания истинности других трансцендентальных идей, хотя их постулирование необходимо для придания смысла и порядка моральному миру. Такие идеи, как бесконечность, свобода, достоинство, равенство и ответственность, не имеют реальности, если они не выражены в математической или физической форме: если идею нельзя свести к числовому или вещественному выражению, она может быть лишена истинности и превращена в вымысел. Ясно, что кантианская эпистемология является теорией эмпирического познания, а не познания в целом. В качестве прототипа она использует математические рассуждения. Тем не менее, настаивая на том, что всякая истина должна быть прочно укоренена в эмпирическом мире, кантианский трансцендентальный субъективизм постулировал абсолютность конечности и санкционировал современный эмпиризм.

Неадекватность традиционных методов

Трудности, с которыми сталкиваются попытки восстановить трансцендентную истину, энергично преследуемые современной исламской наукой, усугубляются невозможностью использования досовременных научных методов для преодоления неадекватности эмпиризма. Это связано с тем, что традиционные науки сами по себе неадекватны для управления постоянно развивающимся человеческим опытом. На эту несостоятельность обращают внимание многие ученые.

Исмā'йл ал-Фаруки, например, утверждал, что неадекватность традиционных методов проявляется в двух диаметрально противоположных тенденциях. Первая тенденция состоит в том, чтобы ограничить область *иджтихāда* юридическими рассуждениями, то есть подведением современных проблем под правовые категории, понижая, тем самым, *муджтахид* до *факīха* (правоведа) и сводя научные устремления к правовым исследованиям. Другая тенденция состоит в том, чтобы устранить все рациональные критерии и стандарты посредством принятия «чисто интуитивной и эзотерической методологии». Таким образом, искомая методология должна избегать крайностей этих двух подходов. Иными словами, ей следует избегать ограничения рассуждений до такой степени, чтобы современные проблемы, стоящие перед мусульманской наукой, оказывались бы за рамками научных исследований, и, в то же время, она не должна допускать проникновения выдумок и суеверий в область истинного знания.⁹

Эту озабоченность разделяет Абдул Хамид Абу Сулайман, который связывает кризис современного мусульманского интеллектуализма с методологической неадекватностью, преследующей современную мусульманскую мысль, проявляющуюся в использовании исключительно лингвистических и правовых паттернов мышления. По словам Абу

Сулаймана, затруднение современного мусульманского интеллектуализма состоит в том, что, хотя *факīх* как правовед подготовлен для решения юридических/моральных проблем, он по-прежнему воспринимается как всесторонний, универсальный интеллектуал, способный решить вообще все проблемы современного общества. По его выражению,

Кризис [исламской мысли] также заключается в природе наших исламских методов исследования, которые ограничиваются текстуальным изучением языка, традиций и ортодоксальной юриспруденции. Эти две точки зрения проявляются в нашей склонности рассматривать *факīха* (юриста) в историческом смысле как человека, способного разрешить кризис мысли, культуры и знания.¹⁰

Еще один аспект неадекватности классических методов подчеркивает Мона Абул-Фадл. Причина неадекватности классических методов, как она указывает, в том, что, хотя изучение социальных явлений требует целостного подхода, при котором социальные отношения систематизируются в соответствии с универсальными правилами, классические методы являются атомистическими и опираются, прежде всего, на рассуждения по аналогии¹¹. То есть, традиционные исламские методы не способны воссоединить отдельные области знаний с общей значимостью Откровения и человеческого опыта.

Неадекватность современных западных и классических мусульманских методов указывает на необходимость создания альтернативных методологических подходов, способных преодолеть ограниченность обоих; однако усилия, направленные на преодоление вышеупомянутых недостатков, сдерживаются растущими затруднениями. Понимание трудностей, связанных с задачей внедрения

альтернативных методологических подходов, будет нашей главной задачей в следующем разделе.

Трансцендентная рациональность

Постмодернистская критика модернизма во многом представляет собой бунт против попыток последнего возвысить исторические — и, следовательно, культурно-специфические — модели разума до уровня универсальной истины. Отвергая тиранию современной рациональности, постмодернизм впадает в противоположную крайность, размывая само понятие разума и истины, и тем самым угрожает заменить современный порядок постмодернистским хаосом. Существует ли тогда выход из нынешнего тупика?

Классическая исламская наука, думается, предлагает альтернативный подход к знанию и истине, при котором разум и подлинные общепринятые источники не могут отрицать друг друга, и ни тот, ни другие не могут претендовать на окончательное предпочтение. Классические мусульманские ученые понимали, что все тексты, в том числе Богооткровенный, нуждаются в толковании. Поскольку все нормативные системы, в конечном итоге, уходят корнями в, своего рода, религиозный текст, отрицание актуальности религиозных источников для социального знания является одновременно произвольным и вводящим в заблуждение. Более методичный подход требует признания необходимости укоренения трансцендентных предпосылок научного знания в Божественном тексте и систематизации всего знания в рациональном дискурсе.

То есть, заявления о том, что именно является социально желательным, могут быть сделаны не в результате взывания к авторитету Богооткровенного текста, а благодаря иллюстрации внутренней связности и внешней непротиворечивости всех нормативных систем, заложенных

в авторитетных источниках. Все притязания на трансцендентную истину должны быть представлены рациональными аргументами. Это позволило бы обеспечить множественность утверждений об истине, не отказываясь при этом от возможности поиска высшей истины и не пресекая содержательного обмена и диалога между конкурирующими системами.

Чтобы не втягиваться в сферу иррационализма и интеллектуального трайбализма, необходимо, чтобы трансцендентальные ценности и метафизические гипотезы открыто признавались и открыто приписывались их религиозным источникам. Это не только изменило бы к лучшему непримиримый интеллектуализм, но, вероятно, могло бы переориентировать интеллектуальный прогресс, свернув его с пути иррационализма и морального хаоса. До тех пор, пока религиозно открывшаяся истина защищается при помощи рациональной аргументации, возможность возврата к абсолютизму остается весьма сомнительной.

Подобный подход может, по понятным причинам, вызывать беспокойство у тех, чье знакомство с интеллектуальными традициями ограничено традициями Запада. Некоторые мусульманские интеллектуалы находят утешение в давней мусульманской традиции, в которой наука и рациональность процветали, утверждая, а не отрицая центральное место Божественного Откровения в человеческой жизни и мышлении. Мусульманские интеллектуалы и ученые, в особенности, обязаны обеспечить лидерство, необходимое для примирения интеллектуальной традиции с современным человеческим сознанием, которое все больше стремится к смыслам и ценностям.

Это приводит нас к вопросу о неадекватности традиционных методов *ал-усул*. Важно отметить, что, хотя вопрос о неадекватности обычно поднимается в связи с традиционными методами, он никоим образом не относится

исключительно к ним. Современные западные методы также неадекватны для развития социальной науки, которая считает Божественное Откровение внутренним источником знания. Однако на данном этапе термин «неадекватный» следует понимать, как менее адекватный, а не недействительный. Таким образом, задача современных мусульманских ученых состоит в том, чтобы изучить методы, разработанные как в западной, так и в мусульманской традициях. Это необходимо, чтобы определить источник их неадекватности и возможности их развития, дополнения или отмены.

Предстоящая задача

До сих пор мы приписывали неадекватность традиционных методов трем факторам: их исключительной «юридичности», явной «лингвистичности» и чрезмерной «атомистичности». Хотя приведенная выше характеристика многое сообщает о традиционных методах и, в основном, является их справедливым описанием, тем не менее, она упускает из виду течения в рамках классической мысли, которые пытались уравновесить некоторые из господствующих крайностей. Например, теория *макāsид аш-шарī'a* (ар.: цели *Шариата*), выдвинутая аш-Шāтибī, была призвана систематизировать науку «*фикх*» и уравновесить атомистическую тенденцию в классической правовой мысли.

Таким образом, можно сделать вывод, что не может быть никакой надежды на выход современной мусульманской науки из дометодологического состояния без серьезного и глубокого знакомства с методологическими подходами, выработанными как в традиционной мусульманской, так и в современной западной науке. Сама идея изучения как классического мусульманского, так и современного западного методологического подхода с целью

развития их сильных сторон и преодоления их недостатков и составляет основную задачу данного исследования. При рассмотрении классических и современных методологий мы стремимся ответить на четыре взаимосвязанных вопроса.

1. Какие методы следует использовать для вывода социальных понятий и категорий из Богооткровенных источников?

2. Какие методы следует использовать для выведения понятий и категорий из эмпирических источников?

3. Какие методы следует использовать для дифференциации (горизонтальное упорядочение) и стратификации (вертикальное упорядочение) понятий и категорий, полученных как из открытых, так и из эмпирических источников?

4. Какие методы следует использовать для связи трансцендентных понятий и категорий с эмпирическими?

Необходимость решения эпистемологической задачи восстановления трансцендентности и трансцендентного знания как части понятия «Знание и истина», в конечном счете, приводит к проблеме методологии. Какие методы научно оправданны в стремлении к знаниям, основанным на истине? Это является основным фокусом, на котором сосредоточено внимание в настоящей книге; описание надлежащих методов получения знаний занимает остальные главы. Поскольку работа в настоящем томе подчеркивает методологию и методологические исследования, определение обеспечит необходимую основу для остальной части текста. Методология — это область научных исследований, связанная с анализом методов, используемых при изучении природных и социальных явлений. Научный метод состоит из ряда правил, которых должен придерживаться

исследователь при изучении предмета исследования. Исследователи, применяющие научные методы, могут утверждать, что знание, полученное в результате их постижения, является научным. Однако исследователи, не способные применять научные методы, не могут претендовать на научность, даже когда результаты их исследований совпадают с истинной природой вещей. Ибо без опоры на надежный метод соответствие между случайно полученным знанием и истинной природой вещей может оказаться простым совпадением. Это не означает, однако, что в исследованиях всегда должны использоваться методы, признанные научным сообществом в настоящее время научными, поскольку для исследователя вполне правомерно использовать новый метод, никогда ранее не применялся, при условии, что он способен продемонстрировать свою «надежность». Определение надежности научных методов является задачей методологии.

Методология, таким образом, является областью научного исследования в обосновании, описании и объяснении правил и процедур, составляющих научные методы. Как таковая, методология не ограничивается описанием научных процедур, а предполагает анализ оснований, оправдывающих их использование. Это означает, что изучение методологии сталкивается с вопросами, изучаемыми под вывеской эпистемологии или теории познания. Однако, в то время как научное исследование охватывает в эпистемологии все теоретические вопросы, относящиеся к Знанию, в методологии исследование вращается вокруг тех вопросов, которые непосредственно связаны с использованием научных методов. В данном исследовании мы займемся изучением методов, разработанных как классическими исламскими, так и современными западными учеными, в попытке прийти к альтернативным научным методам, более соответствующим исламским критериям и проблемам.

ЧАСТЬ II

КЛАССИЧЕСКИЕ МУСУЛЬМАНСКИЕ МЕТОДЫ

Вступление ко второй части

Часть II разделена на три главы (2, 3 и 4). В первой главе этой части (глава 2) мы сосредоточимся на правилах текстуального анализа, разработанных ранними мусульманскими юристами для толкования Божественного Текста и выведения правовых норм из различных его утверждений. Ключевой фигурой в этом отношении явился имам аш-Шāфи‘й, чья *Рисāла* сыграла важную роль в определении основных вопросов и методов анализа Божественного Текста. Дисциплина, возникшая в результате этой работы аш-Шāфи‘й и других подобных начинаний, позже стала известна как наука *усūл ал-фикх*. При обсуждении *усūл ал-фикх* делается попытка, во-первых, представить основные методы текстового анализа, разработанные и усовершенствованные мусульманскими учеными, и, во-вторых, указать на устойчивое мировоззрение, постепенно утвердившееся в этой очень важной дисциплине шариатских

наук, мировоззрение, проявленное в учении о непогрешимости — *иджма'*.

В главе 3 мы исследуем встречу между ранними мусульманскими учеными и наукой о *мантике* (логике). Утверждается, что мусульманские ученые развивали свои представления о логике, изучая греческую логику. Обе группы мусульман — и *фалāсифа*, и *мутакаллимун* переняли греческую логику и внесли позитивный вклад в ее развитие.

Также утверждается, что мусульманские ученые, подобно аш-Шāтибй, смогли к середине седьмого века исламской эры довести *усул ал-фикх* до впечатляющего уровня совершенства и зрелости с введением теории *ал-макāсид*.

Наконец, в четвертой главе мы исследуем то затруднение, с которым столкнулась мусульманская научная традиция, из-за чрезмерного доверия к формальной логике и возникновения апологетического мироощущения у ведущих ученых в пятом веке ислама. Мы укажем на пагубные последствия нападков ал-Газālй на не-шариатские науки и его отрицание принципа причинности на основе полемических аргументов, характерных для формальной логики. Последняя получила столь широкое распространение в умах мусульманских ученых, что усилия двух выдающихся личностей в истории мусульманской науки — Ибн Таймиййи и Ибн Халдūна — не смогли изменить эту тенденцию, несмотря на их чрезвычайно весомые и убедительные аргументы, раскрывающие недостатки формальной логики и ее ограниченность.

Есть надежда, что к концу Части II прояснится один из аспектов классического мусульманского методологического мышления, а именно, что методы, разработанные мусульманскими учеными, касались главным образом интерпретации и анализа текстов. Поэтому мусульманские ученые не уделяли должного внимания развитию методов,

направленных на понимание социальных явлений. И, хотя в *у́л ал-фикх* можно найти процедуры включения нетекстовых источников знаний, таких как *‘урф* или *истисхāб*, в развитии правового мышления, мусульманское понимание социального действия и взаимодействия, по-прежнему, основывалось на здравом смысле, а не на системно разработанных научных методах и процедурах.

Глава 2. Текстуальный анализ: правила прямого вывода

Самая ранняя работа в истории мусульманской мысли, посвященная текстуальному анализу и систематизированному выводу из исламских источников, была написана Мухаммадом ибн Идрисом аш-Шāфи‘ий (150–204 гг. хиджры). Аш-Шāфи‘ий написал свой методологический труд «Ар-Рисала», чтобы разъяснить принципы логического вывода из текста, необходимые юристу (*факиху*) в его стремлении очертить правила *Шариата*. Главной заботой аш-Шāфи‘ий являлось предотвращение произвольного прочтения Божественного текста, установление процедуры истолкования Богооткровенного текста и распространение значения оригинального исламского источника на действия и события, не описанные в Откровении непосредственно.

Аш-Шāфи‘ий выделил два основных источника смысла: смысл, воплощенный в Богооткровенном тексте (*насс*), и смысл, выведенный из него (*истинбāt*)¹². Поэтому, он приступил к обсуждению текстуального вывода под двумя названиями: *байāн* (разъяснение) и *кийāс* (аналогия).

Знание, полученное посредством применения этих двух процедур, может быть дополнительно

классифицировано, согласно аш-Шāфи'й, под названиями *ихтилāф* (несогласие) и *иджма'* (консенсус). Последнее обозначает совокупность знаний, признанных научным сообществом, а первое относится к спорной области знаний.

С появлением свода знаний, согласованного научным сообществом, количество источников научных знаний увеличилось до четырех: Богооткровенный текст, который аш-Шāфи'й также называет *хабар* (сообщение), состоящий из Корана и Сунны; *кийāс* (аналогия); и *иджма'*. Как он выразился: «Никто никогда не может судить о чем-либо как о законном или незаконном, если (это суждение) не основано на научном источнике (*джихат ал-'илм*) — научным источником может быть либо *хабар* в Коране, либо Сунна, либо *иджма'*, либо *кийāс*».¹⁵

Классификация аш-Шāфи'й разносторонних методов обретения научного знания оказалась, при всей своей простоте, столь основательной, что структура, выбранная им для упорядочивания различных вопросов, возникающих в рамках науки *ус'л ал-фикх* (основы юриспруденции) была принята всеми последующими *фукахā'* (правоведами), включая тех, кто резко возражал ему в вопросах принципиальных. В действительности, категории, разработанные аш-Шāфи'й, имели отношение и к другим областям научных исследований. *Ал-Байāн*, к примеру, был разработан мусульманскими лингвистами после аш-Шāфи'й в качестве отдельной дисциплины, известной как *'илм ал-ма'āни* (наука о смысле) или семантика, и использовался в *тафс'ире* (толковании) Коран и *ан-накд ал-адабī* (литературной критике). Точно так же *кийāс* (аналогия) стал одним из алгоритмов дедуктивных рассуждений, изучаемых в науке логики.

В оставшейся части настоящей главы мы исследуем основные процедуры, используемые классическими мусульманскими учеными под рубрикой *ус'л ал-фикх* (основы юриспруденции). Наш главный интерес состоит в

обретении двух сфер методического мышления, усовершенствованных мусульманскими учеными с высокой утонченностью, а именно методов *байāн* (семантики) и *их-тилāфистинбāt* (дедукции). Следуя четырем категориям, содержащимся в *ар-Рисāла* аш-Шāфи‘ий, мы начнем с рассмотрения методов *байāн*, исходя из чего обсудим основные процедуры, используемые при истолковании и анализе текста. Затем мы обратимся к изучению того, как используются рассуждения в науке *фикх* (юриспруденция). Мы рассмотрим процедуры, применяемые мусульманскими правоведами для расширения объема юридических знаний, исследуем источники расхождений в понимании и толковании высказываний и текстов, а также источники конфликтов и разногласий в суждениях. Наконец, мы рассмотрим значение *иджма‘* (консенсуса).

Байāн

Термином «байāн» аш-Шāфи‘ий обозначает разную степень ясности коранического текста. Рассматривая *айаты* Корана, он показывает, что некоторые из них можно легко понять без необходимости использования каких-либо дополнительных пояснений извне (*карīна*)¹⁴. С другой стороны, есть *айаты*, смысл которых неочевиден, и для разъяснения которых требуется дополнительная информация. *Карīна*, согласно аш-Шāфи‘ий, может быть получена либо путем изучения Сунны, либо исходя из правил арабского языка.¹⁵

Хотя аш-Шāфи‘ий не приводит четкой типологии, он, со всей очевидностью, выделяет три уровня ясности. Первый уровень — это открытый текст (*баййин*).¹⁶ Этот тип текста легко понятен тем, кто понимает язык, и не требует дополнительных пояснений. Кроме того, открытый текст передает только один смысл и, следовательно, не может

являться предметом толкования. Пример, приведенный аш-Шāфи'й для этого типа, взят из суры *ал-А'раф*.

Мы обещали Мусе тридцать [дней и] ночей [на горе Синай] и добавили [еще] десять, так что назначенный ему Господом срок составил сорок [дней и] ночей б. (7:142).

Срок общения в этом *āyate* вполне точен, и потому не является предметом дискуссии. Добавим, что продолжительность должна быть понятна, даже если читатель знаком с арифметикой лишь в той степени, чтобы иметь возможность прибавить десять к тридцати, при условии, конечно, что он способен понимать язык текста.

Второй уровень текстовой ясности — это *zāhir* (видимый).¹⁷ *Zāhir* — это высказывание, ясное само по себе, не требующее пояснения извне (*karīna*). Тем не менее, в нем присутствует определенная неоднозначность, допускающая более чем одно толкование. Возьмем следующий пример из суры *ал-Ма'ида*, цитируемой самим аш-Шāфи'й для того, чтобы показать источник неоднозначности и ее возможное прояснение.

О, вы, которые уверовали! Не поражайте добычи, находясь в *хаддже*. А если кто из вас поразит [дичь] преднамеренно, то искуплением [греха] будет столько скота, сколько он поразил [, охотясь]. Устанавливают искупление два справедливых мужа из вас, и это жертва, приносимая к Ка'бе (5:95).

Источником двусмысленности в этом *āyate* является понятие эквивалентности, поскольку она может быть выражена как в размере, так и в стоимости. Аш-Шāфи'й выбрал размер в качестве принципа эквивалентности, потому что, как он утверждал, размер — это первое, что приходит

в голову, когда думаешь о двух одинаковых домашних животных.¹⁸

Третий и последний тип текстуальной ясности, выделяемый аш-Шафи'и — это *муджмал* (сложный). Этот тип требует внешнего *карйна* (пояснителя) для его прояснения. Примеры этого типа многочисленны в Коране; среди них встречаются следующие три.

Воистину, молитвенный обряд для верующих предписан в строго определенное время (4:103).

Совершайте *хаддж* и 'умру во имя Аллаха (2:196).

Совершайте *саят*, давайте *закят*... (2:43).

Термины *саят*, *закят*, *хаддж* и 'умра являются *муджмал*, поскольку конкретный способ их совершения не может быть выведен из самих изречений, а может быть известен только из других, более подробных высказываний.

Предыдущее обсуждение весьма отчетливо показывает, что *бай'ан* относится к набору правил и процедур, направленных на установление связи между языковым выражением и подразумеваемым им смыслом. Аш-Шафи'и дал следующее определение *бай'ан*.

Бай'ан — это всеобъемлющее наименование значений, сходящихся в своих корнях (*усул*), но расходящихся в своих ответвлениях (*фуру'*). Наименьшая (степень ясности), которой обладают эти значения, ... заключается в том, что они являются выражениями (*бай'ан*) для тех, к кому они обращены — для тех, на чьем языке был ниспослан Коран. Эти значения примерно одинаково ясны тому (на чьем языке был ниспослан Коран), хотя некоторые более ясны, чем другие, но неоднозначны (*мухталифа*) для тех, кто не знает арабского языка.¹⁹

Из вышеприведенного определения очевидно, что аш-Шафи'и понимал *бай'ан* соответственно той интеллектуальной деятельности, которая направлена на прояснение смысла, заключенного в оборотах речи.

Таблица 1.1
Байāн (Прояснение)
 Степень текстовой ясности
 Классификация аш-Шāфи'й

Тип текста	Определение	Пример	Разъяснение
<i>Мубайāн</i> (Ясный)	Смысл текста предельно ясен, поэтому нет необходимости в каких-либо разъяснениях (<i>та'вил</i>) или истолкованиях (<i>тафсīр</i>).	Мы обещали Мусе тридцать [дней и] ночей [на горе Синай] и добавили [еще] десять, так что назначенный ему Господом срок составил сорок [дней и] ночей б. (7: 142).	Количество ночей было обозначено предельно ясно, так что оно не требует дальнейших разъяснений.
<i>Зāхир</i> (Очевидный)	Смысл текста можно понять без какого-либо пояснения извне (<i>карīна</i>). Однако для полного понимания смысла требуются разъяснения заложенной в тексте неоднозначности.	О, вы, которые уверовали! Не поражайте добычи, находясь в <i>хаддже</i> . А если кто из вас поразит [дичь] преднамеренно, то искуплением [греха] будет столько скота, сколько он поразил [, охотясь]. Устанавливают искупление два справедливых мужа из вас, и это жертва, приносимая к Ка'бе (5:95).	Понятие эквивалентности неоднозначно, поскольку она может быть выражена либо с точки зрения размера, либо стоимости. Поэтому необходимо дополнительное разъяснение.
<i>Муджмал</i> (Сложный)	Текст содержит общие термины, для понимания смысла которых требуется дополнительное пояснение.	Воистину, молитвенный обряд для верующих предписан в строго определенное время. (4:103). Совершайте <i>хаддж</i> и 'умру во имя Аллаха. (2:196).	Термины намаз, хадж, 'умра требуют разъяснения, которое можно сделать только с помощью извне (<i>кара'ин</i>).

Байāн Шāфи'й

Текстуальная ясность: общие типологии

Начальная классификация текстов по степени их ясности, предложенная аш-Шāфи'й, была развита позднейшими мусульманскими учеными. Наиболее сложную классификацию можно найти в работе Мухаммада ибн Ахмада ас-Сарахсй (ум. 490 г. хиджры), который принадлежал к ханафитской школе *фикха*. В своем труде об *усул ал-фикх*, написанном в 479 г. хиджры,²⁰ ас-Сарахсй определил восемь степеней текстуальной ясности, соответствующих восьми типам текстов. Первые четыре имеют понятную ссылку (*вāдих ад-далāла*) (Таблица 1.2), в то время как ссылка (*далāла*) остальных непонятна (*гайр вāдих*) или неоднозначна (*мубхам*) (таблица 1.3). Основное различие между категориями ясности (*вāдих*) и неоднозначности (*мубхам*) заключается в том, что, в то время как последняя требует внешней *карīна* (пояснителя) для своего разъяснения, первая может быть прояснена путем анализа самого текста. Степень ясности каждой из этих категорий зависит от степени требуемого текстового анализа (или объяснения).

Таблица 1.2
Байāн (Разъяснение) — Степени ясности текста
 Ханафитская классификация

(1) Ясные ссылки (*вāдих ад-далāла*)

Тип текста	Определение	Пример	Разъяснение
<i>Зāхир</i> (Очевидный)	Смысл текста можно понять без пояснения извне (<i>карīна</i>); выводимое значение не является тем, которое предполагалось.	«...Они говорили: «Воистину, торговля — то же, что и ростовщичество». Но торговлю Аллах дозволил, а ростовщичество запретил». (2:275).	Очевидный смысл текста в разрешении коммерческих сделок, за исключением тех, которые связаны с ростовщичеством.
<i>Насс</i> (Бросающийся в глаза)	Смысл текста можно понять без внешнего пояснения; смысл текста тот, что и подразумевался.		Бросается в глаза отрицание равнозначности коммерческой сделки и ростовщичества.
<i>Муфассар</i> (Прозрачный)	Смысл текста изложен настолько ясно, что не требует дополнительных пояснений.	«И прелюбодейку и прелюбодея — каждого из них секите сотней плетей» (24:2).	Количество плетей, которые должны получить прелюбодей и прелюбодейка, предельно ясно.
<i>Мухкам</i> (Ясный)	Смысл текста предельно ясен, поэтому он не требует пояснений и не может быть отменен (<i>нāсах</i>).	«Аллах ведает о всем сущем». (33:40).	Ясный текст, выражающий общую истину, не подлежащую отмене.

Приведенная выше классификация принята школой *усул ал-фикх*, известной как *фукахā'* (также известной, как ханафитская школа). Большинство ученых, изучающих *усул ал-фикх*, известных как *мутакаллимун* или *шāфи'ийа*,

продолжали придерживаться расширенной версии классификации аш-Шафи‘и,²¹ которая включает, наряду с тремя категориями, введенными аш-Шафи‘и, четвертую категорию, *муташи‘бих*.

(Рисунок 1.1)

Таблица 1.3

Бай‘ан (Прояснение) – Степени текстовой ясности
Ханафи‘тская классификация

(2) Неопределенная отсылка (*Гайр вāдих ад-далāла*)

Тип	Определение	Пример	Разъяснение
<i>Хафи</i> (с нюансами)	Текст, смысл которого, хотя и достаточно ясен в целом, однако требует уточнения с точки зрения его конкретной отсылки.	(1) «...за то, что они содеяли, отсекайте руки вору и воровке...» (5:38) (2) «Нет убийце наследства» (<i>хадис</i>).	Существует неопределенность в отношении того, являются ли лица, которые незаконно присваивают деньги путем мошенничества, ворами в примере 1, и является ли «убийцей» в примере 2 тот, кто невольно лишает жизни другого.
<i>Мушкил</i> (сложные)	Текст, смысл которого из-за речевых оборотов не может быть понят без посторонней помощи (<i>карйна Хариджиййа</i>).	(1) Разведенные должны выжидать, [не выходя замуж], три срока регул. (2:228)	Термин <i>курру‘</i> (срок регул) является омонимом. <i>Муштарак</i> может означать период менструации (<i>хайд</i>) или чистоты (<i>тухр</i>).

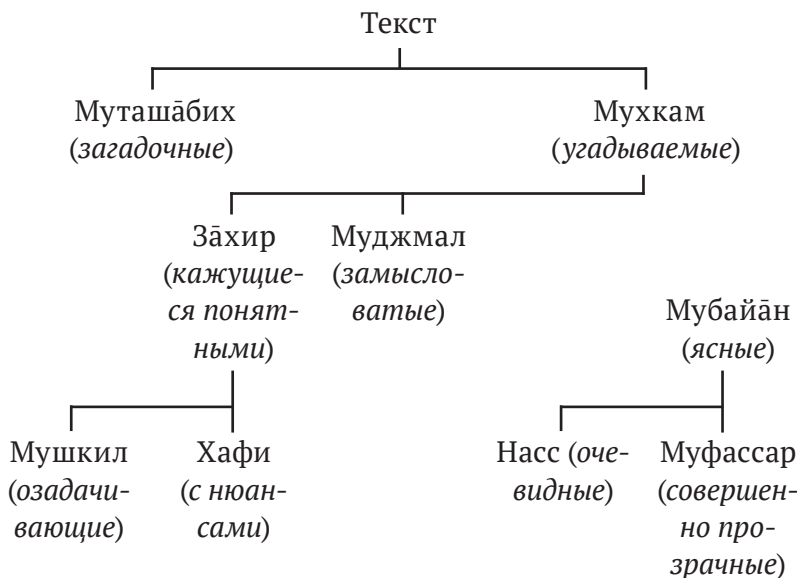
<p><i>Муджмал</i> (сжато из- ложен- ные)</p>	<p>Текст, значение которого нельзя вывести из выражающих его оборотов речи, и для понимания которого не удастся найти лингвистических или экзистенциальных понятий.</p>	<p>«Воистину, молитвенный обряд для верующих предписан в строго определенное время». (4:103)</p>	<p>Термин <i>саяят</i> (молитвенный обряд) сложен (<i>муджмал</i>) и должен быть прояснен посредством поиска пояснительных текстов.</p>
<p><i>Муташā- бих</i> (неясные)</p>	<p>Текст, смысл которого нельзя вывести ни из выражающих его оборотов речи, ни из внешних понятий. Уточнение его смысла требует пояснений.</p>	<p>«Мощь Аллаха превосходит их мощь». (48:10) «[Он] – Милостивый, который утвердился на [небесном] троне». (20:5)</p>	<p>Термины «мощь» и «престол» не могут быть поняты в их буквальном значении, так как это противоречит фундаментальному принципу, выраженному в <i>айате</i>: «Ничто не сравнится с Ним...» (42:11).</p>

Сравнивая две типологии, можно увидеть, что категории *насс* и *захир* используются в классификации как *мутакаллимūн*, так и *фукахā’*. Прежняя школа, однако, включает ханафитские категории *насс* и *муфассар* в свою категорию *насс*, и ханафитские категории *хафи* и *мушкил* в свою категорию *зāхир*. Все они подпадают под категорию *мужкам*, которая противопоставляется *муташāбих*.

Тем не менее, мы также можем заметить, что преобразование *мубайāн* в *зāхир* и *насс* было осуществлено благодаря тщательности первоначальной классификации, осуществленной аш-Шāфи’и. Кстати отметим, что две категории не были определены в соответствии с установленным набором критериев, и это не позволяет их смешивать. Однако по более важной причине применение тех или иных

критериев с намерением отделить *zāhir* от *nass* относится к сфере дискуссий об отсылках к текстам, а не ясности самих текстов. Аналогичное замечание можно сделать относительно различия ас-Сарахси *хафи* и *мушкил*. Поскольку типология *факихов* не является усовершенствованием типологии *мутакаллимун*, а, скорее, привносит в нее некоторую путаницу, мы должны избрать последнюю как единственную, научно обоснованную типологию.

Рисунок 1.1
Степень ясности: шāфи'йтская классификация



Ранее мы видели, что для понимания смысла, заключенного в выражении, необходимо изучить ссылку, сделанную как с помощью отдельных слов, так и через выражение в целом. Мы будем применять термин «импликация» наряду с термином «ссылка», используемым современной

семантикой для обозначения отношений (*нисба*) между языковыми элементами (словами и предложениями) и экзистенциальными элементами (вещами, объектами) смысла. Термины «импликация» и «ссылка» используются здесь для передачи значения арабского слова «далāла», которое употреблялось мусульманскими учеными. Мы начнем изучение отношения (*нисба*) выражения к его значению с постижения смысла, заключенного в отдельных терминах выражения или же смысла конкретного выражения (*далāлат ал-лафз ал-муфрад*). Затем мы перейдем к изучению значения, заключенного в общей структуре выражения, или импликации сложного выражения (*далāлат ал-лафз ал-мураккаб*).

Выражение, отсылка и прямой смысл

Языковые единицы могут быть классифицированы по принципу соотношения (*нисба*) между отсылкой и прямым смыслом в двух типологиях — качественной и количественной.

А. Качественное определение выражений.

Классические мусульманские ученые выделяют три типа:

Мутабака (эквивалентность), *тадаммун* (включение или намерение) и *илтизам* (корреляция или расширение).²² (См. таблицу 1.4.)

Мутабака — это смысл, который был установлен благодаря языковым правилам (*далāла вад'ийа*); другие два устанавливаются посредством размышлений.²³

Выражения используются здесь для обозначения лингвистических символов или слов. Выражения опосредуют объекты экзистенциального мира и их образ в сознании человека, делая возможной социальную коммуникацию. Таким образом, язык играет двоякую роль. Во-первых, он служит средством общения, делая возможным социальное взаимодействие. Во-вторых, он является посредником между предметом и идеей, делая возможным дальнейшее рассуждение.

Таблица 1.4

Качественное определение экспрессии

Таким образом, каждое языковое выражение (*лафз*) имеет два качества:

Тип	Пример	Отношение Ссылка – Прямое значение
<i>Тадаммун</i> (включение)	Город Куала-Лумпур ввел новый налог на бизнес	Прямое значение < Ссылка Под словом «Город» подразумевается (дается отсылка на) его муниципалитет
<i>Мутабака</i> (эквивалентность)	Куала-Лумпур – красивый город	Прямое значение = Ссылка
<i>Илтизам</i> (корреляция)	Город Куала-Лумпур является высокопроизводительным городом	Прямое значение > Ссылка Слово «Город» используется с отсылкой к его жителям

Одно является ментальным, принадлежащим человеческому разуму, *далала* или ссылкой, а другое — экзистенциальным, принадлежащим объективному миру, *мадлул* (прямым смыслом). Поскольку выражение, ссылка и прямой смысл представляют три отдельные, но тесно взаимосвязанные сферы, а именно язык, разум и реальность, итоговое понимание возникает в результате уяснения взаимоотношений между ними.

Отсюда следует, что смысл — это не просто принадлежность оборотов речи, а еще и качество взаимоотношений трех элементов: идеи, рожденной разумом, словом, символизирующим эту идею, и предметом, который этой идеей обозначен.



В. Количественное определение выражений

Квантификация выражений (*масвир ал-алфази*), в отличие от качественного деления, характеризующего отношения между термином и его ссылкой, оценивает отношения между термином и группой объектов, которые он определяет (*масадак*). Здесь мы можем выделить два типа.

1. Общее (*‘амм*).

‘Амм относится к классам людей или объектов, таких как человек, животное, камень и т.д. Общее иногда упоминается в категории универсального (*куллй*). Уточним, что термин «универсальный» следует использовать только для обозначения неочевидных объектов (таких как свобода или щедрость), специфический, конкретный смысл которых не определен.

2. Частное (*хасс*).

Хасс относится либо к отдельным вещам, либо к небольшому сегменту многочисленной группы. Примеры: Самир и ‘Умар — частные примеры термина «мужчина».

Точно так же благотворительные структуры представляют собой отдельный сегмент организаций.

С. Взаимоотношения терминов

1. *Мурāдифāt* (синонимы). Термины, имеющие одинаковый смысл или далала, такие как свобода, воля, автономия.

2. *Мутабайина* (однозначные). Термины, имеющие неодинаковый смысл, например, море, гора, человек.

3. *Муштарак* (омонимы). Термины, имеющие более одного значения, к примеру, очки, клуб, кабинет. Слово «Glasses» на английском языке может обозначать либо очки, либо предметы, используемые для питья, либо же те приспособления, которые используются для коррекции зрения. Точно так же слово «кабинет» может обозначать либо глав исполнительных органов правительства, либо специальное помещение.

4. *Мутавут'иа* (многозначные). Термины, обозначающие различные степени или качества одной и той же категории. Черный, белый, серый — обозначение цвета. Или холодный, теплый, горячий — обозначение температуры.²⁴

Слова имеют определенный смысл до их употребления в предложениях, однако их итоговые значения (*далāла*) могут быть определены только контекстом, в котором они используются. Например, предполагаемое значение термина «клуб», кем-то выраженного, может быть выявлено только посредством анализа всего высказывания, в котором оно было использовано.

Поэтому в одном контексте (на английском языке) это слово может означать «группу людей, которые регулярно

встречаются», а в другом — просто тяжелую палку (*club* /eng./: «дубина»), как показано в следующих двух высказываниях.

‘Умар присоединился к нашему клубу недавно.

‘Умара ударили дубинкой.

Точно так же, имеет ли термин общее или частное смысловое значение, можно узнать только в том контексте, в котором он используется. Следовательно, хотя термин «человек» может считаться общим термином, он вполне может позиционироваться таким образом, что его смысл является частным. Чтобы пояснить это различие, рассмотрим следующие примеры.

Человек разумное существо.

Этот человек очень умен.

Поэтому мы должны теперь обратить внимание на отношения между ссылкой и прямым смыслом в сложных выражениях.

Композиция (назм): выражение и его смысл

‘Абд ал-Кāхир ал-Джурджāнī был первым, кто утверждал, что смысл выводится из общей структуры текста, а не из отдельных слов, его составляющих. Он развил теорию *назма* (контекста) в своей книге *Дала’ил ал-’иджаз фī ’илм ал-байāн*. Его теория сформулирована в приведенном отрывке.

Что мы должны проверить в этом разделе, так это разницу между тем, что мы можем назвать структурированными буквами и структурирован-

ными словами. Это так, поскольку структурирование (*назм*) букв предполагает только их последовательность в произношении, а не построение в соответствии со смыслом... Поэтому, если бы основоположник языка решил произносить «teab» вместо «beat» [он использует арабское сочетание *рабад* и *дараб*], это не было бы признано неправильным. Однако построение слов происходит иначе, так как при их взаимосвязывании вы учитываете их значения и мысленно упорядочиваете их в соответствии со смысловыми паттернами. Структурирование слов, следовательно, требует рассмотрения их взаимоотношений, а не просто случайного соединения одного слова с другим... Если сказано: «Структура, так или иначе, заложена в словах, поэтому никогда нельзя понять расстановку значений, о которой вы говорите, если слова изначально не расположены в определенной последовательности», ответом (на это возражение) будет то, что подобный (аргумент) еще больше все запутывает.

Чтобы устранить путаницу, вы должны разобраться, присоединяете ли вы одно слово к другому, за счет сравнения, только лишь, их характерных признаков. Или же вы можете, с полным на то основанием, сказать: «Правильно будет (поместить это слово) здесь, потому что его смысл таков-то и его отсылка такова-то, и потому что, смысл выражения и его предназначение требуют того-то и того-то, и потому что смысл предыдущего предвосхищает понимание этого».²⁵

Ясно, что ал-Джурджанī рассматривает структуру предложения или выражения как поверхностную

структуру, коренящуюся в глубинной структуре смысла. Буквы и слова — это только символы (*ау'ийа*), расположенные в соответствии с определенным паттерном с целью передачи смысла. Изложенная выше теория *назма* (контекста) использовалась мусульманскими учеными для текстуального анализа. В своей работе по *усул ал-фикху* ас-Сарахси выделил четыре типа текстовых ссылок: *'ибāра* (заявление), *ишāра* (указание), *далāла* (то, что подразумевается) и *иктида* (точное значение) текста.²⁶

Таблица 1.5
Байāн (Разъяснение)
Далāла ан-насс
 Школа *Фукаха'* (*ханафитов*)

Классификация	Определение	Пример	Ссылка (Далāла)
<i>Ибāра</i> (Заявленное)	Смысл выражения буквально соответствует тому, что в него заложен	Статья 374 Уголовного кодекса Египта гласит: «Замужняя женщина, осужденная за прелюбодеяние, приговаривается к тюремному заключению на срок не более двух лет.	Замужняя женщина, совершившая прелюбодеяние, может быть наказана лишением свободы на срок до двух лет. Муж может остановить исполнение приговора.
<i>Ишāра</i> (Указывающее)	Смысл, хотя и не выраженный явно и не подразумеваемый, выводится из выражения.	Муж может предотвратить исполнение приговора, согласившись на возобновление супружеских отношений».	Прелюбодеяние жены является преступлением против мужа, а не общества. Только муж имеет право воспрепятствовать исполнению приговора.
<i>Насс</i> (Контекстуальное)	Смысл вытекает из контекста, но не из текста выражения.		Муж может остановить возбуждение любого судебного дела против своей жены, совершившей прелюбодеяние, поскольку тот, кто может привести приговор в исполнение, может и отменить его.

<i>Иктида</i> (Подразумеваемое)	Смысл, выводимый из текста, но только после добавления определенной информации, подразумеваемой автором закона, однако не включенной в его текст.	«Моей умме прощены ошибки, забывчивость и действия по принуждению» (хадис). «Спроси жителей селения, в котором мы были, и караванщиков, с которыми мы шли, [и ты убедишься,] что мы говорим правду». (12:82)	Моей умме прощены грехи, связанные с ошибкой... Спроси (жителей) города.
------------------------------------	---	---	---

Значения производных от первых двух типов — *‘ибара* и *ишāра* — могут быть установлены рассмотрением отдельных слов, составляющих высказывание. Однако они отличаются тем, что прямой смысл (*мадлул*) подразумевается в первом, но не подразумевается во втором.

