

**НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК ТАДЖИКИСТАНА
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И ПРАВА
ИМ.А.БАХОВАДДИНОВА**

НУРИДДИН МУМИНЗОДА

**ЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТЕОЛОГИИ
СА’ДУДДИНА ТАФТАЪЗАНӢ**

**ДИССЕРТАЦИЯ
НА СОИСКАНИЕ УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ
КАНДИДАТА ФИЛОСОФСКИХ НАУК**

СПЕЦИАЛЬНОСТЬ:

09.00.14 – ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

**Научные руководители:
Сайфуллаев Н.М. – доктор
философских наук, профессор
Азизи Рустам –
кандидат философских наук**

ДУШАНБЕ - 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3-12
ГЛАВА 1. ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ И ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЛОГИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО И ТЕОЛОГИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ СА‘ДУДДИНА ТАФТĀЗĀNĪ	
1.1.Идейно-теоретические предпосылки формирования логико-гносеологических и философско-каламистских воззрений Са‘дуддина ТафтĀзĀnĪ.....	13-25
1.2.Жизнь и наследие Са‘дуддина ТафтĀзĀnĪ.....	25-44
1.3.Семантические идеи ТафтĀзĀnĪ.....	44-50
ГЛАВА 2. ЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТРУМЕНТАРИЙ ТЕОЛОГИИ ТАФТĀЗĀNĪ	
2.1.Учение ТафтĀзĀnĪ о понятии.....	51-59
2.2.Учение ТафтĀзĀnĪ о категорических, модальных и условных суждениях.....	60-72
2.3. Учение ТафтĀзĀnĪ о противоречивости и обратимости Суждений.....	72-83
2.4.Теория силлогистики Са‘дуддина ТафтĀзĀnĪ.....	83-99
ГЛАВА III. ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТАФТĀЗĀNĪ	
3.1.К вопросу о каламистской школе ТафтĀзĀnĪ.....	100-115
3.2.Проблемы онтологии в каламистской теологии ТафтĀзĀnĪ...	115-125
3.3 Вопросы гносеологии и теории аргументации в теологической концепции Са‘дуддина ТафтĀзĀnĪ.....	125-144
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	145-150
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	151-157

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Духовное наследие мыслителей прошедших веков, разработавших оригинальные идеи, в таких областях знания, как философия, теология, логика всегда привлекали к себе внимание исследователей. В трансформирующемся же сегодня человеческом обществе, которое стоит перед выбором дальнейшего пути своего развития идеи логико-гносеологического, философского и религиозного характера приобретают особую актуальность. Объясняется это тем, что современное поколение, обращаясь к традициям и культуре предыдущих эпох, к духовной сокровище своих предков, пытается найти в них ответы на вопросы сегодняшнего дня. И ученые-философы в этом процессе играют далеко не последнюю роль. Они своими исследованиями должны определить правильность избранного обществом пути и отвергнуть его как ведущий тупик, или что еще хуже в бездну.

В этой связи со сказанным, одним из существенных источников изучения логико-философской, а также религиозной мысли народов Центральной Азии, в том числе и таджикского, является богатое наследие известного мавераннахрского ученого, философа и мутакаллима Са‘дуддина Тафтāzānī (1322-1390). Без всякого преувеличения можно отметить, что он, переосмысливая через труды средневековых арабофарсиязычных мыслителей основные положения логико-гносеологических, философских и теологических идей Абунасра Фараби, Абуали ибн Сина, Котиби Казвйнī, Фахруддина Рāzī, Насируддина Туси, и др., сумел построить свою собственную философско-каламистскую систему.

Каламистская теологическая школа, распространенная как в Мавераннахре, так и во всем исламском мире, накопила огромный духовный опыт в процессе развития религиозно-философской мысли мусульманского Востока. Изучение наследия этой школы особенно актуально в современном

Таджикистане, когда проблема дальнейшей эволюции общества на основе духовного наследия значительно обострилась из-за проникновения в страну различных, чуждых ее народу религиозно-идеологических течений.

Актуальность данной темы обосновывается и тем, что в последнее время с ростом влияния религиозного мировоззрения у ученых-философов и интеллектуальной части общества усилится интерес к «каламистской философии», возникновение и формирование которой в развитии таджикской философской мысли заняло весьма значительный период, называемому. Причем этот период важен потому, что именно в это время продолжалась активная разработка научной и научно-философской терминологии современного таджикского языка. Таким образом, в условиях социально-экономических и политических преобразований, происходящих в Республике Таджикистан, укрепления национальной и государственной независимости и развития демократии, возрождение национальной идентичности, адекватная оценка своей истории с новых позиций, с акцентом на тех традициях науки и культуры, которые сопрягаются с требованиями и особенностями трансформационного периода, происходящими в настоящее время, представляются весьма актуальными. Тем более, что решить возникающее здесь проблемы можно только с помощью обращения к духовному наследию таджиков.

Актуальность темы диссертационного исследования подтверждается также тем, что, при изучении каламистской концепции того или иного логика и философия, как умозрительные науки играют наиважнейшую роль.

Изучение каламистских и логико-гносеологических воззрений Тафтāzānī на современном этапе, на наш взгляд, имеет большое значение для развития историко-философской и религиозной науки, а более конкретно для разработки различных проблем истории философии, калама и науки логики.

Степень разработанности проблемы. О жизни и творчестве Са‘дуддина Тафтāzānī написано немало статей, ему посвящены отдельные

исследования и диссертация на русском языке. Отличаются они тем, что в них в основном рассматриваются отдельные каламистские проблемы в системе мировоззрения средневекового мыслителя, в частности некоторые вопросы его онтологии, гносеологии и логики.

Тафтāзāнī был одним из заметных мусульманских философов, и изучение его философских, теологических и логических взглядов началось давно, особенно после распространения его логико-философских и каламистских воззрений в мусульманском мире и после переводов арабофарсиязычных трактатов на европейские языки. Следует отметить, что интерес к изучению идейного наследия Тафтāзāнī проявился еще при жизни мыслителя, о чем свидетельствует огромное количество комментариев, написанных на его трактаты современниками и последующими историками философии и калама.

Исследованию жизни и творчества, а также мировоззрения Тафтāзāнī в европейском, советском, российском и таджикском востоковедении посвящены многочисленные работы. Например, из ученых дальнего зарубежья ориенталисты, Г.О.Вольфсон, К.Броккельман, Шамсиддин Афгани, А.Корбени др.¹ Из числа советских российских исследователей следует назвать А.В.Смирнова, В.В.Бартольда, С.К.Григоряна А.В.Сагадеева и др.²

Из работ, посвященных анализу логико-гносеологических и каламистских идей Тафтāзāнī, особо следует отметить работу японского

¹ Harry Austryn Wolfson. The philosophy of the Kalam//Harvard University Press Cambridge, Massachusetts and London, England; Афгани Шамсиддин. Ал-матрудийа ва мавкифухум мин тавхид ал-асмāи ва ас-сифāt. – Саудовская Аравия: 1419 г.х.; Корбен А. История исламской философии. – М.: Прогресс-Традиция, 2010; Brockelmann K. С. Al-Masdudi//EH, Bd.III, S.464 - 465); Huart Cl. Litterature Arabe. – Paris: 1902.

² Смирнов А.В. Исламская философия и философское исламоведение: Перспективы развития. - М.: Языки славянских культур, 2012; Он же. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. - М.: Языки славянской культуры, 2001; Сагадеев А.В. Свободомыслие мусульманского Востока// Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху возрождения. – М.: Мысль, 1986.; В.В. Бартольд. Собрание сочинений в 9 томах. – М.: 1963; Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. - М., 1960.

востоковеда Юки Наканиши¹, в которой рассматриваются идеи Тафтāzānī об универсалиях. Из работ европейских исследователей логико-философского наследия Тафтāzānī внимания заслуживает статья Дэвида Сенсона и Ахмада Алвишаха под названием «Al-Taftāzānī on the Liar Paradox» (Тафтāzānī о парадоксе лжеца).² Её авторы привлекали огромное количество материала из сочинений Тафтāzānī и это выделяет их работу из ряда других.

Первым специальным исследованием, в котором более глубоко анализировалась философия мыслителя стала диссертация С. Муртазаева.³ Нельзя не заметить того, что эта работа имеет ярко выраженный тенденционный характер. В ней на основе господствующей тогда марксистской методологии, а также документов ЦК КПСС, С. Муртазаев искусственно пытался найти элементы материализма и атеизма в учении Тафтāzānī, тогда как подобные идеи у мыслителя отсутствуют. Следует отметить, что С.Муртазаев довольно поверхностно оценивал онтологию и гносеологию Тафтāzānī и хотел сделать из него перипатетика. На самом же деле этот мыслитель был ярким представителем каламистской философии. К этому добавим, что автор диссертации опирался в своих рассуждениях лишь на работу арабского исследователя Шайха Фараджиллаха Заки Курдистани ал-Марвани «Тақрїб ал-марām фї шарх Тахзїб ал-калām» (Приближение целей в комментарии Тахзиб ал-калама) где содержится часть книги Тафтāzānī «Тахзїб ал-мантїқ ва ал-калām». Очевидно, что даже это произведение не было изучено, не говоря уже о его других трудах, посвященных логике и каламистской философии.

Наиболее ценным и содержательным исследованием, на наш взгляд, является докторская диссертация арабского исследователя Абдуллаха Али

¹ Yuki Nakanishi. Post-Avicennian Controversy over the Problem of Universals: Sa‘daddīn at-Taftāzānī (d. 1389/90) and Šamsaddīn al-Fanārī (d. 1431) on the Reality of Existence.

² David Sanson, Ahmed Alwishah. Al-Taftāzānī on the Liar Paradox\\Oxford Studies in Medieval Philosophy, Volume 4, 2016.

³ Муртазаев С. Мировоззренческие, гносеологические и логические вопросы в трудах Саъдуддина Тафтозони. – Душанбе, 1975.

Хусайна «ат-Тафтāзāнī ва мавкифуху фī илахиййāt» (ат-Тафтāзāнī и его позиция в теологии) в 4-х томах.¹ В данной работе автор рассматривает мировоззрение Тафтāзāнī с критической точки зрения.

Из других более или менее значительных работ, посвященных исследованию доктрины ашаритской школы в целом и теологической концепции Тафтāзāнī в частности, следует особо отметить работы Вольф М.Н.² Г.О.Вольфсона³, Тауфика Ибрагима⁴, Саида Ахмедова.⁵

При всех достоинствах вышеуказанных работ среди них нет таких, в которых бы логико-гносеологическая и религиозно-философская система Тафтāзāнī рассматривалась комплексно, причем в неразрывной связи с его теологией.

Опираясь на вышеуказанные исследования, с привлечением всех дошедших до нас трудов мыслителя мы в своей диссертации попытаемся заполнить пробелы, имеющиеся в исследовании логико-философского и теологического наследия Са‘дуддина Тафтāзāнī.

Объектом исследования является теология Са‘дуддина Тафтāзāнī.

Предметом исследования - логико-гносеологические, религиозные, философские и мировоззренческие идеи Са‘дуддина Тафтāзāнī.

Цель и задачи исследования. Основной целью работы является изучение и выявление сущности и содержания логико-гносеологических и религиозно-философских идей в каламистской концепции Тафтāзāнī. Вместе с тем, мы попытались: систематизировать:

- его логико-философское и теологическое учение как целостную доктрину;

¹ Абдуллах Али Хусайн. Тафтāзāнī ва мавкифуху мин илахиййāt: в 4 т.– Мекка: ун-т Умм ал-Кура, 1996.

² Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: Ашаритский калам. – Новосибирск, 2008.

³ Harry Austryn Wolfson. The philosophy of the Kalam. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts and London, England.

⁴ Ибрагим Тауфик Камель. Философия калама (VII-XV вв.): Дис. ...д. - М.: РГБ, 2007.

⁵ Ахмедов Саид. Философия калама в современном исламе: Дис. ...д. - М.: РГБ, 2006.

- проанализировать основные проблемы, поставленные Тафтāzānī;
- определить место и роль философско-каламистской концепции мыслителя в философии позднего средневековья, а также в истории логико-гносеологической и философско-каламистской мысли таджикского народа. В связи с этим, задачи диссертации сводятся к следующим:

- рассмотрение идейно-теоретических предпосылок формирования логико-гносеологических и философско-каламистских воззрений Тафтāzānī;

- установление общего и особенного в логико-гносеологических и философско-религиозных концепциях мыслителя;

- систематизация важнейших логико-философских и каламистских взглядов мыслителя, раскрытие содержания, характера и общей направленности его философско-каламистского учения;

- анализ понятийного аппарата и мыслительных приёмов, лежавших в основе философско-каламистской доктрины Тафтāzānī;

- раскрытие сущности философско-теологического учения мыслителя на основе дошедших до нас его произведений;

- определение оригинальных идей в произведениях мыслителя и прослеживание их дальнейшего развития в учениях последующих представителей калама;

- объяснение значения проблемы предопределения и свободы воли в каламистской концепции мыслителя;

- установление места философско-каламистской и логико-гносеологической концепции мыслителя в становлении и развитии каламистских учений на мусульманском Востоке.

Научная новизна исследования заключается в том, что в нем впервые:

- определены предпосылки и истоки его логического, философского и каламистского учения мыслителя на основе всех дошедших до нас его произведений;

- выявлено влияние Аристотеля, Ибн Сины и Фахруддина Рāзӣ на формирование научно-философской терминологии Тафтāзāнӣ;
- системно рассмотрены логико-гносеологические аспекты учения мыслителя, изложенные в его религиозно-философских произведениях;
- установлено влияние логико-гносеологических и философско-каламистских концепций предшествующих мыслителей на формирование методологии научного исследования Тафтāзāнӣ;
- более подробно и критически проанализировано учение Тафтāзāнӣ о понятии, суждении и умозаключении как неоспоримые методологические инструменты его гносеологии и теории аргументации;
- определены причины и необходимость формирования философско-каламистской школы Тафтāзāнӣ в Самарканде;
- выявлены 5 каламистские вопросы, в которых Тафтазани придерживался мнения матуридитской школы;
- доказано, что теория силлогистики мыслителя является финальным инструментом для получения приобретенного знания и способом перехода от известного к неизвестному в его каламистской гносеологии.

Методологической основой диссертационного исследования послужили диалектический, историко-логический, сравнительно-сопоставительный, системно-структурный и герменевтический методы анализа, а также методы и методология, разработанные предшествующими исследователями в области логико-гносеологической и историко-философских воззрениях.

Источники исследования. Основными источниками диссертационного исследования являются все логико-гносеологические и философско-каламистские произведения мыслителя на арабском языке, некоторые его книги переведенные на персидский язык, а также его философско-теологические труды, такие, как: «Шарх ал-мухтасар ‘алā Талхӣс ал-мифтāх», «Шарх ал-акā‘ид ан-насафиййа», «Шарх ал-мақāсид» в

пяти томах, «Тахзйб ал-мантиқ ва ал-калām», «Талвйҳ», «Хашияту ал-кашшāф» и др.

Теоретическую основу исследования составили научные труды советских, русских, европейских, арабских, персидских и таджикских ученых, исследовавших логические, философские и каламистские произведения Тафтāзāнй.

Теоретическая и практическая значимость диссертационной работы состоит в том, что её выводы и основные положения могут быть использованы в дальнейшем для исследовании других аспектов логико-гносеологического и философско-каламистского наследия Тафтāзāнй и других позднесредневековых арабофарсиязычных логиков, философов, мутакаллимов и теологов последующими исследователями истории логики, философии и религии. Выводы и материалы диссертации могут быть широко применены также в процессе преподавания спецкурсов, спецсеминаров по истории средневековой философии и логики, религии и религиоведения.

Основные положения, выносимые на защиту:

1.Идейно-теоретической предпосылкой формирования логико-гносеологических и религиозно-философских воззрений Тафтāзāнй являлись философия Фахриддина Рāзй, Насируддина Туси, Кāтибй Казвйнй, Абуали ибн Сины, Абунасра Фараби, а также логика и метафизика Аристотеля. Следует отметить, что логико-гносеологическое и философско-каламистское наследие Тафтāзāнй мало известно современным исследователям истории философии и религии. Между тем Тафтāзāнй по праву можно считать одним из ярчайших представителей таджикской философской и каламистской традиции более позднего средневековья. Он является преемником и продолжателем каламистских идей ал-Ашари, Абухамида Газали, Фахруддина Рāзй, Абумансура Матуриди и др.

2.Возникновение логико-гносеологических и философско-каламистских идей в творчестве Са‘дуддина Тафтāзāнй было обусловлено

социальными и историко-культурными условиями, которые сложились в Самарканде в XIV в. и влиянием каламистской философии на научные и философские учения того времени.

3. Логико-философское и теологическое учение Тафтāzānī, являясь продуктом своей эпохи, творчески вобрало в себя всё ценное, что было в предшествующих логических и религиозно-философских системах Абунасыра Фараби, Ибн Сины, Насируддина Туси, Фахруддина Рāzī и особенно в логике и теории познания Аристотеля. Логические системы названных мыслителей формировались главным образом под непосредственным влиянием логики Аристотеля, стоиков и учеников Стагирита. Тафтāzānī по праву можно считать самым талантливым и эрудированным ученым-логиком, философом и мутакаллимом своего времени.

4. Гносеология Тафтāzānī соотносится с перипатетической теорией познания, за исключением положений о познании Бога. Известно, что методологическую основу теории познания перипатетиков составляет логика Аристотеля, поэтому наш мыслитель обстоятельно рассматривает такие формы мышления, как понятия, суждения, умозаключения (силлогизм). Бесспорно, указанные формы мыслительного процесса в его наследии служат в качестве важнейших методологических средств приобретения знаний об окружающем мире.

5. Са‘дуддин Тафтāzānī хотя был ярким представителем ашаритской школы, в 5 вопросах философии калама был солидарен с мнениями матурудитской школы.

6. Онтологические и гносеологические идеи в творчестве Тафтāzānī являются образцом синкретизма идей перипатетизма и калама. Синкретическая традиция позволила мыслителю создать оригинальную концепцию по сближению калама с философией. Результатом этого стало его философско-теологическое учение, в котором он попытался сблизить разум с верой.

Тафтаъанӣ в своей методологии сформулировал 12 общих рациональных аргументов и 22 правила для доказывания теологических позиций.

Апробация результатов исследования. Диссертация была обсуждена на совместном заседании отделов онтологии, гносеологии и логики и философских проблем религии Института философии, политологии и права им.А.Баховадинова НАНТ и рекомендована к защите (протокол № 6 от 07 июля 2020 г). Основные положения и выводы диссертации в виде докладов и выступлений были изложены на международных научных конференциях, а также на различных республиканских научных, научно-практических и ежегодных конференциях в Национальной Академии наук Таджикистана и вузах республики, в статьях и сообщениях, опубликованных в журналах, реферируемых ВАК при Минобрнауки Российской Федерации.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, трех глав, включающих 10 параграфов, заключения и списка использованной литературы.

ГЛАВА I. ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ И ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЛОГИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО И ТЕОЛОГИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ СА‘ДУДДИНА ТАФТĀZĀNĪ

1.1. Идеино-теоретические предпосылки формирования логико-гносеологических и философско-каламистских воззрений Са‘дуддина ТафтĀzĀnĭ

Процесс формирования логико-гносеологических и каламистских воззрений Са‘дуддина ТафтĀzĀnĭ, для исследователей его духовного наследия представляет особый интерес, потому что благодаря его изучению многое в творческих поисках мыслителя становится более понятным и объяснимым. Первым наставником и учителем ТафтĀzĀnĭ был известный в свое время ученый ашаритского толка, знаток логики и калама ‘Аздуддин Иджи. Еще в Самарканде молодой Са‘дуддин изучал у него основы аристотелевской, авиценновской и фарабийской логики и философии. Вместе с тем он одновременно глубоко проникся идеями ашаритского и матуридитского калама.

В целом формирование теологических взглядов ТафтĀzĀnĭ, бесспорно, проходило под влиянием основоположника ашаритской школы Аш‘ари, а также её ярких представителей и последователей Абухамида Газали, Мухаммада ШахристĀnĭ, Фахруддина РĀzĭ и, конечно, его учителя ‘Аздуддина Иджи.

Основатель ашаритской философско-теологической доктрины Абулхасан Аш‘ари вначале обучался у Абдулваххаба Джаббаи, который был

представителем мутазилитской школы до тех пор, пока в главной мечети города Басры он не объявил о том, что больше не придерживается идей мутазилизма. Переехав в Багдад, Аш'ари начал изучать фикх и хадисы и в итоге стал видным учёным шафиитского мазхаба. Занимаясь преподавательской деятельностью, он со временем основал свою школу, которая была оппозиционно настроена к мутазилитским идеям. Премечателен тот факт, что, отвергая эти идеи, он пытался использовать их же оружие – логику. Например, ал-Аш'ари считал необходимым средством познания Бога знание, и говорил о достоверности фактов познания: «Знание есть то, при помощи чего познающий познает объект познания».¹ Вскоре вокруг Аш'ари соберутся последователи, которые будут активно развивать и распространять его доктрину.

Причиной успешного распространения идей Аш'ари было его успешное противостояние своим оппонентам. В разработанной им философско-теологической школе положения божественного откровения и их рациональное восприятие не противоречили друг другу.² Как уже отмечалось, ранние идеи Аш'ари были в основном направлены на опровержение некоторых позиций мутазилитов, в частности таких, как сотворённость Корана, ограничение свободы воли людей и др. Таджикский исследователь Саид Ахмедов справедливо пишет: «Рационализм ашаритов был половинчатым, ограниченным, не выходил за рамки спекулятивной теологии. В ней религиозная примесь и религиозный метод обоснования превалировали над рационалистическим методом, который впоследствии был развит философским каламом».³ Первым, кто стал использовать философские методы в ашаризме, является Бакиллани. Именно он первым ввел вопрос о субстанциях в докторину ашаризма и упорно критиковал муджассимитов за

¹ Ахмедов Саид. Философия калама в современном исламе. – Душанбе: 2006. – С.40.

² Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: Ашаритский калам. – Новосибирск: 2008. – С.47.