Четвертый тип — *иктида* — относится к выражению, значение которого может стать очевидным при добавлении дополнительной информации, предполагаемой этим выражением. Часто встречающийся пример такого рода — *айат* 82 суры Йūsuf: «Спроси жителей селения, в котором мы были, и караванщиков, с которыми мы шли, [и ты убедишься,] что мы говорим правду».

«Селение» здесь означает жителей, а «караван» — путешественников. Когда эти два слова добавляются к предложению, его смысл становится ясным. Необходимость добавления этих слов для ясности смысла выражения подсказана контекстом (*назм*) предложения. Это приводит нас к

последнему типу — *далāлат ан-назм*, где структура играет основную роль в подсказке смысла предложения.

Ас-Сарахсӣ разъясняет:

[Смысл], установленный импликацией текста (*далāлат ан-назм*), устанавливается благодаря языковой конструкции, а не дедуктивным рассуждением. Это происходит потому, что конструкция имеет известную форму и смысл, приданные исключительно ей. Ибо слова передают именно тот смысл, который надо передать, и предписывают действия [на основе изречения] благодаря смыслу, который вкладывается для его выразительности (*лафз*). Подобно [акту] «избиения», он имеет известную форму и предусмотренный смысл, то есть — причинение боли... Поскольку предписание устанавливается путем рассмотрения смысла, известного через языковую структуру, его также возможно установить, рассматривая смысл, который не был высказан. Это то, что называется «под-текстом» (*далāла ан-назм*).²⁷

Классификация, разработанная ас-Сарахасӣ, была принята школой *усӯл ал-фикх фукахā*?. Большинство *усӯлиййӯн* (знатоков юриспруденции) используют более сложную схему. Они делят *далāла* (ссылку) текста на два типа: *мантук* (произносимое) и *мафхум* (воспринимаемое). Разница между ними заключается в том, что в первом случае отдельные слова указывают на прямой смысл. А во втором — он ясен не только благодаря тому, что выражено (*мантук*), но и тому, что не упомянуто (*маскут*).²⁸ *Мафхум*, в свою очередь, делится на два типа: *ал-вāдих* (ясный) и *гайр ал-вāдих* (неясный). Основное различие между ними состоит в том, что в то время как референция, то есть ссылка (*далāла*) и

прямой смысл, то есть то, к чему отсылают (*мадлул*), соотносятся с интенциональным типом (*мутабака*) в первом, они соотносятся с типом *илтизам* или экстенциальным типом во втором. Точно так же *мафхум* делится на *мафхум мутабака* (уверенное восприятие) и *мафхум ан-мухалафа* (неуверенное восприятие). (См. Таблицу 1.6.)

Замечания о двух таблицах:

1. *Далālāt ал-‘ибāра* школы *фукахā’* соответствует *ман-тук сарих* у *мутакаллимун*.

2. *Далālāt аш-ишāра* имеет одинаковые параметры в двух типологиях.

3. *Далālāt ал-‘иктида* считается свойством слов в школе *мутакаллимун*, но рассматривается как свойство всей речевой конструкции в школе *фукахā’*.

4. *Далālāt ан-насс* в типологии *фукахā’* соответствует *мафхум ал-мувафака* у *мутакаллимун*.

Таблица 1.6
 Байан (Разъяснение)
 Далалат ан-насс
 2. Школа мутакаллиму́н (шафи́йтов)

Классификация		Описание	Пример	Ссылка (Далала)
Мантук (ясно выраженный, прямой смысл высказыва- ния)	Мантук сарих (явно выраженный смысл)	Смысл, который легко воспринима- ется	«Вам разрешается близость с вашими женами в ночь, предше- ствующую посту... Ешьте и пейте, пока нельзя будет отличить белую нитку от черной, до рассвета, потом снова поститесь до ночи...» Коран, 2:187.	В ночь поста до <i>фаджра</i> разрешены еда, питье и половые сношения.
	Мантук гайр сарих (не вполне явно выражен- ный смысл)	Смысл, хоть и не явно выраженный, вытекает из текста	«В возмездие за то, что они содеяли, отсекайте руки вору...» Коран, 5:38.	В дополнении к указанному, состоя- ние <i>джанаба</i> не нарушает поста.
		Объединение предписания, заключенного в выражении, с его <i>илла</i>	«Когда ты готовишься к молитве, омой лицо».	Воровство — это <i>илла</i> отсечения.
		Значение, получен- ное из текста, но только после восстановления терминов, которые, хотя и предполага- лись, были опущены.	«Спроси селение, в котором мы были...» Коран, 12:82.	Молитва — это <i>илла</i> <i>вуду</i> «Спросите [людей] селения.

<p>Мафхум (подразумеваемый) Значение, вытекающее из контекста</p>	<p><i>Мафхум мувафака</i> (привлечение соответствия)</p>	<p>Имплицитный (неявный) смысл текста при утверждении выраженного смысла</p>	<p>«Если один из родителей или оба достигнут преклонного возраста, то не говори с ними седи́то...». Коран, 17:23.</p>	<p>Ругаться и оскорблять родителей запрещено.</p>
	<p><i>Мафхум мухалафа</i> (привлечение противоположного)</p>	<p>Имплицитный (неявный) смысл текста при отрицании выраженного смысла</p>	<p>Описание: «Если [должник] находится в трудном положении, дайте отсрочку, пока положение его не улучшится». Коран, 2:280. Условие: «Не принуждайте своих невольниц к блуду ради обретения тленных благ мирской жизни, если они желают блюсти целомудрие». Коран, (24:33). Обозначение: «Пшеница – милостыня». (Хадис)</p>	<p>1. Нет ссылки в случае имени (<i>Фукаха́'</i> согласны). 2. Смысл об обратном значении действителен, но не в богоявленных текстах. 3. <i>Фукаха́'</i> расходятся во мнении об обратном смысле в бого-явленных текстах. а. <i>Ханафи́</i>: никакого значения. б. <i>Джумхур</i>: имеет значение.</p>

5. *Мафхум ал-мухалафа* не упоминается в школе *Фукаха'*.⁴⁷

В таблице 1.7 представлен анализ взаимосвязи между значением и выражением с использованием классификаций школ *Фукаха'* и *Мутакаллимун*.

Терминология текста и терминология дискурса

Некоторые ученые используют термин *хитāб* (дискурс) вместо текста. Эти два термина, по-видимому, употреблялись ранними учеными как взаимозаменяемые. Абū ал-Валид ал-Баджи, к примеру, использует термин *фахва* и *лахн ал-хитāб* (дух дискурса) для обозначения *мафхум ал-мувафака*, а термин *далīл ал-хитāб* (ссылка дискурса) для обозначения *мафхум ал-мухāлафа*.

Таблица 1.7:
Байāн (Разъяснение) — *далāлат ан-насс*
1. Школа *Фуках ā'* (*ханафйтов*)

Тип ссылки (<i>далāла</i>)	Отношение смысла к выражению	Смысл проистекает из выражения	Смысл проистекает из контекста	Смысл заложен кодировщиком
<i>'ибāра</i>	Точное значение Соотнесенность	Да	Нет	Да
<i>ишāра</i>	Неотъемлемость	Да	Нет	Нет
<i>насс</i>	Неотъемлемость	Нет	Да	Да
<i>иктида'</i>	Неотъемлемость	Нет	Да	Да

2. Школа Мутакаллимун (шāфи'итов)

Тип далāла (далāла)	Отношение смысла к выра- жению	Смысл происте- кает из выражения	Смысл происте- кает из контекста	Смысл заложен кодиров- щиком
<i>Мантук сарих</i>	Точное значение Соотнесенность	Да	Нет	Да
<i>иктида'</i>	Неотъемлемость	Да	Нет	Да
<i>има'</i>	Неотъемлемость	Да	Нет	Да
<i>ишāра</i>	Неотъемлемость	Да	Нет	Да
<i>Мафхум мувафака</i>	Неотъемлемость	Нет	Да	Нет
<i>Мафхум мухалафа</i>		Нет	Да	Нет

По-видимому, терминология «дискурса» стала более приемлемой, когда лингвисты и *фуках ā'* осознали, что понимание смысла текста, в конечном итоге, зависит от понимания передаваемого в нем сообщения.

Экспликация и метафорический язык

Сегодня общеизвестно, что слова — это всего лишь символы, используемые людьми для обозначения определенных смыслов, которые хранит человеческий разум. Такое суждение о языке было представлено в виде теории `Абд ал-Кāхиром ал-Джурджāнй, относящейся к началу второго исламского века. `Амр ибн Бахр ал-Джāхиз сказал в своей книге *Ал-байāн ва ат-табиййин*:

...Смыслы, заложенные в сердцах людей, созданные в их умах, сокрытые в их душах, продолженные в их памяти и молодеющие в их мыслях, скрыты и таинственны, отрешенны и причудливы, припрятаны и укутаны — следовательно, суще-

ствуют, хоть и не существуют... Ибо человек не знает ни совести своих друзей, ни потребностей своих братьев или знакомцев, ни намерений своих товарищей и помощников, помогающих ему в его делах и в достижении его целей, кроме чего-то (внешнего) и независимо от (своего ума). Что делает эти значения очевидными, так это ссылка на них, их выражение и использование.³⁰

Одно из своеобразных употреблений символов языка — использование метафор (*маджāз*) и идиом (*кинāйя*) в общении. Метафоры — это слова, употребляемые не в прямом смысле. Возьмем следующие примеры.

Салли — глыба льда (Салли — чрезвычайно бесстрастный и безразличный человек).

Омар — лев (Омар — чрезвычайно мужественный человек).

На двух этих примерах можно увидеть, что метафорическое высказывание — это утверждение, в котором произошло замещение (*исти'ара*), в результате чего подразумеваемый смысл был выражен словом, имеющим опосредованное, а не непосредственное значение (*далāла*).

Эта *исти'ара* (замещение) была достигнута путем включения из сравнения пункта подобие (*адат ат-ташбīх*) и источника сходства (*ваджх аш-шāба*). Полная структура сравнения (*ташбīх*) состоит из следующих компонентов:

Омар подобен льву в храбрости.

Высказывание «Омар — лев» должно быть разъяснено, потому что его нельзя понимать буквально. Разъясняя (*та'вил*) смысл, мы ищем наиболее бросающийся в глаза атрибут второго слова «лев» (т.е. храбрость), и приписываем его первому. Другой, более сложный тип метафоры — это

тамсил. Здесь имеется неявное сравнение. Возьмем следующее выражение: «вечер жизни». «Жизнь» в данном случае сравнивается с «сутками». Как «вечер суток» является их концом, так и «вечер жизни» — это ее последние мгновения.

Хороший пример *тамсила* приводится в книге ал-Джурджāни *Далāил ал-и'джаз*. Он рассказал, что Йазид ибн ал-Валид написал следующее письмо Марвāну ибн Мухаммаду, когда узнал, что тот не хотел приносить ему *бай'а* (клятва или присяга на верность): «Я вижу, что ты делаешь одной ногой шаг вперед только для того, чтобы сделать другой ногой шаг назад. Когда ты получишь мое письмо, обопрись на любую [ногу], на какую желаешь. *Вассалам*». Ясно, что язык, используемый в этом примере, является метафорическим. Йазид использовал фигуру речи, чтобы пояснить: он понял, что Марвāн не хочет приносить *бай'а*, и ожидает решения Марвāна — либо принести *бай'а*, либо воздержаться от этого.

Правила метафоры

Высказывание, состоящее из подлежащего (*S*) и сказуемого (*P*), понимается метафорически, когда *P* используется не в соответствии с его обычным употреблением, а берется для обозначения одного из свойств, связанных с ним. Отношения между буквальным и метафорическим употреблением высказывания можно схематически представить следующим образом:

S является $P \leftrightarrow S$ является R ,
где R — свойство или атрибут P .

Чтобы высказывание понималось метафорически, необходимо соблюдать следующие правила.

1. Если, понимаемое буквально, высказывание представляется невразумительным, то его следует понимать метафорически.
2. Определите основные свойства P (например, K, L, M, R)
3. Выделите свойство (свойства) P , которое может быть свойством S .

Подтекст: текстуальный и не текстуальный

Мы видели в предыдущем обсуждении, что *байāн* (прояснение) включает в себя усилие, направленное на установление связи между ссылкой (*далāла*) и прямым смыслом (*мадлул*) для того, чтобы прояснить значение сказанного. Мы также видели, что средоточие смысла находится не в произнесенном высказывании, а коренится, в конечном счете, в самом говорящем. Слова — это только символы, используемые говорящим для выражения своих сокровенных мыслей, то есть своих желаний, намерений, стремлений, потребностей, чувств и так далее.

Однако язык является не единственным способом распознавания смысла. Смысл может подразумеваться средствами, отличными от языка. *Мутакаллимӯн* различали два основных типа подтекста (импликации): текстуальные (*лафзӣ*) и нетекстуальные (*гайр лафзӣ*). В то время как текстуальные импликации требуют использования языка для общения, нетекстовые импликации коренятся либо в условности (*вад'*), либо в причинности (*'акл*). Примером первого является использование красного света в светофорах, чтобы указать, что водитель должен остановиться, и зеленого, чтобы указать, что он может пересечь перекресток. Импликацией, коренящейся в использовании разума,

будут причинно-следственные связи между вещами: дождь указывает на облако, дым указывает на огонь, лихорадка указывает на болезнь и так далее.

В *ал-Байāн ва ат-табиййин*, ал-Джāхиз классифицировал все возможные типы импликации (*далāла*) по пяти категориям. Как он выразился:

Все возможные типы импликации смысла, текстовые и нетекстовые, можно разделить на пять категорий, которые могут расти или уменьшаться (количественно). Вначале — высказывание (*лафз*), затем — намек, подсказка (*шиāра*), затем — узелок (*‘акд*). Затем — скрипт (*хатт*), затем — совокупность окружающих условий (*хāl*), которая называется [также] *нисба*, и которая может поддерживать все [пять] категорий, и смысл которой не меньше, чем у других...³¹

Под высказыванием ал-Джāхиз понимает, как он объясняет в своей книге, слова, произнесенные с намерением выразить некий смысл. Подсказка может быть выражена движением руки или головы, либо любой иной пантомимой. Узелок — это знак пальцами, изначально применявшийся как вспомогательное средство для совершения арифметических операций. Скрипт отсылает к письменным символам. Наконец, *нисба* «это состояние (*хāl*) [вещей], говорящее без слов, сигнализирующее без рук. Такое состояние проявляется в сотворении небес и земли, и в каждой безмолвной и говорящей, неизменной и развивающейся, неподвижной и перемещающейся, возрастающей и уменьшающейся вещи». Не только слова и обороты речи имеют смысл, но действия и события также имеют значение и подтекст. Вопросы о значении действий, правилах их истолкования и уточнении смысла будут рассмотрены более подробно в последующих главах.

Та'лил

Фикхӣ кийāс (или *кийāс ат-тамсӣл*) — это тип рассуждений по аналогии для применения положений *Шариата* от одного случая к другому, по причине их некоторого внутреннего сходства. Тогда как аш-Шāфи'ӣ включал *кийāс* в *байāн*, мы рассматривали это как случай независимого рассуждения. Термин «байāн» по большей части использовался для обозначения действий, связанных с интерпретацией и разъяснением текста.

Аш-Шāфи'ӣ считал *кийāс* единственным методическим типом рассуждений и, следовательно, единственной приемлемой процедурой для вывода правил *Шариата*. Все остальное является произвольным и неприемлемым. Поэтому он приравнял *кийāс* к *иджтихāду* и осудил все другие типы рассуждений как ненаучные и, следовательно, эксцентричные.³² Аш-Шāфи'ӣ категорически отвергал *истихсāн* (юридическое предпочтение), утверждая, что «*истихсāн* — это всего лишь постановление по прихоти».³³ Однако, несмотря на протест аш-Шāфи'ӣ, *истихсāн* продолжал оставаться серьезным подспорьем для отхода от юридического формализма — педантичного соблюдения процедур даже тогда, когда правила, их предписывающие, нарушают дух закона. И, хотя защитники и последователи *истихсāн*, особенно ханафитские юристы, по большей части, не поддавались эксцентричным увлечениям, критика аш-Шāфи'ӣ была небезосновательной, поскольку практика *истихсāна*, по крайней мере, во времена аш-Шāфи'ӣ, не проводилась в соответствии с четко сформулированными правилами. Научного подтверждения *истихсāна* пришлось ждать более пяти столетий, пока аш-Шāтибӣ не включил *истихсāн* в свою теорию *макāsид*.

Мусульманские юристы определяют *кийāс* как узаконение правила, которое не было определено ниспосланным текстом в качестве предписания для определенного

действия, поскольку оба действия имеют одну и ту же причинность (*'илла*).

'Илла — действующая причина или основание для предписания — это свойство или атрибут объекта предписания, который удовлетворяет следующим трем условиям, большая часть которых является избыточной (стр. 207–208):

1. Очевидный (*зāхир*): способный быть идентифицированным и различимым.

2. Уместный (*мунāсиб*): наиболее вероятная причина вынесения постановления.

3. Согласующийся (*мута'арид*): соответствующий акт и постановление всегда должны соотноситься.

Определение *'илла* (*масāлик ал-'илла*)

Аш-Шаукāнī перечислил двенадцать различных методов определения *'илла*.³⁴ Эти двенадцать, однако, можно свести к трем основным методам.

1. Текстуальный анализ Корана и пророческих заявлений в соответствии с текстовыми процедурами, описанными выше.

2. *Иджма'* мусульманских ученых относительно *'илла*: этот метод не полностью отделен от первого и третьего методов, поскольку *иджма'* служит только для обоснования *иджтихāда* отдельными учеными.

3. *Сабр ва таксīm* (Исследование и разделение):

Этот метод состоит из двух основных этапов: перечисление всех свойств объекта, затем — изучение того, какое из них наиболее важно для суждения.

Пример: Вино обладает следующими характеристиками: 1. Красное 2. Жидкое 3. Опьяняющее.

При изучении трех вышеупомянутых характеристик, третья представляется наиболее важной.

Мусульманские ученые, признавая, что цель откровения должна являться окончательным определяющим фактором правил *Шариата*, настаивали на том, что не предназначение, а только *‘илла* может быть использована для расширения предписаний *Шариата*. Дело обстоит таким образом, потому что, как они утверждали, назначения *Шариата* не могут быть познаны с помощью какой-либо методической процедуры, без которой распространение шариатских правил на объекты и деяния станет произвольным.

Термин *та‘лїл* относится к интеллектуальным усилиям, направленным на поиск действенной причины или намерения (*‘илла* или *манат*) для различных правил *Шариата*. Осуществить это — значит объяснить причину (*сабаб*) правила. Объяснение (*та‘лїл*) правил, и распространение их применения на новые объекты считалось после аш-Шāфи‘ї сущностью *иджтихāда*. Ранее мы видели, что аш-Шāфи‘ї приравнивал *иджтихāд* к *кийās*, потому что, как он утверждал, *кийās* был единственной методической процедурой для расширения правил. В *ал-Мустасфā* ал-Газāли ограничил *иджтихāд* интеллектуальной деятельностью, связанной с *‘илла*.³⁵ На первый взгляд, это кажется еще одним ограничением рамок *иджтихāда*. Но, при ближайшем рассмотрении, становится очевидным, что формулировка ал-Газāли сущности *иджтихāда*, напротив, резко расширяет рамки *иджтихāда*. Ал-Газāли выделяет три типа действий, связанных с *манāt* (намерением).³⁶

1. *Тахкїк ал-манāt* (осуществление намерения) означает действия, направленные на применение правила, такие, как выбор судей или определение

того, является ли конкретное вещество опьяняющим и, следовательно, запрещенным.

2. *Танкīх ал-манāt* (внимательное изучение намерения) обозначает действия, направленные на изучение свойств и вообще природы объекта, к которому обращены директивы. Например, Шариат запрещает несправедливые сделки. Чтобы определить, является ли конкретная сделка справедливой или нет, приходится полагаться на суждения экономических экспертов.

3. *Тахрид̄ж ал-манāt* (выявление намерения) означает, что деятельность направлена на выявление определенного свойства изучаемого предмета, предусмотренное законом, после того, как сам предмет исчерпывающе охарактеризован. Например, выясняется, какое свойство вина является причиной для его запрета.

Аш-Шатиби объединил первый и второй виды *иджтихада* (*тахкик* и *танких*) в одну категорию, тем самым создав двойную классификацию, состоящую из категорий *тахкик аль-манат* и *тахрад̄ж аль-манат*. Он утверждал, что *иджтихād* в области *тахкик ал-манāt* не требует ни обширных познаний в арабском языке, ни в назначениях *Шариата*, а только знания различных аспектов данной технической области.³⁷

В качестве примера такого типа *иджтихāда* он приводит специализацию в науке о хадисах (*мухаддис*).³⁸

Что касается *иджтихāда* в области *тахрид̄ж ал-манат*, аш-Шатиби проводил различие между *муджтахидами*, выводящими все самое главное из текстов, и теми, кто выводит правила из универсальных принципов *Шариата*, утверждая, что в то время как первые должны быть знакомы с Божественным текстом и процедурами,

необходимыми для его интерпретации и анализа, вторые могут быть знакомы только с целями.

Ихтилāф и иджма’ (расхождение и согласие)

Решения, принимаемые отдельными *муджтахидами* посредством практики *иджтихāда*, либо сходны, что приводит к *иджма’* (консенсусу), либо не сходны, что приводит к спорам и разногласиям. И *ихтилāф*, и *иджма’* являются частью научной деятельности. Этот факт был признан в первом известном мусульманском труде по методологии, написанном аш-Шāфи’и. «Существует два аспекта науки, — писал он в *ар-Рисāла*, — *иджма’* и *ихтилāф*». ³⁹ В этом разделе мы вначале рассмотрим источники *ихтилāф* и основные процедуры, используемые мусульманскими учеными для разрешения конфликтов и разногласий, а затем обсудим некоторые важные вопросы, касающиеся *иджма’*.

Ихтилāф

Ихтилāф очень часто является результатом применения различных методологических подходов к рассматриваемому предмету. Наиболее заметные расхождения в изучении *Шариата* существуют между различными школами *фикха*. Тем не менее, *ихтилāф* может иметь место в рамках одной и той же методологической группы, когда ученые расходятся во мнениях относительно определенных выводов.

Однако, что является источником *ихтилāф*? Иными словами, какие именно обстоятельства вызывают расхождение? В *ал-Мувафакāt* аш-Шāтиби, цитируя Ибн ас-Сайида, определил восемь источников *ихтилāф*.

1. Использование омонимов (*муштарака̄т*), что позволяет приводить различные толкования.

2. Метафорическое словоупотребление.

3. Наличие других доказательств, не зависящих от рассматриваемого доказательства, но имеющих отношение к его пониманию.

4. Общее или конкретное значение, подразумеваемое изучаемыми доказательствами.

5. Различия в отчетах.

6. Различия в особенностях структуры *иджтиха̄да* и *кий̄аса*.

7. Возможность приведения отменяющих (*на̄сих*) доказательств.

8. Возможность различной интерпретации одних и тех же доказательств.

Восемь источников, за исключением шестого, связаны с присутствием противоречивых доказательств. Конфликт (*та'аруд*) между доказательствами может быть разрешен с помощью четырех основных процедур.

1. *Тарджих* (предпочтение)

2. *Тахмйн* (детализация)

3. *На̄сх* (отмена)

4. *Та'вйл* (истолкование)

Тарджих (предпочтение)

Первая процедура устранения *та'аруда* — это *тарджих*. *Тарджих* требуется, когда возникает конфликт между двумя противоречивыми доказательствами. В дисциплине шариатских исследований, конфликт обычно имеет место между двумя текстовыми высказываниями или двумя действующими причинами (*'илла*).

Термин «текст» здесь относится к Богооткровенному тексту, состоящему как из установлений Корана, так и из их пророческих пояснений. Поскольку аш-Шафи'и написал свой *Рисāла*, в котором он придал Сунне статус первоисточника шариата, находящемся на одном уровне с Кораном, мусульманские ученые, в общем и целом, считали Коран и Сунну равноценными источниками шариата.

Тем не менее, у них есть очень важное различие с точки зрения степени достоверности. В то время как Коран является несомненным (*кат'и ас-субūt*), Сунна неопределенна (*заннī ас-субūt*). Основная часть Сунны (задокументированная в хадисах) подпадает под категорию индивидуальных повествований (*хабар ахад*). Лишь немногие хадисы можно возвести до уровня развернутого повествования (*хабар мутаватир*). Ясно, что аш-Шафи'и не обращал внимания на существенные различия между Кораном и Сунной, когда ставил их в один ряд. Поскольку Коран обладает абсолютной достоверностью, а Сунна в лучшем случае вероятна (*заннī*), Сунна должна занимать подчиненное положение по отношению к Корану.⁴¹

Обусловливая связь между Кораном и Сунной, Шафи'и определил три возможных типа отношений. Он утверждает:

Сунна Посланника Аллаха бывает двух видов: либо Коран делает явное (*насс*) заявление, и посланник Аллаха следует ему, как было заявлено, либо [Коран делает] замысловатое (*муджмал*) заявление, и послание Аллаха проясняет то, что Аллах изложил загадочно (*джумла*)... Я не знаю ни одного ученого, который не согласен с тем, что Сунна пророка бывает трех типов. Они пришли к единому мнению (*иджма'*) по двум типам ... Третий тип [по которому у них нет единого мнения] – то, что

установил посланник Аллаха, о чем Коран умалчивает.⁴²

Как верно заметил аш-Шāфи'ī, третий тип Сунны, устанавливающий правило, которое не сформулировано в Коране, является открытым для дискуссий, особенно между школами *фикха* аш-Шāфи'ī и Ханафī.

И все же, типология аш-Шāфи'ī является неполной, поскольку третий тип состоит из двух разных типов Сунны: Сунны, которая соответствует или, по крайней мере, не противоречит утверждениям Корана, и Сунны, которая противоречит им. Четырехчастное отношение Сунны к Корану можно легко распознать, если мы сравним достоверные и сомнительные свидетельства, как это сделал аш-Шāтибī:⁴³

Шариатские доказательства могут быть либо достоверными (*кат'и*), либо вероятными (*заннī*). Если они достоверны, нет сомнений в том, что их следует учитывать... Однако если они вероятны, они, либо могут быть подведены под определенный принцип, либо не могут. Если доказательство подпадает под определенный принцип [вероятные доказательства], оно также должно быть осмысленно. Если это не так, то оно должно быть вначале проверено, но никогда не может быть с легкостью принято. Однако здесь может быть два варианта: в одном имеется противоречие определенному принципу, в другом нет противоречия, но нет и согласия. Таким образом, имеет место всего четыре случая. Первое доказательство не требует дополнительных пояснений. Второе, вероятное, которое можно подвести под определенный принцип, должно быть принято во внимание. [Этот тип]

включает в себя все индивидуальные повествования (*хабар ахад*)... Третье, вероятное, но противоречащее определенному принципу и не подтверждаемое иным определенным принципом, должно быть, несомненно, отвергнуто... Четвертое — вероятное, не являющееся ни подтвержденным, ни противоречащим определенному принципу — остается открытым для обсуждения. Его категория — «уместное, но неведомое» (*ал-мунасиб ал-гарīb*).⁴⁴

Тахсїс (конкретизация)

Когда часть общей группы исключается из действующего правила или свидетельства, мы имеем дело с конкретизацией.

Примеры:

«Аллах обязывает тех людей, кто в состоянии совершить поездку, отправляться в *хаддж* к Дому». (Коран, 3:97).

Вышеприведенное высказывание конкретизировано за счет исключения тех, у кого нет средств для совершения паломничества. Поэтому, подразумеваются только взрослые люди, имеющие средства.

Точно так же *айаты* о наследовании (*мїрās*) конкретизируются в хадисе:

«Нет убийце наследства»,⁴⁵

Аналогично, *айат*:

«Тех, которые возведут навет на целомудренных женщин, но при этом не приведут четырех свидетелей, секите восьмьюдесятью [ударами] плети» (Коран, 24:4).

В частности, в *айате*: «Что же касается тех, которые обвиняют в неверности своих жен, не имея свидетелей, кроме

самих себя, то заменой свидетелей для кого-либо из них служат четыре клятвы Аллахом в том, что он, воистину, говорит правду...» (Коран, 6:24).

Однако конкретизация не должна ограничиваться текстовыми свидетельствами, но должна также включать установленные принципы *Шариата* и его общие цели. Ибо, как мы увидим позже, принципы и цели шариата, сами выведенные из богооткровенного текста, обеспечивают более надежную основу для конкретизации. Применение установленных принципов *Шариата* особенно важно, когда хадис используется для конкретизации коранических текстов. Это потому, что хадисы *ал-ахад*, составляющие большую часть хадисов, являются менее достоверным источником. Действительно, из-за отсутствия уверенности в использовании хадисов ученые-ханафиты не допускают тахсис посредством отдельных повествований (*хабар ахад* или *кийās*, если только главный текст или правило уже не конкретизированы в кораническом откровении).⁴⁶

Нāsх (отмена)

Если два доказательства (*далīл*) приходят в противоречие, из-за чего невозможно сделать *тарджих* (оба имеют одинаковую силу) или *тахсис* (оба являются главными), то имеет место случай *нāsх* (отмена).

Следующие два *айата* иллюстрируют случай отмены:

«Когда к кому-либо явится смерть, и он оставляет [после себя] приличное состояние, то предписано завещать [его] по обычаю родителям и близким родственникам» (Коран, 2:180).

«Аллах предписывает вам завещать [наследство] вашим детям так: сыну принадлежит доля, равная доле двух дочерей... А родителям умерше-

го, ... принадлежит каждому по одной шестой того, что он оставил» (4:11).

Здесь мы, по-видимому, имеем два противоречащих друг другу коранических текста. Разрешение конфликта требует определения временной последовательности Откровения, учитывая, что последний текст имеет преимущественную силу над первым. Однако необходимо соблюдать следующие условия.

1. Текст не может быть отменен иначе как другим текстом, равным ему по достоверности. Следовательно, Коран может быть отменен только Кораном. Хотя Коран может аннулировать и Коран, и Сунну. Аш-Шафи'и, однако, настаивал на том, что Коран не может отменять Сунну.⁴⁷

Текст не может быть аннулирован посредством *кийās* или *иджма'*.

Текст, констатирующий факт, а не правило, вообще не может быть отменен.

Иджма' (согласие)

Классическое определение иджмы — это «согласие *муджтахидов* уммы Мухаммада (*саллә Алләху 'алайхи ва саллам*) после его смерти в определенное время по какому-либо вопросу».⁴⁸

1. *Иджма' ал-умма*. Эта *иджма'* относится к согласию всей мусульманской общины. Это самый обширный тип *иджма'*, поскольку он, предположительно, включает всех исповедующих ислам мусульман. Однако, хотя она и самая обширная с точки зрения членства, она и самая узкая по кругу вопросов, в которых мусульмане единодушны. Эти вопросы ограничиваются, как заметил Ибн Хазм,

основными доктринальными и практическими принципами ислама. Иногда термин *иджма' ал-ум-ма* используется, как это делает ас-Сарахсй, для обозначения иджмы улемов ('улама').⁴⁹

2. *Иджма' ас-сахāба* (сподвижники). Это самый важный вид иджмы, так как с его помощью был задокументирован и удостоверен Коран, и с его помощью были подтверждены основные практики Сунны.⁵⁰

3. *Иджма' ал-'улама'*. Это тип, к которому относится классическое определение иджмы.

4. *Иджма' ал-'улама'* в различных школах *фикха*. Хотя этот тип *иджма'* не был формально определен в трактатах *ус'л ал-фикх*, это то, что имеют в виду многие юристы, когда говорят об *иджма'*. Этот тип *иджма'* прямо указывается, когда юрист говорит: «Это мнение наших сподвижников».

5. *Иджма' ахл ал-Мадйна*. *Иджма' ахл ал-Мадйна* является одним из источников *Шариата* в мāликской школе *фикха*. Под этим типом иджма' Мāлик подразумевает практику ('амал) простых людей Мадйны, поскольку они унаследовали практику *сахāба* и ранней мусульманской общины. Однако имам Мāлик считал, что *иджтихād* ученых ал-Мадйны не имеет дополнительного значения по сравнению с *иджтихād* других мусульманских ученых. Этот тип *иджма'* был задокументирован в *Муватта'* Мāлика и, следовательно, принял форму документа в рамках *фикх*, тем самым перечеркнув свой статус *иджма'*.

Перечисленные выше пять категорий можно свести к двум основным:

1. *Иджма'* на текстуальном свидетельстве.

2. *Иджма'* по решению, полученному посредством практики *иджтихād*.

Непогрешимость *иджма'* ('*исма ал-иджма'*)

К четвертому веку ислама большинство мусульманских ученых, казалось, согласились с тем, что всякий раз, когда мнение подтверждается *иджма'* в определенном поколении, оно приобретает статус абсолютной истины, которую не могут опровергнуть или отменить последующие поколения. Многие ученые, в том числе ал-Газālī и аш-Шāтибī, использовали термин *иджма'* для ссылки на это *иджма'*. Наиболее важным доказательством, приведенным в защиту этой практики, является хадис, рассказанный в двух версиях.

«Моя *Умма* не согласна (имеет *иджма'*) с искажением (*далāла*)». ⁵¹

Вышеприведенный текст исключает в обеих формах возможность того, что вся *умма* может согласиться с ошибкой или искажением. В тексте не говорится, что каждый раз, когда *умма* приходит к согласию по какому-либо вопросу, ее согласие является абсолютно верным. Кроме того, термин *умма* в приведенном выше тексте относится к последователям ислама во всех местах и во все времена. Таким образом, его нельзя использовать для поддержки утверждения доктрины '*исма ал-иджма'*, которая настаивает на том, что если одно поколение мусульман достигло *ал-иджма'* в каком-либо вопросе, то последующие поколения связаны этим согласием. ⁵²

Следовательно, ранняя *иджма'* должна иметь силу только в той мере, в какой мнение или решение, которое она поддерживает, продолжает подтверждаться научными

данными. Однако когда показано, что доказательства недостаточны, *иджма'* теряет свою силу и должна быть отвергнута.

Глава 3. Логический анализ: правила систематизированного вывода

В главе 2 мы рассмотрели методы, разработанные мусульманскими учеными для толкования текстов и выведения правовых норм. В этой главе мы исследуем методы, принятые ранними мусульманскими учеными для интерпретации реальности.

Наука, занимающаяся вопросами, относящимися к состоянию человека и природе его существования (учение о бытии), называется *'илм ал-калām*. Чтобы понять место и значение *'илм ал-калām* в отношении к другим наукам, достаточно взглянуть на систематизацию наук, представленную во введении к *ал-Мустасфа* ал-Газālī. Он утверждает:

Вам нужно знать, что науки делятся на рациональные (*'аклиййа*), такие как медицина, арифметика и геометрия — предметы, которые нас больше не касаются, и религиозные, такие как *калām*, *фикх* и его принципы (*усūл*), наука о хадисах, наука о *тафсīре* (толковании Корана) и наука о *бāтин* (внутреннем я), что означает науку о духе и его очищении от аморальности. Всякое рациональное и религиозное знание подразделяется на общее и частное. Общим в религиозных науках является *калām*; в то время как другие науки, такие как *фикх* и его принципы, хадис или *тафсīр*, являются част-

ными науками. Причина этого в том, что *муфассир* (толкователь Корана) изучает только смысл [ниспосланной] Книги. *Мухаддис* (специалист по хадисам) [аналогично] рассматривает только [вопрос] достоверности хадисов в частности. *Мутакаллим* [специалист по *калāму*], [напротив], является тем, кто изучает самые общие предметы, то есть, бытие.⁵³

Далее он объясняет взаимосвязь между *калāмом* и тем другим, что он называет религиозными науками:

Вы узнали из этого (классификации), что [наука *калāм*] начинается с изучения самых общих вещей, а именно бытия. Затем она постепенно переходит к деталям, которые мы упомянули выше [другим областям отдельных наук], чтобы установить истинность источников религиозных знаний, а именно Корана, Сунны и благонадежности Посланника [Аллаха]. Затем *муфассир* отбирает из совокупности, рассмотренной *мутакаллимами*, одну конкретную [область], Коран, и изучает его толкование. [Аналогичным образом] специалист по хадисам оставляет за собой другую конкретную [область], Сунну, и изучает способы подтверждения ее подлинности. Специалист по *фикх* [также] принимает на себя одну конкретную [сферу] деятельности [*мукаллаф*] взрослого человека, и изучает их отношение к предписанию *Шариата*.⁵⁴

Предыдущие два отрывка раскрывают благородное место науки *калāм* в классической системе знания. Предмет, изучаемый в рамках *калāма*, был наиболее общим, поскольку он имел дело с природой самой реальности.

Ал-Газālī относит *калām* к религиозным наукам (в противоположность рациональным), очевидно, не потому, что исключает рациональность и рассуждение, а потому, что подчиняет разум откровению, в противоположность философии, полагающей разум независимым и высшим судьей. (Противоречие между *калām*ом и философией более подробно рассматривается в главе 4). Хотя *калām* возник как наука, нацеленная на поиск экзистенциального значения определенных суждений Корана о бытии и действительности, в школе Аш'арī он постепенно занял чуть ли не оборонительную позицию, особенно под натиском греческой философии. *Калām*, однако, по-прежнему высоко ценился в ранней мусульманской науке не только потому, что защищал веру от нападков со стороны языческой греческой философии, но и потому, что это была универсальная, всеобъемлющая наука, объединяющая частные аспекты религиозного учения.

Хотя *калām* не был, как сообщает нам ал-Газālī, чисто рациональным, он определенно использовал рациональные аргументы и рациональные модели мышления для того, чтобы ответить на угрозы греческой философии. Само название науки «*калām*» свидетельствует о рациональной природе его поприща: арабское слово «*калām*» буквально означает речь. Однако под речью классические мусульманские ученые понимали мысль и процесс мышления в целом. Это значение термина *калām* было ясно сформулировано ведущим *мутакаллим* — имамом ал-Харамайном Абū ал-Ма'али ал-Джувайни в его книге *ал-Иршād*: «Люди истины (*ахл ал-хакк*) утверждают, что место речи (*калām*) находится в самом себе (*нафс*), поскольку это не что иное, как мысли разума». «Они раскрывается, — добавлял он, — либо заявлениями, либо любыми другими согласованными знаками». ⁵⁵

Определение науки (*та'риф ал-'илм*)

Мутакаллимун, по-видимому, согласны со следующим определением науки (*'илм*): «Познание вещи (*шай'*), существующей в себе самой». Это определение восходит к тому периоду, когда представители направления *мутазила* являлись мастерами науки *калām*. Ал-Бакилани, выдающийся сторонник *аш'аритской* школы *калām*, основанной Абу ал-Хасаном ал-Аш'арй (бывшим мутазилистом), изменил определение, заменив «вещь» понятием «познаваемое» (*ма'лум*). Однако эта замена ал-Бакилани мотивирована, скорее, его идеологической неприязнью к мутазилистам, нежели научными соображениями.⁵⁶ Термин «вещь» означал для *мутакаллимун* — как мутазилистов, так и ашаритов — сущее. Все существующее, какую субстанцию, форму или сущность оно ни имеет, есть «вещь». *Мутакаллимун* считали, что вещь в себе (*аш-шай' 'алā ма хува бихи*) может быть постигнута и, следовательно, осмыслена человеческим разумом. Как мы увидим в следующей главе, современная наука, начиная с Канта, отрицает возможность такого рода познания.

Мутакаллимун различали степени знания. Согласно ал-Фарра', знание квалифицируется по степени его достоверности, находясь меж полюсами *'илм* (научное знание) и *джахл* (невежество). Научное знание, как мы выяснили ранее, есть знание «чтойности» (*махййā*) «вещи», ее внутренних свойств (*мукаввимāt*) или вещи-в-себе. Невежество, с другой стороны, означает знание вещи, которое противоречит ее «чтойности» или природе. Между этими двумя полюсами находятся две другие степени познания: *шакк* (скептицизм) и *занн* (вероятное знание). *Шакк* возникает, когда два противоположных понимания вещи равноценны, в то время как *занн* имеет место, когда одно из двух возможных толкований становится вероятным (*рāджих*).⁵⁷ С точки зрения степени достоверности научное знание

должно быть либо достоверным, либо вероятным; скептицизм и невежество к науке не относятся.

Однако, как заметил ал-Газālī, уверенность сама по себе не обязательно научна. Убежденность (*u'tikād*) является показательным примером. Можно быть убежденным в абсолютной достоверности чего-либо, и, при этом, быть абсолютно неправым. Согласно ал-Газālī, убежденность возникает, когда человек считает что-то абсолютно истинным, не рассматривая возможности того, что полная противоположность его мнению также может быть истинной. Таким образом, *u'tikād* (убежденность) является непроверенным умозаключением и, следовательно, донаучным. Как сказал ал-Газālī:

Разница между *u'ilm* (знанием) и *u'tikād* (убежденностью) заключается в том, что *u'tikād* означает принятие любого из двух возможных мнений, рассматриваемых с точки зрения скептика, без мысленного созерцания его противоположности и без позволения этой противоположности войти в душу. Скептик говорит, что мир либо был сотворен, либо вечен. Убежденные (*mu'takid*) говорят, что мир был сотворен, и продолжают считать это истинным, не задумываясь о возможности его вечного существования. Невежественный (*dжахил*) говорит, что мир вечен, и продолжает считать это [убеждение] истинным. Однако даже тогда, когда *u'tikād* согласуется с предметом убеждения (*mu'takid*), он относится к тому же типу невежества, хотя и отличается от него своим отношением [к объекту]. Потому, что безапелляционно убежденный (*mu'takid*), в том, что Зайд находится в доме, будет придерживаться той же убежденности,

даже когда Зайд покинет дом. С другой стороны, знание (*'илм*) считало бы невозможным рассматривать вещь (*ма'лум*) неизменной, когда она изменяется.⁵⁸

Наука требует, как говорит нам ал-Газālī, критического отношения к познаваемому (*ма'лум*), непредубежденности, которая позволяет ученому рассматривать противоположности и исследовать иные возможности. Поэтому научная убежденность является проверенной убежденностью.