³ Ахмедов Саид. Философия калама в современном исламе. – С.41.

активное использование ими слова «джисм» («тело») по отношению к Богу. О жизни Бакиллани известно немного. Согласно источникам, он родился в Басре и обучался у ученика Аш‘ари. Его перу принадлежит свыше 40 сочинений, из которых до наших дней дошли только 6. Своеобразие позиции Бакиллани состоит в признании им реальности атрибутов Бога, а также в том, что вообще следует понимать под атрибутами.¹

Распространению ашаризма по всему Востоку во многом способствовал нишапурский ученый Абул Маали ал-Джувайни (1028-1085). В 1048 г. он был вынужден покинуть родину, так как по приказу султана был подвергнут преследованию. Джувайни жил и творил в таких городах, как Багдад, Мекка и Мадина, за что получил прозвище «Имам ал-харамайн» (Имам двух святынь). После 1064 г., когда ашаризм стал легальным, Джувайни по приглашению везира Низама ал-Мулка занял преподавательской деятельностью, и занимался он ею вплоть до смерти в 1085 г. Его самым известным трактатом, является «Иршād» (Путеводитель) в то время основное каламистское произведение. В нем Джувайни во многих вопросах солидарен с Бакиллани, но стиль аргументации Джувайни более конкретен, в ней учтены многие современные дискуссии. Согласно источникам, фетвами Джувайни пользовались от Ирака до А‘джама (не арабы - М.Н.).²

Реконструктором ашаритской доктрины стал ученик Джувайни персидско-таджикский мыслитель Абухамид Газали. Именно ему удалось систематизировать его идеи и создать мусульманскую философию, которая смогла удовлетворить запросы ортодоксальной теологии своего времени. Абухамид Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тайус ал-Газали родился в г.Тусе в 1058 г. Он жил и творил в один из наиболее сложных и важных периодов Аббасидского халифата и сельджукского правления. В целом эта эпоха является переломной. Газали не только защитил разум, культуру и

¹ Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: Ашаритский калам. – С.80.

² Таърихи и Мухаммад Шибли Нумани. Таърихи илми калом. – Тегеран, 1386. – С.56.

мусульманскую веру от хаоса, но и внёс свой неоценимый вклад в культурное развитие своей эпохи. После смерти Джувайни в 1085 г. Газали по приглашению Низам ал-Мулька перешел на службу к султану Маликшаху Сельджуки. Газали во всех научных диспутах, устраиваемых Низамом ал-Мульком по вопросам фикха, теологии и философии одерживал победу. Через шесть лет он был назначен ректором Багдадского университета Низамия. Как и его наставник, Газали получил большую популярность в столице халифата и вскоре стал опорой государственной религии. Несмотря на короткую жизнь, Газали оставил после себя много книг. Вот что он говорит об этом: «Сорок лет нырял я в море науки и составил семьдесят книг по религиозным наукам»,¹ и почти все его труды дошли до нас.

В истории философии Востока Газали также оставил след как яркий критик восточного перипатетизма, который пытался приспособить философию к каламу. В своей книге «Тахафут-ал-фаласифа» он попытался опровергнуть ряд положений восточного перипатетизма, касающихся проблем о вечности мира, времени, движении и др.

Именно Газали, используя аристотелевскую логику, способствовал тому, что мутакаллимы взяли на вооружение ее доказательные методы. Например, ни в «Тамхйд» ал-Бакиллани, ни в «Иршад» Джувайни, ни в «Китаб ат-тавхид» Матуриди Самарканди об аристотелевской логике вообще не упоминалось.

В классификации наук Газали среди религиозных благих наука калама не числится, он рассматривает её как часть философии. При этом саму философию он не включает в свою классификацию, объясняя это тем, что «философия - это не единая наука».² Проблемы калама им исследованы в таких трактатах, как «Ал-иктисад фй ал-и'тиқад» (Умеренность в вере), «Ар-рисалат ал-қудусийа фй қава'ид ал-'ақлийа» (Священный трактат о

¹ История таджикской философии. - Т.3. - С.696.

² Там же.

рациональных правилах), «Китаб ал-‘арба‘йн фй усул ад-дйн» (Сорок глав о принципах веры) и др.

В мировоззренческой системе Газали, которая охватывает почти все каламистские проблемы, высшей реальностью признаётся Бог.¹ Мир, по Газали, является продуктом сознательной, творческой воли Бога, действия которого продолжают непрерывно и после создания мира.

Еще одним крупным мыслителем, идеи которого, вне всякого сомнения, повлияли на формирование философско-религиозной концепции Тафтāзāнй, является Фахруддин Рāзй, который вошёл в историю философии калама как завершитель того, что было начато Газали.

Фахриддин Рāзй родился в Райе в 1149 г. служил при дворе гуридских султанов и хорезмшахов. Ему принадлежит знаменитый комментарий к Корану «Мифтāх ал-гайб» (Ключи сокровенного). Описывая мировоззрение ар-Рāзй, Деххудо отмечает, что он синтезировал философию с каламом. Следует отметить, что взгляды Газали оказали сильное влияние на формирование мировоззрения Рāзй. Так же, как и Газали, Рāзй в своих трудах критиковал некоторые взгляды перипатетиков. Но, в отличие от Газали, его критика носила миролюбивый характер. Внимательное изучение его трудов свидетельствует о том, что мыслитель из Райа активно поддерживал мнение философов. В итоге объединил методику Баккилани, Джувайни и Газали с методикой исследования философов при анализе вопросов калама. Именно идеи Рāзй легли в основу воззрений Тафтāзāнй, что ярко отразилось в его учениях Тафтāзāнй. Он как и Рāзй, использовал философский метод не для опровержения самой же философии, как это делал Газали, а для подтверждения философского характера калама. До Рāзй многие ашариты в процессе познания не придавали разуму большого значения. Рāзй же, вопреки им, выступал как просвещённый вольнодумец, который доказывал, что разум занимает в познании весьма высокое положение. Мыслитель,

¹ История таджикской философии. - Т.3. – С.696.

решая главный вопрос калама – о познании Бога, считал, что оно должно осуществляться именно разумом, в противном случае вера не может быть крепкой и совершенной.¹ Именно за Рāзй следовал Тафтāзāнй, когда анализировал вопросы бытия и существования атрибутов Бога.

Изучение трудов Са‘дуддина Тафтāзāнй показывает, что важным источником его логико-гносеологических идей служит древнегреческая логика, в особенности логика Аристотеля, которую он воспринял через произведения Абунасра Фараби, Абуали ибн Сины, Кāтибй Казвйнй, Фахруддина Рāзй, Насируддина Туси и др. В истории философско-религиозной и логико-гносеологической духовной культуры Са‘дуддин Тафтāзāнй в первую очередь известен как крупнейший ученый-логик, разработавший свою собственную концепцию в области логики и гносеологии, хотя его научная и философская деятельность была весьма многогранной. Его логико-гносеологическое учение сыграло заметную роль в развитии духовной мысли более позднего периода эпохи средневековья. Как уже отмечалось, Тафтāзāнй при разработке своей собственной логико-гносеологической концепции очень умело и обдуманно использовал приемлемые для него положения логико-гносеологических учений вышеназванных средневековых мыслителей. Всесторонне и глубоко изучив богатое наследие Абунасра Фараби, Абуали ибн Сины, Кāтибй Казвйнй, Насируддина Туси, Асируддина Абхари и многих других, на основе их логических систем, он разработал своё оригинальное логическое учение. Отдельные идеи Тафтāзāнй совпадают с идеями Авиценны из «Данишнаме» и других его произведений, и у читателя может возникнуть впечатление, что они идентичны. По нашему мнению, такие совпадения несколько не умаляют самобытности и оригинальности логической концепции мыслителя и её научное значение, а наоборот, свидетельствуют о генетической связи его духовных поисков с теми идеями, которые рождались в умах его великих

¹ Каландаров М. Философско-теологическое учение Фахриддина Рāзй. – Душанбе: 2018. – С.129.

предшественников. Быть может, такая связь и послужила причиной того, что еще при жизни Тафтāzānī ряд его последователей начал более активно комментировать главное его произведения «Тахзīb ал-мантик ва ал-калām» (Исправление логики и калама).

Влияние учений Авиценны и транслировалось оно на логико-гносеологические воззрения мыслителя, конечно, ощутимо, через труды Фахруддина Рāzī. «Влияние логического учения Ибн Сины особенно чувствуется в гносеологических и логических взглядах Тафтāzānī... Некоторые исследователи считают мыслителя лишь комментатором. Справедливости ради, надо отметить, что, с одной стороны, комментирование само по себе является логическим развитием предшествующей философской мысли, своеобразным философским познанием, следствием поступательного влияния традиций теоретического мышления, признанием основных методов и принципов философского осмысления действительности... С другой стороны, комментаторская деятельность Тафтāzānī в целом по своему характеру отличается от подобного характера деятельности его современников. Во-первых, он комментирует только логическое учение Ибн Сины. Во-вторых, Тафтāzānī, комментируя гносеологические и логические воззрения Ибн Сины, вместе с тем до некоторой степени критически относится к ним. Именно такой критический подход и творческая переработка логического наследия Ибн Сины позволили Тафтāzānī создать свою оригинальную философскую систему»¹

Известный современник нашего мыслителя, логик и философ Кутбиддин Мухаммад ибн Мухаммад ар-Рāzī ат-Тахтānī (ум.в 1364 г.) написал книгу, в которой он попытался разрешить разногласия между Имамом Фахруддином Рāzī и Насируддином Туси относительно некоторых положений популярного уже в то время произведения Ибн Сины «Ишārāt ва

¹ История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.). – Душанбе: «Дониш». – С.735-736.

танбехāt» («Указания и наставления»). Книга Фахруддина Рāзй называлась «Шархи Ишārāt ва танбехāt» (Комментарии к Указаниям и наставлениям Ибн Сины). В свою очередь Насируддин Туси в своих произведениях «Шарх ал- Ишārāt» «Талхйс ал-муфассал» «Мусāри‘ ал-мусāре‘» и других, опроверг тенденциозную критику философской системы Ибн Сины Фахруддином Рāзй и четко обозначил свою философскую позицию. Как видим, комментарии писали, если не все, то многие философы, и это вовсе не считалось заразным.

Что касается ат-Тахтāнй, то он в вышеуказанной книге тоже даёт комментарии к «Указаниям и наставлениям» Ибн Сино. Здесь следует отметить, что он проделал огромную работу. Вот что писал об этом родоначальник современной таджикской философии академик А.М.Баховаддинов: «В своём труде ат-Тахтāнй учел два более ранних комментария к этому же труду Ибн Сина, написанных Фахруддином Рāзй (ум.в 1202 г.), в которых даётся резкая критика взглядов Ибн Сина, и комментарий Насируддина Туси, который Тахтāнй называет «Комментарий к комментарию», так как он написал по поводу комментарий Фахруддина Рāзй, Тахтāнй обвиняет Рāзй в том, что он неправильно истолковывает положения Ибн Сины»¹. Конечно, Тафтāзāнй, будучи уже известным ученым логиком, философом и мутакаллимом, не мог не принять участия в этой дискуссии. Критически оценивая многие положения логики и гносеологии Ибн Сины, он высказал свое собственное видение многих проблем. Если в логике он придерживался основополагающих идей Авиценны, то в вопросах гносеологии преимущественно защищает позиции мутакаллимов.

Итак, наставниками и учителями Тафтāзāнй по праву считаются крупнейшие ученые-мыслители XIV в. Кутбиддин Рāзй и ‘Аздуддин Иджи. Комментаторская же его деятельность сложилась под влиянием трудов Фараби, Ибн Сины, Фахруддина Рāзй, Насируддина Туси и его

¹ Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. - Душанбе: Дониш, Изд. 3, 2011. – С. 27.

последователей Катиби Казвини, Асируддина Абхари, Мухаммада ар-Рāзй Тахтани и др.

Безусловно, Тафтāзāнй при разработки своей логико-гносеологической концепции опирался на аналогичные концепции вышеуказанных мыслителей. Об этом свидетельствует такой его трактат, как «Шархи Шамсия» (Комментарий Шамсия). «Шамсия» основной логический труд виднейшего логика и философа XIII в. Наджмиддина Катиби Казвини. Этот трактат столетиями служил учебником по логике во всех медресе мусульманского Востока. Кроме того, Тафтāзāнй написал «Тахзйб ал-мантик ва ал-калām» (Исправление логики и калама). Эти книги снискали ему мировую славу.

Как уже отмечалось, на формирование логико-философских взглядов Са‘дуддина Тафтāзāнй серьёзное влияние наряду с условиями его эпохи оказали, с одной стороны, логика и философия Ибн Сины, а с другой, философско-каламистская концепция крупнейшего мутакаллима Имама Фахруддина Рāзй. Так, если Абухамид Газали перипатетическую философию противопоставлял каламу, то у Фахруддина Рāзй наблюдается тенденция к их сближению. Тогда как в каламистской концепции Тафтāзāнй калам приобретает явно философскую окраску. Например, в метафизике мыслителя различие двух уровней сущего, т.е. Творца и Его творения, объясняется предцированием существования необходимосущего и возможносущего по аналогии («би ат-ташкйк»). Здесь явно прослеживается влияние учения Ибн Сины о соотношении необходимосущего и возможносущего.

Тафтāзāнй рассматривал проблему универсалий так же, как её рассматривали Ибн Сина и другие представители восточного перипатетизма. Он пишет: «Бытие имеет несколько уровней. Высший уровень составляет бытие в конкретных вещах («фи-л-а‘йаāн»), то есть бытие первичное, с которым должно согласоваться всё, благодаря чему вещь и её сущность становятся реальными и что тождественно самой её реальности. Затем идет

бытие в умах («фи-л-азхāн»), то есть бытие непервичное, подобное тени, отбрасываемой телом».¹

Необходимо отметить, что и относительно предмета исследования между перипатетической философией и каламистской концепцией Тафтāзāнī есть и различие, и много общего. Так, в его философско-каламистской концепции предмет исследования калама отождествляется с предметом метафизики Ибн Сины, особенно той её части, в которой рассматриваются вопросы, касающиеся сущности Бога, его атрибутов и его отношения к возможносущим вещам. А отличие каламистской концепции Тафтāзāнī можно усматривать только в том, что в ней ряд вопросов истолковывается согласно принципам шариата.

Определенное влияние на философию Тафтāзāнī, оказали также онтологические принципы восточных перипатетиков. Например, Тафтāзāнī, подобно представителям перипатетической философии, рассматривает десять аристотелевских категорий, но только с той разницей, что для него они являются высшими родами возможносущего, а не высшими родами бытия, как у Авиценны. Мыслитель, подобно Ибн Сине, все сущее делит на субстанцию и акциденцию, однако форму, душу и разум он не считает субстанциями. В таком же духе Тафтāзāнī делит десять аристотелевских категорий, на субстанцию и девять акцидентальной категории: «количества» (число, величина, пространство, время и движение); «качества» (чувственно воспринимаемые качества, психические качества и качества, свойственные количеству, качества, свойственные предрасположению к принятию тех или иных акциденций); «где», «отношение», «когда», «положение», «обладание», «действие» и «претерпевание», которые он относит к относительным акциденциям.

В «Истории таджикской философии» где читаем: «В философском учении Тафтāзāнī особое место занимает его отношение к проблемам

¹ Тафтāзāнī Са‘дуддин. Шарх ал-мақāсид. – Бейрут. В 5 т. Т. 2, 1998. – С.76.

субстанции и акциденции. Следует отметить, что идейная близость философии Тафтāзāнī с восточным перипатетизмом более ярко проявляется при рассмотрении мыслителем именно этой проблемы. Последняя является своеобразным продолжением вопроса о соотношении необходимосущего и возможносущего, ибо субстанция и акциденция входят в возможносущее, а те в свою очередь разделяются на десять категорий. При таком рассмотрении данного вопроса вырисовывается общая картина проблемы Бога и мира. Мыслитель, как и его идейный предшественник мутакаллим Фахриддин Рāзī, считает, что «только субстанция является основной категорией, а другие категории, являющиеся акциденцией, существуют именно чрез субстанцию и раскрывают её смысл с разных сторон, комментируют и разъясняют её».¹

Нетрудно заметить, что такая трактовка вопроса о соотношении субстанции и акциденции, о десяти аристотелевских категориях почти полностью аналогична с концепцией Ибн Сины.

Но вернемся к вопросу об идейных истоках формирования логико-гносеологической концепции мыслителя. Без всякого сомнения, и здесь явно прослеживается явное влияние логики и теории познания Ибн Сины, Катиби Казвини и Насируддина Туси. Логико-гносеологические проблемы Тафтāзāнī рассматривает в своих фундаментальных работах «Тахзйб ал-мантиқ ва ал-калām» и «Шархи Шамсия». Изучение содержания этих книг позволяет утверждать, что логико-гносеологические воззрения Тафтāзāнī и представителей восточного перипатетизма почти идентичны.

В основном в труде «Тахзйб ал-мантиқ ва ал-калām», который прославил автора не только на мусульманском Востоке, но и в далёкой Испании, изложены основополагающие идеи науки логики и калама. Эта книга заслужила того, что её многократно переписывали переписчики и при жизни мыслителя, и после его смерти. К нам она дошла в двух частях. Первая

¹История таджикской философии. - Т.3. - С.738-739; Кульматов Н. Фахриддин Рāзī. – Душанбе, 1980. – С.25.

часть называется «Тахзйб ал-мантик», а вторая - «Тахзйб ал-калам». В первой части книги излагаются логические и гносеологические принципы исследования, включающие в себя вопросы: о началах познавательного процесса, т.е. о двух основных видах человеческого знания – «тасаввур» (представление) и «тасдйк» (утверждение), которые соответствуют «понятию» и «суждению» в современной логике; об определениях и описаниях; учение о контрастности и противоречивости суждений; об обратимости суждения; о силлогизмах и их правилах, о материях и формах силлогизмов; посылках умозаключений, таких, как первичные принципы (аксиомы, постулаты, данные ощущений и опыта и др.); об индукции и аналогии; теория аргументации и т.п. Кроме того, мыслитель в этой же части рассматривает методологические принципы теоретического мышления, которые лежат в основе приобретения достоверного знания о мире, а самое главное – способствуют познанию Бога и его атрибутов.

Как и восточные перипатетики, Тафтāзāнй считает, что человек своими познавательными силами-чувствами и разумом может познавать мир и его многообразие. «Здесь ряд вопросов решается в духе, близком к учениям Фараби, Ибн Сины и Насируддина Туси».¹ Как видим, хотя Тафтāзāнй и является видным представителем калама, тем не менее его подход к анализу процесса познания существенно отличается от подхода его предшественника Фахриддина Рāзй, который воспроизводил «теорию познания Абу Али ибн Сина в грубом вульгаризированном виде».² Тафтāзāнй, будучи крупнейшим представителем позднего калама, в своей гносеологии следует за Ибн Синой и Насируддином Туси, т.е. его теория познания основана на теории отражения.

В итоге можно заключить, что именно разработка таких философских понятий калама, как сущность Бога и его атрибутов, объяснение проблем сотворённости мира, теории бытия и других вопросов со стороны Аш‘ари,

¹ История таджикской философии. – С.739.

² Кульматов Н. Фахриддин Рāзй. - С.46.

Баккилани, Джувайни, Газали и особенно Ф.Рāзй, послужили предпосылкой формирования философско-теологических воззрений Тафтāзāнй. Логика же Тафтāзāнй полностью отвечала той традиции, которая была принята в философии перипатетизма, за исключением того, что наш мыслитель не рассматривал диалектические, риторические, софистические и поэтические силлогизмы. Он больше акцентировался на доказательных силлогизмах, которые легли в основу его теории аргументации.

1.2. Жизнь и наследие Са‘дуддина Тафтāзāнй

Научная и культурная жизнь эпохи, в которую жил Са‘дуддин Тафтāзāнй, была неразрывно связана с правлением Тимурлана. Об этом писал и Б.Гафуров: «Одним из известных ученых эпохи Тимура, неоднократно принимавшим участие в ученых диспутах при его дворе, был Саадиддин Масуд ибн Омар Тафтāзāнй (1332-1389 гг.). До конца своей жизни он занимался преподаванием в Гиждуване, Джаме, Хорезме, Туркистане, Самарканде, Герате и Сарахсе и написал много научных работ по грамматике, которые еще при жизни вошли в число учебных пособий того времени»¹. В XIV в. культура народов, проживающих в Средней Азии, отличалась высоким уровнем развития, о чем свидетельствует жизненный уклад населения Мавераннахра. Здесь по приглашению Тимура жили и создавали свои оригинальные труды многие ученые и поэты, философы и теологи, переписчики и переводчики. В государстве этого великого завоевателя и правителя развивались строительство и архитектура, торговля, монументальная живопись и миниатюра, ремесленное производства, наука и литература.

Некоторые общепризнанные ученые, философы и теологи или жили в местечке Тафтазан и в городе Ниса, избрав их местом своей научной

¹ Гафуров Б.Г. Таджики. - Кн.2. - С.250.

деятельности, или же родились в их. Об этом свидетельствуют имена таких ученых – мыслителей, как Абу Бакр Убайдуллах ибн Иброхим ат-Тафтāзāнī, Мухаммад ибн Иброхим ат-Тафтāзāнī, Мухаммад ибн Умар Низамиддин ат-Тафтāзāнī, Хасан ибн Абдурахмон ат-Тафтāзāнī, Мухаммад ибн Абдурахмон ал-Ганими ат-Тафтāзāнī и др.

В данные времена Ниса был центром культуры и образования. Именно здесь родился и вырос известный ученый-мыслитель и мутакаллим Са‘дуддин Тафтāзāнī, который оставил после себя богатое духовное наследие.

Са‘дуддин Мас‘ūd ибн ‘Умар Тафтāзāнī родился в 1322 г. в посёлке Тафтазан города Ниса (в переводе с арабского «женщины»). Есть два варианта объяснения такого названия. Согласно первому, когда арабы завоевали этот город, оказалось, что в нем остались только женщины, все мужчины сбежали. Этот факт и повлиял на название города. Второе же объяснение заключалось в том, слово «Ниса» на пехлеви означало «пресветлый». На наш взгляд второй вариант ближе к истине. Этот город находился на территории современного Туркменистана, т.е. на северо-западе Хорасана. Его жителей называли «насаи». Когда мыслитель вырос, он начал путешествовать по городам Хорасана, по соседним населенным пунктам Хорезма и Мавераннахра, и странам Центральной Азии. Бывал ли Тафтāзāнī в арабских странах, достоверных сведений нет..