Если наука требует проверки убеждений, означает ли это, что все научное знание состоит из проверенных фактов и убеждений? Здесь *мутакаллимун* различали два типа знания: *дарурī* (сущностное) и *назарī* (теоретическое) знание. Сущностное знание является врожденным (*фитрī*), проистекающим непосредственно из самой природы человеческого мышления; человек рождается с ним, а не приобретает его из опыта. Далее, это сущностное знание, потому что нельзя отрицать его результат, не впадая в абсурд (*сухф*). Самопознание и принципы разума, такие как принцип тождества и непротиворечивости, являются хорошими примерами такого рода знания. Теоретическое знание, с другой стороны, является результатом доказательств (*истидлāли*) и, следовательно, приобретенным (*муктасаб*) знанием.⁵⁹

Знание *назарī* приобретается посредством *назар* (рассуждения). Ал-Джувайни определил *назар* как «[процесс] мышления, посредством которого приобретается какое-либо [знание], основанное на *'илм* (несомненное знание) или *занн* (вероятное)».⁶⁰ Он утверждает, что знания, полученные посредством рассуждений, можно разделить на два типа — правильное (*сахих*) или неправильное (*фāсид*). Правильное знание подтверждается доказательствами (*далīл*), все остальное считается неверным. Ал-Джувайни

считал, что для того, чтобы доказательства давали правильное знание, должны встретиться два критерия:⁶¹

1. Доказательства должны быть по существу правильными.
2. Формальные правила вывода (*сунан ад-далїл*), с помощью которых обретаются доказательства, должны быть надежными.

Что касается независимых источников научных данных, ал-Джувайни выделил два основных: *‘акл* (рациональный) и *сам’ї* (излагающий факты или авторитетный). Далее, Ал-Газāли сформулировал семь типов источников:

1. Аксиоматический (*аввалиййāt*): самоочевидное познание, безусловно известное априори (*каб-лиййа*).
2. Затрагивающий чувства (*мушāхадāt бāтиниййа*): самопознание или познание своего внутреннего «я» и эмоций.
3. Сенсорный (*махсūsāt бāхириййа*): познание через ощущения.
4. Эмпирический (*таджрїбат*): познание через наблюдение.
5. Пространные повествования (*мутавāтирāt*): факты, установленные благодаря многочисленным сообщениям.
6. Умозрительный (*вахмїййа*): знание, основанное исключительно на здравом смысле.
7. Общепринятый (*машхурāt*): расхожие мнения и утверждения.⁶²

Хотя ал-Газāли рассматривал эти типы источников под эгидой несомненного знания, некоторые из обсуждаемых типов вряд ли можно характеризовать как несомненные

источники знаний. В действительности, этот список кажется расширенной версией более раннего списка, представленного Ибн Сīной. Ибн Сīнā выделил только четыре источника достоверного знания: аксиоматический, эмпирический, пространные повествования и сенсорный.⁶³

Логика

Ранние *мутакаллимун* не хотели принимать греческую логику как инструмент для обоснованных рассуждений. Однако, постепенно, они стали принимать ее в качестве важного метода рассуждения, поскольку логика была поддержана несколькими выдающимися учеными. Логика стала важным методом научных исследований после того, как ал-Газāли смело принял слегка модифицированную версию аристотелевской логики, посчитав ее важным научным методом. Ал-Газāли, кроме того, расширил полномочия логики до рассуждения в *фикх*, настаивая на том, что нельзя доверять учености того, кто не овладел логикой. Многие ранние мусульманские ученые считали греческую логику излишеством, поскольку наука о *нахв* (арабская грамматика) обеспечивала надлежащие правила и принципы лингвистического логического вывода. Для многих из них логика являлась греческой грамматикой, а *нахв* — арабской логикой. Это представление отражено в дебатах об взаимоотношениях логики и грамматики, которые имели место при дворе аббасидского министра Ибн ал-Фурата между Абū Са'ид ал-Хасаном ас-Сйрāфй — выдающимся лингвистом, и Маттой ибн Йūнусом — ведущим логиком своего времени.

Ниже приведены выдержки из письменной полемики, переданной Абū Хаййāном ат-Таухйдй.

Ас-Сйрāфй: Почему турки, индийцы, персы или арабы должны изучать ее [логику] или принимать ее как критерий суждения?

Маттā: [изучение логики] необходимо [для всех], потому что логика — это рациональный поиск объектов (*аград ма'кула*) и значений... и для людей одинаков [в их способности к пониманию] смысл; разве ты не видишь, что «четыре и четыре равно восьми» верно для всех народов (*умам*)?

Ас-Сйрāфй: Если цель, преследуемая разумом, и цель, выраженная словами... имеют ту же степень ясности, что «четыре плюс четыре равняется восьми» то, не должно быть разногласия, а только — согласие... Однако если объекты дискуссии и постигаемые смыслы могут быть познаны только посредством языка, состоящего из существительных, глаголов и артиклей, не требует ли это знания [самого] языка?

Маттā: Да.

Ас-Сйрāфй: Значит, ты призываешь нас не к логике, а к изучению языка греков. Но как ты мог призвать нас учить язык, [которого ты] сам не понимаешь?⁶⁴

Чтобы смутить Матту, ас-Сйрāфй задал ему грамматический вопрос о значении и правилах употребления арабской частицы *-ва-* (и), на что Маттā ответил:

Это — грамматика, а я не размышлял над грамматикой. Логикам не нужна грамматика, хотя грамматикам нужна логика; потому что логика изучает смысл, а грамматика изучает выражение. Логик сталкивается с выражением только мимо-

летно (*'аради*), тогда как общение грамматика со смыслом является тесным (*зарад*).

Следовательно, смысл — выше выражения, в то время как выражение уступает смыслу.

Ас-Сйрāфй: Вы ошибаетесь в логике (*мантик*) — грамматика (*нахв*), выражение (*лафз*), артикуляция (*ифса*), декларация (*и'раб*), информирование (*инба'*), речь (*хадис*), сообщение (*ихбар*), вопрос (*истихбар*), идиома (*'ард*)... — имеют один и тот же тип и природу.⁶⁵

Этот интересный обмен мнениями между ведущим грамматиком (*нахвй*) и логиком (*мантики*) отражает напряженность, существовавшую между двумя дисциплинами. Напряженность, коренящаяся в идеологическом конфликте, лежит в основе крайних позиций, занимаемых ас-Сйрāфй и Маттā. Но ни Маттā не имеет права отрицать того, что лингвисты изучают отношения между смыслом и выражением (поскольку они, со всей очевидностью, изучают отношения между смыслом и выражением таким образом, как мы показали в главе 2), ни ас-Сйрāфй не имеет права отрицать, что логика способна быть независимой от предметного изучения языка. Последняя путаница может быть связана в первую очередь с неспособностью различать формальную и материальную логику. Более поздние логики сосредоточились на изучении формальной логики и прибегли к использованию символов, как это сделал Ибн Сйнā, чтобы подчеркнуть свою заинтересованность формальным или структурным аспектом высказывания. Ясно, что логика и язык тесно взаимосвязаны. Как мы увидим позже, многие проблемы, возникающие при изучении логики, имеют лингвистическое происхождение. Мы увидим, как логические аргументы (*мухакамāt*) искажают реальность, если совершенно отсутствует представление

о лингвистических правилах. Логики используют термин «заблуждение» для обозначения такого рода аргументов.

Фалāсифа (мусульманские философы) и *мутакаллимун* разделили изучение логики на две части: изучение *тасаввур* (обретение понятия о вещи) и изучение *тасдик* (установление истинности или ложности суждения). Последнее, в свою очередь, делится на изучение *кадиййа* (суждение) и изучение *кийāса* (силлогизм). (Разделение *тасдик* на *кадиййа* и *кийāс* не является общепризнанным. Ибн Сйнā, например, приравнивает *тасдик* к *кийāс*, а ал-Газālй отождествляет его с *кадиййа*).⁶⁶ Это разделение предназначено, говорит нам ал-Газālй, для того, чтобы привести структуру логики в соответствие со структурой знания и, в конечном счете, со структурой самой реальности. Понятия — это орудия интеллекта (*алāт*) для идентификации отдельных объектов, составляющих мир. Рассуждения помогают нам определить отношения (*нисба*) между объектами. А силлогизмы позволяют нам получать новые знания об объектах мира из уже имеющихся знаний.⁶⁷ Разделим, поэтому, изучение логических вопросов на три области или ветви:

1. Логика понятия.
2. Логика суждения.
3. Логика силлогизма.

Понятие (*тасаввур*)

Понятие об объекте — это просто мысленное представление (*тамсйл*) данного объекта. То есть понятие — это то, что разум может постичь относительно данного объекта. Представление об объекте или его концептуализация означает, что человек смог идентифицировать составляющие объект компоненты. Эти компоненты бывают двух видов: существенные (*джаухарй* или *затй*) и несущественные или случайные (*‘арадй*). Чтобы получить истинное (то есть,

глубокое) представление, необходимо определить существенные аспекты (*мукаввимāt*) объекта, составляющие его «чтойность» (*махийā*). Когда это произойдет, ученый сможет дать точное определение, или *та'риф би ал-хадд* объекта.

В противном случае, описание объекта будет обеспечено посредством коннотативного определения или *та'риф би ар-расм*. Для классических мусульманских ученых процесс, завершающийся выработкой точного определения (*та'риф хаддī*) объекта, представляет собой не что иное, как процесс формирования представления. Как выразился Ибн Сйнā:

Хадд (точное определение) — это высказывание, отражающее природу (*махийā*) вещи. Оно, несомненно, включает в себя все ее существенные компоненты. Точное определение описывает, таким образом, родовую идентификацию и отличительное свойство [объекта], поскольку существенные компоненты (*мукаввимāt*), которые объединяют вещь [с другими], определяют ее род, а присущие ей существенные особенности являются ее отличительным свойством.⁶⁸

Ясно, что Ибн Сйнā, идя по стопам греческих логиков, считал, что отчетливое представление о чем-либо может быть составлено, если только дано точное определение объекта, то есть — когда известны его род и отличительный признак. Для определения рода (*джинс*) и отличительного признака (*фасл*) классические мусульманские ученые использовали технику, разработанную Порфирием, философом-неоплатоником третьего века, известную как «Древо Порфирия».

Схема деления, принятая мусульманскими логиками, предусматривала использование пяти категорий классификации объекта по отношению к другим объектам мира. Этими категориями, известными как пять имён или универсалий, являются: *джинс* (род), *нау'* (вид), *фасл* (отличительный признак), *хāсса* (свойство) и *'арад 'āмм* (неспецифическое случайное качество). Чтобы идентифицировать нечто (оформить понятие о нем средствами языка), необходимо определить общее множество (род), в котором это нечто является членом одного из его подмножеств (видов). Затем нужно идентифицировать отличительный компонент (своеобразие) подмножества, к которому принадлежит определяемое нечто. Когда это будет достигнуто, может быть дано точное определение.

К примеру, чтобы определить человека, ученый должен определить общее множество (род), к подмножеству (виды) которого принадлежит человек. Род животные — это общее множество, которое включает в себя группу человек в качестве одного из своих подмножеств. Другие могут включать различные виды животных. Отличительным свойством, которое отличает человека от других животных, является его способность мыслить; следовательно, точное определение человека заключается в том, что «человек — это разумное животное». Еще человека можно определить как вид индивидуумов, которые смеются, владеют речью, общаются и так далее. Определяя человека благодаря его свойствам (*хаса'ис*), мы получаем коннотативное определение (*та'риф расми*).

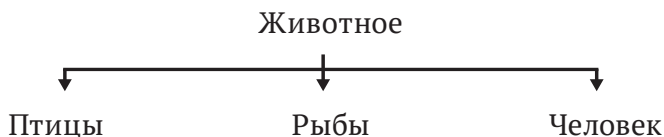
Джинс (род): животное

Нау' (виды): разумное животное

Фасл (отличительный признак): разумный

Хāсса (свойство): способен к смеху

'Арад 'амм (общая случайность): слепой



Правила определения

Следующие правила были традиционно изложены логиками:⁶⁹

Правило 1. Определение должно быть тождественно определяемому объекту. Определение не должно являться ни более широким, чем определяемое, как если бы оно включало какой-либо другой объект, и не должно являться более узким, как если бы оно исключало какие-либо части определяемого объекта. Вот что подразумевают классические ученые, когда ссылаются на такое определение, как «всеобъемлющий, но исключительный термин» [*ал-хадд ал-джами ‘ал-мани’*].

Правило 2. Определение должно констатировать основные атрибуты вида.

Правило 3. Определение не должно быть многозначным. То есть, оно не должно определяться синонимами [*мурадифāt*] и антонимами [*мутанакисāt*], например, определение родителя как человека, у которого есть ребенок.

Правило 4. Определение не должно быть выражено в неоднозначных, туманных или метафорических терминах.

Правило 5. Определение не должно быть отрицающим там, где оно может являться утверждающим.

Возникает вопрос: можно ли рассматривать определение и понятие объекта мысли как одно и то же? Если мы настаиваем на том, что определение объекта должно предоставлять полный список основных и случайных признаков определяемого объекта, то наш ответ должен быть отрицательным. Основная функция определения состоит в том, чтобы обеспечить общее разграничение рассматриваемого объекта для отличия его от других лингвистических терминов. Признавая тонкость и запутанность понятия, Ибн Сīнā использовал выражение *ал-каул аш-шāрих* (толковательное высказывание) в отношении лингвистической передачи понятия.⁷⁰ Понятие настолько глубокое, что некоторые из его сложных элементов могут быть опущены при его языковом выражении. «Все основные свойства понятия входят в сферу его смысла, — отмечал Ибн Сīнā, — даже если они проявлены в уме неотчетливо. Однако, когда они [свойства] принимаются во внимание, мысленное представление становится явственным».⁷¹

Суждение

Суждение (*кадийа*) или декларативное высказывание (*джумла хабарийа*) — или просто высказывание — это простое предложение, относящее один термин (или предмет) к другому. Первый называется субъектом (*мавду'* или *исм*); другой — объектом или сказуемым (*махмул* или *хабар*).

Декларативные высказывания отличаются от других типов высказываний тем, что только они могут быть описаны как истинные или ложные. Возьмем следующие примеры:

1. Закройте дверь!
2. Пожалуйста, закройте дверь.
3. Дверь закрыта?
4. Дверь закрыта.

Хотя в этих четырех высказываниях используются одни и те же два основных слова, они имеют заметно разные значения. Первое подразумевает приказ, второе — просьбу, а третье — вопрос. Обратите внимание, что ни одно из трех утверждений не претендует на описание вещей такими, какие они существуют в действительности. Таким образом, нельзя приписывать им истинность или ложность. Только четвертое высказывание может быть оценено как истинное или ложное. Следовательно, только декларативное высказывание является надлежащим субъектом логики». ⁷²

Типы утверждений

Мы можем выделить три типа суждений: безусловные (*хамлӣ*), конъюнктивные (*шартӣ муттасил*) и дизъюнктивные (*шартӣ мунфасил*). Последние два типа также называются условными суждениями. ⁷³

Безусловные (*хамлӣ*)

Безусловные суждения — это простейший тип суждений, в которых два термина связаны (*мансуб*) друг с другом. Например, «ученик прилежный» — это безусловное суждение. Логика использует квантификаторы — «указатели множественности» (*сур*), чтобы обозначить величину субъекта. У нас есть два вида квантификаторов (*сур*): универсальные, в которых используется слово «все» (*кул*), и частные или экзистенциальные, в которых используется слово «некоторые» (*ба’д*). Далее, суждение может быть выражено как утвердительно, так и отрицательно. Таким образом, у нас есть четыре возможных способа выражения любого безусловного суждения. Применяя эти четыре случая к приведенному выше примеру, мы получаем следующие формы:

1. Все ученики прилежны.
2. Некоторые ученики прилежны.
3. Ни один ученик не прилежен.
4. Некоторые ученики не прилежны.

Отношения между четырьмя возможными формами безусловных суждений обычно демонстрируются в квадрате противоположностей (*мурабба' ат-такабулат*). Четыре возможных отношения таковы:

1. Противоречивые отношения: возникают, когда два предложения различаются как качественно, так и количественно, как в случае между (1) и (4) или (2) и (3) в приведенном выше примере.

2. Противоположные отношения: возникают между универсальными предложениями, которые отличаются качественно, как между (1) и (2).

3. Подпротивоположные отношения: возникают между двумя частностями, различающимися качественно, как между (2) и (4).

4. Подчиненные отношения: возникают между универсальными и частными суждениями, которые качественно сходны, как между (1) и (2) или (3) и (4).

Отношения истинности между формами суждений могут быть определены следующими правилами:

1. Противоречащие суждения не могут являться одновременно истинными или ложными.

2. Противоположные суждения не могут являться одновременно истинными, хотя они могут быть одновременно ложными.

3. Подпротивоположные суждения не могут являться одновременно ложными, хотя они могут являться одновременно истинными.

4. Подчиненные суждения имеют два правила:

i. Если универсальное истинно, то и частное истинно; однако если частное истинно, то универсальное неизвестно.

ii. Если универсальное ложно, то частное неизвестно; однако если частное ложно, то и универсальное также ложно.

Условные суждения

Условные суждения — это составные суждения, образованные путем соединения двух простых высказываний.

Ниже приведен пример условного суждения:

Если вы посещаете занятия, то вы проходите курс.

Обратите внимание, что суждение состоит из двух высказываний. Первое называется антецедентом (*мукад-дам*); в нашем примере это высказывание «вы посещаете занятия». Другое суждение называется консеквентом или вторым членом условного суждения (*тāли*); в нашем примере это высказывание «вы проходите курс». Общая форма условного суждения может быть представлена в сокращенном изложении следующим образом:

Если условие (антецедент), то следствие (консеквент) или если условие — p , то следствие — q .

Приведенная выше форма или структура суждения часто используется учеными. Поскольку расширение знаний происходит либо путем обоснования, либо опровержения суждений, условное суждение обеспечивает удобную

структуру для этого. Кроме того, приведенная выше структура помогает нам установить три различных типа условных отношений между антецедентом и консеквентом, в которых антецедент может быть достаточным, необходимым или необходимым и достаточным условием для консеквента.

Достаточные условия

Используя приведенный выше пример, мы можем выразить отношение между антецедентом и консеквентом в любом из следующих двух суждений.

Если вы посещаете занятия, то вы проходите курс.

Посещения занятий достаточно для прохождения курса.

Заменяя приведенные выше высказывания условными обозначениями, мы можем написать:

Если условие — p , то следствие — q (I)

p достаточно для q (II)

Заметим, что, посредством выражения условного суждения во второй форме высказывания подразумевается, что посещение занятий является единственным событием, которое должно произойти для того, чтобы указанное следствие реализовалось. Однако если вы узнали, что должно происходить еще что-то — например, необходимо набрать 90 баллов в курсовой работе, то посещение занятий не будет достаточным условием для прохождения курса. Значит, если вы посещаете все занятия, то не проходите курс? Это означает, что условное утверждение и, следовательно, экзистенциальное условие, на которое ссылается это высказывание — ложны. Отсюда следующее правило:

Условное высказывание с истинным антецедентом, но ложным консеквентом само по себе является ложным.

Необходимые условия

Однако мы обнаружили, что существует ряд условий, выполнение которых необходимо для прохождения курса. В нашем примере этот ряд состоит из двух условий, которые можно сформулировать следующим образом:

Если вы посещаете занятия, то вы проходите курс.

Если вы набираете 90 баллов, то вы проходите курс.

Два приведенных выше утверждения можно выразить по-разному, через высказывания:

Посещение вами занятий необходимо для прохождения курса.

Для прохождения курса необходимо набрать 90 баллов.

Используя форму высказывания, мы можем написать:

p необходимо для q

Два условных высказывания могут быть объединены в одно путем соединения их антецедентов:

Если вы посещаете занятия и набираете 90 баллов, то вы проходите курс.

Если условие выглядит как $p1 + p2$, то следствием будет являться q

Необходимые и достаточные условия

Если q истинно, а $p1$ и $p2$ истинны, то все условное высказывание истинно. Это делает $p1$ и $p2$ необходимыми и достаточными условиями для q . Это отношение может быть выражено в следующей форме высказывания:

q наступает тогда и только тогда, когда условием является $p1 + p2$

Предшествующее высказывание выражает причинно-следственную связь (с некоторыми оговорками, которые мы обсудим в следующей главе).

Событие q вызвано рядом условий ($p1$ и $p2$). По отдельности $p1$ и $p2$ (каждое) является необходимым, а их совокупность — достаточным условием для наступления события q .

Аргументация (Мухадджа)

Ибн Сина указал в своем значимом труде *ал-Ишарāt ва ал-танбихāt*, что рассуждение означает движение мысли (*фикр*) от знания, с которым ум знаком, к новому знанию.⁷⁴ Он утверждал, что для движения мысли в целях генерации научного знания, она должна принимать форму аргумента (*худджа*), который мог бы следовать паттерну силлогизма (*кийās*) или индукции (*истикра'*).⁷⁵

Подобно суждениям, аргументы можно разделить на два основных типа: категорические (*хамли*) и условные (*шарти*), причем последние делятся на конъюнктивные (*муттасил*) и дизъюнктивные (*мунфасил*).

Категорические аргументы

Рассмотрим следующее утверждение:

Мужчина умер мгновенно, потому что пуля попала ему в мозг.

Это составное высказывание, состоящее из двух простых высказываний:

Мужчина умер мгновенно.

Пуля попала ему в мозг.

Обратите внимание, что второе простое высказывание используется в составном высказывании для разъяснения первого. Поясняет соотношение между ними выражение «потому что». Однако каким образом второе высказывание могло предоставить подобное разъяснение? Большинство читателей сочтут приведенное выше высказывание настолько самоочевидным, что не будут искать дальнейших разъяснений. Дело обстоит бы иначе, если бы мы столкнулись со следующим высказыванием:

Рейган не может быть повторно выдвинут на пост президента, потому что он пробыл два срока на посту президента США.

Для человека, не знакомого с конституционным правом США, второе утверждение не дает удовлетворительного объяснения первому. Для того чтобы сделать связь ясной, необходимо добавить еще одно высказывание:

Любой президент, проработавший два срока, не может быть повторно выдвинут на этот пост.

Структура силлогизма

Полный аргумент (*худджа*) должен состоять из трех, а не только из двух высказываний: двух посылок и заключения. Давайте посмотрим, как структурирован полный аргумент.

1. Рейган является президентом США, проработавшим два срока.

2. Каждый президент, проработавший два срока, не может быть повторно выдвинут.

3. Следовательно, Рейган не может быть повторно выдвинут.

Первое высказывание называется меньшей посылкой (*ал-мукаддима ас-сугра*), второе известно, как большая посылка (*ал-мукаддима ал-кубра*), а последнее называется выводом (*ан-натиджа*).

Здесь возникает вопрос, почему вывод должен следовать из двух посылок.

Чтобы ответить на вопрос, возьмем простой пример:

1. Каждый лев — животное.

2. Каждое животное смертно.

3. Следовательно, каждый лев смертен.

Приведенный выше силлогизм можно записать в следующей сокращенной форме:

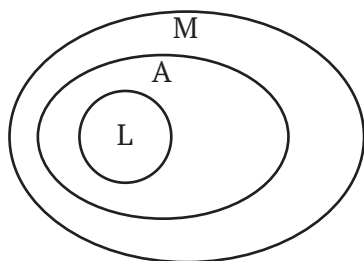
1. Каждое L есть A .

2. Каждое A есть M .

3. Следовательно, каждое L есть M .

Заметьте, что в силлогизме присутствуют всего три члена, и что движение мысли от посылок к выводу стало возможным благодаря среднему члену. Чтобы проиллюстрировать, как средний член относится к второстепенному и основному членам, давайте воспользуемся представлением множества:

Из диаграммы видно, что L является подгруппой M . Используя диаграммную иллюстрацию, можно рассмотреть возможные пересечения



между различными формами силлогизма. Таким образом, схематическое изображение показывает, почему следующий аргумент недействителен:

1. Каждая кошка бдительна.
2. Каждая собака верна.



3. Следовательно, каждый человек умен.

Круговые диаграммы также помогают нам проверить истинность отрицательных силлогизмов:

1. Ни один камень не является живым.
2. Мрамор — это камень.
3. Следовательно, ни один мрамор не является живым.

Правила силлогизма

Анализируя силлогизмы, следует соблюдать следующие восемь правил.

1. Во всяком силлогизме должно быть три термина: малый, большой и средний.
2. Никакой термин не может быть представлен шире в заключении, чем в посылках.

3. Средний термин не должен появляться в заключении.
4. Средний термин должен быть должен быть распределен хотя бы в одной из посылок в полном объеме.
5. Из двух отрицательных посылок ничего не следует.⁷⁶
6. Две утвердительные посылки не могут давать отрицательного заключения.
7. Заключение должно следовать — количественно и качественно — за меньшей посылкой.
8. Из двух частных посылок ничего не следует.⁷⁷

Достоверность (*сихха*) и недостоверность (*фāсад*)

Правила силлогизма предназначены для обеспечения достоверности аргумента (*сихха*), а не его сущностной истинности (*сидк*). Аргумент действителен, если он построен в соответствии с формальными правилами силлогизма. Логика определили четыре основные формы или фигуры (*ашкāl*), каждая из которых имеет некоторые второстепенные формы или оттенки (*адрāб*). Мы не собираемся обсуждать здесь эти формы, поскольку аргументы лучше всего анализируются, будучи изображены в окружностях. Однако истинность аргумента определяется путем проверки того, соответствуют ли изложенные факты объектам реальности.

Условные аргументы

Условные аргументы имеют две действительные формы: (1) подтверждение antecedента (*мукаддам*) и (2) отрицание следствия (*тāли*):

1. Если условие p , тогда следствие q
 p , поэтому — q
2. Если условие p , тогда следствие q
не q , поэтому — не p

Рассмотрим следующий пример:

1. Если вы наберете более 90 баллов, вы получите *A* (отличную оценку).

Вы набрали больше 90 баллов.

Таким образом, вы получаете *A* (отличную оценку).

2. Если вы наберете более 90 баллов, то вы получите *A* (отличную оценку).

Вы не получаете *A* (отличную оценку).

Таким образом, вы не набрали более 90 баллов.

Отрицание antecedента или утверждение следствия не является, однако, веским доводом. Рассмотрим следующее утверждение:

Если Куала-Лумпур находится в Джохоре, то это — в Малайзии.

Обратите внимание, что подтверждение antecedента выдает обоснованный аргумент, а подтверждение следствия — не выдает. Куала-Лумпур действительно находится в Малайзии, но не в Джохоре. Точно так же отрицание antecedента не отменяет истинности следствия. Это тот случай, когда antecedент не является необходимым условием для следствия.

Разделение и рассмотрение (*Ал-таксїм ва ал-Сабр*)

Приведенные выше формы суждения представляют только один тип условных аргументов, а именно — конъюнктив. Однако существует еще один тип условного аргумента, известный как дизъюнктив (*мунфасил*). Этот тип может быть выражен в следующей форме.

Либо p , либо q		Либо p , либо q
Не p	или	Не q
Таким образом, q		Таким образом, p

Приведенный выше силлогизм был принят классическими мусульманскими *фукаха'*, лингвистами и логиками, и превратился в важную процедуру подтверждения. Эта процедура известна сегодня в западной литературе под названием «подтверждение путем исключения».⁷⁸

Процедура была кратко описана ас-Сикаки в его важной работе *Мифтах ал-'улум*: «Ат-таксим ва ас-сабр [может осуществляться] путем присоединения двух или ограниченного числа обозначений к первому обозначению (*мубтада'*). Одно из целого ряда [обозначений] будет подтверждено отрицанием остальных. Как вы можете сказать [например]: Зайд находится дома, или в мечети, или в маркете. Однако его нет ни в маркете, ни в мечети. Следовательно, он находится дома. Этот тип, когда его разделение является правильным и его отрицание истинно, обеспечивает несомненное (*кат'и*) знание».⁷⁹ Общая форма процедуры может быть сформулирована следующим образом:

$D1$ или $D2$ или $D3$
 Не $D1$ и не $D2$
 Следовательно, $D3$

Для того, чтобы эта процедура была обоснованной, необходимо соблюдать два правила:

1. Разделение должно быть исчерпывающим. Должны быть включены все возможные категории, чтобы проверка применялась ко всему диапазону возможностей, а не только к его части.

2. Вся группа должна быть разделена по тому же принципу.

Несоблюдение двух указанных выше условий может привести к серьезным ошибкам. Используя пример ас-Сикаки, чтобы проиллюстрировать этот момент, вывод о том, что Зайд находится дома, окажется неверным, если Зайда можно будет найти в другом месте, нежели указано в antecedенте.

Ложные выводы (*Мугāлатāt*)

Ложные выводы возникают в результате ошибок двух типов: лингвистических и логических. Первые происходят при нарушении правил языка, вторые — при игнорировании правил рассуждения. Давайте вкратце рассмотрим некоторые основные примеры ложных выводов, начав со второго типа.

Логически ложные выводы (*мугāлатāt мантикиййа*)

1. Ложные выводы по случайности: такое происходит, когда случайное и поверхностное смешивается с существенным и внутренним, например, когда кто-то делает вывод о том, что белые автомобили — являются лучшими гоночными автомобилями, потому что ему довелось стать свидетелем того, как несколько белых автомобилей выиграла автомобильные гонки.

2. Ложный вывод из-за ложной причинности: такой ложный вывод имеет место, если допускается причинно-следственная связь всякий раз, когда два события происходят последовательно.

Лингвистические ложные выводы

1. Ложный вывод из-за экивока (двойственного значения): он известен также как «семантический ложный

вывод». Он происходит, когда в аргументе используется выражение (слово или фраза), имеющее более одного значения. Например:

Все, что остро — является заостренным.

Укус острый.

Таким образом, укус — заострен.

2. Ложный вывод из-за двусмысленности речевой конструкции: Омар и два его близких друга — Али и Ахмад, были лучшими учениками в классе. Самый младший из них, хотя и не самый умный, на этот раз получил высшую оценку.

Индукция (*истикра'*)

Аргументы, рассмотренные выше, основаны на дедуктивных рассуждениях. Классические мусульманские ученые использовали в своих аргументах (*худжадж*) процедуру *истикра'* (индукция). При этом они различали два типа *истикра'*: *истикра' т̄амм* (полная индукция), которая дает знание *кат'и*, и *истикра' н̄акис* (неполная индукция), которая дает *занни* или вероятное знание.⁸⁰

Мы подробно обсудим процедуры *истикра'* в главе 5, пока же достаточно привести ее в общем виде:

S_1 это F

S_2 это F

S_n это F

Таким образом, S это F

или если условие S_{1-n} это F , то S это F

Когда n равно общему количеству S , индукция завершена; но когда n меньше общего числа S , индукция является неполной.

Теория *макāsид аш-шарī‘а*: ранний синтез

На протяжении веков *кийās* продолжал оставаться основной процедурой распространения правил *Шариата* на новые события (*вака‘и‘*). Однако постепенно многие мусульманские ученые начали понимать, что эта процедура несовершенна, как минимум, по двум причинам. Во-первых, расширение суждения осуществляется между двумя конкретными объектами. Как ас-Саккākй представлял в своей работе *Мифтах ал-‘улум*, для того, чтобы расширение являлось достоверным, нужно быть уверенным в том, что свойство, воспринимаемое как общее для двух объектов, должно являться истинной действующей причиной (*‘илла*) постановления. Условие, отметил он, вряд ли может быть достигнуто с помощью *кийāса*.⁸¹ В дополнение к отсутствию определенности, опора, в первую очередь, на процедуру *кийās* для применения выявленных предписаний к меняющимся общественным условиям приводит к фрагментации свода шариатских постановлений, поскольку всеобъемлющие принципы отсутствуют.

Тем не менее, благодаря постоянному поиску действенных причин шариатских постановлений, резоны значительной части корпуса шариатских заявлений были разъяснены на рубеже седьмого века. Это позволило блестящему мусульманскому ученому предложить гениальную теорию. Ибрахим ибн Муса аш-Шāтибй сформулировал в своей работе *ал-Мувафакāt* теорию *макāsид аш-шарī‘а* (цели *Шариата*). Теория, несмотря на ее большой потенциал для систематизации правил *Шариата*, не была ни разработана, ни реализована последующими мусульманскими учеными. Напротив, ее почти полностью игнорировали, пока она не была заново открыта Мухаммадом ‘Абдухом менее, чем столетие назад.

Тезис аш-Шāтиби можно резюмировать следующим образом. Частные (*джуз'и*) правила шариата регулируются универсальными законами (*кавāнин куллйа*). Эти законы можно узнать, изучив шариатские утверждения. Прибегая к процедуре полной индукции (*истикра' куллй*), можно перейти от частных правил к универсальным законам шариата. Предложение аш-Шāтиби представляло собой не что иное, как незаурядное и глубокое изменение методологических процедур. Это связано с тем, что принятие процедур аш-Шāтиби немедленно расширило бы сферу *иджтихада* от его раннего ограничения частного *кийās* до всеобъемлющего процесса, в котором можно было бы использовать как индукцию, так и дедукцию. Индукция позволяет нам двигаться от частного к общему, тогда как дедукция допускает обратное движение от общего к частному.⁸²

Очевидно, что аш-Шāтиби не был первым мусульманским ученым, применившим индукцию. Индукция (*истикра'*) использовалась различными учеными с самого начала истории развития *фикха*. Аш-Шāфи'й, к примеру, использовал ее в своей *Рисāла* для того, чтобы продемонстрировать, что общность (*умум*) и специфичность (*хусус*) терминов могут быть определены только при их изучении в конкретном лингвистическом контексте. Однако аш-Шāтиби был первым, кто включил *истикра'* в качестве методического инструмента для выведения принципов, и первым, кто объединил индуктивное и дедуктивное рассуждение в общую методологию. Кроме того, аш-Шāтиби открыто призывал к использованию логических *кийās* вместо *кийās фикхй* в правовых рассуждениях. До аш-Шāтиби логический *кийās* использовался только в каламе и философских работах, в то время как в исследованиях *фикх* формально разрешался только *кийās ат-тамсил*. Демонстрируя возможность и даже необходимость комбинированного подхода индукции и дедукции для систематизации *фикх*, аш-Шāтиби сделал его неотъемлемой составляющей логического *кийās*

(силлогизма). Анализируя структуру шариатского заключения, он сформулировал следующее:

Каждое шариатское заключение выводится на основании (*мабни*) двух посылок. Одна относится к процессу реализации действенной причины (*тахкик ал-манат*) судебного решения (*хукм*). Другая принадлежит самому шариатскому решению. Первая является теоретической. Под теоретическим я подразумеваю здесь, что это не является изложением фактов (*наклййа*), независимо от того, установлены ли они посредством размышления или созерцания. Поэтому я не имею в виду противопоставление теоретического эссенциальному. Вторая [посылка] — изложение фактов (*наклййа*). Это, естественно, применимо к любому предмету *Шариата*, будь он рациональным или нарративным... [Например], когда вы говорите: каждое опьяняющее [вещество] является противозаконным (*харām*); о нем [веществе] нельзя судить, пока не будет подтверждено, может ли оно быть использовано [поскольку оно не опьяняет] или его использовать нельзя. Поэтому, необходимо проверить, является ли оно хамр (опьяняющим) или — не является хамр, и в этом заключен смысл *тахкик ал-манāt* (осознание действующей причины).⁸³

Ал-Шātiбī определил три уровня универсальных законов или правил (*кавā'ид*), которые он также обозначил термином *макāсид* (цели). На верхнем из трех уровней стоят *ал-макāсид ад-дарūrййа* (необходимые цели). Они необходимы, поскольку незаменимы для достижения «интересов религии и жизни», без которых преобладали бы разврат и разброд.⁸⁴ Он определил пять необходимых целей

Шариата: сохранение религии, жизни, потомства, собственности и интеллекта.⁸⁵

На втором уровне иерархии универсальных целей (*макāsид куллййа*) *Шариата* находится то, что ал-Шāтибй называл *хаджййāt* (потребности). Он не определил ни одного из этих принципов, но утверждал, что это были сопутствующие принципы, предназначенные для облегчения тягот и крайних трудностей, которые могли привести к праздности и бездействию.

Третий и последний уровень целей состоит из того, что ал-Шāтибй называл *тахсинийāt* (возможности). В то время как предыдущая категория предназначена для устранения негативного, эта последняя категория предназначена для усиления и продвижения позитивного в жизни человека. Здесь вновь ал-Шāтибй не определил ни отдельных, ни даже общих принципов, но утверждал, что этот тип «принадлежит к области добродетели и нравственности».⁸⁶

Ал-Шāтибй также утверждал, что, в отличие от постановлений *Шариата*, которые являются вероятными (*заннй*), три набора универсальных принципов (*кавā'ид*), в нем изложенных, являются достоверными (*кат'и*). Уверенность возникает в результате накопления вероятных доказательств (*далā'ил заннийа*). Давайте последуем за аргументом аш-Шāтибй, чтобы увидеть то, как он обосновал свое утверждение:

Никто из приверженцев *иджтихāда* в шариате не может сомневаться в достоверности этих трех [сводов] принципов [т.е. потребностей, необходимостей и возможностей]. Доказательство этого [утверждения] можно найти, применяя принцип индукции к *Шариату* и рассматривая его частные и универсальные правила, чтобы обнаружить его общие аспекты. [Итог этой] индукции подтверждает

ется не отдельными свидетельствами, а самим процессом накопления свидетельств.⁸⁷

Процедура, предложенная аш-Шāтибī, не является ни статичной, ни односторонней, поскольку включает в себя последовательное применение как индукции, так и дедукции, посредством чего частное постоянно подводится под свод универсального; в то же время универсальное непрерывно корректируется и уточняется частным. Диалектический процесс определяется двумя взаимосвязанными правилами:

Во-первых, конфликт между универсальными принципами и немногими частными случаями не отменяет первого.

Во-вторых, универсальное должно быть модифицировано всякий раз, когда это осуществимо, чтобы вместить частное.⁸⁸

Очевидно, что универсальное нельзя отрицать только потому, что оно не способно дать объяснения немногочисленным случаям, ибо принцип достигает уровня универсальности только после длительного и экстенсивного процесса, в котором бесчисленные частные случаи обосновывают и подтверждают его истинность. С другой стороны, поскольку универсальный принцип достигается посредством рассмотрения частного, последнее никогда нельзя игнорировать. Универсальное должно быть изменено таким образом, чтобы приспособиться к частным случаям и объяснить их. Эта модификация, несомненно, способствует совершенствованию универсального принципа.

Глава 4.

Наука и проблематика метафизического познания

Перевод греческих научных изысканий на арабский язык и появление науки *калām* для защиты ислама от нападков греческой философии, особенно в области богословия, заставили мусульманских ученых исследовать основы знания. Ученые — представители *калāма* в русле ал-Газālī — отрицали заявления греков о том, что знание о метафизической реальности может быть достигнуто с помощью рациональных аргументов. Они представили ряд метафизических утверждений, основанных на собственном понимании Откровения. Ибн Рушд (Аверроэс), представляющий мусульманских философов, продемонстрировал, однако, что выводы ученых — представителей *калāма*, полученные на основе Богооткровенного источника были ошибочными. Переписка между Ибн Рушдом и ал-Газālī, а также комментарии последующих мусульманских ученых по части дебатов отмечают, прежде всего, сомнительную природу метафизических притязаний.

В самом широком смысле метафизика имеет дело с трансцендентным и сверхчувственным, то есть, с невидимым. Как таковая, метафизика охватывает все ментальные реалии, включая такие понятия, как вечность, загробная жизнь, свобода, причинность и так далее. Следовательно, только частные сущности, которые могут быть постигнуты через чувства, окажутся за пределами метафизики. Тем не менее, в сфере метафизики можно различать общие явления (к примеру, причинность, свобода воли) и сверхчувственные сущности (к примеру, ангелы, дух и жизнь после смерти). Метафизика чаще сопряжена с последними составляющими и реже с первыми.

Ограниченность рациональных аргументов

В то время как *фалāсифа* и *мутакаллимūн* принимали греческую логику как науку, последняя отвергала субстантивные аспекты греческой философии, в особенности, исследования *илāхиййа* (божественности).⁸⁹

Напряженность между философией и *калāmом* достигла апогея в академической баталии между двумя выдающимися мусульманскими учеными. Абу Хāмид ал-Газāли, создал труд *Тахāфут ал-фалāсифа* — «Непоследовательность философов» (на русском языке известен, как «Опровержение философов» — прим. пер.), чтобы отречься от философских сочинений, особенно в сфере божественного. В то же время Абу ал-Валīд ибн Рушд (Аверроэс) написал свою работу *Тахāфут ат-тахāфут* — «Непоследовательности» (на русском языке известна, как «Опровержение опровержения» — прим. пер.), которую можно было с тем же успехом назвать «Опровержение *мутакаллимūн*».