Территория Хорасана охватывала с запада к востоку Каспийское и Казвинские моря, территории Кумиса и Джурджана до реки Джайхун. От запада пустыни и южную часть Хорезма до земель Суджистана, и южного Кухистана. Города Хорасана делились на четыре части. Каждая четверть в свое время были столицами отдельных округов: четверть Нишапура, четверть Мерва, четверть Герата и четверть Балха.

Четверть Нишапура охватывала города Нешапура и расположенные по близости города: как Тус, Байхак, Джувайн, Джоджарм, Исфараин, Остава, Нисо, Абивард, Сарахс и другие.

Четверть Мерва, расположенной у реки Мерва охватывали города Мерва и несколько еще других городов как Марварруд, другое название которого Марвишахан, Синдж, Данденакон, Кушмехан, Амул и др.

Четверть Герата – юг Хорасана охватывала города Герата, Хайсар, Башан, Бамян, Бушандж, Исфизар, Багшур и др.

Четверть Балха северо-восточная часть Хорасана граничит к северу от реки Джайхун, к югу с четвертью Герата, к Западу с Мервом, к Востоку городами Мавереннахра. Разделялось Балх на две территории: западная сторона называемая территория Джурджистан и восточная территория называемая Тохаристан. Первая территория охватывал в себе города Балха и другие города как Толикан, Джузджан, Фарияб, Шиберган, а вторая территория охватывала города Хулм, Семенган (Семенджан), Талькан (современный Талихан).

До арабского завоевания Хорасан был под властью Сасанидов но после битвы при Нахованде (21 г.х.) вся его территория перешла к арабам, которые владели ею до монгольского нашествия.

Относительно имени Тафтāзāнī между исследователями имеются некоторые разногласия. Например Ибн Хаджар в книге «Инбā ал-ґамар» называет его Махмудом, а в «ад-Дурар ал-кāмина» и Махмудом и Мас‘удом. В свою очередь известный ханафитский богослов Алī Қārī в «Табāкат ал-ханафиййа» приводит его имя как Умар ибн Масъуд (Умар сын Масъуда), т.е. он меняет местами имена сына и отца.¹ Если основываться на сведениях из трактатов, написанных самим мыслителем, в частности из Шархи Тасрифи Зинджани», то его истинное имя звучит как Мас‘уд ибн Умар. Его отец и дедушка были видными учеными, и относительно их имен также мнения

¹Цит. по: Муҳаммад Абдулҳай Кунунӯни Хиндӣ. Фавāид ал-бахия фӣ тарāджими ал-ханафиййа. - Каир: Дār китāб ал-ислāmӣ, 1906. – С.135.

разнятся. В комментарии «Шарх ал-мухтасар» написанном Тафтāзāнī к книге своего деда, деда он называет Масъуд. В большинстве же источников приводится имя Абдуллах. В некоторых источниках вместо имени Са‘дуддин (а именно так звали отца мыслителя) приводится имя Умар, иногда с кунией Зайнаддин.¹

Во всех источниках приводится прозвище мыслителя - Са‘дуддин. Вторым же его прозвищем стало ат-Тафтāзāнī, по названию где он родился. По национальности он был персом.²

В этом селе родились такие ученые-мыслители, как:

- 1) Абу Бакр Убдайдуллах ибн Иброхим ат-Тафтāзāнī;
- 2) Абу Иброхим Мухаммад ибн Иброхим ат-Тафтāзāнī, известный как Алмукарра, умерший в 547 г.х./1152 г.);
- 3) Мухаммад ибн Умар Низамиддин ат-Тафтāзāнī, умер в 822 г.х./1419 г.;
- 4) Хасан ибн Абдурахман ат-Тафтāзāнī (1070-1137г.х./1660-1725), автор «Назм ал-сираджийа» («Звёздная лирика»);
- 5) Мухаммад ибн Абдурахман ал-Ганими ат-Тафтāзāнī – поэт, писатель, суфий.

В то время Ниса был одним из центров образования, это и подтолкнуло молодого Са‘дуддина покинуть своё село и поехать туда учиться. Там он научился читать, писать, освоил правописание и выучил Коран.³ Затем, с целью совершенствования своих знаний, будущий учёный едет в Самарканд, который был в то время известнейшим на Востоке городом ученых, поэтов, ремесленником и купцов. В Самарканде он стали учеником признанного знатока логики и калама ‘Аздуддина Иджī, который давал уроки по

¹ Бардī Юсуф ибн Тугрā. Ад-Далīл аш-шāфī: в 2 т. – Мекка: ун-т Умм ал-Кура, 2012, Т.2. – С.734.

² Абдуллах Али Хусайн. Тафтāзāнī ва мавқивуху мин илахийāt: в 4 т. – Мекка: ун-т Умм ал-Кура, 1996, Т.1. – С.150.

³ Мухаммадсодик Мухаммадусуф. Самарқанднинг сара уламолари. – Ташкент: HILOL-NASHR, 2014. – С.22.

аристотелевской, авиценновской и фарабийской философии. Са‘дуддин изучал различные рациональные и богословские науки и достиг успехов в каламе, фикхе и логике. Уже в 16 лет он написал свою первую книгу «Шарх ‘алā тасрїфи ‘Иззї» (Комментарий к склонениям Иззи). Это был комментарий к трактату его учителя «Китāб ат-тасрїф» («Книга склонений»), который его и прославил.

С 742 г.х./1341 г. мыслитель начинает аскетическую жизнь, путешествуя по различным городам и местностям. В том же году Са‘дуддин едет в город Джурджания (современный Ургенч). Здесь он сразу же приобрел учеников, так как слава о нем, как молодом учёном, достигла и этого города. Здесь, совмещая педагогическую деятельность с научной, он написал ряд книг. Одной из самых известных является «Шарх ал-Мутаввал ‘алā ат-Талхїс» («Краткий комментарий к Талхису»). Эту книгу мыслитель посвятил тогдашнему эмиру Герата Му‘изиддину Абулхасану.

В 748 г.х./1347 г. Тафтāзāнї из Ургенча отправился в город Герат. Затем мыслитель едет в городок Джам, где заканчивает своё произведение по логике «Шарху ар-рисāла аш-Шамсиййа» («Комментарий к трактату аш-Шамсия»). Позже Тафтāзāнї переселяется в туркестанский город Гулистан, где за год написал книгу «Ат-талвїх илā кашфи хақāиқи ат-танкїх» («старания к раскрытию истин исправления»).

В 759 г.х./1356 г. Тафтāзāнї вернулся в Герат. Здесь он создал еще одно произведение под названием «Фатаваи ханафия» («Ханафитские фетвы»). После этого Тафтāзāнї покидает Герат и едет обратно в Ургенч, где проживает примерно 10 лет. Этот период считается одним из особенно продуктивных периодов его жизни. В 768 г.х./1364 г. мыслитель пишет свой известный комментарий к книге Насафи «Шарху ақā‘иди насафиййа» («Комментарии догматам ан-Насафи»), а в 774 г.х./1372 г. – книгу, посвященную грамматике - «ал-Иршād фї нахв».

Когда Тимур завоевал Хорезм, Малик Мухаммад Сархасй ибн Малик Му'изиддин Хусайн Курт попросил своего племянника военачальника Пирмухаммада Гиясиддина Пиралй, чтобы по его ходатайству Тимур отправил Тафтāзāнй в Сарахс. Тимур же, узнав о знаниях и величии Тафтāзāнй, решил отправить его в Самарканд. В первый раз Са'дуддин смог отказаться от этой поездки. Свой отказ он аргументировал тем, что хочет совершить Хадж. Во второй мыслитель принял приглашение Тимура и до конца своей жизни он проживал в Самарканде. Тимур с уважением относился к Тафтāзāнй. Будучи в Самарканде, в 1383 г. мыслитель написал свою известную книгу «Мақāсид» («Цели»).

В 1384 г. Тафтāзāнй поехал в Сарахс, где он занимался преподавательской деятельностью. Но он не прожил там долго и вернулся в Самарканд, где у него были все условия для творческой деятельности. Тем более, что Самарканд в этот период был главным центром культуры, образования и научных споров и обсуждений в Мавераннахре.

В 1389 г.х. состоялся известный спор между Тафтāзāнй и его другом Саййидом Шарифом Джурджāнй. Этот спор нашёл отражение во многих исторических книгах. Согласно им, темой спора был 5-й аят суры Бакара по комментариям Замахшарй в книге «Кашшāф».¹ Амир Тимур посчитал Джурджāнй победителем и подтвердил свой выбор сказав: «Даже если считать, что они равны, имя Саййид Шарифа стоит выше».² По прошествии некоторого времени после спора, Тафтāзāнй умер.

Дата его смерти в различных источниках приводится разная. Например, Мухаммад Абдулхай Кунўнўни Хиндй в «Фавāид ал-бахия фй тарāджими ал-ҳанафиййа» считает, что он умер 10 января 1390 г.,³ а в другом своем труде «Хабйб-ас-сайр» - 1394 г. Суйўтй в «Бағияху-л-ва'āх» пишет, что Тафтāзāнй

¹ Мухаммадсодик Мухаммадйусуф. Самарканднинг сара уламолари. – С.25.

² Там же.

³ Мухаммад Абдулхай Кунўнўни Хиндй в Фавāид ал-бахия фй тарāджими ал-ҳанафиййа. – С.334.

умер в 1391 г. (793 х.). По нашему мнению, первая дата является более точной, она подтверждается, так как его учеником, а также многими достоверными сведениями. Похоронен он был в городе Сарахс.

Са‘дуддин Тафтāзāнī обучался у многих учёных. Его самыми известными учителями были Насимиддин Абў ‘Абдуллох Муҳаммад ибн Сайид ибн Мас‘ūd ибн Муҳаммад ибн ‘Алī Нишāпūrī, Қутбиддин Муҳаммад ибн Муҳаммад Рāзī, Зияуддин А‘бдуллох Са‘дуллох ибн Муҳаммад ибн ‘Усмāн Қазвинī и ‘Азуддин Абдуррахман ибн Рукниддин Абдулгаффар Бакрий Шабонгари Иджи, известный как ‘Азуддин Иджи.

После себя мыслитель оставил много учеников. Сайид Муҳаммадбақир Хавансāрī в «Равзāt ал-джāнāt» приводит имена двух из них: Ҳисомиддин ал-Ҳасан ибн Али Шафеи – автор «Робе’ ал-джанāн», и Бурханиддин Хайдар.

Теоретическое наследие Са‘дуддина Тафтāзāнīохватывает самые разнообразные области науки средневековья. Среди его трудов мы находим работы по грамматике арабского языка и риторике, логике и этике, теологии и т.д. Необходимо отметить, что все труды ученого, кроме одной его работы, посвященной толкованию Корана, написаны на арабском языке - языке ученых стран Ближнего и Среднего Востока, и только одна работа написана на таджикско-персидском языке.