Основная претензия ал-Газāли к философам состояла в том, что их суждения основаны не на проверенных и достоверных знаниях, а на домыслах и вероятностях. Кроме того, ал-Газāли утверждал, что авторитетность греческой метафизики не основывалась на ее собственных достоинствах. Скорее, ее достоверность основывалась на авторитете греческих математических и логических наук.⁹⁰

Он определил три области, в которых *калām* и философия могут вступить в противоречие: семантика, физика и метафизика (или Божественность). Предостерегая мусульманских ученых от поспешного отказа от философских знаний в связи с семантическими разногласиями по поводу использования определенных терминов или из-за явного несоответствия между высказываниями Корана и

физическими знаниями, он без колебаний отстаивал неразрешимость противоречий между *усул ад-дйн* (принципами религии) и рациональным изучением божественного (*илахиййа*).⁹¹

Обзор всех двадцати пунктов опровержения, обсуждаемых в *Тахāфут*, выходит за рамки данного исследования. Пожалуй, мы проанализируем один из аргументов для того, чтобы понять причину возражений ал-Газāли. Первый выпад ал-Газāли против философов обозначился как «Опровержение веры в вечность мира». Подход, который ал-Газāли использует в своем опровержении, предусматривает подробное изложение аргумента философов, прежде чем он предоставит собственное опровержение или контраргумент. Мы будем следовать этой стратегии ал-Газāли.

Аргументация философов

Чтобы представлять себе отношение ал-Газāли к предмету науки и проблематики метафизического знания и его способ аргументации, мы будем широко цитировать его книгу *Тахāфут ал-фалāсифа*, включая следующее краткое изложение аргументации философов:

Исхождение временного (бытия) из вечного (бытия) является абсолютно невозможным. Ибо, если предположить, что Вечное находится на стадии, когда мир еще не возник из Него, тогда причина, по которой он не возник, должна была заключаться в том, что не было детерминанты для его существования, и что существование мира являлось только вероятностью. Таким образом, когда позже начинается существование мира, мы должны выбрать одну из двух альтернатив (для его объяснения), а именно: либо детерминанта возникла, либо

нет. Если бы детерминанта не возникла, мир все равно должен был бы оставаться в состоянии чистой вероятности, в которой он находился прежде. Однако если он возник, то кто создатель самой детерминанты? И почему она появилась сейчас, а не раньше? Таким образом, вопрос, касающийся происхождения детерминанты, остается. В итоге, поскольку все состояния Вечного — одинаковы, постольку либо ничто не происходит от него, либо все, что происходит, должно и далее происходить постоянно. Именно это и невозможно, так как состояние прекращения должно отличаться от состояния продолжения.

Чтобы прояснить этот момент, можно сказать: почему Он не дал начало миру до его возникновения? Невозможно сказать: «Из-за Его неспособности привести мир к существованию». Также нельзя было бы сказать: «Из-за невозможности мира прийти к существованию», потому что это означало бы, что Он изменился от неспособности к способности или что мир изменился от невозможности к возможности. И оба смысла абсурдны. Также нельзя сказать, что, до того времени, когда возник мир, не существовало никакой причины, и что причина появилась позже. Также нельзя приписать (не-возникновение мира до того, как он фактически возник) отсутствию средств на одном этапе, и их наличию на другом. Первое, что должно придти в голову, это сказать, что Он не хотел существования мира раньше. Однако из этого следует, что нужно также сказать: «Мир — это результат того, что Он стал волеизъявителем его существо-

вания после того, как не являлся волеизъявителем». Таким образом, воля должна была иметь начало во времени. Однако порождение воли в Божественном Существо — невозможно; потому что Оно не является субъектом временных событий. И порождение воли не-в-его-бытии, не может сделать Его волеизъявителем. Даже если мы отказались от вопроса относительно субстрата, в котором возникла воля, разве затруднения присутствуют не относительно самого акта происхождения? Откуда возникает воля? Почему это происходит сейчас? Почему этого не происходило раньше? Берет ли это сейчас начало из источника иного, нежели Бог? Если может быть временное существование, которое не было связано ни с кем, тогда сам мир должен быть существующим таким образом, чтобы быть независимым от Создателя. Для чего существует разница между одним временным существованием и другим?

Итак, если происхождение мира приписывается Божественному акту, остается вопрос: почему сейчас, а не раньше? Было ли это из-за отсутствия средств, сил, или замысла, или природы? Если это так, то переход от этой стадии к существованию вызовет затруднение, с которым мы должны были столкнуться с самого начала. Также если говорится, что это было связано с отсутствием воли, то тогда один акт воли должен основываться на том, что нужен другой, и так далее, до бесконечности. Из этого абсолютно ясно, что выходение временного из вечного невозможно, если не произошло изменения в Вечном в отношении мощи, или

средств, или времени, или природы. Также невозможно предположить изменения в состояниях Вечного. В качестве временного события это изменение было бы похоже на любое другое изменение (у невечных существ). Поэтому (в случае Вечного), изменение любого вида вообще невозможно. И теперь, когда было доказано, что мир (всегда) существовал, а также была показана невозможность его начала во времени, из этого следует, что мир — вечен.⁹²

Чтобы понять структуру аргумента и основу разногласий между ал-Газālī, представляющим *мутакаллимūн*, и философами, давайте подытожим упомянутую аргументацию. Заменяя ключевые высказывания аргумента символами, получаем:

G: Бог вечен

D: Мир вечен

W: Воля Бога — вечна

P: Могущество Бога — абсолютно

Основной смысл аргумента можно сформулировать следующим образом:

(1) Если Бог вечен, то Его воля вечна, и Его сила абсолютна или если условие *G*, то следствие (*W* и *P*).

(2) Если воля Бога вечна, и Его власть абсолютна, мир — вечен или если условие (*W* и *P*), то следствие — *D*.

(3) Бог — вечен или *G*.

(4) Его воля вечна, а Его власть абсолютна или *W* и *P*.

(5) Таким образом, мир вечен или таким образом, *D*.

Резюмируем приведенный выше аргумент:

- (1) Если условие — *G*, то следствие (*W* и *P*),
- (2) Если условие (*W* и *P*), то следствие — *D*
- (3) *G*
- (4) *W* и *P*
- (5) Таким образом, *D*

Возражение ал-Газālī

Возражение ал-Газālī против аргументации философов касается не обоснованности ее формы или структуры, а истинности второй предпосылки. Обращаясь к философам, он утверждает:

Как вы опровергнете того, кто говорит, что мир обрел бытие в силу Вечной Воли, которая требовала его существования в то время, когда он фактически возник, и которая требовала того, чтобы небытие (мира) продолжалось до тех пор, пока оно продолжалось, а также (требовало) начала существования там, где оно фактически началось? Таким образом, с этой точки зрения, существование мира не являлось целью Вечной Воли до того момента, когда мир фактически существовал; отсюда его неактуальность. Также это являлось объектом Воли в то время, когда она актуализировалась. Что может помешать нам поверить в это, и какое противоречие в этом заключено?⁹³

Заменяв предпосылку, изложенную ал-Газālī в предыдущем аргументе, предпосылкой философов, фигурирующей в (2), мы получаем:

Если условие (W и P), то следствие $\sim D$

Полный аргумент теперь принимает следующую форму:

- (1) Если условие G , то следствие (W и P)
- (2) Если условие (W и P), то следствие $\sim D$
- (3) G
- (4) W и P
- (5) Таким образом, $\sim D$

Обратите внимание, что аргументы как *фалāсифа*, так и ал-Газālī верны. Таким образом, разногласия сводятся к определению того, чья версия предпосылки (2) верна. В действительности, в этом заключается главное возражение ал-Газālī заявлению философов о том, что мир вечен. Как он выразился:

Откуда вы узнали о невозможности приписать происхождение чего-либо вечной воле? Является ли самоочевидная рациональная необходимость или теоретическое знание основанием для вашего суждения? Или, пользуясь терминами, употребляемыми вами в логике, соединяются ли два члена в вашем суждении посредством среднего члена или без него? Если вы утверждаете, что они соединены посредством среднего члена, то есть, если ваш метод дедуктивен, вы должны указать, что это за термин. Но если вы утверждаете, что эта невозможность известна как самоочевидный факт, то почему ваши оппоненты не делятся этим зна-

нием с вами? Число людей, верящих во временное происхождение мира, не ограничено одним городом. И никто не заподозрит, что назло разуму они верят в то, что, как им известно, не соответствует действительности. Поэтому вам необходимо доказать, в соответствии с правилами логики, что невозможно приписать происхождение мира Вечной Воле. Все, что вы сказали до сих пор, сводится лишь к маловероятному предположению и к сравнению Божественной Воли с нашей склонностью или волей. Сравнение неверно, ибо вечная воля несопоставима с временными намерениями. Кроме того, простого предположения о невероятности, не подкрепленного аргументами, недостаточно.⁹⁴

Возражение ал-Газālī прямолинейно. Утверждение о том, что мир вечен, не подкрепляется ни силлогизмом (ибо средний член отсутствует), ни необходимой истиной, которую требует разум. Поэтому оно равнозначно своему отрицанию. Ал-Газālī блестяще показывает, что разрешение конфликта между утверждениями философов и *мутакаллиму́н* может быть осуществлено не на основе логического аргумента, а на основе онтологической истины. Тем самым, он выявил ограниченность логических аргументов.

Работа ал-Газālī вызвала живой отклик у другого выдающегося ученого — Ибн Рушда. Ибн Рушд — современник ал-Газālī (ум. 1198 г.), симпатизировал фаласифам, а не мутакаллимунам. В *Тахāфут ат-тахāфут* («Опровержение опровержения») Ибн Рушд вознамерился продемонстрировать большую достоверность аргументов *фалāсифа*, чем аргументов ал-Газālī и *мутакаллиму́н* в целом. Он не совсем не согласен с ал-Газālī в его опровержении *фалāсифа* и не полностью поддерживает их аргументы. По

большей части он поддерживает опровержение ал-Газālī в отношении фалāсифа, даже когда он пытается показать, что аргументы ал-Газālī необоснованны.⁹⁵ Ибн Рушд, таким образом, защищал *фалāсифа* на том основании, что, хотя чистота (*сидк*) аргументов может быть подвергнута сомнению, но правильность (*сихха*) — нет.

Защита Ибн Рушдом *фалāсифа* не противоречит утверждению ал-Газālī о том, что их метафизические выкладки являлись всего лишь спекуляцией (*занн*). Однако его главный вклад заключался в том, чтобы продемонстрировать — аргументы *мутакаллимūн* также были чисто спекулятивными и, следовательно, не могли дать определенного (*кат'и*) знания. Ибн Рушд бросает вызов ал-Газālī, показывая, что аргументы последнего, представленные для демонстрации происхождения мира во времени, были необоснованными. Он также обвиняет *мутакаллимūн* в отстаивании идеи «мир был создан из ничего» — опровержении обнаруженных доказательств его создания из ранее существовавшей материи.

Чтобы показать, как Ибн Рушд демонстрирует, что методы *мутакаллимūн* не поднимаются до уровня строгой науки, взглянем как он отреагирует на их доказательство происхождения мира. Мы начнем с его опровержения доказательства ал-Газālī, а затем перейдем к обсуждению его возражений против всего подхода *мутакаллимūн*. Ниже приводится аргумент ал-Газālī и опровержение Ибн Рушда:

[Ал-Газālī говорит]: Как вы опровергнете своих противников, когда они говорят, что вечность мира невозможна, ибо она подразумевает бесконечное количество и бесконечность единства всех сферических вращений, хотя их можно разделить на шесть, на четыре, и на два.⁹⁶

Ибо сфера обращения Солнца составляет один год, сфера обращения Сатурна — тридцать лет, и поэтому оборот Сатурна составляет тридцатую, а оборот Юпитера (ибо Юпитер обращается за двенадцать лет) — двенадцатую часть оборота Солнца. Но и пропорция Сатурна один к тридцати, и даже бесконечность сферы неподвижных звезд, совершающих один оборот за тридцать шесть тысяч лет, является тем же самым, что и суточный оборот, который Солнце совершает за двадцать четыре часа. Если теперь ваш противник говорит, что это явно невозможно, то чем ваше рассуждение отличается от его? И, предположим, что его спросили: числа этих оборотов четные или нечетные, или четные и нечетные, или ни четные, ни нечетные? Если вы ответите, что и четные, и нечетные, или ни четные, ни нечетные, вы выскажете заведомо абсурдное. Если, однако, вы говорите «четное» или «нечетное», то четное и нечетное станет нечетным и четным путем добавления одной единицы, и как же может бесконечность быть короче на одну единицу? Вы должны, следовательно, сделать вывод, что они не являются ни четными, ни нечетными.

Я [Ибн Рушд] говорю:

Это тоже является софистическим аргументом. Он равнозначен утверждению: как вы не можете опровергнуть наши доводы в пользу сотворения мира во времени (если бы он был вечным, то его обороты не являлись бы ни четными, ни нечетными), так и мы не можем опровергнуть вашу теорию

о том, что действие агента, чьим неперменным условием является его выполнение, не может быть отсрочено. Этот аргумент направлен лишь на создание и установление сомнения, что и является одной из целей софиста.

Однако вы, — читатель этой книги, уже слышали доводы философов в пользу установления вечности мира и опровержения *аш'аритов*. Теперь же, выслушайте доказательства *аш'аритов* для их опровержения и выслушайте аргументы философов для опровержения этих доказательств в формулировке ал-Газали!

Я говорю:

Вкратце это сводится к тому, что если представить себе два круговых движения в один и тот же ограниченный отрезок времени и представить себе, затем, ограниченную часть этих движений в один и тот же ограниченный отрезок времени, то соотношение между частями этих двух круговых движений и между их целым будет одинаковым.

Например, если круговое движение Сатурна в период, который мы называем годом, составляет тридцатую часть кругового движения Солнца, и вы представляете себе все круговые движения Солнца пропорционально всем круговым движениям Сатурна в один и тот же период, то обязательно пропорция между их целыми и между их частями будет одинаковой. Если же между двумя движениями в их совокупности нет пропорции, потому что они оба вероятностны, то есть не имеют ни начала, ни конца, но существует пропорция между частями, потому что они обе реальны, то

пропорция между целыми не обязательно является тем же самым, что и отношение между частями — хотя многие так думают, основывая свое доказательство на этом предубеждении. Ибо не существует соотношения между двумя величинами или количествами, если оба считаются бесконечными. Поэтому, когда древние полагали, что, например, совокупность движений Солнца и Сатурна не имела ни начала, ни конца, между ними не могло бы существовать никакой пропорции, ибо это подразумевало бы конечность обеих этих совокупностей, точно так же, как это подразумевается для частей обоих. Это самоочевидно. Наши противники полагают, что, когда между частями существует пропорция большего и меньшего, эта пропорция справедлива и для совокупностей, но она состоятельна лишь, если совокупности конечны. Ибо там, где нет конца, не существует ни большего, ни меньшего.⁹⁷

Аргумент ал-Газālī можно резюмировать следующим образом:

(1) Если бы мир был вечным, то сферические обращения небесных тел должны были бы быть равны.

(2) Сферические обороты небесных тел не равны.

(3) Таким образом, мир — не вечен.

Заменив переменные предыдущими операторами, аргумент можно записать в следующем виде.

W: Мир вечен

R: Сферические обороты небесных тел равны

- (1) Если условие W , то следствие — R
- (2) — P
- (3) Таким образом — W

Приведенный выше аргумент логически верен. Возражение Ибн Рушда относится не к его логической форме, а, скорее, к его субстантивной истинности. Предмет спора двух ученых сводится к тому, является ли условное суждение истинным или нет. Утверждение ал-Газālī состоит в том, что, поскольку пропорция сферического вращения одного небесного тела не совпадает с пропорцией вращения другого, утверждение о вечности мира не может быть поддержано. Ибн Рушд отвечает, что разница в пропорции вращения небесных тел теряет свою значимость, когда мы приближаемся к бесконечности. Пятая, или шестая бесконечность — не имеет значения, ибо все они составляют бесконечность. Ибн Рушд успешно показывает, что отрицание ал-Газālī вечности мира являлось математически необоснованным.

Ибн Рушд, не довольствуясь указанием на необоснованность опровержения философов, сделанного ал-Газālī, продолжает доказывать, что утверждение *мутакаллимūн* о создании мира из ничего противоречит как человеческому опыту, так и Божественному Откровению.

Он пишет:

Теперь, допустив, что небесное тело было создано, они [*мутакаллимūн*] предположили, что это создание произошло совершенно иначе, нежели это понимается под созданием в эмпирическом мире. Именно в эмпирическом мире вещи продуцируются из чего-то во времени и пространстве и с определенным качеством, а не в своей совокупности. Следовательно, в эмпирическом мире не со-

здается тела из того, что телом не является. Они также не предполагали, что действующая сила действует как таковая в эмпирическом мире, ибо эмпирическая действующая сила изменяет одно качество существующего на другое; она не превращает абсолютное небытие — в бытие, нет, она придает существованию форму и интеллигибельное (умопостигаемое) качество, благодаря которым это существование становится, вместо этого, другим существованием, отличным от первого по субстанции, определению, имени и действию, как это выражено в Божественных Словах: «Воистину, Мы сотворили человека из глиняного теста, потом же Мы определили его в виде капли [семени] в надежное место. Потом Мы превратили каплю в сгусток крови, кровяной сгусток...» (Коран, 23:12–14). Именно по этой причине древние философы считали, что абсолютное сущее не возникает и не может быть уничтожено.

Теперь, если кто-то уступит *мутакаллимун* во мнении, что небеса были сотворены во времени, он не сможет доказать, что они являются первыми из сотворенных вещей, так же, как и очевиден смысл того, что сказано в Священной Книге более чем в одном стихе. Например, в Божественных Словах: «Неужели же неверные не знают, что небеса и земля были единым целым ...?» (Коран, 21:30) а также в Словах: «Его трон покоился на воде» (Коран, 11:7) и «Потом Он обратился к небу, которое было [лишь] дымом...» (Коран, 41:11).⁹⁸

Очевидно, что Ибн Рушд больше заинтересован в том, чтобы подчеркнуть ошибки ал-Газали и *мутакаллимун* в

целом, чем в защите позиций *фалāсифа*. Ибо он не уклоняется от указания на то, что он называет увиливанием (*шана'ат*) *фалāсифа*, наряду с тем же самым у *мутакаллимūн*.⁹⁹

Тем не менее, он, кажется, особенно критически относится к подходу *мутакаллимūн* к обучению и науке, обвиняя их в том, что они больше заинтересованы в убеждении масс и получении поддержки населения, чем в поисках истины.¹⁰⁰

Умозаключение без учета причинности

Опровержение Ибн Рушдом *мутакаллимūн*, идущих по стопам ал-Газāлй, касается не только способа аргументации, который они использовали при изучении богословия, но также и того, который они использовали для понимания природы. В *Тахафут ал-фалāсифа* ал-Газāлй, хотя и принимает естественные науки, изучаемые *фалāсифа*, но отвергает четыре понятия, которые философы использовали в своих исследованиях. Одним из таких понятий является принцип причинности.¹⁰¹ Ал-Газāлй отвергает, в частности, необходимость существования связи между причиной и следствием. Как он выразился:

На наш взгляд, связь между тем, что считается причиной, и следствием, не является необходимой. Возьмите любые две вещи. Это не является Тем; и Это не может являться Этим. Утверждение одного не влечет за собой утверждения другого; равно как и его отрицание не подразумевает отрицания другого. Существование одного не обязательно обусловлено существованием другого; и его несуществование не обусловлено несуществованием другого. Возьмем, для примера, любые два аспекта. Утоление жажды и питье; утоление голо-

да и прием пищи; горение и контакт с огнем; свет и восход солнца; смерть и отделение головы от туловища; исцеление и использование медицины; опорожнение кишечника и использование слабительного. Или любой другой ряд явлений, которые, по наблюдениям, связаны друг с другом в медицине, астрономии, искусствах или ремеслах. Они взаимосвязаны в результате Повеления Аллаха (Превышний Он), который предшествовал их существованию. Если одно следует за другим, то это потому, что Он создал их такими, а не потому, что связь сама по себе необходима и неразрывна. Он в силах создать утоление голода без еды, или смерть без отсечения головы, или даже сохранение жизни при отсечении головы, или любую другую вещь из числа связанных вещей (независимо от того, что предполагается ее причиной).¹⁰²

Таким образом, принимая естественные науки, ал-Газālī отрицает сам принцип, который делает возможным изучение природы. Очевидно, отказ ал-Газālī от принципа причинности мотивирован тем опасением, что вера в причинность подорвет его веру в Бога как исключительного творца всего сущего. Поэтому он настаивал на том, что процесс горения не может быть приписан действию огня, который, в конце концов, является простой субстанцией, лишенной воли к действию. Следовательно, горение должно происходить благодаря Богу или ангелам, действующим от Его имени. Как он выразился:

Это то, что мы отрицаем. Мы говорим, что это Бог — через посредство ангелов или напрямую — является автором создания черноты в хлопке; распада его частей и их превращения в формовочную

массу или пепел. Огонь, который является неодушевленной субстанцией, не способен к действию. Как можно доказать, что это действующая сила? Единственным аргументом является наблюдение факта горения в момент контакта с огнем. Однако наблюдение показывает, что одно происходит вместе с другим, а не благодаря ему, а, следовательно, не имеет другой причины.¹⁰³

Отрицание ал-Газālī причинности основано на двух аргументах. Во-первых, между причиной и следствием нет логической связи; необходимая связь требует создания третьего объекта. Во-вторых, это наблюдение может установить только корреляцию, но не причинность между предшествующим событием или объектом и последующим. Позже этот аргумент повторит западный мыслитель — Дэвид Юм, который будет отрицать необходимость связи между причиной и следствием, но совсем на другом основании. В то время как Юм отрицал необходимость причинности, поскольку избрал чисто эмпирический способ мышления, отказываясь допускать какие-либо метафизические аргументы в науку, ал-Газālī отвергал ту же необходимость, потому что боялся, что, признав необходимость причинности, ему придется отвергнуть возможность чудес. Если причинность является необходимым принципом, то, как можно объяснить спасение Авраама после того, как он был брошен своим народом в горящий огонь?¹⁰⁴

Тем не менее, понимая, что полный отказ от принципа причинности может привести к абсурду, он ввел понятие привычного (*'ада*). Связь между причиной и следствием не обусловлена чем-то присущим им самим, а заложена в человеческом сознании в результате акта повторения. Ал-Газālī пишет:

Если говорят: это [отрицание причинности] может привести к самым вопиющим нелепостям. Как только отрицается, что следствия обязательно вытекают из причин, и если утверждается, что следствие следует приписывать Воле Творца, и что сама воля не имеет какого-то определенного направления, но что ее проявления могут быть разнообразными и произвольными, то тогда, каждый смог бы убедить себя в том, что... тот, кто оставил книгу в своем доме, может вернуться и обнаружить, что она превратилась в умного и смышлёного мальчика [и наоборот].

В ответ на вышесказанное заметим: если бы вы могли доказать, что в отношении вещей, которые «могут существовать», невозможно внушить человеку, что они «не существуют», то эти нелепости были бы неизбежными. У нас нет никаких сомнений в отношении описанных вами ситуаций. Ибо Аллах дал нам знание о том, что Он не будет делать этих вещей, хотя они возможны. Мы никогда не утверждали, что они необходимы. Они только лишь возможны, то есть могут произойти, а могут и не произойти. Только когда что-то возможное повторяется снова и снова, формируется норма (*'ада*), чтобы следование единообразному курсу в соответствии с нормой (*'ада*) в прошлом неизгладимо запечатлелось в наших умах.¹⁰⁵

Отрицание ал-Газālī причинной связи было с тревогой воспринято Ибн Рушдом. Ибо он считал утверждение ал-Газālī не только не нужным, но и весьма опасным для признания Бога конечным Творцом всего сущего. Для Ибн Рушда отрицание причинности было равносильно

отрицанию самой структуры человеческого разума и, следовательно, знания в целом. Поэтому он писал:

Ныне умственные способности есть не что иное, как восприятие вещей вместе с их причинами, и этим они отличается от всех других способностей к восприятию; и тот, кто отрицает причины, должен отрицать интеллект. Логика предполагает существование причин и следствий, и познание этих следствий может быть осуществлено лучшим образом только через познание их причин. Отрицание причин подразумевает отрицание знания, а отрицание знания подразумевает, что ничто в этом мире не может быть действительно познано, и что то, что предполагается познать, является ничем иным, как мнением о том, что не существует ни доказательства, ни определения, и что сущностные атрибуты, из которых состоят определения — недействительны.¹⁰⁶

Ибн Рушд не видел противоречия между верой в Творца как конечную причину и источник всех действий и событий, и признанием необходимости причинных отношений. В конце концов, вещам присущи свойства и эффекты потому, что, они были сотворены и наделены своими свойствами и эффектами Богом. Он изложил это следующим образом:

И, как мы сказали, нам не нужно сомневаться в том, что некоторые из этих экзистенций обуславливают друг друга и действуют друг через друга. И что, сами по себе, они недостаточны для собственного действия, но нуждаются во внешнем воздействии, которое является условием их действо-

вания, и не только их действия, но и даже их существования». ¹⁰⁷

Опасность, которую Ибн Рушд видел в тенденции, представляемой ал-Газālī, заключается в попытке отрицания разнообразной и многогранной природы реальности. Если вещи отрицают их индивидуальное существование и внутренние свойства, то дифференциация и многослойность реальности становятся излишними. В результате, наука сводится, в конце концов, к науке о божестве. Ибн Рушд писал:

И далее, что говорят мутакаллим̄ун о сущностных причинах, понимание которых, уже само по себе, может сделать вещь понятой? Ибо самоочевидно, что вещи обладают содержанием и атрибутами, определяющими индивидуальное предназначение каждой вещи, и благодаря которым сущности и наименования вещей различаются. Если бы вещь не имела своей специфической природы, у нее не было бы ни специального названия, ни определения, и все вещи были бы одинаковы — но, на самом деле, не едины. ¹⁰⁸

В итоге, Ибн Рушд бросает вызов ал-Газālī, анализируя значение термина *‘ада* (норма), который последний использовал для объяснения тенденции установления необходимых отношений между объектами. Ибн Рушд утверждает, что *‘ада* (норма) можно рассматривать как атрибут Действующего лица (*ал-фā‘ил*), то есть Божественное, действие которого проявляется в природе, созданиях природы или человеческом разуме. Во-первых, *‘ада* не может быть приписана Божественному Существо, ибо *‘ада* подразумевает простое поведение, при котором действующий субъект не осознает цели и функции действия. Модель Божественного

акта, с другой стороны, целенаправленна, нацелена на реализацию конкретных результатов. Коран ссылается на Божественные образцы посредством термина Сунна, что означает хорошо продуманный закон.¹⁰⁹ Во-вторых, *'ада* нельзя отнести к объектам, ибо объекты изначально не обладают собственной волей. Структура материальных объектов должна соотноситься с их природой (*табӣ'а*), то есть с их внутренними свойствами. Наконец, *'ада* можно отнести к способу, которым мы судим об объектах. Однако тогда эта предполагаемая *'ада* явилась бы не чем иным, как актом человеческого мышления *per se* (само по себе), а, следовательно, и самой сущностью человеческого интеллекта. Если *'ада* используется в последнем смысле, то это означает двусмысленность принципа причинности как неотъемлемого аспекта человеческого мышления.¹¹⁰

Предупреждение Ибн Рушда о том, что отрицание причинности равносильно отказу от самого разума, было небезосновательным. Хотя со стороны Ибн Рушда было преувеличением приравнять разум к «причинно-следственности», принцип причинности, несомненно, является важным принципом рассуждения, особенно, в отношении понимания природы. В действительности, подорвав причинность, мутакаллимун разрушили основу рациональных наук; следовательно, наука постепенно сводилась к изучению *Шариата* и калама, в то время как нешариатские отрасли знания ценились только постольку, поскольку они могли обслуживать шариатские науки. Эта законническая тенденция, приравнивание науки к правовой науке, очень заметна в трудах ведущих мусульманских ученых, находившихся под влиянием системы Аш'арӣ.

Эту приверженность букве закона можно различить в трудах самого ал-Газālӣ. В своем труде *Мустасфā* ал-Газālӣ разделил науки на три категории: рациональные (*'акли*), повествовательные (*накли*) и

рационально-повествовательные, и объявил рациональные бесполезными. Как он выразился:

Науки бывают трех типов. Чисто рациональные, которые Шариат не поощряет, и в которых не нуждается, такие как арифметика, геометрия, астрономия и тому подобное; эти науки [можно разделить в свою очередь на] полезные, но основанные на ложных рассуждениях (а иногда рассуждения являются грехом); и бесполезные, хотя они могут основываться на истине... [Второй тип] чисто повествовательный, как то — *хадис*, или *тафсир*, или риторика (*хитаб*)...

[Наконец] благороднейшей из наук является та, которая сочетает в себе как себе как рациональное, так и повествовательное и объединяют оба взгляда — как откровение (*шар'и*), так и науки *фикх* и его принципов и тому подобное.¹¹¹

Неприязненное отношение к рациональным наукам, которое мы можем обнаружить в работах ал-Газālī, было возведено в интеллектуальный принцип в трудах аш-Шāтибī. Обсуждая пятый пролог в своем *Мувафакāt*, ал-Шāтибī заявил, что «обсуждение вопроса, который не приводит к действию, является обсуждением того, что не одобряется Шариатом».¹¹² Далее он объяснил свое высказывание, утверждая, что изучение всех видов объектов с целью получения знаний о них является тем, что мусульманин должен отвергать и избегать, потому что это противоречит Сунне. После он заявил, что такого рода исследования были «практикой философов, осужденных мусульманами».¹¹³ Предвидя, что его аргумент может быть опровергнут на том основании, что ислам требует обучения и знаний, он заявил, что это требование ограничивается

обучением и изучением вопросов, связанных с действием.¹¹⁴

Критика древнегреческой логики

Ранее мы видели, что *мутакаллимун* смогли усвоить греческую логику и успешно использовать ее в качестве орудия для подрыва проекта мусульманских философов. Однако в то время как *мутакаллимун* сумели остановить проникновение греческой культуры с ее политеистическими ценностями и символами, наряду с этим они подорвали научные достижения философов в медицине, математике, физике и других науках. Это связано с тем, что *мутакаллимун* ограничивали роль разума защитой веры, отвергая ее положительное применение вне сферы *Шариата*.

Обоснованность и полезность интеллектуальных принципов, принятых *мутакаллимун*, позже были подвергнуты сомнению Ибн Таймийей, который утвердил причинность как принцип, присущий человеческому мышлению, и отверг представление *аш'аритов* о том, что свойства и действия объектов следует приписывать свободному акту Божественного Существа, а не природе самого объекта. Он писал:

Существуют люди, отрицающие свойства (*таба'и'*) и эффекты (*кива*), такие как Абū ал-Хасан [ал-Аш'арй] и те, кто последовал за ним из школ Мāлика (ибн Анаса — *прим. перев.*), аш-Шāфи'й и Ахмада (ибн Ханбала — *прим. перев.*). Эти люди, отрицающие свойства и следствия, [также] отрицают причины, говоря: «Аллах приносит следствие причины с ней (*'индаху*), но не посредством ее (*бихи*)». Следовательно, они говорят: «Аллах не утоляет голод хлебом и жажду водой; Он также не выращи-

вает растения с помощью воды, но делает это с ней (*индаху*), но не ею (*бихи*). Эти люди противоречат Корану, Сунне, и консенсусу (*иджма'*) ранних мусульман (*салаф*), и противоречат разуму и чувствам. Ведь Аллах сказал в Своей Книге: «И Он есть Тот, Кто посылает ветры как вестников радостных вестей, идя впереди Своей Милости: когда они несут тяжелые облака, Мы гоним их в землю мертвую, вызываем дождь, чтобы они нисходили посредством (*бихи*) их, и производили с их помощью (*бихи*) всякую жатву: так Мы воскрешаем мертвых: Может быть, вы запомните».¹¹⁵ Итак, [Аллах] сказал нам, что Он заставляет воду спускаться посредством облаков и заставляет плоды расти у воды. Он (Слава Ему, Возвышенному) [далее] сказал: «В дожде, который Аллах ниспосылает с небес, и в жизни, которую Он дает посредством этого (*бихи*) земле мертвой».¹¹⁶ И сказал: «И ниспослали Мы с неба дождь, заряженный благом, и взрастили им (*бихи*) сады и зерно для урожая».¹¹⁷ И сказал: «Сражайтесь с ними, и Аллах накажет их (*бихи*) вашими людьми, которые знают посредством их рук...» Люди знают, посредством своих чувств и разума, что одни вещи являются причиной других, так как они знают, что голод утоляется в результате приема пищи, а не вычислений; и что это происходит при питании едой, а не камнями.¹¹⁸

Однако Ибн Таймиййа отверг мнение ал-Газāли о том, что логика является важной и необходимой наукой. Он утверждал, что, хотя логика не полностью лишена здравых принципов, она включает в себя множество необоснованных и бездоказательных. Ибн Таймиййа утверждал, что

изучения логики не нужно требовать от изучающих науку не только потому, что оно включает в себя необоснованные понятия, но и потому, что здравые принципы логики являются врожденными для человеческого мышления. Принципы разума, заключал он, известны всем людям и, следовательно, не требуют специальной подготовки в рамках самостоятельной науки.¹¹⁹ Основные критические замечания Ибн Таймийи в отношении логики могут быть сведены к следующим трем пунктам.

Во-первых, сведение рассуждения к трем процессам — силлогизму, индукции и аналогии, и отказ от других методов рассуждения неоправданны, поскольку логики не доказали, что интеллект не может использовать другие способы приобретения знания. Ибн Таймийа утверждал, что логический вывод не ограничивается этими тремя процессами, посредством которых заключение выводится от частного к универсальному (индукция), от универсального к частному (дедукция) или от частного к частному (аналогия). Он предлагает другой процесс, в котором логический вывод делается через рассмотрение отношения между двумя частностями, которые, в отличие от аналогии, не имеют внутренней общности. Пример, который он приводит для этого типа вывода, — это знание, которое человек может получить о восходе солнца, наблюдая яркость дня. Хотя Ибн Таймийа не дал названия этому типу знания, очевидно, что оно основано на причинно-следственной связи.

Во-вторых, знание, полученное с помощью логики, не обязательно представляет собой знание о реальности, но может являться чисто субъективным. То есть, Ибн Таймийа утверждает, что в логике отсутствует метод, необходимый для проверки соответствия между словами и объектами. Определение лингвистических терминов хорошо лишь постольку, поскольку оно уточняет язык науки, но не

устанавливает истинности лингвистических терминов. Как он выразился: «Определение не помогает концептуализировать факты, а только помогает отличить одно определяемое от другого».¹²⁰

Наконец, хотя оперирование логикой и дает «некое (*кат'и*) знание, нет необходимости изучать это оперирование в качестве отдельной науки логики, поскольку его методы самоочевидны».¹²¹

КРИТИКА ИБН ХАЛДЎНА

Подобно ал-Газālī и Ибн Таймийе, Ибн Халдўн отвергал греческую философию. Однако, опровергая ее, Ибн Халдўн, в отличие от ал-Газālī, не заострял внимание на сущностных вопросах, а критиковал ее метод. Он утверждал, что логики как инструмента и метода рассуждений недостаточно для изучения как природного, так и божественного. Чтобы продемонстрировать истинность своего суждения, Ибн Халдўн представил краткое и пронизательное изложение основной структуры логики. В главе под названием «Опровержение философии и непоследовательность ее последователей» в своей *Мукаддима*, он резюмировал логику следующим образом:

Они [*фаласифа*] исследовали (проблему восприятия). С неистощимой энергией они пытались найти ее предназначение. Они установили норму, позволяющую интеллектуальным размышлениям проводить различие между истиной и ложью, и назвали ее логикой. Квинтэссенция ее состоит в том, что умственные рассуждения, позволяющие различать истинное и ложное, принимают форму идей, абстрагированных от индивидуальных сущностей. От этих индивидуальных сущностей вначале абстрагируются изображения, соответствующие

щие всем индивидуальным сущностям, подобно тому, как на глине или воске остаются оттиски, соответствующие оставленной ими печати. Абстракции, производные от чувственного, называются первичными умопостигаемыми. Эти универсальные идеи могут быть связаны с другими идеями, от которых, однако, они отличаются смыслом. Затем от них абстрагируются другие идеи, а именно те, которые связаны и имеют общее с первичными умопостигаемыми. Затем, если с ними связаны еще другие идеи, совершается вторая и третья абстракция, пока процесс абстрагирования не доберется до простых всеобщих идей, согласованных со всеми идеями и индивидуальными сущностями. Никакое дальнейшее абстрагирование невозможно. Они являются высшим родом. Все абстрактные (идеи), не производные от чувственного, служат, если они сочетаются друг с другом, тому, чтобы производить науки. Их называют вторичными умопостигаемыми.

Разум изучает это абстрактное умопостигаемое и стремится через него воспринять существование таким, какое оно есть. Для этого разум должен совмещать одно с другим или разделять с помощью однозначной рациональной аргументации. Это должно предоставить (уму) верное и сообразное восприятие существования, если (процесс) происходит в соответствии со здоровой нормой, как упоминалось ранее.¹²²

В соответствии с ярким и убедительным образом, данным Ибн Халдуну, логика стремится построить понятийную систему, в которой понятия образуются путем

абстрагирования от конкретного и частного, то есть эмпирического (*махсус*). Универсальные и абстрактные (*муджаррад*) понятия, созданные человеческим разумом, являются элементами, которые интеллект использует для понимания реальности. Ибн Халдун, однако, утверждает, что дедуктивное рассуждение, которое принимает форму аргументов и силлогизмов и составляет сущность греческой логики, неадекватно для изучения как природных, так и метафизических явлений. Дедуктивное рассуждение — краеугольный камень греческой логики — непригодно для изучения природы, потому что в нем отсутствуют механизмы, которые могли бы связать мысленные конструкции с эмпирическими объектами и проверить соответствие между универсальными понятиями разума и конкретными фактами действительности.

Неадекватность (*кусур*) естественных наук заключается в неопределенности соответствия между интеллектуальными выводами, сделанными с помощью терминов (*худоуд*) и силлогизмов (*акйуса*), как они утверждают, и тем, что существует вне (ума). Это потому, что интеллектуальные суждения универсальны и всеобщы, тогда как внешние объекты конкретны и субстанциональны. Возможно, что субстанция (этих объектов) могла бы иметь некоторые (свойства), которые сделали бы невозможным соответствие между универсальным и общим по отношению к конкретному.¹²³

Неадекватность греческой логики становится еще более заметной, когда логические правила используются для подтверждения существования метафизических созданий и понимания их естества. Это происходит из-за отсутствия связи между мыслью и бытием даже на уровне простого понимания. Ибо в этом случае категории, которые ум

использует для созерцания метафизического, выводятся из эмпирической реальности. Поэтому использование греческой логики для понимания метафизического мира более проблематично, чем эмпирического, ибо здесь мы не только не в состоянии установить соответствие между утверждениями и реальностью, но у нас нет даже средств для проверки существования самих метафизических объектов. Как он выразился:

Что касается существующего, лежащего за пределами наших чувств, то есть духовного или того, что понимается, как наука о божественном и метафизическое знание, то оно — совершенно неизвестно. Мы также не можем получить к этому доступ или доказать его существование, поскольку извлечение разумного из конкретных сущностей, обладающих объективной реальностью, возможно только в тогда, когда мы способны к восприятию; однако, так как мы не постигаем духовного бытия, мы не можем абстрагироваться от вещей, которых мы не ощущаем; и мы не можем доказать или установить их существование, кроме как, возможно, путем интроспективного познания нашего собственного человеческого духа. Однако и тогда остается большая неопределенность относительно сущности и свойств [духа].¹²⁴

Заключение к Части II

В последних трех главах мы рассмотрели основной вклад мусульманских ученых в изучении методологии. В период, разделяющий публикации *Рисāла аш-Шафи'ий* и *Мувафакāt*

ал-Шāтибī, мусульманская интеллектуальная традиция получила значительное развитие. Методологический прогресс мусульманской науки не ограничивался усовершенствованием методов текстуального вывода и интерпретации, но претерпел глубокую эволюцию, достигшую кульминации в подходе, воплощенном в теории. Опираясь на силу греческой логики и включив индуктивное рассуждение в текстологический анализ, ал-Шāтибī смог преобразовать *усūл ал-фикх* в высоко систематизированную методологию. К сожалению, подход *макāсид* ал-Шāтибī уже сформировался, в то время как мусульманский интеллектуализм находился в упадке. У ал-Шāтибī не было последователей, и его работа оставалась малоизвестной до недавнего времени, когда к его трудам проявили интерес многие современные мусульманские ученые, в первую очередь — Мухаммад бин Ашур.

Тем не менее, краткий обзор классических мусульманских методов, который мы предприняли выше, ясно показывает, что ранние ученые в первую очередь занимались анализом текста и систематизацией текстуальных выводов. Вряд ли можно обнаружить обсуждение методов, направленных на анализ или интерпретацию действия. И, хотя мусульманские ученые не забывали о важности изучения социальных и политических взаимодействий и написали множество важных работ, посвященных политическим отношениям, их подход был основан, по большей части, на интуиции и личном опыте. Возможно, единственным исключением из приведенного выше описания мусульманской науки явилась работа Ибн Халдūна. Однако, как и аш-Шāтибī, Ибн Халдūн запечатлел миг незаурядного интеллектуального прозрения, совершенно обособленно от своего интеллектуального окружения.

В свете вышеизложенного мы можем заключить, что, хотя классические мусульманские методы могут внести

большой вклад в нынешние усилия, приложенные к восстановлению именно исламской методологии социальных исследований, особенно в области текстуального вывода, они мало помогают в области анализа действий и выводов. Здесь, после критического анализа может быть применена современная западная наука. Это исследование является задачей следующих двух глав.

ЧАСТЬ III

СОВРЕМЕННЫЕ ЗАПАДНЫЕ МЕТОДЫ

Введение к Части III

Основная проблема, с которой мы сталкиваемся при оценке западных научных методов — их полная противоположность научным методам, разработанным классическими мусульманскими учеными. В то время как последние проявляли мало интереса к разработке способов анализа социальных действий, первые не обращали внимания на Богооткровенную Истину и ее значение в обеспечении этической и онтологической основы для научных исследований.

В дополнение к указанию на несбалансированное развитие западной методологии, проявляющееся в ее натуралистических тенденциях, в следующих двух главах представлен краткий анализ различных индуктивных методов, разработанных современной западной наукой.

Глава 5.

Эмпирический анализ: правила индуктивного вывода

В предыдущей главе мы видели, что мусульманские ученые, в целом, отвергли утверждение греческой философии о том, что метафизика может быть исключительно и полностью основана на рациональности. Мы также отметили, что некоторые мусульманские ученые, прежде всего Ибн Таймийа и Ибн Халдун, подвергали сомнению ценность греческой логики как полезного метода научного мышления.

Мусульманские опасения касательно греческой логики были разделены западными мыслителями примерно в пятнадцатом веке. Самая ранняя попытка западной науки предложить альтернативную методологию была предпринята английским философом Фрэнсисом Бэконом (1561–1626). В «Новом Органоне» (1620 г.) Бэкон обвинил логиков своего времени в том, что они полагались исключительно на дедуктивный метод и использовали силлогистические умозаключения, игнорируя при этом индуктивный подход. Он утверждал, что, даже когда логики используют индукцию, они применяют не хорошо продуманные и разработанные методы, а полагаются на грубую индукцию и применяют ее поспешно и небрежно. Поэтому он осудил «демонстрацию силлогизмов как действующую столь беспорядочно, и позволяющую природе выскользывать из рук».¹²⁵

Бэкон утверждал, что дедуктивное рассуждение, то есть рассуждение с помощью силлогизма, являлось вульгарной формой мышления, которую следует ограничить «популярными искусствами и такими предметами, как вопросы суждений».¹²⁶ Наука, с другой стороны, может

использовать только один способ рассуждения, а именно индукцию. Это обстоит таким образом потому, что «интеллект, — настаивал он, — способен судить только посредством индукции, а индукция — его узаконенная форма».¹²⁷

Кроме того, Бэкон определил два различных набора принципов, которые интеллект использует для осмысления реальности. Один является врожденным и, следовательно, присущим самой структуре человеческого разума; другой приходит извне, то есть из внешней природы. Бэкон утверждал, что принципам, которые являются врожденными для человеческого разума, нельзя доверять, потому что они подвержены погрешностям и искажениям. Он выразил это следующим образом:

Однако врожденные [идеи] заложены в самой природе интеллекта, который гораздо более подвержен ошибкам, чем чувство. Ибо пусть люди убажуют себя, восхищаясь человеческим разумом и почти преклоняясь перед ним, это несомненно: как неровное зеркало искажает лучи предметов в соответствии с его собственной формой и сечением, так и разум, когда он получает впечатления от предметов через чувства, не может доверять им настолько, чтобы сообщать о них правдиво, но, образуя свои понятия, смешивает собственную природу с природой вещей.¹²⁸

Предшествующее утверждение недвусмысленным образом устанавливает то, что сегодня известно, как принцип эмпиризма. Хотя Бэкон не отвергает полностью идею о врожденных мыслях, присущих человеческому разуму, он явно считает врожденные идеи ненадежными. Единственный мыслительный процесс, которому можно доверять, утверждает Бэкон, — это индукция; поэтому он переходит

к подробному изложению процедуры открытия истинной природы вещей.

Процедура индукции, изложенная Бэконом, состоит из трех шагов. Во-первых, все случаи (или обстоятельства), присутствующие при наличии определенного явления, перечислены в таблице, которую Бэкон называет Таблицей Присутствия. Во-вторых, все примеры, которые отсутствуют при отсутствии того же явления, перечислены в другой таблице — Таблице Отсутствия. В итоге, реализуется процесс «отбрасывания и исключения» для установления тех случаев, которые всегда связаны с изучаемым явлением. Для этого нужно вначале исключить те случаи, которые присутствуют при отсутствии явления, те, которые отсутствуют, когда явление присутствует, и те, которые возрастают (или остаются неизменными) при убывании явления, и наоборот. Те случаи, которые остаются после завершения процесса отбрасывания и исключения, составляют «форму» явления. Он изложил это так:

Таким образом, первое действие истинной индукции (в том, что касается обнаружения форм) заключается в отбрасывании или исключении неких природ, которые не обнаруживаются в том или ином случае, где данная природа присутствует, или обнаруживаются в каком-то случае, когда данная природа отсутствует, или возрастают в каком-то случае, когда данная природа идет на убыль, или уменьшаются, когда данная природа нарастает. Тогда, действительно, после того, как отбрасывание и исключение были сделаны должным образом, все поверхностные представления растут как дым, и сформируются утвердительные, надежные, истинные и четко определенные.¹²⁹

Процесс индукции, представленный в приведенном выше отрывке, состоит из трех отдельных процедур. Эти процедуры были позднее усовершенствованы Джоном Стюартом Миллем (1806–1873), который обсуждал их в своей «Системе логики» (1843 г.) под названиями «Метод согласования», «Метод различия» и «Метод сопутствующих изменений». К ним Милль добавил два других: «Объединенный метод согласований и различий» и «Метод остатков». Прежде чем мы подробно обсудим пять методов индукции, изложенные Дж. С. Миллем, нужно быстро выявить недостатки классического процесса индукции, критикуемого Бэконом. Этот метод можно назвать индукцией посредством простого перечисления. Как мы видели в главе 3, базовая структура имеет следующий паттерн:

S_1 является F

S_2 является F

S_n является F

Следовательно, S является F

Этот подход приводит к результатам, вводящим в заблуждение, если целью было выявление случаев, подтверждающих связь S и F , при полном игнорировании случаев, ее опровергающих (исключения). Правильная индукция должна учитывать, как положительные (подтверждающие), так и отрицательные (опровергающие) примеры, потому что требуется только один опровергающий пример, чтобы отвергнуть связь между S и F . Рассмотрим следующий пример: Однажды, в прошлом году, Зайд посетил своего ближайшего соседа; на следующий день умерла его бабушка. Затем он посетил его две недели назад; на следующий день умер его дядя. Он пошел к нему вчера, чтобы увидеться с ним; сегодня умер его двоюродный брат. Зайд пришел к выводу, что посещение его ближайшего соседа приносит несчастье.

Метод согласования

Целью этого метода является выявление обстоятельства, которое всегда присутствует, когда явление имеет место. Для этого должно существовать достаточное количество случаев, когда другие возможные причины того же явления отсутствуют. Милль вывел общую формулировку этого метода в следующих выражениях.

Если два или более случаев изучаемого явления имеют только одно общее обстоятельство — обстоятельство, только при котором и согласуются все случаи — оно является причиной (или следствием) данного явления.¹³⁰

Базовую структуру этого метода можно представить следующим образом:

A B C D встречаются совместно с *w x y z*

A E F G встречаются вместе с *w t m n*

Таким образом, *A* является причиной (или следствием) *w*

Таблица 1

Случай	Предшествующее обстоятельство				Явление
1	S		F	I	P
2	S	B		I	P
3	S	B	F	I	P
4	S		F	I	P
5	S	B	F		P

Чтобы проиллюстрировать применение этого метода, рассмотрим следующий пример. В маленьком городке зарегистрировано пять случаев пищевого отравления. Детектив, назначенный для расследования этих происшествий,

обнаружил, что все пятеро отравившихся в последний раз питались в одном и том же ресторане. Чтобы определить источник отравления, детектив опросил пятерых пострадавших и обнаружил, что они ели некоторую комбинацию из следующих четырех продуктов: салат, говядина, рыба и мороженое. Комбинация пищевых продуктов, съеденных каждым из пяти пациентов, представлена в таблице выше. S , B , F и I обозначают салат, говядину, рыбу и мороженое соответственно, а P обозначает факт пищевого отравления.

Из данных, приведенных в таблице выше, мы находим, что обстоятельство I — единственное, которое всегда присутствует, когда присутствует P . Таким образом, мы можем заключить, что мороженое (I) является причиной пищевого отравления (P).

Хотя приведенный выше пример хорошо иллюстрирует метод, случаи из реальной жизни не всегда обеспечивают удобное распределение данных. Для того, чтобы признать ограниченность этого метода, достаточно предположить, что все пациенты ели салат или рыбу вместе с мороженым. В этом новом сценарии едва ли можно точно определить действительную причину отравления. Потому что это могло быть мороженое, рыба или их комбинация.

Метод различия

Цель метода различия противоположна цели метода согласования. Ибо здесь мы пытаемся определить то обстоятельство, которое всегда отсутствует, когда отсутствует явление. Однако для установления причинно-следственной связи здесь нужно установить лишь один случай отсутствия одной из всех возможных причин явления, когда отсутствует само это явление. Милль сформулировал этот метод в следующих выражениях:

Если случай, при котором происходит исследуемое явление, и случай, при котором оно не происходит, имеют абсолютно общие обстоятельства, кроме одного, то обстоятельство, имеющее место только в первом, которым только и различаются оба случая, является следствием, или причиной или неотъемлемой частью причины явления.¹⁵¹

Метод различия имеет следующую структуру:

A B C D происходят совместно с *w x y z*

B C D происходят совместно с *x y z*

Таким образом, *A* причинно связано с *w*

Для того, чтобы проиллюстрировать, как работает этот метод, мы можем использовать тот же пример, к которому прибегали для иллюстрации метода согласования. Предположим, что детективу удалось найти посетителя того же ресторана, который ел те же четыре блюда, что и отравившиеся клиенты, за исключением мороженого (*I*), и не пострадал от пищевого отравления. Используя те же сокращения, что и в таблице 1, а также используя букву *I* для обозначения этого нового участника, мы можем получить следующую таблицу:

Таблица 2

Случай	Предшествующее обстоятельство				Явление
1	S		F	I	P
2	S	B		I	P
3	S	B	F	I	P
4	S		F	I	P
5	S	B	F		P

Из вышеприведенной таблицы можно сделать вывод о том, что причиной пищевого отравления (*P*) является *I* (мороженое).

Объединенный метод согласования и различия

Как явствует из названия, данный метод сочетает в себе первый и второй методы, определенные Миллем. Таким образом, его нельзя рассматривать отдельно от первых двух. Общая структура этого метода, естественным образом, является комбинацией структур двух первых.

ABC *x y z* *ABC* *x y z*
AFG *x l m* *BC* *yz*

Следовательно, *A* причинно связано с *x*

Пример: В течение последних пяти лет в четырех соседних селах стали отмечаться случаи рака толстой кишки. Команда ученых, которой было поручено исследовать причину учащения этого заболевания (*C*), изучила все существенные изменения, произошедшие в этих селах за последние пять лет, и определила четыре обстоятельства как возможные причины этого явления. Это использование новых удобрений фермерами (*F*), строительство атомного энергетического реактора возле реки, которая снабжает водой деревни (*N*), применение пестицидов для борьбы с плодовыми жуками (*P*) и введение фтора в систему водоснабжения (*W*). Подробности комбинации обстоятельств в каждом из четырех сел приведены ниже.

Таблица 3

Случай	Предшествующее обстоятельство			Явление	
1	F	P	W	C	
2		N	P	W	C
3	F	N	P		C
4	F	N	P	W	C

В дополнение к этому, группа ученых изучила обстоятельства, имевшие место в течение последних пяти лет в пятом селе, где рак толстой кишки не возникал. Их выводы резюмируются ниже.

Таблица 4

Случай	Предшествующее обстоятельство				Явление
t	F	N	-	W	-

Таблица 3 показывает, что *P* присутствует всякий раз, когда присутствует *C*, а таблица 4 показывает, что *P* отсутствует, когда отсутствует *C*. Таким образом, мы можем заключить, что *P* (использование пестицидов) является причиной случаев рака толстой кишки в четырех деревнях.

Метод остатков

Этот метод имеет некоторое сходство с методом оправдания путем исключения, который классические мусульманские ученые называли *сабр ва таксим* (разбор и разделение), поскольку определение существенного обстоятельства достигается путем объявления других обстоятельств несущественными. Идея здесь в том, чтобы устранить возможные причины явления, показав, что они являются

причинами других явлений, связанных с ним. Этот метод имеет следующую структуру:

$A B C - x y z$

B является причиной y

C является причиной z

Следовательно, A является причиной x

Обратите внимание: мы определили, что A является причиной x , потому что уже знали, что B и C являются причинами двух других явлений, связанных с x .

Для иллюстрации этого метода возьмем следующий гипотетический пример. Предположим, что во время массовых беспорядков полицейский погиб от удара как камнем, брошенным бунтовщиком, так и от пули, выпущенной по ошибке другим полицейским. Предполагая, что полицейский должен был умереть в результате либо удара камнем, либо от пули, городская полиция может обвинить бунтовщика в смерти полицейского, если обнаружит, что пуля попала в погибшего, застряв в его защитном снаряжении, и, следовательно, не может являться причиной его смерти. Приведенный выше аргумент можно схематически представить следующим образом:

$B, R - f, n$

B является причиной n

Таким образом, (R) является причиной (f)

Где B — пуля

R — камень

f — смертельное ранение (удар)

n — несмертельное ранение (удар)

Поскольку в этом методе применяется механизм, аналогичный применявшемуся в методе *сабр ва таксим*,

используемый образец рассуждений по своей сути является дедуктивным, а не индуктивным.

Метод сопутствующего изменения

В четырех предыдущих методах причинная связь между случаем и явлением устанавливалась путем констатации одновременного отсутствия или присутствия того и другого. Это было сделано путем исключения, посредством которого отрицалась возможность причинно-следственной связи между рассматриваемым явлением и другими сопутствующими обстоятельствами. Однако для того, чтобы эти методы дали полезные результаты, должны быть соблюдены два условия. Во-первых, должны быть выявлены все сопутствующие явлению обстоятельства. Невыполнение этого требования может привести к неверным выводам. Очевидно, что реализовать это нелегко, особенно, когда речь идет о сложных явлениях. Во-вторых, для того, чтобы процесс исключения работал, необходима правильная комбинация обстоятельств. Как мы видели в первом методе, распределение обстоятельств для имеющихся в нашем распоряжении случаев должно происходить таким образом, чтобы только одно обстоятельство присутствовало в то время, когда явление имеет место.

Пятый метод индукции помогает преодолеть ограничения предыдущих методов. Цель исследования здесь заключается не в том, чтобы выявить одновременное отсутствие или наличие явлений. Милль определил этот метод в следующих выражениях:

Любое явление, которое изменяется каким-либо образом всякий раз, когда другое явление изменяется каким-либо особым образом — является либо причиной, либо следствием этого явления,

либо связано с ним каким-либо причинно-следственным событием.¹³²

С использованием стрелки вверх (\uparrow), чтобы указать на возрастание степени явления, и стрелки вниз (\downarrow), чтобы указать на убывание, метод может быть структурирован следующим образом:

$A \uparrow B C - x \downarrow y z$

$A B C - x y z$

$A B C - x y z$

Следовательно, A и x причинно связаны.

Поскольку изменение конкретного явления, то есть, его возрастание и убывание, означает количественное изменение, метод сопутствующих изменений является единственным количественным методом индукции. По этой причине метод стал, как мы увидим в следующей главе, основой современной научной методологии.

Локк

Бэкон, как мы видели ранее, ввел индуктивные процедуры, которые Милль позже развил в пять отдельных методов, которые он объявил единственно верными методами научного мышления. Настаивая на том, что единственным типом знания, которому можно доверять, является знание, полученное через ощущение, Бэкон осуществил проект эмпиризма. Проект был поддержан Джоном Локком (1632–1704). Локк принял утверждение Бэкона о том, что чувственный опыт является краеугольным камнем всего человеческого знания, хотя и отверг отказ Бэкона от дедуктивного рассуждения как ненадежного. В своем главном труде по эпистемологии «Опыт о человеческом разуме» (1689 г.) Локк утверждает, что человеческий разум в момент рождения напоминает *tabula rasa* или чистый лист,

лишенный каких-либо следов мысли. Разум черпает свои идеи из опыта, который составляет глубокую основу знания.¹³³

Локк различает два типа идей: «простые» и «сложные». Простые идеи приходят на ум, в основном, через ощущения. Плотность, цвет, протяженность, движение — вот примеры простых идей, которые человеческий разум усваивает из чувственного опыта. Кроме того, простые идеи могут быть получены из размышлений ума о его собственных действиях. Локк приводит «волю» и «мышление» как примеры простых идей.¹³⁴ После того как однажды эти идеи были сгенерированы в человеческом уме, они никогда не могут быть уничтожены. Их можно только комбинировать и сопоставлять для генерирования сложных идей. Количество сложных идей, которые можно сгенерировать из простых, бесконечно. Как говорит Локк:

Эти простые идеи, материалы всего нашего познания, внушаются и доводятся до ума только двумя упомянутыми выше путями, а именно — чувственно и рефлексивно. Когда понимание однажды уже стартовало этими простыми идеями, оно в силах воспроизводить, сопоставлять и объединять их, вплоть до почти бесконечного множества... Однако невозможно — понимая это — ни придумать или разработать новые простые идеи,... ни... уничтожить те, что уже существуют.¹³⁵

В то время как Локк отрицает, что разум обладает какими-либо врожденными идеями, и настаивает на том, что все идеи приобретаются через опыт, он признает три функции человеческого разума: (1) объединение простых идей друг с другом для образования сложных, (2) связывание одной идеи с другой, и (3) абстрагирование общих идей от частных.¹³⁶ Разница между объединением и соотношением

заключается в том, что при первом ум соединяет простые идеи, образуя сложные (к примеру, соединяя мужество и человечность для, чтобы произвести идею героя), а при втором сохраняется независимость простых идей (например, соединение тепла и огня).

Поскольку человеческий разум обладает способностью образовывать сложные идеи из простых, то возникает вопрос о различении истины и возникающей лжи. Если человеческое воображение способно соединить тело льва с головой человека для того, чтобы родить представление о «человеке-льве», или соединить крыло птицы с телом лошади, чтобы родить представление о «летающем коне», вопрос о том, как отделить реальное от вымышленного является далеко не праздным.

Первоначально Локк определяет истину как «соединение или разделение знаков в зависимости от того, взаимно согласуются или не согласуются обозначаемые ими вещи».¹³⁷ И все же он признает, что это определение является очень упрощенным, поскольку не позволяет увидеть того, что соответствие между понятием и вещью, которую это понятие обозначает, не является прямым или одномерным. Иными словами, если внутренний мир (сознание) и внешний мир (объективная реальность) человека имеют прямое взаимодействие только на уровне простых представлений, то соответствие сложных представлений и реальных вещей никогда не может быть установлено прямо (то есть, непосредственно), а всегда лишь косвенно, будучи опосредовано сложными схемами. Этот факт приводит Локка к различению двух отдельных, но взаимосвязанных уровней истины: ментальной (реальной) и вербальной. Ментальная истина может быть достигнута тогда, «когда идеи объединяются или разделяются в уме в зависимости от того, согласуются ли они сами или то, что они обозначают».¹³⁸

Вербальная истина, в свою очередь, достигается тогда, когда «знаки соединяются в соответствии с согласованностью или несогласованностью идей, которые они обозначают, безотносительно к тому, являются ли наши идеи таковыми, которые действительно существуют или могут существовать в природе».¹³⁹ Далее Локк уясняет близость вербальной и мысленной истин, ибо мысленные суждения могут быть проанализированы и исследованы только тогда, когда они выражены в форме вербальных суждений. Разделение суждений на мысленные и вербальные невозможно, ибо, как только начинаешь исследовать мысленные суждения, они незамедлительно перестают быть чисто мысленными и становятся вербальными.¹⁴⁰ Очевидно, Локк не вполне осознавал последствий этого открытия о близости идей и слов или мысли и языка для своей теории истины. Отсутствие непосредственной связи между сложными идеями и реальностью подрывает корреспондентную теорию истины. Тройственная схема языка, разума и мира (или слов, идей и вещей), предложенная Локком, указывает на теорию истины, в которой принцип соответствия становится вторичным, а принцип когерентности первичным. То есть, при отсутствии непосредственной связи со сложными мыслями и внешними вещами истина должна быть установлена в два этапа. Во-первых, ментальные/вербальные суждения о внешней реальности должны быть системно структурированы, чтобы устранить внутренние противоречия и несоответствия. Когда эта непротиворечивость достигнута, и мысли составляют связную систему, человек приходит к положению, в котором можно исследовать истинность своей системы мышления, устанавливая соответствие между выводами, полученными из нее, и внешней реальностью.

Неспособность Локка определить когерентность как критерий истины приводит его к завершению своего рассуждения парадоксальным утверждением. Хотя он

настаивает на корреспондентности в качестве критерия истины, он отрицает, что уверенность в несомненности факта может быть достигнута на уровне ощущения и наблюдения. «Общая и достоверная истина, — утверждает он, — основывается только на привычках и отношениях абстрактных идей».¹⁴¹ Парадокс рассуждений Локка отражен в следующем утверждении.

В заключение: общие положения, какого бы рода они ни были, способны являться достоверными только тогда, когда используемые в них термины обозначают такие идеи, согласованность или несогласованность которых, как в них это выражено, может быть выявлена нами. Также мы являемся уверенными в их истинности или ложности лишь тогда, когда мы воспринимаем идеи, обозначаемые терминами, как согласованными или несогласованными в зависимости от того, подтверждается или отрицается один другим. Отсюда мы можем заметить, что общая уверенность в несомненности факта никогда не может быть найдена иначе, как в наших идеях. Всякий раз, когда мы ищем ее в другом месте, в экспериментах или наблюдениях без нас, наше знание не выходит за пределы частных.¹⁴²

Вопреки утверждению Бэкона о том, что человеческому уму нельзя доверять, Локк утверждает, что основой уверенности является рациональность, а не чувственное восприятие. Однако, как и Бэкон, он считал человеческий разум зеркалом, отражающим внешний мир. Он утверждал, что человеческий разум не имеет врожденных идей или принципов, а только механизмы комбинирования, соотнесения и слияния простых идей. Поэтому он не попадает

ни в эмпирическую, ни в рационалистическую традиции западной науки. Однако он способствовал продвижению обеих, подрывая авторитет метафизики.

Подорванное откровение

Локк принадлежит к числу очень немногих западных мыслителей, которые непосредственно столкнулись с вопросом об Откровении. Ближе к концу своей книги Локк исследует значение Откровения как источника знания. Считая Божественное Откровение источником определенного знания в принципе, он определяет его значимость, как весьма несущественную и второстепенную. Начнем с того, что Локк утверждает, что знание, полученное посредством человеческого размышления, более достоверно, чем знание, полученное через Откровение. Хотя, можно сомневаться в сохранении исходного Откровения из-за его пересказывания, или поставить под сомнение недостаточность средств для проверки или обоснования его содержания, всегда можно быть уверенным в том, что способность к его понимание считается истинной.¹⁴³ Поэтому он заключает, что, в отношении суждений, уверенность в несомненности факта которых установлена в силу их самоочевидности и, следовательно, признана благодаря непосредственной интуиции или очевидности дедуктивного рассуждения через демонстрацию, Откровение излишне и не нужно.¹⁴⁴

Локк отдает Откровению преимущество над разумом в двух случаях. Во-первых, в вопросах, относящихся к сфере веры. Эта область, недоступная человеческому разуму, управляется Откровением. Во-вторых, Откровение должно преобладать над разумом в сфере вероятностного знания, которое не поднимается до уровня несомненного факта. Однако даже это условное признание авторитетности Откровения сохраняется недолго, поскольку, продолжая

обсуждение статуса Откровения, Локк ухитряется подорвать все, что еще осталось от авторитета оного; и он делает это не с помощью неопровержимых доказательств, но лишь волевым усилием. Как он выразился:

Никак не может быть доказано, что любое традиционное Откровение имеет божественное происхождение в тех словах, в каких мы его получаем, и в том смысле, в каком мы его понимаем, столь же ясное и определенное, как и принципы разума. И поэтому ничто, противоречащее и несовместное с ясными и самоочевидными предписаниями разума, не имеет права на убедительность и достоверность, как вопрос веры, к которой разум не имеет никакого отношения.¹⁴⁵

Однако уступки, которые Локк делает Откровению в области познания, куда разум либо не имеет доступа, либо продуцирует неопределенное знание, являются скорее кажущимися, чем реальными. Это обстоит так потому, что он считает Откровение противопоставленным разуму и, следовательно, сводящимся к беспочвенному доверию. То есть, не рассматривая Откровение источником знания, способным снабжать разум информацией, как это делает реальность, откровение немедленно характеризуется как конкурирующая совокупность знаний наравне с совокупностью знаний, признаваемых разумом за истину. В действительности, Локк даже исключает возможность воплощения в откровении самоочевидной истины, которая может быть воспринята непосредственно через интуицию, тем самым, противопоставляя откровение интуитивному знанию. Локк пишет:

Поскольку никакое свидетельство наших способностей, с помощью которых мы получаем такие

Откровения, не может превосходить достоверность нашего интуитивного знания, если оно равно ему, мы никогда не можем принять за истину ничего, что прямо противоречит нашему ясному и отчетливому знанию.¹⁴⁶

Локковское противопоставление разума и Откровения становится особенно сомнительным, когда мы осознаем, что разум Локк не просто относит к формальным принципам логики, но понимает как совокупность знаний, приобретенных через ощущения и размышления. Следовательно, разум знаменует, в терминологии Локка, здравомыслие знания, принятое обществом. Это понимание совершенно отчетливо проявлено в следующем отрывке:¹⁴⁷

Ибо этому вопиющему гласу веры, противоречащему разуму, мы можем, я думаю, в достаточной мере, приписать те нелепости, которыми полны почти все религии, владеющие человечеством и разделяющие его. Ибо люди, принципиальные в своем мнении, что они не должны советоваться с разумом в вопросах религии, как бы явно те ни противоречили здравому смыслу и самим принципам их знания, дали волю своим фантазиям и природным суевериям.¹⁴⁸

Можно допустить, что религиозность, в отсутствие надежных методов умозаключения, способна вернуться к суеверию, однако нельзя использовать здравый смысл в качестве критерия истины. Отношение Локка к Откровению может привести только к подрыву его авторитета.

Надлежащий подход к Откровению состоит в том, чтобы определить и проверить подлинность его утверждений. Как только этот процесс завершен, и Откровение признано, его следует рассматривать как источник знания.

Следовательно, должен быть установлен набор логических методических правил для его интерпретации и для извлечения из него идей и предписаний.

Юм и Кант

Проект чистого эмпиризма был доведен до своего логического завершения в трудах Дэвида Юма (1711–1776). Результат, однако, явился полнейшим замешательством в отношении человеческого интеллекта, поскольку Юм обнаружил, что человеческое мышление возникло всецело из привычного постоянства прошлого опыта — вывод, мало чем отличающийся от того, к которому ранее пришел ал-Газālī.

В соответствии с утверждением Локка о том, что человеческий разум предшествует опыту «чистого листа», Юм утверждает, что «все наши идеи или более слабые восприятия являются копиями наших впечатлений или более живых восприятий».¹⁴⁹ Под впечатлениями Юм понимает чувства (например, любовь, ненависть, желание), которые отражают внутреннее состояние, и чувственные данные, передающие внешнее состояние человека.¹⁵⁰

Таким образом, Юм заключает, что критерием истины является обнаружение впечатлений, лежащих в основе наших идей. Идеи, не основанные на нашем опыте, должны быть отвергнуты из-за отсутствия какой-либо научной основы. Он выразил это так:

Поэтому, когда у нас возникает то или иное подозрение в том, что философский термин употребляется без какого-либо смысла или идеи (что случается слишком часто), нам нужно лишь выяснить, из какого впечатления вытекает эта предполагаемая идея? И, если установить это невозможно, это

поможет подтвердить наши подозрения. Проливая столь ясный свет на идеи, мы можем с уверенностью надеяться на устранение всех разногласий, которые могут возникнуть относительно их природы и реальности.¹⁵¹

Однако, в отличие от Локка, Юм отрицал, что принципы рассуждения являются врожденными для человеческого разума. Он определил три принципа, ответственных за упорядочение идей: «сходство, смежность во времени или месте, а также причина и следствие».¹⁵² Все три не одинаковы по значимости, поскольку в отношении установления фактов человеческое рассуждение полностью полагается на принцип причинности.¹⁵³ Юм настаивал на том, что принцип причинности не является врожденным для разума, а приобретает из опыта. Он возникает из опыта наблюдения того, что некоторые объекты «постоянно соединены друг с другом».¹⁵⁴ Юма привел в замешательство тот факт, что соединение двух объектов и приписывание им причинной связи является совершенно произвольным, поскольку оно всегда основано на соотношении между причиной и следствием, а не на необходимом соединении. Связь между причиной и следствием не может быть необходимой. Во-первых, потому, что человеческий разум способен принять противоположность определенного причинного отношения, а во-вторых, потому что приписывание причинности двум объектам само по себе не является результатом «цепочки рассуждений». То есть причинное знание, провозглашает Юм, не является ни интуитивным, ни выведенным посредством силлогистических рассуждений, поскольку отсутствует средний член, который мог бы соединить два объекта.¹⁵⁵ Однако вызывает недоумение то, что человеческий разум, по-видимому, способен установить причинно-следственную связь между объектами на очень немногочисленных примерах. Юм использует

пример причинно-следственной связи, устанавливаемой между поеданием хлеба и питанием тела. Можно обнаружить, что он получает питание, съев кусок хлеба, и сделать вывод, что он получит подобное же питание, съев подобную пищу. Вопрос, стоящий перед Юмом, заключается в том, как утверждение «каждый кусок хлеба питает» может быть выведено из утверждения «кусок хлеба, который я только что съел, накормил меня». Юм пишет:

Эти два положения являются далеко не одним и тем же: я обнаружил, что какой-то определенный объект всегда вызывал какой-то определенный эффект, и я предвижу, что и другие предметы, которые по внешнему виду сходны, будут сопровождаться сходными эффектами. Я допущу, с вашего позволения, что одно утверждение может быть справедливым образом выведено из другого: я знаю, что это, в действительности, всегда выводится таким образом. Однако если вы настаиваете на том, что вывод делается посредством цепочки рассуждений, я желаю, чтобы вы предъявили это рассуждение. Связь между этими утверждениями не является интуитивной. Требуется посредник, который мог бы позволить уму сделать такой вывод, если он действительно может быть сделан с помощью рассуждений и аргументов. Чем является эта среда, должен признаться, — выше моего понимания; а продуцировать ее должны те, кто утверждает, что она, действительно, существует...¹⁵⁶

Сочетание склонности ума к обобщению нескольких случаев, с одной стороны, и того, что Юм расценивал, как отсутствие необходимости в причинных связях, с другой,

поставило перед Юмом приводящий в замешательство вопрос, на который он не мог ответить. Кроме того, подобная постановка вопроса была весьма опасной и имела далеко идущие последствия для человеческого мышления. Поскольку, как и в случае с ал-Газālī до него, отрицание Юмом причинности сводилось к отрицанию человеческого мышления и сведению каузального объяснения к «тривиальному сочетанию» объектов.

Юм ставит вопрос, и затем отвечает на него: «Очень просто, хотя, надо признать, весьма далеко от общепринятых философских теорий. Всякая вера в факты или в реальное существование основана исключительно на каком-нибудь объекте, имеющемся в памяти или восприятии, и на привычном соединении его с каким-нибудь другим объектом».¹⁵⁷

Неспособность чистого эмпиризма поддерживать интеллектуальные устремления побудила Канта искать решение в метафизике. В «Критике чистого разума» Кант поставил перед собой задачу исследовать, «возможна ли, вообще, такая вещь, как метафизика»?¹⁵⁸ То есть, главный вопрос, побудивший Канта написать свою «Критику», заключался в том, возможно ли для разума приобретение знания отдельно от опыта. Кант называет знание, предшествующее опыту, априорным, и указывает на «необходимость и строгую всеобщность» в качестве критериев его идентификации.¹⁵⁹ Он замечает, что все суждения (то есть, утверждения), в которых соединены два разнородных элемента (субъект и предикат), можно разделить на два типа: аналитические суждения, в которых предикат уже проявляется в субъекте, и синтетические суждения, в которых предикат находится вне субъекта. Следовательно, аналитические суждения тавтологичны, так как предикат не добавляет ничего нового, что уже не было бы включено в предикат, в то время как синтетические суждения дополняют

наши знания, потому что информация, касающаяся предмета, не может быть получена путем анализа последнего. Два типа суждений, по Канту, подчиняются разным принципам. Аналитическое суждение руководствуется принципом противоречия, которого вполне достаточно для всякого аналитического знания.¹⁶⁰ Однако, если не считать аналитических высказываний, принцип противоречия не может претендовать на серьезную значимость. Кант далее отмечает, что синтетические суждения бывают двух типов: апостериорные — полученные посредством опыта и, следовательно, являющиеся частью эмпирического мира, и априорные — предшествующие всякому опыту и являющиеся частью метафизического мира.

Проведя это различие, Кант теперь может свести первоначальный вопрос о возможности метафизического знания к вопросу, более поддающемуся решению: каким образом возможны априорные синтетические суждения?¹⁶¹ Кант, очевидно, испытывает практическую заинтересованность в изучении возможности априорного синтетического суждения. Поскольку миф и суеверие могут быть достоверны только посредством такого рода суждений, установление критериев, исключающих эти два типа суждений, определено, способствовало бы человеческому прогрессу. Кант признает, что суждения являются единственными ментальными сущностями, которые связывают разум с внешней реальностью и смыкают область мышления с областью объективного бытия. Суждения устанавливают абсолютное тождество между субъектом, который есть «частное и в форме бытия», и предикатом, который является «всеобщим и в форме мысли».¹⁶²

Кант различает три уровня познания: интуицию, понимание и разум. Интуиция есть способность чувственного восприятия, благодаря чему постигаются представления, производимые чувственными объектами. Полученные

представления затем организуются посредством концепций понимания. Способность к пониманию обусловлена правилами, по которым чувственные данные включаются в различные понятия, и, следовательно, приписывает единство и порядок миру явлений. Наконец, разум обеспечивает принципы, допускающие единство понятий.¹⁶³ Кант утверждает, что эти серии ментальных активностей, в которых созерцание связано с чистым разумом через рассудок, взаимосвязанны, и что достоверность каждой из них может быть установлена лишь постольку, поскольку сохраняется связь между тремя уровнями постижения. Иными словами, достоверность ментальных процессов, происходящих на уровне разума, может быть установлена только, пока разум используется для разграничения принципов логики, функции которых заключаются в регулировании апостериорного синтеза. Кант оправдывает ограничение, накладываемое им на использование чистого разума, утверждением, что, поскольку чувственные данные являются единственным доступом разума к объективному миру, соответствие между мыслями и объектами должно быть подтверждено интуицией.

Кант именует систему принципов, определяющих правильное использование понимания, «трансцендентальной аналитикой» и заключает, что синтетическое знание возможно только благодаря «способности» рассудка к пониманию.

Собственно, должным образом, эту трансцендентальную аналитику следует использовать только как канон для вынесения суждения об эмпирическом применении понимания. Поэтому ее применение окажется неверным, если апеллировать к ней как к органону его общего и неограниченного применения, и если, следовательно, мы

риском на основе одного только чистого понимания выносить синтетические суждения, утверждения и решения касаясь объектов в целом.¹⁶⁴

Однако Кант не отвергает априорное знание в целом, ибо в конце концов, он утверждает, что правила понимания априорны.¹⁶⁵ То есть, понятия, которые объединяют и упорядочивают явления, сами по себе не приобретаются через опыт, как сказал бы эмпирик, но являются врожденными для человеческого разума и составляют внутреннюю структуру рассудка. Однако если бы мы спросили Канта о том, как он может установить истинность понятий рассудка и правил, которыми они руководствуются, даже если эти правила и понятия не являются частью чувственно воспринимаемого мира и, следовательно, не распознаются интуицией, он утверждал бы, что такое знание возможно благодаря чистому разуму. Ибо «разум», — провозглашает Кант, — есть способность предоставлять принципы априорного знания». Таким образом, чистый разум есть тот, «который утверждает принципы, благодаря которым мы знаем что-либо абсолютно *a priori*».¹⁶⁶

Однако если мы теперь спросим, как это возможно, что чистый разум способен *a priori* установить правила понимания для рассудка и, в то же время, не может установить истинность других трансцендентных понятий, то здесь мы не должны ожидать простого ответа. Ибо мы находим, что любой ответ, вытекающий из критической философии Канта, неизбежно наталкивается на трудности и противоречия.

Кант указывает, что истинность трансцендентных идей (или реальность кажущихся объектов) не может утверждаться в отсутствие каких-либо формальных условий, позволяющих подводить трансцендентные объекты под понятия.¹⁶⁷ Он пишет:

Чистые категории, помимо формальных условий чувственности, имеют только трансцендентное значение; тем не менее, они не могут применяться трансцендентно, поскольку такое применение само по себе невозможно, поскольку им недостает всех условий всякого применения в суждениях, а именно формальных условий подведения любого кажущегося объекта под эти понятия.¹⁶⁸

Что касается истинности формальных условий подчиненности чувственных объектов, то Кант ссылается на принцип необходимости, согласно которому правила, регулирующие подчиненность объектов (тождество, различие и непротиворечие), приобретают свою всеобщность и объективную значимость, будучи одновременно порожденными в умах разумных существ вообще, и обосновываемыми посредством общего согласия:

...Дело органов чувств — интуитивно постигать, дело же разума — мыслить, но мышление — есть соединение представлений в одном сознании. Это соединение возникает либо лишь по отношению к субъекту и является случайным и субъективным, либо же совершается безусловно и необходимо, или — объективно. Объединение представлений в сознании есть суждение. Таким образом, мышление есть то же самое, что суждение или отнесение представлений к суждениям вообще. Следовательно, суждения либо только субъективны, когда представления относятся в сознании только к одному субъекту и соединяются в нем, или объективны, когда они объединены в сознании вообще, то есть неизбежно.¹⁶⁹

Поэтому всякое понятие, объект которого не может быть «постигнут интуитивно» через органы чувств, — является пустым понятием, «лишенным значения». Более того, Кант настаивает на том, что правила понимания являются единственным «источником истины».¹⁷⁰

Ибо, поскольку формальное определение истины, говорит нам Кант, есть «соответствие знания и его объекта», и, поскольку такое соответствие может быть установлено только между понятиями и чувственными объектами, то достоверность трансцендентных объектов никогда не может быть подтверждена. Отсюда следует, что мы понапрасну можем рассуждать об истине за пределами эмпирического мира.