Среди многочисленных трудов и комментариев ученого, работы, посвященные вопросам логики, риторики, грамматики арабского языка, занимают особое место. Именно благодаря им, а не комментариям нескольких богословских трактатов, имя ученого стало широко известно не только во всем Мавераннахре, но и далеко за его пределами. Современник ученого, известный арабский историк Ибн Халдун, живя в Испании, писал о Тафтāзāнī: «...в Мавераннахре взошло солнце, сияние которого достигло арабских стран и Испании».¹ И в этих словах вряд ли можно сомневаться,

¹ Ибн Халдун Абдурахман. Введение. – Дамаск, 2004, Т.1. - С.545.

потому что Ибн Халдун при написании своих трудов всегда пользовался только проверенными сведениями.

Труды Тафтāзāнī по поэтике, риторике и логике пользовались большой популярностью в то время, и, начиная со второй половины XIV в. И вплоть до второй половины XVI в., были незаменимыми учебными пособиями в медресе Мавераннахра и за его пределами. Известный советский востоковед, исследователь истории, литературы и культуры народов Востока Э.Бертельс, излагая биографические данные великого поэта, классика таджикско-персидской литературы XV в. Абдуррахмана Джāмī, пишет: «Он (Джāмī – Н.М.) ходил в медресе Дилькаш на Хушком базаре и изучал там у известного арабиста Мавляна Донунайда Усули книгу знаменитого среднеазиатского филолога Са‘дуддина Тафтāзāнī «Мухтасар ал-ма‘āнī» комментарий на трактат по поэтике. От этой книги он перешел к «ал-Мутаввал», пространной работе того же автора по риторике, которую изучал с комментариями, глоссами. Впоследствии учился у Мавляна Шахабиддина Муҳаммада Джаджарми, одного из учеников Тафтāзāнī»¹.

Источники приписывают Са‘дуддину Тафтāзāнī более 40 трудов. Составитель же «Хабīb ас-сияр» Хондамир вообще считает, что «...невозможно перечислить все его труды, посвященные различным отраслям теоретической («ақлий») и описательной («нақлий») науки, так как он имеет бесчисленное множество трудов».²

В свою очередь Деххудо, составивший «Қāmūs ал-а‘лām» («Словарь имен»), в «Лугатномаи Деххудо» приводит названия около 15 основных трудов ученого. В энциклопедии ислама, изданной на французском языке в Париже, говорится о 16 работах Тафтāзāнī. Следует отметить, что в энциклопедию не вошли некоторые рукописи и литографические издания, хранящиеся в библиотеках постсоветских республик. Мы предполагаем, что

¹ См.: Бертельс Е.Э. Джамии. [1414-1492] [Текст] : Эпоха, жизнь, творчество/Под общ. ред. акад. Е.Н.Павловского. – Сталинабад: Таджикгосиздат, 1949. – С.60.

² См.: Хондамир. Хабīb ас-сияр. В 4 т. – Исфахан, 1954, Т.2. – С.88.

сегодня в различных библиотеках хранятся 18-20 трудов Тафтāзāнī, и посвящены они следующим отраслям науки средневековья: грамматике арабского языка (ан-нахв); риторике (балоғат); логике (мантиқ); метафизике и каламу (мо ба‘ду ат-таби‘а, ал-калām); изучению основных догм религии (ал-Усūл). При чем все эти работы снабжены соответствующими комментариями, разъясняющими их основные положения.

Книги Тафтāзāнī по арабской грамматике:

«Шарху тасрїфи аз-Зинджāнī» («Комментарий к книге «Тасрїф» Зинджāнī»). Как следует из названия, в этой книге мыслитель комментирует книгу своего учителя ‘Изиддїна Абū ал-Фадāил Ибрахима ибн ‘Абд ал-Ваххāба аз-Зинджāнī (ум. 655 г.х./1257 г.) «Тасрїф» («Склонение»). Известна такжe под названиями «Зинджāнийя», «Тасрїфи му‘иззї».

Эту работу, как мы уже упоминали Тафтāзāнī написал ее в 16-летнем возрасте примерно в 738 г.х./1338 г. Это его первая книга. В исламской энциклопедии она приводится под названием «ас-Са‘дийя».¹ Будучи весьма популярной в научных кругах, она издавалась в Тегеране в 1270 г.х., в Дели в 1289 г.х., в Бомбее в 1292 г.х., Лакхнаве в 1306 г.х., в Каире в 1307 г.х., и др.² Имеются такжe глоссарии, составленные на эту работу. В библиотеке Национального университета Узбекистана им. Мирзо Улугбека хранится литографическое издание этой книги.

«Ал-Иршād ал-Хādī» («Руководящий путеводитель»). Книга по морфологии арабского языка, которую он написал в Хорезме в 774 г.х./1373 г. для своего сына. Это краткое разъяснение «ал-Кāфийя» Ибн Хādжиба. Книга состоит из введения и трёх частей. Во введении Тафтāзāнī говорит о грамматике арабского языка и о сущности частей арабской речи («калима»). Первая часть посвящена имени («исм»), во второй речь идёт о глаголе («фи‘л»), а в третьей - о частице («харф»). Оригинал одной из первых рукописей этой работы хранится в библиотеке Вены. Несколько рукописных

¹ Дāира ал-ма‘āриф ал-ислāmийя. В 33 т. – Каир, 1998, Т.5. – С.341.

² Там же.

комментариев на этот труд, в частности, комментарии Мухаммада Ибн Али ал-Джурджанӣ, хранится в библиотеке Берлина Эскориал.

Книги Тафтāзāнӣ в области риторики:

«Ал-Шарх ал-мутававал ‘алā талхїс ал-мифтāх» («Пространный комментарий к «Талхїс ал-мифтāх»). Известна под названием «Муттававал» («Пространное»). В этой работе Тафтāзāнӣ комментирует книгу Джалалиддина Мухаммада ибн Абдурахмана ал-Қазвїнӣ аш-Шāфи‘ий (ум. 739 г.х./1339 г.) «Талхїс ал-мифтāх» («Резюме Мифтаха»), в которой последний кратко изложил третью часть «Мифтāх ал-‘улум» Сираджиддина Абӯ Я‘кӯба Йусӯф ибн Абу Бакра ас-Саккākї (ум.626 г.х./1229 г.), посвященную семантике и риторике. Тафтāзāнӣ закончил эту книгу в Герате в 748 г.х. Об этом свидетельствует сам автор: «Я начал писать эту книгу 2-го числа месяца Рамадан, 742 г. (1342), в городе Джурджанїя Хоразма»,¹ а перед этим он упоминает, что закончил этот труд в месяце Сафар 747 г.х./1346 г. в городе Герат.² Как указывается в книге «Кашф аз-Зунӯн» Хаджи Халифы, по приказу Тимура, эта книга Тафтāзāнӣ в знак уважения была вывешена у дверей крепости Герата.³ На нее был написан ряд комментариев и глоссариев. Самые известные из них - Сайида Шарифа Джурджанӣ и Хасана ибн Мухаммадшаха (ум.886). «Муттававал» многократно издавался по всему миру. Литографские издания этой книги хранятся в различных библиотеках стран СНГ и стран дальнего зарубежья.

«Шарх ал-мухтасар ‘алā Талхїс ал-мифтāх». («Короткий комментарий к Талхїс ал-мифтāх»). Известна также под названием «Мухтасар» или «Мухтасар ал-маъāни».⁴ По словам мыслителя во введении к

¹ Джурджанӣ Сайид Шарїф. Хāшийату ал-Шарх ал-мутававал ‘алā талхїс ал-мифтāх. – Бейрут: Усмония дарру ас-са‘адат. - 1310 х. – С.481-482.

² Там же.

³ Хаджи Халифа. Кашф аз-Зунӯн ‘ан асāmї ал-кутуб вал фунӯн. В 2 т. – Истамбул, 1945, Т.1. – С.498.

⁴ Дāира ал-ма‘āриф ал-ислāмїя. - Т.5. - С.342.

этой книге, она представляет собой краткую версию «Муттавал».¹ Согласно источникам, эта книга Тафтāзāнī была написана в Гиждуване в 756 г.х./1355 г.² Автор книги «Равдāt ал-Джаннāt» считает, что она написана гораздо позже - в 776 г.х./1375 г.³ Тафтāзāнī посвятил этот труд правителю Западного Кипчака султану Махмуду Джанибеку. В своих работах «Талвīх»⁴, «Шарх ал-мақāсид»⁵, «Хашйату ал-кашшāф»⁶ Тафтāзāнī ссылается именно на эту книгу, несмотря на то, что у него были аналогичные и большие по объему труды, как, например, «Муттавал». Это говорит о том, что эта книга занимала достойное место в его наследии. «Мухтасар» многократно издавалась в таких странах, как Иран, Турция, Пакистан, Индия и др. К ней были составлены глоссарии. Заслуживает внимания тот факт, что эта книга мыслителя по сей день изучается в медресе и университетах арабских стран. Рукопись данного труда хранится в библиотеке университета Болонья под инвентарным номером №2969.

«Шарх ал-қисм ас-сāлис мин «Ал-мифтāх ал-‘улūм» («Комментарии на третий раздел книги «Ключи наук»»). «Мифтāх ал-‘улūм» («Ключи наук») принадлежит перу Саккākī. Тафтāзāнī написал эту работу в Самарканде, в последние годы своей жизни. Имеются разногласия относительно того, когда Тафтāзāнī закончил эту книгу. Одни исследователи считают, что этот труд был написан в 789 г.х./1387 г.,⁷ а автор «Равдāt ал-Джаннāt» указывает на

¹ См: Тафтāзāнī Са‘дуддин. Шарх ал-мухтасар ‘алā Талхīс ал-мифтāх. – Каир: Изд-во Мустафа ал-Баби., б/у. – С.2.

² См.: Дāира ал-ма‘āриф ал-ислāмийя. - Т.5. - С.342; Тāшкабиризāда. Мифтāх ас-са‘āда. В 3 т. – Бейрут, 1985, Т.1. – С.191; Хāджи Хāлифа. Кашф аз-Зунūн ‘ан асāmī ал-кутуб вал фунūн. - С.474.

³ Хавāнсārī Мухаммадбāкир ал-Мусāvī. Равдāt ал-Джаннāt фī ахвāли ал-‘уламāи ва ас-сādāt. В 7 т. – Бейрут, 1991, Т.4. – С.35.

⁴ Тафтāзāнī Са‘дуддин. Талвīх. - Т.1. - С.67-68.

⁵ Тафтāзāнī Са‘дуддин. Шарх ал- Мақāсид. В 5 т. - Бейрут: Алам ал-кутуб, 1998, Т.2. – С.110.

⁶ Тафтāзāнī Са‘дуддин. Хашйату ал-кашшāф. - С.86, 208, 111.

⁷ Тāшкабиризāда. Мифтāх ас-са‘āда Мифтах ас-са‘адат. Т.7. – С.196; Хāджи Хāлифа. Кашф аз-Зунūн ‘ан асāmī ал-кутуб вал фунūн. – С.1763; Шазарот-аз-зихаб. Т.2. – С.220; Мухаммад Абдулхай Кунūнūни Хиндī. Фавāид ал-бахия фī тарāджими ал-ҳанафийя. – С.137.