Кантовское сведение истины к эмпирической истине, а интуиции и понятия — к чувственным интуиции и понятию является произвольным и необоснованным из-за качества доказательств, которые он использует для аргументации своей позиции. Кант правильно отождествляет интуицию и понятие как основные элементы всех наших знаний и справедливо делит каждое из них на чистое и эмпирическое.¹⁷¹ Под интуицией Кант понимает знание, которое ум непосредственно признает истинным.¹⁷² Под «чистым» он понимает «все представления... (в трансцендентальном смысле), в которых нет ничего, что принадлежало бы ощущению».¹⁷³ Однако вместо того, чтобы определять чистое созерцание как сущностное представление, которое ум непосредственно воспринимает как истинное знание, он позиционирует идею «протяжения» и «образа» как примеров чистого созерцания. Это восприятие созерцания, говорит нам Кант, может быть получено путем устранения «того, что принадлежит ощущению». Как он объясняет:

Сама эта чистая форма чувственности может быть также названа чистой интуицией. Таким об-

разом, если я отниму от представления о теле то, как понимает его рассудок — сущность, силу, делимость и прочее, а также то, что относится к ощущению, непроницаемости, твердости, цвету и так далее, то от этого эмпирического созерцания все же кое-что останется, а именно — протяжение и образ. Это относится к чистому созерцанию, которое, даже без какого-либо фактически существующего объекта чувств или ощущений, существует в уме *a priori* как простая форма чувствительности.¹⁷⁴

У Канта, сохранение протяжения и образа как ментальных следов, остающихся после исключения элементов ощущения и понимания, является произвольным. Во-первых, «протяжение» и «образ», которые Кант относит к категории интуитивного знания, ничем не отличаются от того, что Кант классифицирует как «понятие». Отсюда следует, что проводимое Кантом различие между чистым созерцанием и представлением является вопросом целесообразности. Во-вторых, сам Кант отказывается причислить к той же категории чистого созерцания то, что остается после исключения всего, принадлежащего ощущению и понятию в отношении всего бытия. Кант отказывается отождествлять Божественное с бытием высшей реальности, даже тогда, когда признает необходимость существования более высокого уровня за пределами видимого мира. Он написал:

Если в связи с трансцендентальной теологией [которая для Канта означает иллюзию], мы спросим, во-первых, существует ли что-нибудь отличное от мира, содержащее в себе основание порядка мира и его связи в соответствии с универсальными законами, то ответ таков, что, несомненно, существует. Ибо мир есть сумма вероятностей... Если,

во-вторых, вопрос состоит в том, является ли это бытие субстанцией, величайшей реальностью, необходимостью и тому подобным, то мы ответим, что этот вопрос совершенно лишен смысла. Так как все категории, с помощью которых мы можем попытаться сформировать понятие подобного объекта, допускают только эмпирическое применение.¹⁷⁵

Можно только недоумевать по поводу того, почему мироощущение Канта в его рассуждениях не идет дальше, к тому, чтобы отождествить оставшееся от всеведущего и всемогущего существа с элементами чистой интуиции после исключения понятия универсального закона. Обобщенная трактовка чистой интуиции у Канта, в конечном итоге, приводит его к сведению истины к эмпирической истине и, следовательно, к увековечиванию эмпиризма, с обеспечением его рациональным основанием. Он приходит к выводу о том, что человеческие существа способны только к чувственной интуиции. «Наша природа так устроена, — провозглашает он, — что наша интуиция никогда не может быть иной, нежели чувственной».¹⁷⁶ Я утверждаю, что на заключение Канта повлияли особенности западного культурного и исторического опыта. Настойчивость Канта в вопросе о том, что интуиция и опыт в целом являются исключительно эмпирическими, противоречит его желанию исключить религию из научных исследований и ограничить ее догматической или спекулятивной аргументацией. Однако при ближайшем рассмотрении можно увидеть, что интуиция является точкой соприкосновения не только с эмпирической, но и с конечной реальностью. То есть, эмпирическая интуиция позволяет постичь эмпирическую реальность, а чистая интуиция позволяет постичь реальность абсолютную. Коренное различие между ними состоит в том, что первое является начальным звеном в

цепи рассуждений, то второе — заключительным звеном в той же цепи. Эмпирическая интуиция состоит из множества чувственных представлений, из которых ум посредством последовательного абстрагирования выводит концепцию понимания. Напротив, чистое созерцание состоит из единичного представления, являющегося единством всех понятий. Между этими двумя актами созерцания лежит процесс, который мы называем рассуждением — то есть, постоянное движение от частного к универсальному через посредничество понятия.

Это новое понимание интуиции открывает возможность для включения Откровения в список источников знания. Ибо возможность чистой интуиции, то есть, непосредственного познания сверхчувственных (или трансцендентных) фактов, означает иной вид опыта, на который человеческое существо способно, благодаря трансцендентному или духовному переживанию. Этот опыт был полностью исключен Кантом. Трансцендентное знание (в отличие от эмпирического) позволяет человеческому интеллекту постигать трансцендентные истины, и прежде всего — представление о божественном источнике существования, понимание ответственности человека, и понимание связи (откровения) между божественным и человеческим. Знание этих истин непосредственным образом, приобретается благодаря чистой интуиции. Как таковые, чистые и эмпирические интуиции имеют общий критерий — обе могут быть подтверждены путем одновременного переноса в сознание множества индивидов. Следует согласиться с Кантом в том, что знание о трансцендентном сущем не может быть основано на утверждениях личных или вытекающих из опыта, недоступного многим. Однако это знание приобретает все большую степень достоверности по мере того, как переживается все большим числом людей. Ибо приходится признать, что качество свидетельства в этом случае

имеет ту же значимость, что и знание, полученное посредством эмпирической интуиции.

Соответственно, на вопрос о том, является ли Божественное Откровение заслуживающим доверия источником знания, могут ответить только интеллектуально компетентные люди, которые глубоко и осмысленно столкнулись с утверждениями Откровения во всей их полноте и специфичности. Именно с этой точки зрения можно приблизиться к пониманию того, почему Откровение вызывает уважение интеллигенции в одной религиозной традиции и замешательство в другой.

Глава 6. **Натуралистические методы и особенности социальных исследований**

В предыдущей главе мы видели, что эмпирическая традиция, основанная Бэконом, завершилась отрицанием принципа причинности и, следовательно, подорвала само понятие разума. Словом, рассуждения Юма вызвали интеллектуальный кризис. Кризис был разрешен Кантом, который указал на врожденные, или априорные, принципы разума, включая принцип причинности. Для этого Кант подчеркивал необходимость использования метафизических (или трансцендентных) понятий и показывал, что интеллектуальный кризис, созданный Юмом, явился результатом его настойчивого отрицания всей сферы метафизической аргументации. Тем не менее, усилия Канта привели к сведению понятия истины к эмпирической истине. Наука и научные методы, настаивал Кант, не имеют доступа к реальности, лежащей за пределами чувственного опыта. Это был лишь

вопрос времени, пока натуралистические методы (то есть, методы, предназначенные для изучения явлений природы) не стали единственным научным методом. Натуралистические методы делают упор на эксперименты как на окончательную проверку для установления истинности научных теорий. Возможно, двумя мыслителями, оказавшими наибольшее влияние на формирование структуры натуралистической методологии, явились Эмиль Дюркгейм (1858–1917) и Карл Поппер (1902–1994). Именно по этой причине мы обратимся теперь к рассмотрению их представлений о научных методах, начав с Дюркгейма.

Натуралистические методы и изучение социальных явлений

Представление о том, что истина сводится к эмпирической истине, было распространено на изучение феноменов индивида и социума. Эмиль Дюркгейм оказал огромное влияние на формирование современных западных социальных исследований. В «Правилах социологического метода» Дюркгейм определил три основных правила изучения социальных явлений.

Во-первых, социолог должен постоянно отмечать, утверждал он, «всякие предубеждения».¹⁷⁷ Под предубеждениями Дюркгейм понимал представления, вытекающие не из «научных» соображений (то есть, не сводящиеся к эмпирическому существованию), а скорее из религиозных, политических и моральных. Он утверждал, что это правило является лишь повторением «метода сомнения» Декарта и «теории идеалов» Бэкона.¹⁷⁸

Во-вторых, только те явления, которые можно определить по видимым признакам, могут быть объектом научного исследования. Дюркгейм защищал это правило от обвинения в том, что оно ведет к сосредоточению внимания

на поверхностных свойствах социальных явлений, утверждая, что изучение видимых характеристик социальных явлений является лишь начальным шагом на пути постижения «сущности» социальных явлений.¹⁷⁹

В-третьих, для обеспечения объективности социолог должен исключить все данные, которые получены как результат проявления социальных феноменов в индивидуальном сознании. Дюркгейм использует пример физика, который заменяет расплывчатые впечатления, производимые температурой или электричеством, визуальным представлением, обеспечиваемым увеличением и уменьшением показаний термометра и вольтметра.¹⁸⁰

Приведенные выше три правила являются следствием более фундаментального. «Первое и самое основное правило, — писал Дюркгейм, — состоит в том, чтобы рассматривать социальные факты как вещи».¹⁸¹

Под этим он подразумевал, что верования, тенденции и практики социальных групп должны изучаться социологом не в их формах, существующих в сознании, а только в их институциональных формах. Как он выразился:

Социальный факт идентифицируется посредством силы внешнего принуждения, которое он оказывает или способен оказывать на индивидуумов. Присутствие этой силы, в свою очередь, распознается благодаря существованию некоторой predetermined санкции или через сопротивление, которое факт противопоставляет любому индивидуальному действию, могущему ему угрожать.¹⁸²

Дюркгейм оправдывает отождествление социальных феноменов с наблюдаемыми «фактами» или «вещами»,¹⁸³ утверждая, что вещь есть «все, что дано, все, что

предлагается или, скорее, навязывается нашему наблюдению». ¹⁸⁴

Три правила наблюдения Дюркгейма нацелены на сведение социальных феноменов к их эмпирическим аспектам и, следовательно, на отрицание существования метафизического (религиозного, духовно-нравственного) порядка, определяющего модель их проявления. Однако Дюркгейм учреждает свои правила посредством не акта знания, а произвольного акта воли. Во-первых, утверждение о том, что можно «систематизированно отбрасывать всякие предубеждения» — несостоятельно. Мало того, что всякое научное рассуждение должно начинаться с некоторого понятия или принципа, который постулируется как данность, аксиома или постулат, а также и представление о том, что можно «отбросить всякие предубеждения», само по себе уже является предпосылкой и, следовательно, внутренне противоречивым понятием. Идея «отбрасывания всех предпосылок» не может быть принята по более важной причине: исключая сознание из научных исследований, правила Дюркгейма способствуют идеализации реального. То есть, эти правила отрицают трансцендентный характер норм и ценностей, упорядочивающих общество, и, следовательно, выводят нормативное из реального. В результате, реальные практики и институты идеализируются и увековечиваются.

В действительности, как только Дюркгейм завершает разработку «правил наблюдения», в следующей главе, озаглавленной «Правила различения нормального и патологического», он обращается к выведению идеального из реального, или социальных ценностей из социальных фактов. Утверждая, что «правила наблюдения» не позволяют нам отличить нормальные явления от патологических, он ставит следующий вопрос: «Существуют ли у науки средства для того, чтобы провести это различие?» Дюркгейм

отвергает представление о том, что «должен» не может быть выведено из «есть». То есть, ценности не могут быть получены путем изучения фактов, поскольку, если наука может сказать нам, какие наилучшие средства мы должны использовать для достижения конкретных целей, то она должна быть в состоянии определить и то, каковы должны быть наши самые лучшие цели. Это обстоит так благодаря тому, утверждает он, что средства, которые мы используем для достижения высших целей, сами по себе являются промежуточными. Поэтому он заключает, что, если разум может определять промежуточные цели, то он должен иметь возможность определять и наивысшие цели. Однако вывод Дюркгейма, очевидно, основывался на неверных предпосылках. Утверждение о том, что если разум может определить промежуточные (или подчиненные, как он предпочитает называть их) цели, то он также должен быть в состоянии определить конечные (или самые высокие) цели — ошибочно. Это утверждение неверно в том, что способность разума определять промежуточные цели возможна только в результате наличия конечных целей. Однако, в отсутствие конечных целей определение промежуточных целей может основываться только на произвольной силе воли, либо на реальных социальных практиках.

В действительности, Дюркгейм использует их комбинацию для определения критерия нормальности. Придя к выводу о том, что разум способен отличать нормальное от патологического, он переходит к уподоблению состояния нормальности общества состоянию здоровья человеческого тела. Это состояние здоровья или нормальности, утверждает он, достигается в процессе адаптации к окружающей среде. Как он выразился об этом:

Следовательно, нормальность явления может быть объяснена только лишь через его связь с условиями существования рассматриваемого вида,

либо как механически сущностное действие этих условий, либо же как средство, позволяющее организму приспособиться к этим условиям.¹⁸⁵

Поскольку адаптация как критерий нормальности требует дальнейшего уточнения, прежде чем ее можно будет использовать в целях научных исследований, Дюркгейм уточняет это основное правило нормальности, выделяя следующие три правила:

1) Социальный факт является нормальным для определенного социального типа, рассматриваемого на определенной фазе его развития, когда он имеет место в усредненном обществе этого вида, рассматриваемого на соответствующей фазе его эволюции.

2) Результат предыдущего метода можно проверить, показав, что общий характер явления связан с общими условиями коллективной жизни рассматриваемого социального типа.

3) Эта проверка необходима тогда, когда этот факт относится к общественному виду, еще не прошедшему полного цикла своей эволюции.¹⁸⁶

Три приведенных выше правила нормальности, по сути, имеют три далеко идущих последствия.

Во-первых, они допускают, что социальная эволюция однолинейна, начиная с примитивной социальной организации (то есть, трайбализма) и заканчивая «полноценным» обществом (то есть, западной цивилизацией). Общества, находящиеся между двумя крайностями, — это те, которые вышли за рамки примитивного типа, но не смогли развиваться такими же темпами, как западное общество. Поскольку разница в темпах развития не объясняется, а

предполагается, то приведенные выше правила могут привести к этноцентрическим объяснениям.

Во-вторых, эталоном нормальности становятся реальные практики западного общества (которое, согласно вышеприведенной схеме, стоит на пике человеческой эволюции). Правильное и неправильное больше не определяются универсальными ценностями, стоящими над социальной практикой, но сами воплощаются в действиях и институтах западного человека.

В-третьих, западные практики постулируются в качестве критерия нормальности для других обществ или, как выразился Дюркгейм, для любого «общественного вида, еще не прошедшего своей полной эволюции».¹⁸⁷ Последние составляют основную массу человечества.

Ясно, что Дюркгейм не первый западный ученый, постулирующий однолинейность исторической эволюции и нормативность западной цивилизации; он один из длинной цепи мыслителей, которая включает, среди многих других, таких представителей, как французский мыслитель Кондорсе, британский — Спенсер и немецкий — Гегель. Что отличает Дюркгейма от других западных мыслителей, так это то, что он был первым, кто включил подобные европоцентристские тенденции в правила научной методологии. В действительности, Дюркгейм упрекнул мыслителя-моралиста: тот не смог уловить «простой факт» — моральные ценности могут быть получены путем «наблюдения правил, действующих на наших глазах, и их систематизированного восприятия».¹⁸⁸

Удивительным образом Дюркгейм обнаруживает, «собирая правила» социального взаимодействия, что преступление является нормальным, «поскольку совершенно невозможно, для любого общества, существование, полностью свободное от этого».¹⁸⁹

Аргумент Дюркгейма можно резюмировать следующим образом. Для того чтобы коллективное чувство, на защиту которого встает уголовное право конкретного общества, проникло в индивидуальное сознание, оно должно стать интенсивным во внешней социальной среде. Эта интенсивность обеспечивается самими действиями, которые бросают ему вызов, то есть преступными действиями.¹⁹⁰

В действительности, аргумент Дюркгейма вместо того, чтобы поддерживать его утверждение «правила нормальности могут быть выведены путем наблюдения за социальным взаимодействием», демонстрирует то, почему «должен» не может быть выведено из «есть». Ибо, связывая преступление с наказанием, Дюркгейм путает два совершенно разных типа инакомыслия — патологическое и героическое. Оба их нельзя различить без ссылки на моральные и психологические и, следовательно, метасоциальные элементы, а именно, — индивидуальное удовлетворение в случае преступления и морально-духовную приверженность универсальным трансцендентным ценностям в случае героизма.

Установив правила наблюдения и правила нормальности, Дюркгейм переходит к детерминированности природы социологического объяснения и определению методов, необходимых для объяснения социальных явлений. Дюркгейм утверждает, что социологическое объяснение сводится к выявлению причин конкретных явлений или, напротив, к определению их следствий.¹⁹¹

Пересматривая пять методов индукции, выделенных Миллем, он выбирает метод сопутствующих вариаций как единственно подходящий для изучения социальных явлений. Другие методы индукции или сравнительные методы, как он предпочитает их называть, практически бесполезны для социологов. Методы согласования и различия мало помогают в изучении сложных явлений, с которыми

мы обычно сталкиваемся в социальных исследованиях, потому что мы «никогда не можем быть уверены, что не упустили из виду какой-либо антецедент, который согласуется с последующим эффектом или отличается от него, в то же время и таким же образом, что и единственно известный антецедент».¹⁹²

По тем же соображениям метод остатков «не может быть применен на практике социологами, ибо из-за сложности социальных явлений он не пригоден».¹⁹³

Сравнительный метод, сведенный к единственному методу сопутствующих вариаций, особенно эффективен в социальных исследованиях, так как социальные явления не подлежат непосредственному экспериментированию. Однако «законы, устанавливаемые посредством этой процедуры, не всегда предстают изначально в виде причинно-следственных связей».¹⁹⁴

Он справедливо указывает, что для определения причинности требуются дальнейший анализ и интерпретация, так как нельзя исключать одновременного и окончательного изменения двух явлений по причине третьего явления, вставленного между ними, но ускользающего от наблюдения.¹⁹⁵

Далее, Дюркгейм справедливо указывает на необходимость сравнения явлений не только с учетом их нынешних характеристик, но и всей протяженности их эволюционного пути. Необходимость столь широкого сравнения может быть установлена тогда, когда осознаешь, что социальные явления возникают не только из действий людей, присутствующих в данный момент, но и под влиянием прошлых действий и событий. Таким образом, он заключает, что «сравнительная социология — это не особая ветвь социологии, это сама социология, поскольку она перестает быть чисто описательной и стремится объяснить факты».¹⁹⁶

Гипотеза и фальсификация Поппера

Натуралистические методы, отождествляющие социальные явления с природными объектами и призывающие исследователей относиться к социальному взаимодействию так же, как физик относится к естественному поведению, приобрели большую изощренность в трудах Карла Поппера. Хотя Поппер был философом естественнонаучным, его методологический подход был воспринят и западной социальной наукой. Натуралистический метод, разработанный Поппером, коренится в более широкой философской концепции природы и объема человеческого знания, которую он называет «критическим рационализмом».¹⁹⁷

Поппер использует формулировку «критический рационализм», чтобы отличить философскую основу своей методологии от того, что он называет «некритическим или всеобъемлющим рационализмом».¹⁹⁸

Всеобъемлющий рационализм настаивает на том, чтобы все утверждения основывались либо на аргументах, либо на наблюдениях. Эта позиция, отмечает он, логически несостоятельна, поскольку все рассуждения должны исходить из каких-то предположений. Согласно Попперу, несостоятельность всеобъемлющего (или некритического) рационализма становится очевидной, когда осознаешь, что «требование, выдвигаемое многими философами относительно того, чтобы мы не исходили ни из каких предположений и никогда ничего не допускали без «достаточного основания», само по себе является допущением».¹⁹⁹

Критический рационализм, с другой стороны, предполагает, что все наши знания являются предварительными, базирующимися на некоторых иррациональных, в своей основе, утверждениях, то есть на утверждениях, которые

были восприняты актом веры. Разница между некритическим и критическим рационализмом, однако, состоит в том, что если первый отказывается признать иррациональную природу своей основы и, следовательно, попадает в ловушку замкнутой системы мышления, лишенной средств для самокоррекции, то второй полностью осознает предварительность собственных знаний и постоянно работает над улучшением и исправлением своей базы знаний. Говоря вкратце, критический рационализм Поппера исходит из предположения или веры в то, что все научное знание, все законы и теории «представляют собой предположения или предварительные гипотезы».²⁰⁰

Эта новая формулировка природы науки и научного знания позволяет Попперу предложить иное решение проблемы индукции, нежели то, которое ранее предложил Кант. Сам Кант мог бы быть, согласно определению Поппера, одним из сторонников всеобъемлющего рационализма. Поппер утверждает, что логическая проблема индукции традиционно вытекала из проблемы, порожденной эмпирической философией Юма, а именно из противоречия между «(1) открытием Юма, ... что невозможно обосновать закон посредством наблюдения или эксперимента» и «(2) тем фактом, что наука предлагает и применяет закон повсюду и всегда».²⁰¹

К этим двум принципам Поппер добавляет третий: «(3) принцип эмпиризма, утверждающий, что в науке только наблюдение и эксперимент могут принять решение о восприятии или отклонении научных утверждений, включая законы и теории».²⁰²

Как мы видели ранее, Кант разрешил противоречие между принципами (1) и (2), добавив третий принцип метафизического или трансцендентного единства явлений в человеческом сознании. Поппер, с другой стороны, отвергает любые попытки преодолеть проблематику индукции,

апеллируя к всестороннему (и, следовательно, некритическому) рационалистическому ответу, утверждая, что сама проблематика полностью исчезает, если рассматривать ее с критической рационалистической точки зрения. Иными словами, Поппер утверждает, что при использовании индукции для вывода из эмпирических данных о ложности закона или теории кажущееся противоречие между принципами (1) и (3) сразу же рассеивается.²⁰³ Он излагает это следующим образом:

Решение этой проблемы [индукции], как предполагает Юм, таково. Мы, конечно, не вправе рассуждать, исходя из отдельного случая, относительно истинности соответствующего закона. Однако к этому отрицательному результату можно добавить второй результат, столь же отрицательный: мы имеем право рассуждать от противоположного случая к ложности соответствующего универсального закона...²⁰⁴

Поппер, очевидно, не понимает, что его подход требует уже развитой рациональной системы, способной генерировать гипотезы или догадки, которые можно охарактеризовать как осмысленные. То есть, законы, гипотезы, догадки и теории имеют смысл только тогда, когда они являются частями связной и внутренне непротиворечивой системы мышления. Произвольные и совершенно разрозненные гипотезы не могут обогатить человеческое знание. Иными словами, «критический рационализм», которому учил Поппер, предполагает всеобъемлющий рационализм. Поппер, находящийся под влиянием своих предубеждений анти-историка, не смог осознать того, что его подход имеет смысл лишь для него самого и для тех, кто разделяет с ним одно и то же культурное сознание, потому что он принимает как должное систему мысли, разработанную

всеобъемлющей (и некритической) философией Просвещения, и действует в ее рамках. Поппер не только не видит более широкой интеллектуальной традиции, составляющей забытую основу современного западного знания, но он также не может распознать исторически позиционированные источники знания. Возможно, антиисторическая позиция Поппера, которая приводит его к отрицанию основ, источников, целостности и внутренней непротиворечивости знания, наиболее очевидна в следующем отрывке.

Итак, мои ответы на вопросы: «Откуда вы знаете? Каков источник или основа вашего утверждения? Какие наблюдения привели вас к нему?» были бы следующими: «Я не знаю: мое утверждение было просто догадкой. Не говоря уже об источниках — я могу не знать и половины из них; а происхождение или генеалогия, в любом случае, имеют мало отношения к истине. Однако, если вам интересна проблема, которую я пытался решить с помощью моего предварительного утверждения, вы можете помочь мне, раскритиковав ее настолько строго, насколько получится. И, если вы сможете разработать какой-нибудь экспериментальный опыт, который, по вашему мнению, *мог бы опровергнуть мое утверждение*, я с радостью и в меру своих сил помогу вам опровергнуть его».²⁰⁵

Таким образом, хотя Поппер признает, что система мышления, которая насквозь рациональна — несостоятельна, и что рациональность, в конечном итоге, должна основываться на определенных самоочевидных понятиях и утверждениях, его решение проблемы неспособности западной науки создать систему мышления, полностью независимую от авторитетных источников знания, является

неожиданным. Решение, которое выбирает Поппер, состоит в том, чтобы покончить с идеей основы истины и полностью отвергнуть идею божественных источников знания, настаивая на том, что все знания, которыми обладают люди, имеют человеческий первоисточник.²⁰⁶

Метод установления истинности некоторых утверждений, выдвинутых Поппером, тесно связан с уже рассмотренной выше философской основой. Метод состоит из следующих шагов.²⁰⁷

Во-первых, ряд выводов дедуктивно производится из общего высказывания, выраженного в форме «предвосхищения, гипотезы, теоретической системы или чего угодно».²⁰⁸

Во-вторых, ряд выводов, полученных из теории, подвергается сравнительному анализу с использованием группы критериев, которая может включать следующее. (А) внутренняя непротиворечивость выводов, (В) дополняет ли теория новое «эмпирическое знание», и не является ли она, всего лишь, тавтологическим заявлением, (С) способствует ли теория, по сравнению с другими, развитию наших знаний, и (D) поддаются ли выводы, полученные из теории, эмпирической проверке. Поппер, по-видимому, предписывает этот шаг с целью предварительной проверки теории. Тем не менее, критическая проверка теории осуществляется посредством следующих двух шагов.

В-третьих, из теории выводится ряд частных (или единичных) утверждений, выраженных в терминах «прогнозов». Эти прогнозы должны быть выражены таким образом, чтобы их можно было легко проверить в эмпирическом мире.

В-четвертых, если эмпирическая проверка конкретных утверждений дает приемлемые результаты (то есть, предсказания согласуются с эмпирической реальностью), то теория на данный момент проверяется. Однако если

проверка конкретных утверждений дает результаты, несовместимые с эмпирическим миром, то выводы фальсифицируются, а их фальсификация ведет, в свою очередь, к фальсификации теории, из которой они были логически выведены.

В-пятых, до тех пор, пока теория продолжает выдерживать последующую проверку и согласовываться с последующими научными открытиями, «мы можем сказать, что она доказала свою состоятельность или что она «подтверждена» прошлым опытом».²⁰⁹

Согласно вышеизложенной схеме, научная проверка теории требует следующих трех составляющих.

1. *Гипотеза*. Это универсальное высказывание, выражающее закон или общее правило. Гипотезу обычно формулируют в виде условного высказывания (если условие — p , то следствие — q).

2. *Исходные условия*. Это то, что Поппер называет сингулярными (частными) высказываниями. Исходные условия относятся к определенным обстоятельствам, которые должны существовать для того, чтобы закон или гипотеза имели место (то есть, чтобы их последствия имели место). Эти условия должны присутствовать в начале проверки, отсюда и термин «исходный».

3. *Прогноз*. Прогноз также является единичным высказыванием. Прогностическое высказывание описывает возможное событие и выводится как из гипотезы, так и из начальных условий.

С помощью этих основных элементов возможна проверка теории или теоретической гипотезы. Теперь мы можем указать основную структуру подхода к фальсификации (или опровергающего аргумента), разработанного

Поппером. Используя H , IC и P для обозначения, соответственно, гипотезы, начальных условий и предсказания, метод опровержения можно схематически записать следующим образом:

- | | |
|---|-------------------------------|
| (1) Если условие (H и IC), то P | предпосылка 1 |
| (2) Не P | предпосылка 2 |
| (3) Не (H и IC) | отрицающий последующее |
| (4) Не H или не IC | распределение, |
| (5) IC | дополнительная
предпосылка |
| (6) Если не H | дизъюнкция |

Приведенный выше аргумент можно свести к двум предпосылкам и выводу:

- | | |
|---|---------------|
| (1) Если условие (H и IC), то P | предпосылка 1 |
| (2) Не P и IC | предпосылка 2 |
| (3) Таким образом, не H | вывод |

Заметьте, что мы не можем заключить, что наша гипотеза верна, просто подтверждая истинность нашего прогноза, поскольку в этом случае наш аргумент, подтверждающий следствие, был бы логически неверным. Истинность прогноза может *только* лишь сообщить нам о том, что наша теория до сих пор не была фальсифицирована, то есть — подтверждалась.

Приведенная выше схема показывает структуру аргумента, который можно использовать для фальсификации теории. Эта структура говорит нам о том, что, хотя бесчисленное количество подтверждающих случаев может лишь подтвердить, но никак не установить истинность теории, все же, один опровергающий случай может фальсифицировать теорию. Однако до тех пор, пока теория не была фальсифицирована, она продолжает давать нам причинное объяснение конкретного явления.

Схематически закономерности научного объяснения можно выразить следующим образом:

C_1, C_2, \dots, C_n (особые поясняющие условия)

H_1, h_2, \dots, L_n (общие закономерности)

E (Описание эмпирического явления, подлежащего объяснению²¹⁰) Объяснение

Рассмотрим следующий пример. Предположим, что декан юридического факультета Международного Университета (МУ) сделал следующее заявление.

Все студенты-юристы МУ, набравшие 90 кредитных часов и имеющие средний балл 3.0 GPA, могут сдать экзамен коллегии адвокатов штата.

Теперь это заявление имеет форму универсального правила, которое позволяет нам объяснять или предсказывать частные случаи, подпадающие под универсальную категорию «студенты-юристы МУ». Поэтому, если мы узнали о конкретном студенте (Абдулле) как о студенте юридического факультета МУ, мы можем, основываясь на универсальном правиле, заключить, что он сдаст экзамен на адвоката. Частное высказывание: «Абдулла, студент МУ с 90 кредитными часами и средним баллом 3,0, сдаст экзамен на адвоката» — является прогнозом, реализация которого подтверждает общее высказывание. Но, хотя сдача Абдулой экзамена на адвоката не подтверждает истинность общего высказывания, его неудача на экзамене определенно искажает его. Однако, для того, чтобы фальсифицировать общее правило, частный случай должен подпадать под общий и удовлетворять исходным условиям. То есть, частное (сингулярное) утверждение должно быть выведено как из гипотезы, так и из начальных условий. Следовательно, если Абдулла не соответствует условиям 90 кредитных часов и

3,0 среднего балла, то его провал на экзамене не приводит к фальсификации теоретической гипотезы.

Тем не менее, методология фальсификации Поппера и его философская основа «критического рационализма» демонстрируют большую наивность, поскольку они не дают видения того, что фальсификация не может быть достигнута на уровне эксперимента.

Ученый обычно использует ряд вспомогательных предпосылок или допущений, и отрицательные результаты эксперимента всегда можно списать на вспомогательное допущение. Даже когда вспомогательные допущения не используются или их нельзя обвинить в отрицательных результатах проверки, ученый всегда может ввести предположения *ad hoc* специально, для того, чтобы избежать фальсификации. Аргумент во избежание фальсификации может быть выражен следующим образом.²¹¹

Если условие (p и a), то q не q

Таким образом, не (p и a) не p или не a

P

Таким образом, не a (где a — вспомогательное предположение)

Хотя Поппер разработал свой методологический подход к фальсификации, рассматривая естественные науки, позже он расширил его использование для изучения социальных явлений. В «Нищете историцизма» и позже в «Открытом обществе и его врагах»^{*} Поппер отрицал, что социальные явления и социальные законы принципиально отличаются от законов физики. Поэтому он призывал к использованию метода, созданного по образцу метода

^{*} Karl Raimund Popper (1902–1994), «Нищета историцизма» (англ. *The Poverty of Historicism*) — 1957. «Открытое общество и его враги» (англ. *The Open Society and Its Enemies*), том 1, — 1945, Вена; том 2, 1965. — Примечание переводчика.

«гипотезы и фальсификации» в естественных науках, который он назвал «социальной инженерией».²¹²

Отвергая ранее выдвинутое Дюркгеймом представление о том, что ценность может быть выведена из фактов, он настаивал на том, что социологические законы должны быть выведены из социальных фактов или «социальных институтов». Подобно Дюркгейму, он отрицал, что изучение человеческого сознания или психологии имеет отношение к пониманию социальных явлений. Он это выразил так:

Говоря о социологических законах или естественных законах социальной жизни, я не так много думаю о мнимых законах эволюции, которыми интересуются такие историцисты, как Платон... Я не так много думаю о законах «человеческой природы», психологических и социально-психологических закономерностях человеческого поведения. Я имею в виду, скорее, такие законы, которые формулируются современными экономическими теориями, например, теорией международной торговли или теорией торговых циклов. Эти и другие важные социологические закономерности связаны с функционированием «социальных институтов».²¹³

Утверждение о том, что натуралистические методы, разработанные для изучения физических явлений, адекватны для изучения социальных явлений, может быть признано только тогда, когда два типа явлений не имеют каких-либо внутренних различий, ограничивающих применимость натуралистических методов. Это утверждение, выдвинутое как Дюркгеймом, так и Поппером, подтверждено господствующей западной социальной наукой.

Вопрос, который мы должны здесь поставить, может быть сформулирован следующим образом: имеют ли социальные и природные явления, а, следовательно, и социальные и естественные законы одну и ту же природу? Это верно, что феномен права не свойственен человеческому обществу, но он универсален и пронизывает все сущее. В своей простейшей форме закон относится к закономерностям и сходствам в поведении людей и вещей. На первый взгляд, кажется, что право включает в себя множество принципов, описывающих общие модели поведения как в естественном, так и в социальном устройстве. Другими словами, поведение вещей и людей, по-видимому, управляется общими принципами, проявляющимися через регулярность и гармонию движения и действия.

Однако при ближайшем рассмотрении можно обнаружить глубокую и существенную разницу между законами, регулирующими естественное поведение и социальное поведение. Различие между естественным и общественным порядками в том, что первый подчиняется *законам необходимости*, а второй — *законам свободы*. Вещи ведут себя по определенным шаблонам по чистой необходимости; следовательно, отношения между вещами основаны на принципе причинности, посредством чего каждый элемент природы взаимодействует со всеми другими элементами причинно-следственным образом. Человеческое поведение, в свою очередь, определяется свободным выбором. Люди ведут себя не в соответствии с необходимостью, а скорее в соответствии с возможностями, поскольку у них всегда есть (по крайней мере, теоретически) варианты выбора. Человеческая воля свободна, и поэтому человеческое действие есть следствие и результат свободного выбора воли. Однако если человеческое действие принадлежит царству свободы и возможности, из этого не обязательно следует, что люди ведут себя произвольно или случайно, по крайней мере, не с субъективной точки зрения. Скорее,

человеческое действие всегда целенаправленно, нацелено на приобретение каких-либо объектов или достижение каких-либо целей. Значительны ли объекты воли или тривиальны, благородны или ничтожны, здесь не имеет значения; центральным в понятии целенаправленной воли является утверждение, что действие без цели невозможно.

Свобода человеческого действия также не означает, что воля невосприимчива к внешнему давлению, вызванному либо естественными причинами, либо человеческими факторами. Ведь сам человек является частью природного порядка и должен удовлетворять физические потребности своего тела и защищать его от всякого вреда, который может быть причинен другими. Значение свободы человека состоит в том, что внешнее давление на волю осуществляется не механическим или причинным образом, непосредственно, а косвенно, психологическими приемами. То есть, хотя естественные и социальные силы пытаются воздействовать на индивидуальное поведение посредством вознаграждения и принуждения, они преуспевают лишь в той мере, в какой человек решает поддаться внешним угрозам или искушениям. Общество, например, пытается контролировать социальное поведение посредством применения (или угрозы) силы, но человек может предпочесть не подчиняться внешнему давлению даже ценой самой жизни.

Вкратце, человеческая воля принадлежит не царству необходимости, а царству возможности и свободы; то есть, движущей силой человеческого волевого акта является не причина, а цель.

Однако если человеческая воля способна выбирать свои собственные цели, то практические соображения накладывают ограничения на способность реализовать их. Это связано с тем, что реализация целей происходит в реальном мире, где возможность встречи с обстоятельствами, способствующими реализации определяется социальными

условиями. Это означает, что способность человека реализовать свои цели зависит от его способности преодолевать социальные и естественные препятствия. Другими словами, способность человека реализовать свои жизненные цели и, следовательно, преодолевать естественные и социальные барьеры зависит от социальной координации между людьми, имеющими схожие цели. Тем не менее, если человеческая воля хочет сохранить свою свободу и быть способной как ставить цели, так и реализовывать их, человек должен следить за тем, чтобы усилия, которые он прилагает для достижения своих жизненных целей, не были сведены на нет волей других людей, чьи цели могут противоречить его собственным. Это означает, что закономерности социального взаимодействия являются результатом единства целей членов общества или, по крайней мере, единства целей господствующей группы. Следовательно, научное исследование социальных закономерностей требует проведения анализа на двух уровнях: индивидуальном и коллективном.

Изучение индивидуального действия позволяет нам определить *правила*, которыми то руководствуется. Они бывают двух типов: *нормативные*, обозначающие намерение деятеля, и *технологические*, состоящие из различных навыков, на которые способен действующий. Общественный порядок знаменует собой единство нормативных и технологических правил. Из этого следует, что каузальное объяснение социального действия возможно только тогда и постольку, поскольку предполагается единообразие действия.

Заключение к Части III

По большей части, современные западные методы ориентированы на изучение природных и социальных явлений. В результате методологические проблемы западной науки сосредоточились на процессе совершенствования индуктивных методов и социального анализа. Текст и текстологический анализ были преданы забвению на раннем этапе развития современного западного интеллектуализма.²¹⁴ При этом западная наука внесла важный вклад в развитие эмпирических методов.

Однако, постепенно, сосредоточенность на эмпирических методах переросла в эмпирическую методологическую парадигму, которая ограничивала истину эмпирической истиной. Точно так же анализ действий постепенно уступил место поведенческому анализу, посредством которого человеческие цели и намерения либо отрицались, либо в лучшем случае сводились к целям и намерениям, связанным с социальным и материальным выживанием современного западного человека. Рост натуралистических методологий социальных наук, перенимающих естественнонаучные методы, симптоматичен для данного направления.

Действительно, эти натуралистические тенденции были весьма сильны среди западных ученых, и не только эмпириков. Как мы видели в предыдущей главе, даже Поппер, отвергавший эмпиризм, продолжал поддерживать натуралистические методы. Поппер, как и Кант, сделавший это до него, сумел преодолеть простоту эмпиризма, вновь подчеркнув автономию человеческого разума. Однако, в отличие от Канта, он смог сделать это, подорвав связность и систематизированность природы человеческой рациональности. В конечном счете, оба способствовали ограничению сферы человеческого знания областью

эмпирических явлений, а понятия истины — эмпирической истиной.

Тем не менее, провал представителей западного рационализма, как «всеобъемлющего», так и «критического» (если использовать терминологию Поппера), не должен быть неожиданностью. Ибо, в отсутствие источника откровений, просветляющего человеческий разум относительно природы абсолютной реальности, рациональность действительно не в силах выйти за пределы своего физического окружения. Самое большее, на что она способна, — признать необходимость трансцендентной и сверхъестественной реальности для поддержания естественного и для объяснения его упорядоченной природы.

Подлинное понимание эмпирических аспектов человеческого существования невозможно без более глубокого его восприятия, направленного на познание устройства человеческого существования. Однако для этого необходимо трансцендентное озарение, запечатленное в Божественном тексте. Следовательно, методология, которая может облегчить для нас получение Божественного озарения, должна включать как текстуальный, так и контекстуальный анализ. Природа этой методологии и обоснованность единения Божественного источника с научными исследованиями являются темой следующей главы.

ЧАСТЬ IV

В ПОИСКАХ АЛЬТЕРНАТИВЫ

Глава 7.

К интегративному подходу в изучении социальных феноменов²¹⁵

Создание новой методологии, способной, с одной стороны, анализировать сложные социальные явления, а с другой — облегчить выведение правил и понятий из источников Откровения, является одной из первостепенных задач современной исламской науки и единственной задачей этой главы. Рассматривая эту проблему, глава преследует две основные цели.

1. Подчеркнуть необходимость восстановления Откровения как нормативного источника социального теоретизирования.
2. Описать модель единого методологического подхода к анализу предпосылок социальных явлений.

Первая трудность, с которой сталкивается любая попытка разработки альтернативного методологического подхода, основанного на исламской онтологии, состоит в исключении Божественного Откровения из сферы научных исследований. Надо признать, что это исключение возникло в рамках позитивных традиций, в результате внутреннего конфликта между религиозным и научным сообществами на современном Западе. Верно также и то, что в исламской традиции Откровение и наука никогда не воспринимались как взаимоисключающие. Тем более, мусульманские ученые вряд ли могут игнорировать тот факт, что Божественное Откровение исключено из сферы современной научной деятельности. Именно по этой причине мы решили начать обсуждение с того, чтобы изложить основания для признания Откровения нормативным источником научного знания.

Наступление на трансцендентное знание, приведшее к его исключению из сферы научных устремлений, проходило в два этапа. Сначала, источники Откровения были приравнены к беспочвенной метафизике и квалифицированы как конкурирующая совокупность знаний, противопоставленная совокупности знаний, признанных разумом истинными.²¹⁶ Затем, в духе кантианства, утверждалось, что научная деятельность должна быть ограничена эмпирической реальностью, поскольку человеческий разум неспособен распознать трансцендентную реальность. Далее, я утверждаю, что научная деятельность, действительно, предполагает метафизическое знание и, действительно, невозможна без трансцендентных предпосылок. Кроме того, я утверждаю, что истина Откровения уходит корнями в эмпирическую реальность, и что качество доказательств, подтверждающих истину Откровения, заслуживает не меньшего доверия, чем правомерная социальная истина.

Метафизические предпосылки эмпирического знания

Начнем с того, что попытки отделить трансцендентную (то есть, метафизическую) истину от научного исследования ошибочны и несостоятельны. Ибо, не только познание физического коренится в метафизическом, но и последнее не совсем оторвано от первого. Для того чтобы оценить их взаимосвязь, нужно помнить о том, что наука и научная деятельность являются результатом специфической онтологии, связывающей научную деятельность человека с окружающей его средой и обеспечивающей их мотивационную основу. Иными словами, научная деятельность предполагает ряд утверждений о природе бытия, истинность которых должна быть признана до любого участия в эмпирических исследованиях. Среди этих метафизических утверждений выделяются следующие три.

Во-первых, мир природы управляется законами, которые наделяют поведение объектов природы упорядоченностью и регулярностью.

Во-вторых, законы, управляющие естественным порядком, рациональны и, следовательно, могут быть открыты человеческим разумом.

В-третьих, знание является важной человеческой ценностью, превосходящей невежество.

Эти три трансцендентальных принципа предполагаются научной деятельностью как сферой в целом, и уходят корнями в основу научной традиции. До сих пор они относятся к типу утверждений, которые не могут быть исследованы методами, принятыми в настоящее время современной западной научной традицией. И все же, наука как профессия обязана своим существованием таким трансцендентальным принципам.