770 г.х./1369 г.¹ Следует отметить, что современный исследователь С.Муртазаев в своей диссертации при перечислении трудов Тафтāзāнī допускает ошибку: указанную книгу он упоминает под названием «Шарх ал-кисм ас-сāнī мин ал-мифтāх ал-‘улūм», что в переводе с арабского означает «Комментарии на второй раздел книги «Ключи наук».² Это произведение Тафтāзāнī многократно издавалось в различных странах мира.

Труды Тафтāзāнī, посвященные разъяснению догматов ислама.

«Ат-талвīх илā кашфи хақāиқи ат-танкīх».³ В этой книге мыслитель комментирует трактаты «Тавдīх» и «Танкīх» Абдуллаха ибн Мас‘уда ал-Махбубī (ум.747 г.х./1346 г.). Название и год этого труда мыслителя в источниках разнятся. Так, его называют и «Шарху ат-танкīх»⁴, и «Талвīх ат-т тавдīх»⁵ и «Ат-талвīх фī кашфи ақāиқи ат-танкīх»⁶ и «Шарху ат-тавдīх»⁷ а в некоторых источниках и «Шарх ал-т талвīх». Сам же автор говорит: «Эта книга была закончена в понедельник 20-го месяца зулка‘да 758 г.х./1357 г.»⁸ Нет сомнения в том, что эта книга принадлежала Тафтāзāнī и была написана им в городе Гулистан. По мнению Хаджи Халифа эта книга мыслителя является самой лучшей из всех книг на эту тему. Он отмечает: «Несмотря на то, что на книгу «Тавдīх» было написано много глоссариев и комментариев, самым великим из них был глоссарий Тафтāзāнī»⁹.

¹ Ҳавāнсāрī Муҳаммадбāкир ал-Мусāвī. Равдāt ал-Джаннāt фī аҳвāли ал-‘уламāи ва ас-сādāt. Т.4. – С.32.

² Муртазаев С. Мироззренческие, гносеологические и логические вопросы в трудах Саъдуддина Тафтозони. – С.25.

³ Тафтāзāнī Са‘дуддīн. Талвīх. - Т.1. – С.63.

⁴ См.: Ташкабиризāда. Мифтāх ас-са‘āда. - Т.1. - С.192; Ахмад ибн Али Аскилани. Анбā ал-ғамар. В 4 Т. – Египет, 1969, Т.2. – С.379.

⁵ Ҳавāнсāрī Муҳаммадбāкир ал-Мусāвī. Равдāt ал-Джаннāt фī аҳвāли ал-‘уламāи ва ас-сādāt. - Т.4. - С.35.

⁶ Хаджи Халифа. Кашф аз-Зунўн ‘ан асāмī ал-кутуб вал фунўн. - Т.1. – С.496.

⁷ Бадр ат-толеъ. - Т.2. – С.303.

⁸ Тафтāзāнī Са‘дуддīн. Хашияту ат-талвих. – Египет, 2010, Т.2. – С.202.

⁹ Хаджи Халифа. Кашф аз-Зунўн ‘ан асāмī ал-кутуб вал фунўн. - Т.1. – С.496.

«Хāшийату ‘алā шарҳи ‘Издиддйн Йджй ‘алā Мухтасар ал-мунтахā ли ибн ал-Хаджаб» («Глоссы к комментариям ‘Изиддина Йджй к мухтасар ал- мунтахā Ибн ал- ал-Хаджаб»). Оригинал труда «Мунтахā ас-суал ўал ‘амали ал-усўл ўал джадал» («Законченные вопросы и практика догматов ислама и диалектики») принадлежит Джамалиддину Абу Амр Усман ибн Умару, известному как Ибн Хаджаб (ум. 646 г.х./1248 г.). Позже Ибн Хаджаб сократил данный труд и дал ему новое название - «Мухтасар», или «Мухтасар ал-мунтахā» («Сжатое мунтахā»). Это произведение Хаджаба было очень авторитетным и познавательным, во всем исламском мире оно использовалось при преподавании основ веры. Учитель Тафтāзāнй также написал комментарий к этому труду. Сам же Тафтāзāнй составил глоссарий к комментариям своего учителя, который очень быстро стал весьма популярным. По сей день этот труд считается лучшим из комментариев, написанных к книге Ибн Хаджаба. В источниках он называется по-разному: «Шарҳ», «Шарҳи мухтасар ал-усўл»,¹ «Шарҳ ал-‘Изд»,² «Шарҳ ал-мухтаасар фй ал-усўл»,³ «Хāшийату шарҳи мухтасар ал-усўл»⁴ и «Хāшийату ‘Изд»⁵. Сам автор тоже называл данный труд в своих книгах по-разному,⁶ поэтому мы и наблюдаем такое разночтение в названии. Данный труд был написан в 770 г.х./1369 г. в Хорезме.

Труды Тафтāзāнй в области исламской юриспруденции:

«Фатāвā ал-ханафийа» («Ханафитские фетвы»). В данной работе Тафтāзāнй собрал фетвы ханафитского мазхаба. Этот труд был написан в

¹ Хāджи Хāлифа. Кашф аз-Зунўн ‘ан асāмй ал-кутуб вал фунўн. - Т.2. – С.1853; Дāира ал-ма‘āриф ал-ислāмиййа. - Т.5. – С.340; Хāвāнсāрй Мухаммадбāкир ал-Мусāвй. Равдāt ал-Джаннāt фй ахвāли ал-‘уламāи ва ас-сādāt - Т.4. – С.35.

² Джамалиддин ас-Суюти. Бағия ал-ваъат. – С.391.

³ Мифтāх ас-са‘āда. - Т.1. – С.192.

⁴ Шазарāt аз-зихāб - Т.6. – С.320; Фаваид ал-бахия. – С.137.

⁵ Бадр ат-толь - Т.2. – С.303.

⁶ Тафтāзāнй Са‘дуддин. Шарҳ ал-мақāсид. - Т.2. -С.149, 171; Хāшийату ал-кашшаф. – С.66.

Герате в 769 г.х./1368¹. Некоторые учёные, ссылаясь на этот труд мыслителя, считали его приверженцем ханафитского мазхаба.

«Ал-мифтāх» («Ключ»). Посвящена исламской юриспруденции ашаритского толка. Тафтāзāнī начал писать эту книгу в 782 г.х./1380 г.² или в 772 г.х./1370 г.³ в городе Сарахс, но не смог её закончить. В конце книги читаем «Начал писать эту книгу мой дед Са‘дуддин Мас‘уд ибн ‘Умар в 782 г.х. в Сарахсе, но он умер поэтому не смог закончить её четвертую часть и умер. Я, Яхйā ибн Мухаммад ибн Са‘дуддйн ат-Тафтāзāнī, закончил четвертую часть в Сарахсе»⁴. Как следует из текста, книга состоит из четырех частей. Первая часть была посвящена «‘ибāдат» (молитвам), вторая - отношениям («му‘āмалāt»). К сожалению, мы не смогли найти информацию о третьей части. Что же касается последней части, то она была посвящена «джинайāt» (нарушениям). Закончил ее внук Тафтāзāнī - Яхйā. Согласно «Дāира ал-ма‘āриф ал-ислāмийа», рукопись данного труда хранится в библиотеке Берлина под номером 4604.

«Мухтасару шархи талхйси ал-джāми‘ ал-кабйр» («Краткий комментарий талхиса джамеъ ал-кабир»). Такое название приводится в одних источниках.⁵ В других книгах называется «Ихтисāру шархи талхйси ал-джāми‘ ал-кабйр»,⁶ а в некоторых - «Шарху талхйс ал-джāми‘»⁷. Первое из названий ближе к истине. В этой работе Тафтāзāнī комментирует книгу «ал-Джāми‘ ал-кабйр фй ал-фурӯ‘», принадлежащую перу Мухаммада ибн Хасан аш-Шайбāнī (ум.187 г.х./803 г.), ученика Имама Абу Ханифы. В книге

¹ Шазарāt аз-зихаб - Т.6. -С.320; Бадр ат-тāле‘. – Т.2. -С.303; Фаваид ал-бāхия. - С.137.

² См.: Мифтāх ас-са‘āда. - Т.1. -С.192; Хавāнсāрй Мухаммадбāкир ал-Мусāвй. Равдāt ал-Джаннāt фй ахвāли ал-‘уламāи ва ас-сādāt. - Т.4. – С.32.

³ См.: Шазароту-аз-зихаб. - Т.6. - С.320; Мухаммад Абдулхай Кунўнўни Хиндй. Фавāид ал-бахия фй тарāджими ал-ханафиййа. – С.137.

⁴ См: Ал-мифтах. Л.А\98.

⁵ Багдади Исмаил ибн Мухаммад. Хадия ал-‘āрифин - Т.2. - С.430.

⁶ Дāира ал- ма‘āриф - Т.5. – С.340.

⁷ Тāшкабирзāда. Мифтāх ас-са‘āда. - Т.1. – С.196; Шазарāt аз-зихаб. - Т.6. – С.320; Хавāнсāрй Мухаммадбāкир ал-Мусāвй. Равдāt ал-Джаннāt фй ахвāли ал-‘уламāи ва ас-сādāt . - Т.4. – С.32.

Тафтāзāнī рассматриваются вопросы юриспруденции ханафитской теологии. Написана она была в 782 г.х/1380 г. в Сарахсе. Письменная копия данного труда хранится в библиотеке «Бани Джамеъ» в Турции под номером «468 повторная».

Книги Тафтāзāнī, посвященные толкованию Корана:

«Хāшийату ‘алā ал-Кашшāф ли аз-Замахшарī» («Глосс к «Кашшāф» Замахшари»). Эту книгу Тафтāзāнī не сумел закончить. Она состоит из двух частей. Первая часть – это начало «Кашшāф» и до суры «Йунūs» (№10), а вторая часть начинается са суры «буква Сад» (№38) и заканчивается на суре «ал-Фатх» («Победа», № 48). Как указывается в источниках, мыслитель начал писать глоссы в 789 г.х./1387 г. Причем, по одним сведениям, Тафтāзāнī начал этот свой труд в Самарканде, но автор «Равдāt ал-Джаннāt» считает, что это было в Кабуле.¹ Рукопись данного труда хранится в Берлине под номером 793, а также в библиотеке Индии.

Труды Тафтāзāнī по логике, философии и каламу:

«Шарху ар-рисāла аш-Шамсиййа» («Комментарии к трактату аш-Шамсия»). В Индии известный под названиями «Шарху Шамсиййа», «Са‘диййа». Сам труд «Рисāла аш-шамсиййа фī қавā‘иди ал-мантиқиййа» принадлежит Наджмиддину ибн Умар ал-Кāтибī ал-Қазвīнī (ум.675 г.х./1277 г.), который посвятил его монгольскому правителю Шамсиддину Мухаммаду Джувайни. Комментарии Тафтāзāнī к этому трактату до сего дня считаются самыми полными, благодаря чему они и получили свою известность. Эти комментарии во многом дополняют «аш-Шамсия». В разделах «Соответствие знака, слова и значения» и «Теория умозаключения» Тафтāзāнī приводит свои рассуждения по рассматриваемым вопросам. Здесь анализируются почти все проблемы, связанные с традиционной формальной логикой. Комментарии состоят из предисловия и трех глав. Во введении

¹ Хавāнсārī Мухаммадбāкир ал-Мусāвī. Равдāt ал-Джаннāt фī ахвāли ал-‘уламāи ва ас-сādāt. - Т.4. -С.36.