В недавней работе, опубликованной в 1990 году, Джеймс Розенау, ведущий специалист по международным отношениям, утверждал, что, кажущаяся беспорядочной, природа международных отношений является результатом неспособности обнаружить основной порядок, лежащий в основе очевидного беспорядка в мировой политике. Обосновывая то, что он настаивает на *упорядоченном* характере международных *беспорядков*, он писал:

Хотя, на первый взгляд, может показаться абсурдным поиск порядка в беспорядке мировых дел, это противоречие разрешается, когда признается, что речь идет о двух разных концепциях порядка. В одном случае, концепция обозначает презумпцию причинности, идею о том, что у каждого следствия существует причина, что ничто не происходит случайно. Причины могут быть неизвестны в настоящий момент, потому что технологии, ресурсы или время, необходимые для их наблюдения — недоступны; однако предпосылка, лежащая в основе порядка, проистекает из теоретических, а не эмпирических возможностей. То есть, когда предполагается, что действуют причинные, а не случайные факторы, теоретически ничто не выходит за рамки понимания. В этом смысле мир, по первоначальному, поддающемуся проверке (но также и неопровержимому) предположению, является упорядоченным местом, хотя он также может быть непостижимым и загадочным, поскольку инструменты наблюдения неадекватны задачам разъяснения.²¹⁸

Розенау* не может констатировать того, что не просто лишь вера в причинность оправдывает постулирование порядка, лежащего в основе наблюдаемого беспорядка, поскольку причинность может установить только связь между антецедентом и консеквентом. Скорее, постулируемый порядок коренится в подавленной вере в трансцендентальный порядок и рациональность мира.

Помимо того, что они составляют основу метафизических допущений науки, вера в трансцендентальный порядок лежит в основе научного импульса. Надо признать, что научная деятельность может мотивироваться утилитарными соображениями; однако такая мотивационная основа вряд ли была возможна на ранней стадии научной традиции, когда не ожидалось незамедлительного получения вознаграждения за научные усилия.²¹⁹

Стоит отметить, что появление утилитарного обоснования этического поведения в западной традиции совпало с усилением акцента на позитивистских подходах и снижением интереса к трансцендентальному. Тем не менее, несмотря на все эти громадные изменения, трансцендентальные принципы, простимулировавшие науку, продолжали формировать метафизическую основу всей научной деятельности — основу, которая широко предполагалась, но редко признавалась.²²⁰

Однако зависимость между эмпирическим и трансцендентальным знанием не является односторонней, поскольку эмпирическое всегда зависит от трансцендентального. Скорее, при этом состоянии обоюдной зависимости истинность трансцендентальных принципов эмпирически подтверждается их проявлениями. Иными словами, хотя трансцендентальные принципы постулируемого универсального порядка коренятся в религиозных верованиях,

* Джеймс Розенау (James N. Rosenau, 1924–2011) — американский философ, социолог и психолог.

истинность этих принципов проявляется в эмпирически наблюдаемом поведении объектов.

Человеческая рациональность и божественное откровение

Ранее мы видели, что подрыв Откровения как источника знания в западной традиции начался с противопоставления научного знания трансцендентному. То есть, Богооткровенное знание исключалось из сферы систематизированного знания, приравниваясь к мистическим верованиям, а наука основывалась на «рациональности». Поэтому, было только вопросом времени отнесение знания, основанного на Откровении, к сфере иррационального. Вопрос, который необходимо здесь поставить, можно сформулировать так: возможно ли разграничение между разумом и Откровением?

Чтобы ответить на него, нам нужно, во-первых, исследовать внутреннюю структуру как разума, так и Божественного Откровения. Термин «откровение» относится к корпусу письменных утверждений в форме дискурса, в котором делаются далеко идущие заявления о происхождении, природе и судьбе человека и вселенной, и предписывается набор правил для руководства индивидуальной и коллективной деятельностью. Под наименованием «Божественное Откровение» можно обнаружить несколько дискурсов, которые имеют некоторые общие черты и некоторые важные различия.²²¹ Термин «разум», в свою очередь, имеет два различных значения. «Разум» иногда используется для обозначения ряда самоочевидных принципов, управляющих процессом мышления ментально компетентных людей, независимо от их культурного или образовательного происхождения. Самый главный принцип разума, получивший широкое признание, — это принцип

непротиворечия, согласно которому одновременное утверждение и отрицание одного и того же положения — невозможно. Разум, в вышеизложенной концепции, является инструментом или каноном, используемым для проверки согласованности корпуса утверждений. Это исследование позволяет нам заключить, что рассматриваемые высказывания либо связны и, следовательно, соответствуют принципам разума, либо противоречивы и, таким образом, противоречат разуму. Значит, Откровение можно считать иррациональным только тогда, когда оно содержит противоречивые утверждения.

Тем не менее, термин «разум» часто используется для обозначения способности разумных существ признавать истинность одних утверждений и отрицать истинность других. На первый взгляд, согласно этому второму пониманию, разум предстает как человеческая способность — *органон*, которым обладают все люди. При ближайшем рассмотрении можно увидеть, что то, что называется разумом во втором понятии, обозначаемом этим термином, представляет собой совокупность знаний, которые были исследованы и систематизированы в соответствии с принципами логики. Далее, наше рассмотрение второго понятия, то есть систематизированной совокупности знаний, показывает: то, что называется разумом и разумным, состоит из (1) трансцендентальных утверждений, истина которых постулируется, и (2) эмпирических утверждений, истина которых основана на чувственном опыте. Другими словами, разум во втором понимании имеет структуру, очень похожую на структуру Откровения. Ясно, что только будучи совокупностью знаний, разум может конкурировать с Откровением.

Приведенная выше концептуализация разума дает возможность сделать три важных вывода.

Во-первых, независимо от того, воспринимается ли он как умственный инструмент (*канон*) или как умственная способность (*органон*), разум проявляет себя рядом универсальных принципов (тождество, непротиворечие, исключенное третье, причинность) и процедур (абстракция, анализ, синтез), используемых человеком для установления истинности утверждений. Таким образом, разум должен ассоциироваться с методами и механизмами, используемыми в науке, и, следовательно, не может рассматриваться как источник знаний. Во-вторых, отрицание способности систематического рассуждения устанавливать достоверность Откровения как источника предпосылок научного познания не может быть отнесено ни к природе Богооткровенных утверждений, ни к структуре самого Откровения, ибо и разум, и Откровение состоят из трансцендентных и эмпирических утверждений.

Таким образом, можно с уверенностью сказать, что полное исключение Откровения из области систематизированного знания не является результатом каких-либо внутренних противоречий между универсальными элементами Откровения и разумом. Скорее, это следует, отчасти, приписать внутренним противоречиям между разумом и позитивистской церковью и, отчасти, историческому конфликту между научным сообществом и религиозным учением средневековой Европы. В-третьих, хотя научная традиция на Западе с самого начала постулирует беспредметность Откровения и религии для научных исследований, тем не менее, она присвоила себе ряд метафизических утверждений, корнящихся в мировоззрении, представляемом Божественным Откровением, хотя и не считая себя, при этом, сколько-нибудь обязанной Богу.

Это наблюдение подчеркивает важность разума как эпистемологического и методологического элемента в исследовании и установлении утверждений об истине,

извлеченных из Откровения, а также из разума как корпуса знаний. Исследование требует применения всего набора методологических инструментов, обсуждавшихся ранее в этой книге. В оставшейся части настоящей главы предлагается схема, позволяющая сделать это систематизированно и последовательно.

Богооткровенная и эмпирическая реальность: качество доказательств

В свете вышеизложенного мы можем определить науку как деятельность, направленную на установление истинности различных утверждений, сделанных о природе реальности. Современное западное исключение Откровения из области науки не основано на отрицании того факта, что Божественное Откровение выдвигает утверждения о природе реальности, поскольку это совершенно очевидно. Это исключение основано, скорее, на утверждении, что только эмпирическая реальность может быть подтверждена. Поскольку неэмпирическая (метафизическая) реальность не поддается верификации с помощью экспериментов, она не может быть включена в область науки.²²²

Упомянутый аргумент, одновременно, упрощенный и вводящий в заблуждение, поскольку игнорирует и затушевывает природу как явных, так и эмпирических свидетельств. Аргумент упускает из виду два существенных факта. Во-первых, наше знание эмпирической реальности основано не на знаниях, полученных непосредственно и эмпирически из окружающей среды, а на теориях, описывающих основные структуры реальности. Эти структуры никогда не воспринимаются органами чувств непосредственно. Вместо этого, данные структуры эмпирического существования выводятся посредством использования категорий, абстрагированных от чувственного, и

опосредованных чисто «рациональными» категориями и утверждениями. Применяя терминологию Локка, мы могли бы сказать, что теории, которые мы используем для описания эмпирической реальности, состоят из сложных предложений, полученных путем объединения ряда простых предложений. Следовательно, наше понимание отношения между землей и солнцем опосредствовано умственными построениями, а потому совершенно расходится с непосредственным впечатлением, получаемым через чувства.

Во-вторых, приведенный выше аргумент бессилён перед тем, что Откровение (по крайней мере, в его окончательной и исламской форме) ищет свое обоснование в эмпирической реальности. С точки зрения Божественного Откровения эмпирическая реальность является проявлением трансцендентной реальности, а потому она может иметь смысл только по отношению к трансцендентному. Действительно, Коран изобилует стихами (или знаменами), которые подчеркивают взаимосвязь эмпирического и трансцендентного.²²³

Самое главное: откровение подчеркивает тот важный факт, что эмпирическое является бессмысленным, когда оно отделено от целого, которое, как готова признать западная наука, выходит за пределы эмпирической реальности.²²⁴

Таким образом, к Откровению следует подходить не как к непосредственно доступному набору заявлений, а как к определенному «феномену», состоящему из знамений, понимание которых требует постоянной и повторяющейся интерпретации и систематизации. Действительно, Коран совершенно ясно дает понять, что он состоит из «знамений» (*āyat*), понимание которых зависит от процесса мышления, созерцания и рассуждения:

«Воистину, во [всем] этом — знамения для людей мыслящих». (Коран, 13:3);

«Да, Мы разъяснили знамения для людей, познавших [истину]». (Коран, 6:97).

Вышеприведенное наблюдение подчеркивает тот факт, что для понимания истины Откровения нужно подходить к ней так же, как к социальным явлениям или даже явлениям природы. По этой причине, истинность всех этих явлений зависит от способности теорий, которые ученые строят на основе данных, порожденных этими явлениями, давать последовательные и «удовлетворительные» объяснения переживаемой реальности.

Отношение к Откровению как к явлению, а, следовательно, и как к источнику знаний можно обосновать, приведя еще один довод. Качество доказательств, используемых для подтверждения (то есть, для объективной демонстрации) реальности, описанной эмпирическими теориями, не выше качества описаний в Откровении. В *обоих* случаях, существование рассматриваемого явления удостоверяется его одновременным присутствием в сознании многочисленных лиц, имевших возможность на собственном опыте испытать основные составляющие этого явления. Иными словами, подобно тому, как социальные или физические явления могут быть установлены людьми, испытывавшими на себе влияние различных составляющих их компонентов, так и Божественное Откровение может быть установлено людьми, которые испытали истину различных знамений, составляющих его. В *обоих* случаях истина непосредственно приобретаемая познается интуитивно, с той лишь разницей, что эмпирическая реальность, переживаемая посредством чувств, постигается благодаря эмпирической интуиции, а трансцендентная реальность, переживаемая через Откровение, постигается благодаря чистой интуиции.

Надо признать, что западная наука, начиная с Канта, ограничивала интуицию — единство воспринимаемых элементов явления — эмпирической интуицией, отрицая возможность восприятия трансцендентных элементов. Однако Кант, как мы видели ранее, смог добиться этого ограничения, внося путаницу в процесс чистой интуиции. Ибо, хотя Кант правильно понимал чистую интуицию как «все представления... в которых нет ничего, что относилось бы к ощущению»,²²⁵ тем не менее, он настаивал на том, чтобы применение чистой интуиции ограничивалось эмпирической реальностью. Однако если чистое созерцание достигается в результате последовательного абстрагирования от множества представлений, приобретенных посредством эмпирического созерцания, ведущего к единственному представлению, в котором объединяются все понятия, то отказ Канта признать трансцендентную реальность, воспринимаемую посредством чистого созерцания, является и произвольным, и догматичным.

Откровение и социальные науки

В предыдущем разделе мы пришли к выводу о том, что Откровение²²⁶ не может быть исключено из науки, поскольку содержит предпосылки, лежащие в ее основе. Это особенно верно для области научных исследований, известных как социальные или гуманитарные науки. Совершенно ясно, что здесь влияние трансцендентных принципов, проистекающих из Божественного Откровения, не ограничивается обеспечением основной концептуальной и мотивационной основы социальных наук, но распространяется на формирование центральных теоретических элементов этих наук. Возьмем, например, важную идею человеческого равенства. Принцип равенства находится в центре современной политической теории. Очевидно, что человеческое

равенство — это трансцендентный принцип, восходящий к Божественному Откровению. В греческой и римской традициях люди никогда не были равны. Они делились на сыновей богов и варваров. Такое же положение сохранялось среди кочевых арабов, заявлявших о своем расовом превосходстве над другими расами. Именно исламская традиция и, в меньшей степени, христианская подчеркивали равенство человечества.²²⁷ И все же принцип равенства является трансцендентным и не поддается эмпирической проверке. Фактически, летописи человечества показывают, что, по большей части, люди были неравны.

Тот факт, что современный эмпиризм продолжал охватывать принципы и концепции, порожденные в традициях, уходящих корнями в Божественное Откровение, показывает, что процесс секуляризации на Западе был направлен, в первую очередь, на подрыв авторитета Церкви, а не на полный отказ от религиозных верований и ценностей. Многие из них, такие как свобода, равенство или рациональность универсального порядка, стали светскими «ценностями» и «верованиями».

Однако в то время как современные западные науки могли возникнуть только путем отказа от христианской традиции и подрыва авторитета Церкви, классические исламские науки были вдохновлены богооткровенными верованиями и ценностями. Ниже приведены несколько примеров утверждений Корана, иллюстрирующие ту важность, которую Ислам придает поиску истины и научным исследованиям:

«Не следуй тому, в чем ты не сведущ, ибо слух, зрение и сердце будут призваны к ответу». (Коран, 17:36)

«Задолго до вас случалось [что Аллах откладывал наказание неверных]. Так походите же по зем-

ле и посмотрите, каков был конец тех, кто опровергал [посланников]». (Коран, 3:137)

«Скажи: «Ступайте по земле и посмотрите, как Он создал творение в первый раз. Потом Аллах создает в последний раз. Воистину, Аллах над всем сущим властен». (Коран, 29:20)

«Спроси [, Мухаммад]: Неужели равны те, которые знают, и те, которые не знают [пути истины]?». (Коран, 39:9)

«Аллах возвышает степень тех из вас, которые веруют, а также тех, которым даровано знание». (Коран, 58:11)

Поэтому исламская научная традиция никогда не переживала кризиса, подобного случившемуся в западной традиции. Это отчетливо указывает на то, что конфликт между наукой и Откровением не императивен и не универсален, а специфичен для западного опыта и западной религии. Любая попытка воспроизвести этот конфликт в мусульманской культуре является искусственной и вызвана иррациональным желанием идти по стопам другой культуры.

Источники знаний

Божественное Откровение всегда являлось для классической мусульманской науки источником знаний, но никогда не считалось единственным источником. Ранние мусульманские ученые признавали всеобщий характер Богооткровенного дискурса — Корана. Они понимали, что для того, чтобы вывести правила и концепции из Божественного Текста, им необходимо получить подробные знания о структуре как языка, так и реальности — отсюда термины *карйна лафзиййа* (вербальное свидетельство) и *карйна*

халийа (экзистенциальное свидетельство), часто применявшиеся мусульманскими учеными при использовании лингвистических и практических знаний для разъяснения текста.

Однако тогда как ранние мусульманские ученые разработали сложные схемы для анализа Божественного Текста, их анализ социальных и исторических структур никогда не основывался на ясно сформулированной и хорошо разработанной методологии. Следовательно, их знания об обществе и истории основывались на здравом смысле. Только во времена Ибн Халдūна в мусульманской научной традиции была предпринята серьезная попытка разработать теории для объяснения социального взаимодействия путем выявления исторических закономерностей. Хотя Ибн Халдūну удалось представить весьма зрелые теории относительно общества и истории, он никогда не обсуждал методологическую основу своего теоретизирования. Мусульманские ученые, последовавшие за ним, также не пытались развивать методологический подход, который он использовал.

Непомерный рост числа текстуальных методов за счет практических и исторических привел к концептуальным искажениям, особенно в тех областях исследований, где было необходимо знание структур общества и социальных/политических организаций. Нигде этот дисбаланс не проявляется так отчетливо, как в трактатах, предназначенных для описания структуры исламского политического строя. Ал-Мāвардī, например, настаивал на том, что назначение (*'ахид*) нового главы Исламского государства уходящим главой — является законным актом. Он обосновал легитимность процедуры назначения прецедентом назначения Абу Бакром 'Умара ибн ал-Хаттаба, он утверждал, что

это назначение поддерживается консенсусом (*иджма'*) мусульманской общины.²²⁸

Однако ни ал-Мāвардī, ни ученые-классики из числа тех, кто признал легитимность процедуры назначения, не предприняли систематического и тщательного анализа действий *сахāба* (сподвижников пророка), чтобы выделить правила, которыми они руководствовались, а затем установить их совместимость с политическими принципами *Шариата*. Из-за отсутствия зрелых методов, которые могли бы облегчить глубокий анализ целей и правил, определяющих действия первых мусульман или социальных и политических структур, управляющих их взаимодействием, классики невольно придавали статус универсальности действиям исторически детерминированного сообщества и идеализировали поведение склонных к ошибкам человеческих существ.

Хотя классические мусульманские ученые рассматривали летописи как источник знаний наряду с Откровением, они не могли в полной мере использовать этот источник по двум причинам. Во-первых, классические мусульманские ученые, за исключением Ибн Халдūна, были в первую очередь заинтересованы в выявлении социальных и политических моделей, которые необходимо воссоздать, а также в определении образцового поведения, которому следует подражать. Их не интересовало обнаружение паттернов поведения или выделение общих тенденций, которые можно было бы использовать для объяснения политических взаимодействий и социальных отношений. Во-вторых, в силу первой причины классические мусульманские ученые так и не разработали методологию анализа социальных явлений. Пример, поданный Ибн Халдūном, появился в эволюции мусульманской науки слишком поздно и, несмотря на его впечатляющую зрелость, не имел последователей в мусульманской традиции. Его огромное

влияние обнаружилось в западной традиции. Однако на Западе научно-методологический дисбаланс приобрел диаметрально противоположный характер — искажение было смещено в сторону социального и практического в ущерб Богооткровенному.

В свете вышеизложенного задача разработки сбалансированной научной методологии должна преследовать двоякую цель. Во-первых, новая методология должна включать процедуры вывода правил (закономерных утверждений) как из Откровения, так и из истории. Во-вторых, желаемая методология должна позволять интегрировать правила, полученные из двух источников. В оставшейся части настоящей главы я попытаюсь набросать общую схему единой методологии текстуального и контекстуального анализа.

Богооткровенный источник: правила текстуального вывода

Божественное Откровение дано нам в форме коранического дискурса. Коран разработан и пояснен пророческими высказываниями и деяниями, собранными в форме хадисов. Сам Коран состоит из высказываний, ниспосланных по частям на протяжении периода, растянувшегося на двадцать три года. Высказывания Корана обеспечивали ранним мусульманам универсальное мировоззрение и направляли их усилия на создание общины, уммы, основанной на принципах ислама.

Коранический дискурс действительно уникален по своему стилю и подходу, поскольку не организован по тематическому принципу, в соответствии с которым проблема или событие раскрываются сразу во всей своей полноте, прежде чем будет обсуждаться следующая проблема. Скорее, можно найти грани и аспекты вопроса или

события, раскрытые в различных *сурах* и *айатах* Богоявленной Книги. Значит, чтобы читатель понял точку зрения или позицию Корана по конкретному вопросу, он должен относиться к кораническому дискурсу как к всеобъемлющему целому; любая попытка определить позицию Корана в отношении человеческого действия путем рассмотрения отдельных утверждений Корана неизбежно приведет к несоответствиям или откровенному непониманию. Возьмем, например, следующее заявление Корана из суры *ан-Нисā'* («Женщины»):

«О, вы, которые уверовали! Не творите молитвы, будучи пьяными, [и ждите], пока не станете понимать то, что говорите». (Коран, 4:43)

На основании приведенного *айата*, позиция Корана относительно употребления опьяняющих веществ подразумевает запрет на их употребление незадолго до совершения молитвы. Тем не менее, правило, вытекающее из этого *айата*, верно лишь частично. Абсолютно точную позицию Корана относительно употребления опьяняющих веществ можно найти в другом *айате* суры *ал-Мā'уда* («Трапеза»), который представляет собой более выраженный этап в наступательной войне против опьяняющих веществ:

«О, вы, которые уверовали! Опьяняющий напиток, майсир, [жертвоприношения] на каменных жертвенниках [и гадание] по стрелам — скверные деяния, [внушаемые] шайтаном. Сторонитесь этого, быть может, вы преуспеете». (Коран, 5:90)

Таким образом, чтобы вывести правила и концепции из Божественного Откровения, нам нужно использовать достаточно разработанный метод. Предлагаемый здесь метод состоит из четырех процедурных шагов (см. схему 1):

Первый шаг направлен на выявление всех утверждений, как коранических, так и пророческих, имеющих отношение к рассматриваемому вопросу. Например, чтобы определить кораническую позицию в том, что касается отношений между правителем и управляемым, необходимо скомпилировать коранические утверждения, относящиеся к терминам *имām* (лидер), *улī ал-амр* (правитель), *тā'а* (послушание) и *наспр* (поддержка). Всесторонний обзор утверждений Корана показывает, что четыре приведенных выше термина появляются в следующих *айатах*:

1. *Имām*: 15:79, 36:12, 2:124, 11:17, 25:74, 46:12, 17:71, 9:12, 21:73, 28:5, 28:41, 32:24
2. *Улī ал-амр*: 4:59, 4:83
3. *Тā'а*: 43:54, 24:51, 33:67, 25:52
4. *Наспр*: 9:40, 7:157

Однако следует подчеркнуть, что идентификация необходимых *айатов* не является механической процедурой, а требует серьезного анализа и осведомленности в правилах семантики.

Второй шаг включает в себя попытку понять значение соответствующих заявлений Корана — и по отдельности, и по отношению друг к другу. Толкование ниспосланных заявлений требует, прежде всего, соблюдения правил арабского языка, на котором был ниспослан Коран.

Любая интерпретация, нарушающая эти правила, обязательно приведет к искажениям. Многие из известных нам искаженных интерпретаций Корана возникли в результате вольного обращения, особенно шиитских и суфийских ученых, с метафорическим анализом текста, не подпадающим под правила метафорического интерпретирования. Например, шиитский ученый 'Али ибн ал-Хусайн ибн Бабавайх ал-Кумми истолковал *айат*: «Спроси: «Как вы думаете, кто даст вам родниковую воду, если [вдруг] вода

у вас уйдет [под землю]?»» (Коран, 67:30) в следующих выражениях: «Этот *айат* был ниспослан в отношении авторитетного имама, говоря: если твой имам однажды утром исчезнет, кто приведет известного имама?».²²⁹

Ясно, что метафорическая интерпретация Ибн Бабавайха ал-Кумми нарушает ее первое правило, гласящее, что метафорическая интерпретация необходима только тогда, когда не хватает буквального значения текста. Однако буквальное значение вышеупомянутого *айата* далеко не является неполноценным и непоследовательным. Буквальное значение вполне ясно выражено, поскольку оно напоминает людям о милости Аллаха к ним и призывает их прислушаться к предупреждению Аллаха для того, чтобы Он не лишил их благ, которые они считают само собой разумеющимися.

Смысл коранических заявлений нельзя воспринять, всего лишь, анализируя лексическое применение отдельных коранических терминов. Скорее, смысл каждого заявления должен быть определен в трех взаимосвязанных контекстах: текстуальном контексте (*сййāk насии*), дискурсивном контексте (*сййāk хитāбй*) и экзистенциальном контексте (*сййāk хали*). Иными словами, коранический *айат* следует понимать в первую очередь в контексте главы, частью которой он является, затем в контексте всего коранического дискурса и, наконец, в контексте социально-исторических событий, сопровождавших его ниспослание.

Третий контекст, экзистенциальный, — это то, что обычно известно в рамках *тафсйре* (коранический экзегезис) под фразой *асбāб ан-нузъл* (причины ниспослания). Действительно, изучение экзистенциального контекста изречения очень важно для его правильной интерпретации. Это совершенно очевидно при понимании смысла слова *фāсик* в следующем *айате*, где оно трактуется в некоторых

переводах как «беспринципный» или как «нечестивец» (в частности, здесь в переводе Османова М.Н. О.):

«О, вы, которые уверовали! Если к вам придет нечестивец с какой-либо вестью, то разузнайте, [в чем дело], чтобы не поразить по неведению [невинных людей], а не то вам придется раскаиваться в том, что вы совершили» (Коран, 49:6).

Термин *фāсик* используется в Коране для обозначения человека, который, несмотря на то, что осознает правильность предписаний, поддается своим прихотям и суетным желаниям. Поэтому толкование, основанное исключительно на лексическом значении термина, указывает на необходимость констатации истинности полученных известий только тогда, когда человек, принесший их, известен как *фāсик*. Однако при рассмотрении событий, сопровождавших его ниспослание, проявляется новая картина. Ибн Касйр передает (со слов Муджāхида и Катады), что посланник Аллаха послал

ал-Валйда ибн ‘Укбу в Бану ал-Муста’лик для сбора закята (*зака*). (Когда они узнали о его прибытии) они вышли (чтобы встретить его на окраине своего города) для того, чтобы отдать ему закят. (Увидев, что их массы направляются в их сторону), он вернулся в Мадину и сказал пророку, что Бану ал-Муста’лик идут, чтобы напасть на них, и что они отказались от своей приверженности исламу. Тогда пророк послал Хāлида ибн ал-Валйда для расследования этого вопроса и приказал ему тщательно наводить справки (для поиска истинной сути) и избегать поспешных решений. (Хāлид) прибыл к их городу ночью и (немедленно) отправил разведчиков. Они вернулись с известием о

том, что (Бану ал-Муста'лик) все еще привержены исламу и что они услышали их *азан* и молитвы. Утром их посетил Х̄алид и остался доволен увиденным. Он (позже) вернулся к Пророку и сообщил ему о добытой им информации. Поэтому Аллах ниспослал *айат*.²³⁰

Приведенное повествование дает нам заметно иное понимание *айата*, поскольку показывает, что удостовериться в истинности полученных новостей требуется не только тогда, когда человек, приносящий их, известен как *ф̄асик*, но даже когда его склонность к *ф̄асик* еще не проявлена очевидным образом. Ибо ясно, что если бы ал-Валид был известен как *ф̄асик*, ему бы не доверили важную задачу по сбору закята от имени самого пророка. Очевидно, что сбор закята оказался сложной миссией для ал-Валида, потому что показал отсутствие у него мужества, а также готовность преувеличивать и использовать воображение для того, чтобы скрыть свой страх, что и явилось причиной его неудачи в исполнении порученной ему миссии.

Третий шаг связан с *та'лил* (объяснением) текста, то есть с определением действенной причины (*'илла*), по которой было дано повеление или указание, воплощенное в тексте. Или же, альтернативным образом, цель на этом этапе состоит в том, чтобы идентифицировать общее свойство или атрибут, которым обладают различные объекты, оправдывающие использование одного и того же термина для их обозначения. Выявление *'илла* повеления является первым шагом в попытке открыть универсальные принципы, которые регулируют и управляют различными положениями *Шариата*. Например, ученые размышляли об *'илла* следующих шариатских постановлений:

1. Запрет на продажу товаров *джузаф* (того, чему нет меры) за *макил* (мерное).

2. Запрет на продажу *га'иб* (отсутствующих) товаров.

Они обнаружили, что *'илла* запрета в обоих случаях была заключена в защите покупателя от обмана (*гарар*).²³¹ Понимая общие принципы, воплощенные в двух повелениях, мы можем не только распространить применение этих принципов и на другие сделки, которые не подпадают под определение ниспосланных, но даже можем разрешить продажу неизмеримого или отсутствующего товара, если покупатель может быть защищен от того, чтобы стать жертвой *гарар* (обмана). Например, если покупателю может быть заранее гарантировано качество товара или ему разрешено вернуть товар, если тот не соответствует его условиям после его получения, то может быть разрешена продажа отсутствующего товара. Фактически, на этом основании мусульманские юристы разрешили то, что они называли *'акд ал-истисна'* (контрактное производство).

Поскольку процесс *та'лил* избавляет нас от социальных и исторических непредвиденных обстоятельств, он более важен для анализа текстовых заявлений, относящихся к социальным и политическим действиям. Показательным примером являются *айаты*, касающиеся правил мира и войны. Здесь мы находим тексты, предписывающие мусульманам сражаться с врагами Ислама, в то время как другие призывают мусульман к установлению мира, когда враг склонен прекратить борьбу. Для выработки четкого понимания того, когда желательно миротворчество, а когда целесообразна война, требуется сложный процесс *та'лил*.

Четвертый шаг направлен на то, чтобы привести единство и упорядоченность в различные правила и принципы, вытекающие из Богооткровенного Текста. Это означает, что различные правила должны быть встроены во всеобъемлющую и внутренне непротиворечивую систему. Это может быть достигнуто с помощью последовательного абстрагирования, посредством которого правила,

полученные из текста, включаются в состав другого набора правил, находящихся на более высоком уровне абстрагирования. Этот процесс следует повторять до тех пор, пока не будет получен набор универсальных принципов, которые нельзя далее редуцировать. Именно на этом уровне высокого абстрагирования может быть достигнуто упорядочение системы правил или, действующих подобно закону, высказываний. Выявление взаимосвязи между различными понятиями становится возможным на высоком уровне абстрагирования, поскольку остается иметь дело с управляемым количеством понятий; это то, что является заведомо невозможным на уровне непосредственного постижения реальности.

Действительно, только на уровне высокого абстрагирования мы начинаем понимать лежащую в основе структуру реальности.

За процессом последовательного абстрагирования, который также означает последовательную индукцию, посредством которой частное подводится под всеобщее, следует процесс последовательной дедукции, в которой устанавливается внутренняя согласованность всеобщего и частного.

Описанная выше модель основана на применении принципов (*кава'ид*) — подхода, разработанного в трудах мусульманского правоведа ал-'Изза ибн 'Абд ас-Салāма ас-Сулами, а позже развитого в полноценную методологию в теории *макāсид*, изложенной Ибрах̄имом ибн Исхāком аш-Шāтиб̄и.²³²

Исторический источник: правила исторического вывода

Система правил и понятий, полученных из Божественного источника знаний, недостаточна для обоснования действия по двум причинам. Во-первых, поскольку система состоит из общих и универсальных правил, ее применение к конкретным случаям требует дальнейшего рассмотрения и спецификации. Это можно сделать, подключив информацию о характере индивидуальных и коллективных действий и взаимодействий. Во-вторых, применение универсальных правил требует знания существующих условий. Применение правила становится возможным только тогда, когда теоретические условия действия соответствуют его действительным условиям. Например, чтобы определить, должен ли конкретный человек — Зайд, выплатить закят, необходимо вначале определить теоретические условия выплаты закята, такие как наличие *нисаба* и принадлежность к мусульманам. Затем перед применением правил закята необходимо определить, действительно ли Зайд обладает *нисабом* и является ли он мусульманином. Точно так же, чтобы определить, следует ли подписывать мирный договор между исламским государством и соседним немусульманским государством, недостаточно знать теоретические условия; следует изучить фактические условия для того, чтобы определить, соответствуют ли они теоретическим.

Следовательно, необходимо провести тщательное изучение и анализ человеческих действий и взаимодействий до того, как выявленное правило может быть реализовано, и должна быть определена соответствующая методология изучения действия. Однако методологии, разработанные западными учеными, не могут быть использованы мусульманскими учеными для исследования человеческих

явлений, по крайней мере, по двум причинам. Во-первых, метафизическая основа западных методологий, которая никогда явно не обсуждается, но всегда имплицитно предполагается, не согласуется с онтологией Откровения. Во-вторых, многие западные подходы предназначены для вывода заключений из моделей, разработанных на основе анализа западного опыта. То есть, хотя западные модели или системы индуктивно строятся путем абстрагирования от западного опыта, предполагается, что эти системы универсальны. Принимая во внимание онтологические и этические различия между исламской и западной научными традициями, очевидна потребность в моделях и системах, включающих мусульманский опыт и исламские интересы.

Для этого следует отказаться от единообразия человеческих намерений, мотивов и целей, а социальные явления должны объясняться путем анализа их основных строительных блоков, то есть человеческих действий. Иными словами, выявление правил, управляющих базовыми структурами социальных явлений, должно начинаться с анализа основных элементов, составляющих эти явления, а именно с человеческого действия. Анализ действий можно провести в четыре этапа (см. диаграмму 2):

Первый шаг направлен на анализ действий индивидов, вовлеченных в рассматриваемое социальное явление. Под анализом действия мы понимаем раскрытие трех его детерминант: цели, мотива и правила. Цель — это общий объект, который актер намеревается реализовать. Мотив действия есть, в свою очередь, психологический импульс действующего лица; мотивация к действию проистекает либо из приверженности моральным принципам, либо из личного интереса. Наконец, правило — это техническая процедура, которой должен следовать действующий, чтобы достичь цели действия.

Чтобы проиллюстрировать описанную выше процедуру, возьмем пример партийных выборов. Одним из основных участников партийных выборов является кандидат. Чтобы проанализировать действия политического кандидата, необходимо выделить три компонента действий. В данном примере целью действия является та, на которую направлена энергия действующего лица, а именно победа на выборах. Мотивом действия может быть приверженность моральному принципу, выраженному в форме политики, которую проводит кандидат, материальных или психологических благ, которые должны быть достигнуты кандидатом и его сторонниками, или комбинация этих мотивов. Наконец, техническое правило, относящееся к средствам, доступным действующему лицу, и использование которых необходимо для достижения цели, отражается в навыках и приемах, которые кандидат может использовать в своей борьбе за достижение цели. Таким образом, победа на выборах объединяет политического кандидата и его сторонников в целевую группу. Единство цели у членов группы проистекает либо из общности их ценностей, либо из общности их интересов. То есть, поддержка кандидата со стороны группы может являться результатом либо заявленного последним намерения актуализировать ценностные обязательства, разделяемые группой посредством государственной политики, либо заявления кандидата о том, что он, скажем, снизит налоговую ставку, что пойдет на пользу его сторонникам.

Второй шаг связан с классификацией различных способов или типов действия на основе сходства или различия компонентов. Действия с одинаковыми целями образуют однородную группу, а действия с разными целями делят население на неоднородные группы. Различия в технических правилах делят каждую из образовавшихся целевых групп на функциональные подгруппы. Следует отметить, что этот шаг не полностью обособлен от первого. Порой

глубокому анализу отдельных действий предшествует расчленение населения на группы и подгруппы. Поскольку невозможно проанализировать действия каждого человека, мы часто выбираем людей, действия которых считаются репрезентативными для их групп. Однако раннее группирование обычно делается интуитивно и, следовательно, должно модифицироваться и уточняться на основе анализа действий избранных представителей различных групп.

Третий шаг включает в себя усилия по выявлению универсальных правил, регулирующих взаимодействие между различными группами, выявленными на втором этапе. Для того, чтобы выделить универсальные правила или законы взаимодействия, — модели сотрудничества и конфликта, доминирования и подчинения, роста и упадка должны быть подвергнуты сравнительному изучению во времени и географическом пространстве. Ясно, что исследования в этой области могут быть достаточно сложными и, следовательно, требуют дальнейшей разработки.

В конце концов, на четвертом шаге универсальные правила, полученные на предыдущем, должны быть систематизированы таким же образом, как и при текстуальном выводе. Систематизация здесь должна быть направлена на устранение внутренних несоответствий в системе правил, полученных в результате исторического вывода, а также правил, выведенных из Откровения.

Единый методологический подход

Взгляд на правила текстуального и исторического вывода раскрывает общую схему научного вывода, характерную для обоих подходов. Общий шаблон можно резюмировать в следующих пяти процедурах (см. диаграмму 3):

1. Разбор текста/явления по его основным составляющим, то есть заявления/действия.

2. Группировка сходных заявлений/действий в одной категории.

3. Выявление правил, объединяющих различные категории.

4. Выявление общих правил и целей, регулирующих взаимодействие/взаимоотношения различных категорий.

5. Систематизация свода правил, полученных с помощью предыдущих процедур (то есть, устранение противоречий).

Единство моделей текстуального и актуального (исторического) вывода не ограничивается сходством предлагаемых процедур текстуального и исторического анализа, но распространяется на структуру как действия, так и дискурса. И коллективное действие, и дискурс состоят из систем правил и целей, обеспечивающих единство и согласованность каждого из них, и позволяющих сравнивать и противопоставлять их друг другу. Сравнивая правила и цели системы действия (социального явления) и системы текста (дискурса), можно исследовать то, в какой степени они совместимы или несовместимы. Значение этого двояко:

1. Система правил, выведенных из откровения, может использоваться в качестве оценочной основы, не смешивая идеальное с реальным.

2. Когда реальные практики расходятся с общепризнанными правилами и целями (божественными или иными), то реальные правила и цели, воплощенные в практиках, могут быть реконструированы и противопоставлены идеалу.

Теоретическая основа и построение теории

Набор универсальных утверждений, полученных из Откровения и исторических записей, составляет теоретическую основу для любого умозрительного рассмотрения социальных явлений. Система правил, основанных на истории и Откровении, не является ни абсолютной, ни замкнутой. Скорее, она подвергается процессу постоянного уточнения и совершенствования. Совершенство теоретической основы является результатом усилий, направленных на использование совокупности универсальных правил, доступных для объяснения социальных явлений или руководства коллективными действиями. Эти усилия приводят к построению теории, в соответствии с которой для объяснения конкретного явления используются определенные правила и концепции (см. диаграмму 4).

Процесс построения теории, дающий возможность проверить, прояснить и расширить теоретические рамки, проходит в два этапа.

1. Набор универсальных принципов включается в теорию, призванную объяснить или предсказать и, следовательно, управлять ходом конкретного человеческого взаимодействия.

2. Обоснованность теории проверяется путем сопоставления гипотез, выводимых из теории, с наблюдаемыми действиями или событиями. Пока теория способна дать четкие объяснения или точные предсказания, ее следует считать надежной. Однако повторяющееся несоответствие между наблюдаемым поведением и выводимыми гипотезами указывает на неправильность или неточность некоторых универсальных правил, свидетельству-

ет о неадекватности теории и, таким образом, требует модификации разработанной теории и/или универсальных правил и концепций.

Заключительные замечания

В данной главе была предпринята попытка предложить методологический подход, признающий Откровение в качестве основного источника знаний и стремящийся использовать методы анализа текста и действий в качестве необходимых инструментов для построения теории. Технические процедуры (то есть, методы) не были определены в этой главе, но они могут быть заимствованы из текстуальных методов классической мусульманской и современной западной науки, обсуждавшихся в предыдущих главах, либо сразу, либо после некоторой доработки и модификации.

Изложенный выше методологический подход предоставляет нам лишь модель социально-научного исследования. Модель предназначена для того, чтобы стать первым приближением к разработке альтернативных методологий, занимающихся трансцендентным. Это требует дальнейшей разработки, модификации и совершенствования, посредством чего уточняется взаимосвязь между правилами, полученными из откровения, и правилами, абстрагированными из опыта. Однако эта взаимосвязь должна определяться отдельно, в рамках каждой из различных социальных дисциплин.

Помимо важной задачи включения Божественного Откровения в научные исследования, предлагаемая методология имеет ряд преимуществ перед доминирующими в настоящее время западными методологическими подходами, включая следующие.

Во-первых, в то время как этот подход позволяет нам обобщать характеристики групп на основе анализа репрезентативных участников, он дает возможность в дальнейшем модифицировать и уточнить нашу концепцию группового поведения, изучая действия ранее не изученных индивидуумов. В действительности, он устанавливает тот факт, что процедуры, предусмотренные предлагаемой методикой, позволяют группировать индивидуумов по признаку сходства и различия компонентов действия и защищают от необоснованных предположений о единообразии поведения.

Во-вторых, предлагаемый подход сочетает в себе перспективу теории действия с перспективой теории систем. Следовательно, позволяя рассматривать коллективное взаимодействие как систему, он рассматривает ее как систему открытую и способную к изменениям. Таким образом, данный подход избегает статичности подходов чистой теории систем.

В-третьих, предлагаемый подход, приспосабливаясь к изменениям, избегает релятивистских тенденций западных подходов, направленных на признание различий и изменений. Иными словами, такой подход позволяет избежать как абсолютизма, так и релятивизма. Первого — в силу признания преходящего характера теоретической основы, основанной на Откровении и исторических записях, а последнего — посредством осознания того, что сама структура укоренена в Божественной истине боготкровенного источника.

И, наконец, хотя этот подход не скрывает своих этических и онтологических обязательств, он, в отличие от западных методологий, не поддается этноцентризму (прямому результату приписывания универсальности западной теории, а также ценностям и категориям, характерным для западного опыта).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Рене Декарт, *Рассуждения о методе*, перев. Джон Вейтч (Нью-Йорк: Библиотека всеобщего доступа, 1969), стр. 15–16.

2. Там же, стр. 12–5.

3. Там же, с. 18.

4. Там же, с. 26.

5. См. Дэвид М. Расмуссен, *Читая Хабермаса* (Кембридж, Массачусетс: Бэзил Бэквелл, 1990), с. 21.

6. Кант, *Пролегомены ко всякой будущей метафизике* (Нью-Йорк: Издательская кампания Макмиллан, 1988), с. 3.

7. Кант, *Критика чистого разума*, с. 55.

8. Там же, стр. 105, 303.

9. Исма'йл ал-Фаруки, *Исламизация*, с. 19.

10. 'Абдул Хамйид Абу Сулаймāн, «Исламизация знаний», стр. 268–269.

11. Мона Аб'ул-Фадл, «Нахва манхāджиййа ли ат-та'āмул ма'а масāдир ат-танзйр ал-исламй», стр. 206–207.

12. Мухаммад ибн Идрйс аш-Шāфи'й, *ар-Рисāла* (Дār ал-кутуб ал-'илмййа, без даты), стр. 19.

13. Там же, стр. 40.

14. Там же, стр. 26–8.

13. Там же, стр. 40.
14. Там же, стр. 26–8.
15. Там же, стр. 31–3, 51–3.
16. Там же, стр. 27.
17. аш-Шāфи‘й, стр. 39.
18. аш-Шāфи‘й, *ар-Рисāла*, стр. 39.
19. аш-Шāфи‘й, *ар-Рисāла*, стр. 39.
20. Мухаммад ибн Ахмад ас-Сарахсī, *Усūл ас-Сарахсī* (Бейрут: Дār ал-Ма‘риф, без даты), стр. 9.
21. См., например, Абū Хамīд ал-Газāли, *ал-Мустасфā мин ‘илм ал-усūл* (Каир: ал-Матба‘а ал-амириййа, 1322 г. хиджры); также Мухаммад бин Ахмад ат-Тилмисани, *Мифтāх ал-усūл* (Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1403 г. хиджры/1983 г.н.э.), стр. 42–59.
22. ал-Газāли, *ал-Мустасфā*, том. 1, стр. 30; также ал-Газāли, Ми‘йар ал-‘илм. Под редакцией: Сулаймāн Дунйа (Дār ал-Ма‘ариф, 1961), стр. 72.
23. Фахр ад-Дйн ар-Рази, *Ал-махсūл фī ‘илм ал-усūл* (Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1408 г. хиджры / 1988 г.н.э.), том. 2, стр. 76–77.
24. См. ал-Газāли, *ал-Мустасфā*, том. 1, стр. 30.
25. ‘Абд ал-Кāхир ал-Джурджāни, *Далā‘ил ал-и‘джаз* (Каир: Мактабат Сунадж, 1380 г.х./1960 г.н.э.), стр. 49–50.
26. ас-Сарахсī, *Усūл ас-Сарахсī*, том. 1, стр. 236.
27. Там же, стр. 241.
28. См. Халифа Бā Бакр ал-Хасан, *Манхадж ал-усūлиййин* (Каир: Мактабат Вахба, 1409 г.х./1989 г.н.э.), стр. 64.
29. Ас-Сарахсī, том. 1, стр. 257–626.
30. ‘Амр ибн Бахр ал-Джāхиз, *ал-Байан ва ат-табйин*, Под редакцией: ‘Адбул Салām Мухаммад (Каир: Ладжнат

ат-та'лиф ва ат-тарджама ва ан-нашр, 1367 г. хиджры / 1948 г.н.э.), стр. 75.

31. Там же, стр. 75.

32. Аш-Шāфи'й, *ар-Рисāла*, стр. 477.

33. Там же, стр. 507.

34. Мухаммад ибн 'Али ал-Шаукани, *Иршад ал-фухӯл ила тахкӣк ал-хакк мин 'илм ал-усӯл* (Дār ал-фикр, без даты), стр. 210–22; также 'Абд Ваххāб ал-Халлāф, 'Илм усӯл ал-фикх (Кувейт: Дār ал-калām, 1398 г. хиджры), стр. 75–79.

35. Ал-Газālӣ, *ал-Мустасфā*, том. 1, стр. 230.

36. Там же, стр. 250–2.

37. Аш-Шāтибӣ, *ал-Мувафакāt*, том 4, стр. 165.

38. Там же.

39. Аш-Шāфи'й, *ар-Рисāла*, стр. 40.

40. Там же, стр. 104–5.

41. Ал-Шāтибӣ явно подчиняет Сунну Корану; см. *ал-Мувафакāt*, том 4, стр.7.

42. Там же, стр. 91–2.

43. Там же, стр. 15–25.

44. Там же.

45. Передано ад-Дāрамӣ со слов Ибн 'Аббаса.

46. Ас-Сарахсӣ, том 1, стр. 133–142.

47. Аш-Шāфи'й, стр. 222.

48. Аш-Шаукани, стр. 71.

49. См. ас-Сарахсӣ, том 1, стр. 301–7.

50. См., например, там же, стр. 313.

51. Хадис, переданный ат-Тирмизи в *Китаб ал-фитан*, также: Ибн Маджа.

52. См. Ибн Хазма относительно толкования этого хадиса, том 4, стр. 497–8.

53. Абӯ Хāмид ал-Газāлӣ, *ал-Мустасфā мин ‘илм ал-усўл*. (Каир: ал-Матба‘а ал-амириййа, 1322 г. хиджры), стр. 5.

54. Там же, стр. 6.

55. Абӯ ал-Ма‘али ал-Джувайнӣ, *ал-Иршад ила кавати ал-адила фи усўл ал-‘и‘тикад*. (Бейрут: Му‘ассаса ал-кутуб ас-сакафиййа, 1405 г.х./1985 г.н.э.), стр. 109.

56. Абӯ Бакр ал-Бāкиланӣ, *Тамхид ал-ава‘ил* (Му‘ассаса ал-кутуб ас-сакафиййа, без даты), стр. 25; также: ал-Джувайнӣ, стр. 33.

57. Абӯ Йа‘ла ат-Фарра’, *ал-‘Идда фӣ усўл ал-фикх*. (Му‘ассаса ар-рисāла, 1400 г.х./1980 г.н.э.). стр. 82–3; также: ал-Джувайнӣ, стр. 27.

58. Ал-Газāлӣ, *ал-Мустасфā*, том 1, стр. 25–60.

59. Ал-Бāкиллāнӣ, *Тамхид*, стр. 26–7; также: ал-Джувайнӣ, *Ал-Иршād*, стр. 35.

60. Ал-Джувайнӣ, стр. 25.

61. Там же, стр. 25.

62. ал-Газāлӣ, *ал-Мустасфā*, стр. 47–8.

63. Ибн Сйна, *ан-Наджā* (Каир: (Каир: Матба‘ат ас-са‘да, 1357 г. хиджры/1983 г.н.э.), стр. 66.

64. Абӯ Хаййан ат-Таухидӣ. *ал-Мугабасат*, под ред. Хасан ас-Синдуби (Каир: ал-Матба‘ат ат-тиджариййа ал-кубра, 1347 г.х./1929 г.н.э.), стр. 70–74.

65. Там же.

66. Ибн Сйна, *ан-Наджā*, стр. 3; также: ал-Газāлӣ, Ми‘йар ал-‘илм, под ред. Сулаймāн Дунйа (Дār ал-ма‘ариф, 1961), стр. 67.

67. См. ал-Газāлӣ, *ал-Мустасфā*, том. 1, стр. 11.

68. Ибн Сйна, *Ал-Ишарāt ва ат-танбихāt* (Каир: Дār ал-Ма‘ариф, 1960), том 1, стр. 249–50.

69. Там же, стр. 258–264; также: Ирвинг М. Копи, *Введение в логику*, (7-е изд., Издательская компания Макмиллан, 1986), стр. 258–62; и Дэниел Дж. Салливан, «Основы логики» (Нью-Йорк: Книжная компания Макгроу-Хилл, 1963), стр. 67–8.

70. Ибн Сйна, *Ал-Ишарāt*, стр. 184.

71. Там же, стр. 203–4,7

72. Там же, стр. 12; также: Йūsuf ибн Абй Бакр ас-Саккākй, *Мифтāх ал-улūм* (Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1983), стр. 164–5.

73. Ибн Сйна, *Ал-Ишарāt*, стр. 267, 269–70; также: ас-Саккākй, *Мифтāх*, стр. 440.

74. Там же, стр. 169–75.

75. Там же, стр. 184–5.

76. Отрицательная (в отличие от утвердительной) предпосылка — это предпосылка, в которой либо подлежащее, либо сказуемое являются отрицанием. Например: ни один человек — не бессмертен.

77. Для дальнейшего обсуждения правил силлогизма: См. Салливан, *Основы*.

78. См. Рональд Н. Гир, *Понимание научного мышления* (Нью-Йорк: Холт, Райнхарт и Уинстон, 1984) стр. 164–5. К дискуссии мусульманских ученых, см. ал-Газālй, *Ми‘йар ал-‘илм*, стр. 156; и Ахмад ибн Таймиййа, *Ал-Фатавй*, под ред. ‘Абд ар-Рахман ан-Наджи, том 9, стр. 192–3.

79. Ас-Саккākй, *Мифтāх*, стр. 504.

80. См. к примеру ас-Саккākй, стр. 504; и ал-Газālй, *ал-Мустасфā*,

стр. 51–2.

81. Ас-Саккākй, стр. 504.

82. Аш-Шātйбй, *ал-Муvāфакāt*, том 2, стр. 29–39

83. Там же, том 3, стр. 43–4.

84. Там же, том 3, стр. 8.

85. Там же, стр. 105.

86. Там же, стр. 11.

87. Там же, стр. 51.

88. Там же, стр. 52–4, 61–3.

89. Ал-Газālī отрицал, что логика уходит своими корнями в греческую философию, утверждая, что это рациональная наука, основанная на *калāме*, искусстве мысли. См. *Тахāфут ал-фалāсифа* (Каир: Дār ал-ма‘ариф, без даты), стр. 71.

90. Там же, стр. 62–3.

91. См. Там же, стр. 65–7.

92. Там же, стр. 76–8; цитируется по Камали, (перевод), стр. 14–5.

93. Там же, стр. 80; Камали, (перев.), стр. 16.

94. Ал-Газālī, *Тахāфут*, стр. 84; Камали, (перев.), стр. 18–9.

95. См., например, Ибн Рушд, *Тахāфут ат-тахāфут* (3-е изд. Каир: Дār ал-ма‘ариф, без даты), том 1, стр. 6466, 216–19.

96. Здесь, в арабском тексте, последний отрывок ал-Газālī, который ранее приводился только в сокращенной форме, повторяется полностью.

97. Ибн Рушд, *Тахāфут ат-тахāфут*, стр. 79–82; Перевод стр. 8–10.

98. Там же, стр. 365–7; перев., стр. 132.

99. Там же, стр. 372; перев., стр. 134.

100. Там же, стр. 78, и стр. 345–8.

101. Там же, стр. 220–22, перев. стр. 180–83.

102. Ал-Газālī, *Тахāфут*, стр. 225; перев. стр. 185.

103. Там же, стр.226; перев. 186.

104. Там же, стр. 229; перев. стр. 188.
105. Там же, стр. 229–31; перев. стр. 188–9.
106. Ибн Рушд, *Taḥāfut at-taḥāfut*, стр. 785; перев. стр. 319.
107. Там же, том 2, стр. 787; перев. стр. 320.
108. Там же, том 2; стр. 782–83; перев. стр. 318.
109. Там же, том 2, стр. 786.
110. Там же.
111. Ал-Газālī, *ал-Мустасфā*, том 1, стр. 3.
112. Аш-Шāтибī, *ал-Муvāфакāt*, том 1, стр. 46.
113. Там же, стр. 51–3.
114. Там же, стр. 51–2.
115. Кур'ан, 7:57.
116. Кур'ан, 2:164.
117. Кур'ан, 50:9.
118. Ибн Таймиййа, *Китаб ал-мантик* в издании Маджану, 'Абд ар-Рахман ибн Касирн (Бейрут: Дар ал-'арабийя, 978), стр. 287–8.
119. Там же, стр. 269.
120. Там же, стр. 267.
121. Там же, стр. 218.
122. Ибн Халдūн, *Ал-Мукаддима*, (Дār ал-фикр, без даты), стр. 428–9.
123. Там же, стр. 430.
124. Там же, стр. 430.
125. Френсис Бэкон. «*Novum Organum*» в «*Великом наставлении*» в *Английские философы от Бэкона до Милля*, под ред. Эдвин А. Бертт (Нью-Йорк: Современная библиотека, 1939), стр. 15.
126. Там же, стр. 16.

127. Там же, стр. 18.
128. Там же, стр. 18.
129. Френсис Бэкон. «*Novum Organum*» в *Английские философы...*, под ред. Эдвин А. Бертт, стр. 110.
130. Цитируется по Ирвингу М. Копи. Введение в логику (Нью-Йорк: Издательская кампания Макмиллан, 1989), стр. 435.
131. Цитируется по И.М. Копи., стр. 438.
132. Цитируется там же, стр. 451.
133. Джон Локк, *Эссе о человеческом разумении*, в *Английские философы...*, под ред. Эдвин А. Бертт, стр. 248.
134. Там же, стр. 249.
135. Там же, стр. 253.
136. Там же, стр. 283.
137. Там же, стр. 349.
138. Там же, стр. 351.
139. Там же, стр. 352.
140. Там же, стр. 350.
141. Там же, стр. 373.
142. Там же, стр. 358.
143. Там же, стр. 391.
144. Там же, стр. 392.
145. Там же, стр. 395.
146. Там же, стр. 392.
147. См. там же, стр. 390.
148. Там же, стр. 395.
149. Дэвид Юм, *Исследование о человеческом разумении*, в *Английские философы...*, под ред. Эдвин А. Бертт, стр. 11.
150. Там же, стр. 10.
151. Там же, стр. 13.

152. Там же, стр. 14.
153. Там же, стр. 16.
154. Там же, стр. 17.
155. Там же, стр. 22.
156. Там же, стр. 22.
157. Там же, стр. 30.
158. Иммануил Кант, *Критика чистого разума*, пер. Норман Кемп Смит (Нью-Йорк: издательство Св. Мартина, 1929), стр. 57.
159. Там же, стр. 44.
160. Там же, стр. 190.
161. Там же, стр. 55
162. Там же.
163. Там же, стр. 105, 303.
164. Там же, стр. 100.
165. Там же, стр. 258.
166. Там же, стр. 58.
167. См. также: Там же, стр. 180–7.
168. Там же, стр. 265.
169. Кант, *Пролегомены ко всякой будущей метафизике*. (Нью-Йорк: Макмиллан, 1988), стр. 52.
170. Кант, *Критика*, перев. Норман Кемп Смит, стр. 258.
171. Там же, стр. 92.
172. Там же, стр. 65.
173. Там же, стр. 66.
174. Там же, стр. 66.
175. Там же, стр. 566.
176. Там же, стр. 93.
177. Эмиль Дюркгейм, *Правила социологического метода*, перев. В.Д. Холлс (Нью-Йорк: Макмиллан, 1982), стр. 72.

178. Там же, стр. 72.
179. Там же, стр. 80.
180. Там же, стр. 81.
181. Там же, стр. 60.
182. Там же, стр. 56–7.
183. Само собой разумеется, он определяет «вещь» не как существующий, а как наблюдаемый объект.
184. Там же, стр. 69.
185. Там же, р 94.
186. Там же, стр. 97.
187. Там же, стр. 97.
188. Там же, стр. 66.
189. Там же, стр. 99.
190. Там же, стр. 99–101.
191. Там же, стр. 147.
192. Там же, стр. 150.
193. Там же.
194. Там же, стр. 152.
195. Там же.
196. Там же, стр. 157.
197. Поппер «Защита рационализма». В *Избранное Поппера*, под ред. Дэвид Миллер (Нью-Джерси: Принстон, 1985), с. 33–5.
198. Там же.
199. Там же, стр. 34.
200. Поппер, «Проблема индукции», в *Избранное*, стр. 102.
201. Там же, стр. 101.
202. Там же.
203. Там же, стр. 102.

204. Там же, стр. 110.
205. Карл Поппер, «Знание без авторитета», в *Избранное*, стр. 53.
206. Там же, стр. 57
207. Поппер. «Научный метод», в *Избранное*, стр. 135–6.
208. Там же, стр. 135.
209. Там же, стр. 136.
210. Для дальнейшего обсуждения См. Барух Броуди (ред.), *Чтения по философии науки*, (Прентис Холл, 1989), стр. 153, 171.
211. Подробнее, см. Д.К. Филлипс, *Философия, наука и социальные исследования*, (Оксфорд: Пергамон Пресс, 1987), стр. 15.
212. См. Поппер, *Нищета историзма*, (Лондон: ARK Мягкие обложки, 1967), стр. 5, 58; также этого автора, *Открытое общество и его враги*. (Лондон: Рутледж, 1966), том 1, стр. 1.
213. Поппер, *Открытое общество*, том 1, стр. 67.0
214. В последнее время больше внимания уделяется текстуальному анализу, поскольку он стал основным аналитическим инструментом герменевтиков и постмодернистских писателей.
215. Ранняя версия этой главы была опубликована в *Американском журнале исламских социальных наук* (AJISS), 1992, 10(4) стр. 468–84.
216. Джон Локк, *Эссе о человеческом разумении*, в *Английские философы*, под ред. Эдвин А. Бертт (Нью-Йорк: Рэндом хаус, 1939), стр. 392–5.
217. Эммануил Кант, *Критика чистого разума*, пер. Кемп Смит (Нью-Йорк: Издательство Св. Мартина, 1929), стр. 265.

218. Джеймс Розенау, *Турбулентность в мировой политике*, (Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета, 1990), стр. 50.

219. Пионеры науки в средневековой Европе часто были гонимы и преследовались по обвинению в ереси.

220. Примеры работ, признающих эти принципы: Хава Нахмиас и Дэвид Нахмиас, *Методы исследования в социальных науках*, (Лондон: Эдвард Арнольд, 1990), стр. 7–9; и Е.А. Бертт, *Метафизическая основа современной науки*, (Атлантик Хайлис, Нью-Джерси: Издательство гуманитарных наук, 1980).

221. Тора, Евангелие и Коран являются примерами Богооткровенных дискурсов.

222. См. Кант, Критика чистого разума.

223. См., например, Коран: (3:190), (10:5), (45:3), (51:20), (41:53).

224. Кант, Критика чистого разума, стр. 630–2.

225. Там же, стр. 258.

226. Хотя «откровение» используется в этой работе в отношении Богооткровенной истины, в данном контексте оно относится к любому источнику трансцендентного знания.

227. Учение о «детях Божьих» в христианстве можно обвинить в свободе, которую нехристиане допускали в преследовании христиан, поскольку она представляет собой пережиток греческих и римских верований. Точно так же доктрина об «избранном народе» еще сильнее склонялась к этноцентризму, поскольку еврейская идентичность не приобретается через веру, а наследуется по материнской линии.

228. ‘Али ибн Мухаммад Хабйб ал-Мāвардй, *Ал-Ахкам ас-Султаниййа* (Каир: Дār ал-фикр, 1404/1983), стр. 6–7.

229. ‘Али ибн ал-Хусайн ибн Бабавайх ал-Куммӣ, ал-Имама ва ал-табсира (Бейрут: Дār ал-Муртада, 1985), стр. 115–6.

230. Исма‘йл ибн Касӣр, *Мухтасар тафсӣр ибн хатӣр*, под ред. Мухаммад ‘Али ас-Сабуни (Бейрут: Дār ал-Кур‘ан ал-карӣм, 1399), том 3, стр. 360.

231. См. Ибн Рушд, *Бидāйат ал-муджтахид ва нихāйат ал-муктасид*, (Бейрут: Дār ал-ма‘ариф, 1406/1986), том 2, стр. 146–59.

232. См. Аш-Шāтибӣ, *ал-Мувафакāt*, том 2.

ВЫБОРОЧНАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Абӯл-Фадл, Мона, «Нахва манхāджийа ли ат-та‘āмул ма‘а масāдир ат-танзйр ал-исламй байна ал-мукаддимāt ва ал-мукаввимāt», в Ал-Манхāджийа ал-исламиййа ва ал-улум ас-сулūкиййа ва ат-тарабавиййа. Под редакцией: Ат-Таййиб Зайн ал-‘Абиддйн. Херндон, Вирджиния: Институт Международной Исламской Мысли, 1411/1990.

Абӯ Сулаймāн, ‘Абдул Хамйд, «Исламизация знаний с особым акцентом на политологию», *Американский журнал исламских социальных наук* 2 (2) (декабрь 1985 г.), стр. 63–89.

—, Исламская теория международных отношений: новые направления исламской методологии и мысли. Херндон, Вирджиния: ИИТ, 1987.

ал-Бāджй, Абӯ ал-Валйд, *Ихкам ал-фусӯл фи ахкам ал-усӯл*. Под редакцией ‘Абд ал-Мāджид ат-Туркй. Бейрут: Дār ал-гарб ал-ислāmй, 1407/1987.

ал-Бāкиллāнй, Абӯ Бакр, *Китāб тамхйд ал-авā‘ил ва талхйс ад-далā‘ил*. Под редакцией Имад ад-Дйна Ахмада Хайдара. Бейрут: Му‘ассаса ал-кутуб ас-сакафиййа, 1987.

Броуди, Барух А. и Ричард Э. Грейди (ред.), *Чтения по философии науки*. Прентис Холл, 1989 год.

Балмер, Мартин (ред.), *Методы социологических исследований: введение*. Макмиллан, 1984 год.

Бертт, Эдвин А., *Метафизическая основа современной науки*. Атлантик хайленд: Хуманитис пресс, 1980.

—, *Английские философы от Бэкона до Милля*. Нью-Йорк: Рэндом Хаус, 1939.

ал-Бӯтӣ, Мухаммад Са'ид, 'Азмат, ал-Ма'рифа ва 'илādжуха фӣ хайāтина ал-ислāмиййа ал-му'асира, в *Ал-Манхāджиййа ал-ислāмиййа ва ал-улӯм ас-сулӯкиййа ва ат-тарабавиййа*. Под редакцией: Ат-Таййиб Зайн ал-'Абиддйн. Том 1, Херндон, Вирджиния: Институт Международной Исламской Мысли, 1411/1990.

Карлсен-Джонс, Майкл, *Введение в логику*. Нью-Йорк: Макгроу Хилл, 1983.

Копи, Ирвинг М., *Введение в логику*. 7-е изд. Нью-Йорк: Макмиллан, 1986.

Декарт, Рене, «Рассуждения о методе». Перев. Джон Вейч. Нью-Йорк: Библиотека всеобщего доступа, 1969.

Дюркгейм, Эмиль, *Правила социологического метода*. Под редакцией Стивена Лакеса, перев. В.Д. Холлс. Макмиллан Пресс, 1982.

Франкфурт-Нахмиас, Хава и Дэвид Нахмиас, *Методы исследования в социальных науках*. Лондон: Эдвард Арнольд, 1990.

Генслер, Гарри Дж., *Логика: анализ и оценка аргументов*. Нью-Джерси: Прентис Холл, 198).

Гир, Рональд Н., *Понимание научного мышления*. Нью-Йорк: Холт, Райнхарт и Уинстон, 1984.

ал-Газāли, Абӯ Хамйид, *Мӣ'йār ал-'илм*, Ред. Сулаймāн Дунйа. Дār ал-ма'ариф, 1961.

—, *ал-Мустасфā мин 'илм ал-усӯл*. Каир: ал-Матба'а ал-амириййа, 1322 г. хиджры.

—, *Тахāфут ал-фалāсифа*. Ред. Сулаймāн Дунйа. Каир: Дār ал-ма'ариф, без года изд.

Ал-Хасан, Халифа Бә Бакр *Манхадж ал-усулиййин фи далаләт ал-алфаз ‘ала ал-ахкәм*. Каир: Мактабат Вахба, 1409/1989.

Юм, Дэвид, *Исследование о человеческом разумении*. Под редакцией Эрика Стейнберга. Индианаполис: Издательская компания Хакетт, 1986 г.

ал-Фарра‘, Абӯ Йа‘ла, *Ал-‘Идда фи усӯл ал-фикх*. Под редакцией Ахмада бин ‘Али ал-Мубараки. Бейрут: Му‘ассасат ар-рисәла, 1400/1980.

Ибн Касӣр, Исма‘йл, *Мухтасар тафсӣр* Ибн Касӣр. Под редакцией Мухаммада ‘Али ас-Сабӯни. Бейрут: Дәр ал-Кура‘ан ал-карӣм, 1399 г. хиджры.

Ибн Халдӯн, Ал-Мукаддима. Дәр ал-фикр, без года изд.

Ибн Рушд, *Бидәйәт ал-муджтахид ва нихәйәт ал-муктасид*, Бейрут: Дәр ал-ма‘ариф, 1406/1986.

—, *Тахәфут ат-тахәфут*. 3-е изд. Ред. Сулаймән Дунйа. Каир: Дәр ал-ма‘ариф, без года изд.

Ибн Таймийя, «Китәб ал-мантик», в *Маджмӯ‘ Фатави Шайх ал-Исләм*. Том 9. Под редакцией ‘Абд ар-Рахмана ан-Наджи, без года изд.

Ибн Сйнә, Абӯ ‘Али, *Ал-ишарәт ва ал-танбихәт*. Ред. Сулаймән Дунйа. Каир: Дәр ал-ма‘ариф, 1960.

—, *Ан-Наджа*. Под ред. Мухй ад-Дйн ал-Курдй. Каир: Матба‘а ас-Са‘ада, 1357/1938.

Исма‘йл ал-Фаруки, *Исламизация знаний: общие принципы и план работы*. Херндон, Вирджиния: МИИМ/ ИИТ, 1987.

Ал-Джәхиз, ‘Амр ибн Бахр, *ал-Байән ва ат-табиййн*. Под редакцией ‘Абд ас-Саләма Мухаммада Хәрӯна. Каир: Ладжнат ат-та‘лиф ва ат-тахкйк ва ан-нашр, 1367/1948.

Ал-Джурджәни, ‘Абд ал-Кәхир, *Дала‘ил ал-и‘джаз фи ‘илм ал-ма‘ани*. Под ред. Мухаммад ‘Абдух и Мухаммад

Махмуд аш-Шингитӣ. Каир: Мактабат Мухаммад Ас-Сунаидж, 1380/1960.

Ал-Джувайнӣ, Абӯ ал-Ма'али, *Kitāb ал-иршад фӣ Кавати' ал-адилла фӣ усӯл ал-и'тикад*. Под редакцией: Ас'ад Тамрин. Бейрут: Му'ассасат ал-кутуб ас-сакафиййа, 1405/1985.

Кант, Иммануил, *Критика чистого разума*. Перев. Норман Кемп Смит. Нью-Йорк: Издательство Св. Мартина, 1929.

—, *Пролегомены ко всякой метафизике будущего*. Нью-Йорк: Макмиллан, 1988 год.

Халләф, 'Абд ал-Вахāб, *'Илм усӯл ал-фиккх*. Кувейт: Дār ал-калām,
1398/1978.

Ал-Мāвардӣ, 'Али ибн Мухаммад Хабӣб, *Ал-ахкām ас-султаниййа*. Каир: Дār ал-фикр, 1404/1983.

Филиппс, Д.С., *Философия, наука и социальные исследования*. Оксфорд: Пергамон Пресс, 1987.

Поппер, Карл, *Избранное Поппера*. Под редакцией Дэвида Миллера. Издательство Принстонского университета, 1985.

—, *Логика научных открытий*. Рутледж, 1992 год.

—, *Открытое общество и его враги*. В 2-ух т. Лондон: Рутледж,
1966 год.

—, *Нищета историцизма*. Лондон: ARK в мягкой обложке, 1961.

Рахмāн, Фазлур, «Исламизация знаний: ответ», *Американский журнал исламских социальных наук* 5 (1) (сентябрь 1988 г.), стр. 3–11.

Расмуссен, Дэвид М., *Читая Хабермаса*. Кембридж, Масачусетс: Бэзил Бэквелл, 1990.

Ар-Разй, Фахр ад-Дйн, *Ал-махсӯл фӣ ‘илм ал-усӯл*. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмийа, 1408/1988.

Розенау, Джеймс, *Турбулентность в мировой политике*. Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета, 1990.

Ас-Сарахсӣ, Мухаммад бин Ахмад, *Усӯл ал-Сарахсӣ*. Под ред. Абӯ ал-Вафа’ ал-Афгāнӣ. Бейрут: Дār ал-макрифа, без года изд.

Аш-Шавканӣ, Мухаммад ибн ‘Алӣ, *Иршād ал-фухӯл ила тахкӣк ал-хак мин ‘илм ал-усӯл*. Бейрут: Дār ал-фикр, без года изд.

аш-Шари‘й, Мухаммад ибн Идрис, *ар-Рисāла*. Под редакцией Ахмада Шāкира. Каир: Дār ал-кутуб ал-‘илмийа, без года изд.

Аш-Шātiбӣ, Ибрахӣм ибн Мӯса, *Ал-Мувафакāt фи усӯл аш-шарӣ‘а*. Бейрут: Дār ал-ма‘рифа, без года изд.

ас-Саккākӣ, Йӯсуф ибн Абӯ Бакр, *Мифтāх ал-‘улӯм*. Под ред. Наджим Зарзур. Бейрут: Дār ал-ма‘рифа, без года изд.

Салливан, Дэниел Дж., *Основы логики*. Макгроу-Хилл Бук, 1963 год.

Таухйдӣ, Абӯ Хаййāн, *Ал-мукабасāt*. Под редакцией Хасана ас-Синдубӣ. Каир: ал-Мактаба ат-тиджарийа ал-кубра, 1347/1929.

Вебер, Макс, *Избранное в переводе*. Под редакцией В.Г. Рансимен. Перев. Э. Мэтьюс. Издательство Кембриджского университета, 1978.

Указатель

А

- Абул-Фадл, Мона 22
Абӯ Сулайман, ‘Абдул Хамид 22
Аверроэс. См. Ибн Рушд, Абӯ ал-Валид
Авиценна. См. Ибн Сйна, Абӯ ‘Али ал-Хусайн
Ал-Бакилани 76
ал-Баджй, Абӯ ал-Валид 54
ал-Газали 11, 29, 62, 72–83, 107–133, 159, 162, 229–234, 242
ал-Джурджани, ‘Абд ал-Кахир 45, 46, 55, 57
ал-Джахиз, ‘Амр Ибн Бахр 55, 59
Ал-таксим ва ал-Сабр. См. Разделение и рассмотрение
- ал-Фарра’, Абӯ Йа’ла 76
Ал-Фаруки, Исма’ил 21
Асбаб ан-нузул 214
ас-Саккаки, Йусуф 102
ас-Сарахси, Мухаммад ибн Ахмад 36, 47, 50, 71
ас-Сйрафи, ал-Хасан 80–82
ас-Сулами, ‘Изз ад-Дин 218
ат-Таухидй, Абӯ Хайян 80
аш-Ша’тиби, Абӯ ‘Исхак Ибрахим 25, 29, 60, 63–67, 72, 102–106, 129, 137, 218
аш-Шафи’и, Мухаммад ибн Идрис 28, 30–39, 60–67, 130, 136
Аш’арийа 75, 76, 128

Б

- Байан* 30–38, 48, 52–58, 60
- Бэкон, Фрэнсис 140–142, 151, 155, 171–172

В

- Выражения и значения 41–46

Г

- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 12, 177
Гипотезы 180, 185
Грамматика 80–81

Д

Далйл. См. Доказательство
Далāла 41–59
Декарт, Рене 12–17, 172
Де Кондорсе, Маркиз 177
Дискурс 54, 211, 223

Дифференциация. См. Опре-
деление
Доказательства 65, 67, 69, 73,
79, 116, 118, 126
Дюркгейм, Эмиль 172–179

З

Заблуждения 83, 143

Знание. См. также Эпистемо-
логия

И

Ибн ‘Ашур, Мухаммад 137
Ибн Касйр, Исма‘йл 215
Ибн Рушд, Абū ал-Валйд 11,
107–128
Ибн Сйна, Абū ‘Али ал-Хусайн
80–87, 93
Ибн Хазм, ‘Али 70
Ибн Халдūн, ‘Абд ар-Рахмāн
133–140, 209–210
Ибн Таймиййа, Ахмад 29, 130–
133, 140
Идеология 12
Иджма‘ 29–31, 61–72, 131, 210
Иджтихād 21, 60–65, 71–72, 105
Илахийāt. См. Метафизика

‘Илла. См. *Та‘лил*
‘Илм 31, 45, 73–78
Импликация 40, 50, 58, 59
Имām ал-Харамайн, ал-Джу-
вайни 75
Индукция 93, 101–106, 132,
140–143, 150–151, 178, 181–
182, 218
Интуиция 19, 163, 169–170
Исламизация знаний 21
Исламское право. См. *Шарй‘а*
Истикра‘. См. Индукция
Истихсāн 60
Ихтилāф 31–32, 64

К

Кадиййа 83
Калām 76
Кант, Иммануил 76, 159–171,
181, 206
Категорические аргументы 93

Кийās 30–31, 60–62, 69, 70, 83,
93, 102, 103
Конкретизация. См. *Тахсīс*

Л

логика. См. также Категориальные аргументы; Категориальные суждения; Категории; Понятие

(концепция); Условные аргумент

Логика 80, 126, 131, 134

Локк, Джон 151–157

М

Макāсид аш-шарī'a 25, 102

Матгā, Ибн Йūнус 81–82

Махййā 76, 84

Метафизика 9, 18, 107–108, 140, 156, 162, 196

Метафора 55, 56, 57, 65, 86, 213

Милль, Джон Стюарт 143, 144, 150, 151

Му'тазила 76

Мутакаллимūн 29, 37–40, 51–58, 76, 78, 80, 83, 108, 112, 115, 116, 120, 121, 122, 127, 130

Мухаммад 'Абдух 102

Н

Назм (контекст) 45

Наука 73, 78, 107, 127, 128, 140, 171, 181

Научный метод 4, 21, 26

Невежество 76, 197

Несогласие. См. *Ихтилāф*

Нāсх 65, 69

О

Онтология 6, 115, 196, 197, 220

Определение 84, 86

Откровение и наука 13, 17, 196, 200, 204

Откровение и разум 17, 24, 75, 156, 158, 200

Откровение и социальные науки 206

Отмена. См. *Нāсх*

П

Подлежащее и сказуемое. См. Предложение

Позитивизм 10

Поппер, Карл 172, 180, 193

Предикат 18, 162

Предложение 87

Предпочтение. См. *Тарджīх*

Причинность 61, 107, 123–124, 128, 130, 199, 202

Р

- Разделение и рассмотрение 98
Разрешение конфликтов 64
Разум 9, 14, 17, 55, 75–78, 83,
126–127, 130, 134, 141, 151–
152, 156, 160, 165–166, 171,
175, 200–201
Разум и откровение. См. От-
кровение и разум
Рационализм 10, 11, 180–182,
188, 194
Род и дифференциация.
См. Определение
Розенау, Джеймс 199

С

- Сахāба* 71, 210
Свобода воли 107
Силлогизм 83, 93, 94, 96, 99,
104, 132, 135, 140
Спенсер, Герберт 177
Сунна 31, 32, 66, 128, 131
Сунна, отношение к Кур'ану 66
Сущность. См. *Махййā*

Т

- Та'аруд*. См. Разрешение кон-
фликтов
Та'лил 60, 217
Тарджих 65
Тафсйр 31, 35, 73, 214
Тахсйс 68
Текстуальный анализ 30

У

- 'Улама' 71
Умма 70, 72
Универсалии 85
Универсалии, Логический по-
зитивизм. См. Позитивизм
Условные аргументы 97
Условные суждения 90
Усўл ал-фикх 28–31, 137
Усўл ал-фикх, Иджма' в
Мадйне, в маликитском
мазхабе 71

Ф

- Фальсификация 180, 185, 186,
188
Фикх. См. также *иджма'*; *идж-*
тихад; *ихтилāф*; *истихсāн*;
шарй'а; *усўл ал-фикх*

Х

- Хадд* 84
Хадис 63, 66–69, 73–74, 82, 129, 211
Ханафиты 36–39, 48, 60, 69
Христианство 207

Ч

- «Чтойность», см. Махййā Занн
84

Ш

- Шакк* 76
Шару'а 25, 102
Шафи'иййа 40, 52, 55

Э

- Эволюция, социальная 176
Эмпиризм 20, 193, 207
Эпистемология 11, 20, 151

Ю

- Юм, Дэвид 20, 124, 181–182

Я

- Язык 32–33, 42, 55–58, 81–82,
107, 132

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие ко второму изданию	4
Предисловие к первому изданию	6
Часть I. Неадекватность установленных методов	9
Глава 1. Прохождение полного цикла: человеческое знание и императив метафизики	9
Неадекватность эмпирических методов.....	11
Закрепление знания в чистом разуме.....	14
Ограниченность разума в отношении эмпирической истины	17
Неадекватность традиционных методов.....	21
Трансцендентная рациональность.....	23
Предстоящая задача	25
Часть II. Классические мусульманские методы .	28
Вступление ко второй части.....	28
Глава 2. Текстуальный анализ: правила прямого вывода	30

<i>Байāн</i>	32
Текстуальная ясность: общие типологии	36
Выражение, отсылка и прямой смысл.....	41
Композиция (<i>назм</i>): выражение и его смысл	45
Терминология текста и терминология дискур- са	54
Экспликация и метафорический язык.....	55
Правила метафоры	57
Подтекст: текстуальный и не текстуальный	58
<i>Та'лил</i>	60
<i>Ихтилāф</i> и <i>иджма'</i> (расхождение и согласие).....	64
<i>Тарджīх</i> (предпочтение)	65
<i>Тахсīс</i> (конкретизация).....	68
<i>Нāсх</i> (отмена).....	69
<i>Иджма'</i> (согласие).....	70
Глава 3. Логический анализ: правила система- тизированного вывода	73
Определение науки (<i>та'риф ал-'илм</i>)	76
Логика.....	80
Понятие (<i>масаввур</i>)	83
Правила определения	86
Суждение	87

Разделение и рассмотрение (<i>ал-таксїм ва ал-сабр</i>)	98
Ложные выводы (<i>мугāлатāt</i>)	100
Индукция (<i>истикра'</i>)	101
Теория <i>макāсид аш-шарї'а</i> : ранний синтез	102
Глава 4. Наука и проблематика метафизического познания	107
Ограниченность рациональных аргументов....	108
Аргументация философов	109
Возражение ал-Газālї.....	113
Умозаключение без учета причинности.....	122
Критика древнегреческой логики.....	130
Заключение к Части II.....	136
Часть III. Современные западные методы	139
Введение к Части III	139
Глава 5. Эмпирический анализ: правила индуктивного вывода	140
Метод согласования	144
Метод различия.....	145
Объединенный метод согласования и различия	147
Метод остатков	148
Метод сопутствующего изменения	150
Локк	151

Подорванное откровение	156
Юм и Кант	159
Глава 6. Натуралистические методы и особенности социальных исследований	171
Натуралистические методы и изучение социальных явлений.....	172
Гипотеза и фальсификация Поппера	180
Заключение к Части III.....	193
Часть IV. В поисках альтернативы	195
Глава 7. К интегративному подходу в изучении социальных феноменов	195
Метафизические предпосылки эмпирического знания	197
Человеческая рациональность и божественное откровение.....	200
Богооткровенная и эмпирическая реальность: качество доказательств	203
Откровение и социальные науки.....	206
Источники знаний	208
Богооткровенный источник: правила текстуального вывода.....	211
Исторический источник: правила исторического вывода	219
Единый методологический подход	222
Теоретическая основа и построение теории	224

Заключительные замечания	225
Примечания	227
Выборочная библиография	240
Указатель	245

Луай Сафи

ОСНОВЫ ЗНАНИЯ

Сравнительный анализ
исламских и западных
методов исследования

Переводчик

Лейла Меликова, кандидат философских наук
(*Ph.D. по истории и философии религии*)

Редактор

Андрей Кузьменко

ISBN 978-5-6050086-5-1



9 785605 008651 >



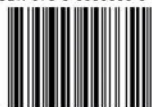
...Важнейшая принципиальная задача «Основ знания» заключается в том, чтобы проследить эволюцию научной методологии и подчеркнуть неизменный вклад исламской науки в обоснование научных исследований на социальном опыте, одновременно, приглашая трансцендентное знание опираться на нормативные критерии. Помимо этого, в книге подчеркивается необходимость оставаться открытым для различных научных подходов к социальным явлениям. Книга представляет особый интерес для изучающих методологию и научные методы, поскольку в ней перечислены различные подходы к систематическому исследованию и проливается свет на ту значительную роль, которую ранние мусульманские ученые сыграли в заложении фундамента научных знаний».

Луай М. Сафи является директором Центра управления и государственной политики и профессором политологии в Университете Хамида Бен Халифы, Доха, Катар. Он готовит и читает лекции на темы демократии, прав человека, лидерства, ислама и Западе. Он является автором четырнадцати книг и множества статей, в числе которых «Напряженность и переходные процессы в мусульманском мире» (*The Tensions and Transitions in the Muslim world*, University Press of America, 2003) и «Коранический нарратив» (*Qur'anic Narrative*, Praeger, 2009).



Международный
институт
исламской мысли

ISBN 978-5-6050086-5-1



9 785605 008651 >