ученый подробно излагает свои взгляды на необходимость изучения логики и определяет ее сущность и значение.

Первая глава «Муфрадāt» («Единичные понятия») состоит из нескольких разделов, в которых рассматриваются вопросы соотношения слова и его значения; слова, выражающие понятия о единичным и общем; соотношение общего и единичного; определение, а также другие логические приемы. Вторая глава «Мураккабāt» («Суждения») включает разделы, посвященные определению и анализу суждения, как формы логического мышления, изучению его разновидностей и их роли в процессе мыслительной деятельности и передачи мысли. В третьей главе рассматривается теория умозаключения. Эта работа, по свидетельству многих первоисточников, была написана примерно в 752 г.х., 1351 г. в месяце джумад ал-ахир, в городке Джам. Её рукописи хранятся в Берлинской библиотеке и во многих других библиотеках мира. Несколько редчайших рукописей хранятся в библиотеке Института востоковедения Академии наук Узбекистана и в Национальной библиотеке Республики Таджикистан. Имеются также ее литографические издания.¹

Вторым оригинальным трудом Тафтāzānī по логике является первая часть его работы «Тахзīb ал-мантиқ ва ал-калām» («Исправление логики и калама»). Эта книга представляет собой результат многолетнего изучения ученым проблем грамматики арабского языка, риторики, логики и калама, обобщения работ конца XIII - начала XIV вв. по вопросам логики. И в Мавераннахре, и за его пределами появление этого трактата стало большим событием. Переписчики десятками распродавали его в различных городах Мавераннахра, Хорасана, Ирана и в других регионах Ближнего и Среднего Востока. Эта последняя законченная работа была написана ученым примерно в 789 г.х. 1387-1388 гг. в Самарканде. Научная ценность и большая популярность этого труда способствовали то, что он в целостности сохранил

¹ См.: Муртазаев С. Мировоззренческие, гносеологические и логические вопросы в трудах Саъдуддина Тафтозони. – С.26.

до наших дней. Необходимо отметить, что переписчики чаще всего переписывали каждую его часть в отдельности, поэтому сам труд дошел до нас как две отдельные работы: первая называлась «Тахзйб ал-мантиқ» («Исправление логики»), вторая – «Тахзйб ал-калām» («Исправление калама»). Рукописи первой части встречаются значительно чаще, чем второй. Они хранятся в библиотеках Берлина, Лондона, Дели, Каира и других городов. В библиотеках Института востоковедения Республики Узбекистан, Института востоковедения Академии наук РТ, а также в национальной библиотеки РТ (г. Душанбе) хранится несколько рукописей этой работы. Этот труд Тафтāзāнй относится к числу тех, которые после изобретения литографирования на камне издавались первыми в странах Востока. Книга «Исправление логики и калама» неоднократно публиковалась в Калькутте, Дели, Ванарасе, Лакнау, Бухаре и в других городах. К ней написано огромное количество комментариев и глосс. Самыми популярными комментариями этой работы считаются «Шарху Дйвāнй ‘алā Тахзйб ал-мантиқ ва ал-калām» («Комментарии Дйвāнй на Тахзйб ал-мантиқ Тафтāзāнй»), «Гарджума ва Шархи Тахзйб ал-мантиқ ва ал-каломи аллома Тафтāзāнй», а также комментарии правнука Тафтāзāнй.

«Шарх ал-ақā‘иду ан-Насафй» («Комментарий на догматы ан-Насафй»). Мыслитель написал эту книгу в Хорезме в 1367 г. Этот комментарий многими исследователями признан самым авторитетным. Он получил широкое распространение на мусульманском Востоке и в свою очередь послужил началом для новых супрекомментариев и глосс. Комментарий Тафтāзāнй написан на работу одного из известнейших законовѣдов ханафитского толка Наджмиддина Абу Хафса ‘Умара ибн Мухаммада ибн Ахмада ибн Исма‘ила ан-Насафй, умершего в 537 г.х./1142 г. под названием «ал-Ақā‘ид Ан-Насафй» («Догматы (ислама в толковании) ан-Насафй»). В нем дается краткое изложение мусульманского вероучения, разъясняются основные положения ислама об Аллахе, Пророке и Коране. Это

небольшое сочинение вызвало множество комментариев и неоднократно перепечатывалось на мусульманском Востоке.

«**Ал-мақāсид**» («Цели») – эта работа Тафтāзāнй посвящена проблемам философии и калама, изложению мировоззренческих вопросов. Встречается также под названием «Ал-мақāсид ат-тāлибйн» («Цели ищущих»). Была написана примерно в 1373 г. в Самарканде. В этом трактате мыслитель излагает идеи о бытии и сущности Бога, соотношении материального и духовного, отношении человека к окружающему миру и другие мировоззренческие вопросы. Здесь четко проявляется склонность мыслителя к рационализму и обобщению философского наследия стран Ближнего и Среднего Востока. Книга охватывает шесть тем: «О началах», «Об общих понятиях», т.е. универсалиях (бытие и небытие, суть бытия, необходимость и возможность, единое и многое, причина и причиннообусловленное и др.), «Об акциденции», «О материи», «Теология», «Об устных преданиях». Одна из редчайших рукописей этого труда Тафтāзāнй, переписанная приблизительно в первой половине XV в., хранится в фонде Санкт-Петербургского отделения Института востоковедения Академии наук Российской Федерации. Его рукописи хранятся также в Британском музее и в государственной библиотеке Индии. Переписчики во введении отмечают, что трактат Тафтāзāнй иногда называется «Шарху мақāсид» («Объяснение целей»).

«**Шарх ал-мақāсид**». («Комментарии к «Целям»»). В книге ее автор подробно комментирует свои воззрения относительно каждой вышеупомянутой «цели». Тафтāзāнй излагает основные положения мусульманской схоластики – калама, возникшего в период острой идейной борьбы между последователями античной философии и религиозной идеологии. Определяя свое отношение к каламу, Тафтāзāнй подвергает сомнению и критике отдельные его положения. При этом явно сказывается влияние идей предшествующих мыслителей мусульманского Средневековья.

Он написал эту книгу в 784 г.х./1382 г. в Самарканде. Считается одной из авторитетнейших книг по ашаритскому каламу.

Принадлежность перечисленных выше работ Са‘дуддину Тафтāзāнī не вызывает сомнений у многих составителей тазкире и летописей, а также у современных исследователей философского наследия мусульманского Востока.

По свидетельству авторов энциклопедии ислама, перу Са‘дуддина Тафтāзāнī также принадлежит перевод в прозе на тюркский язык популярнейшего назидательного произведения Са‘дī Ширāзī «Бустāн» («Цветущий сад»). Однако это утверждение вызывает сомнение. Во-первых, ни в одном из историографических источников, где дается перечень трудов Тафтāзāнī, не упоминается наличие у него такой работы, да и в самой энциклопедии не указаны первоисточники, на которые опирались ее авторы. Во-вторых, в скудных автобиографических данных о мыслителе, дошедших до нас, отмечается, что он в совершенстве знал арабский и персидский языки. Что же касается знания им в совершенстве тюркского языка, то об этом нигде не говорится. Между тем перевод «Бустāн» требовал именно совершенного знания языка. В-третьих, несмотря на усердные поиски, нам так и не удалось обнаружить перевод Тафтāзāнī.¹

В фонде библиотеки Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан хранятся еще две рукописи, в которых имеются сведения о принадлежности их Са‘дуддину Тафтāзāнī. Это комментарии на «Фикх ал-Кайданī» (Комментарии к догмам Кайдани) и оригинальный, представляющий огромный научный интерес, труд по геометрии «Рисāла фī завāя ал-мусаллас» («Трактат об углах треугольника»). Переписчик этой книги ссылается на авторитет Са‘дуддина Тафтāзāнī - ученого-энциклопедиста. Переписана она 1218 г.х. 1803 г. и хранится под инвен-

¹ См.: Муртазаев С. Мироззренческие, гносеологические и логические вопросы в трудах Са‘дуддина Тафтозони. – С.31.

тарным номером 6425. Эти труды, в особенности, последний, требуют специального исследования.

1.3. Семантические идеи Тафтāзāнī

Тафтāзāнī в своей книге «Тахзīb ал-мантиқ ва ал-калām» («Исправление логики и калама») излагает собственное видение проблемы знака, его значения и смысла. Тафтāзāнī не мог не затронуть эту проблему, потому что почти все исследуемые в логике вопросы тесно взаимосвязанны с вопросами лингвистики. Это объясняется тем, что предметом логики выступает человеческое мышление, а мысль существует или приобретает свои зримые черты только благодаря языковым знакам. В связи с этим, правомерно утверждать, что логика исследует и словесные знаки (звуки, слова, имена, предложения и т.п.) и обозначаемые (или выражаемые) ими мысли.

Как известно, языковые выражения являются той реальностью, строение и способ употребления которых дают нам информацию не только о содержании мыслей, но и об их логических формах, о законах мыслительной деятельности человека. Поэтому исторически большинство мыслителей, которые занимались логической наукой, ставили перед собой задачу исследовать семантические категории языковых выражений.

Эту проблему не обошёл стороной и Тафтāзāнī. В вышеуказанной книге он различает тройное употребление знаков. Согласно ему, слово как знак выражает свое значение «адекватно», ибо данное слово является носителем определенного значения. Например, слово «треугольник» обозначает фигуру, ограниченную тремя сторонами. Слово также обладает значением имплицитно: если, к примеру, скажем «я порезал руку», то подразумевается только палец. Слова также могут нести в себе значение ассоциативное, как, например, слово «потолок», кроме основного значения,

указывает также на «стену», являющуюся как бы неразлучным спутником, даже неотъемлемой его частью».¹

В первом случае Тафтāзāнī интерпретирует знак-слово таким образом, что оно указывает на свое прямое значение однозначно. Это означает, что слова выступают как неописательные имена, которые возникают на основе представлений. Во втором случае, когда значение слова выражается имплицативно. В данном случае имеется в виду, что значение слова – это нечто целое, включающее в себе свою часть, как, например, «палец» является частью «руки», или слово «человек» наряду с «животное» указывает и на «разумное». Это и есть то, что в современной формальной логике характеризуется как слова, выражающие относительные понятия («потолок», «крыша», «берег», «плод» и др.). Наконец, в третьем случае, когда слово передает свое значение ассоциативно, его следует воспринимать как семантически многозначное, т.е., кроме своего основного значения, оно может иметь еще и другие значения. Так, отношение между словом «потолок» и его предметным значением характеризуется тем, что «потолок» не может существовать без «стены».

Далее Тафтāзāнī в «Тахзйб ал-мантйк ва ал-калām» следующим образом интерпретирует слова, выражающие определенный смысл. С учетом их функции в языке он различает простые и составные выражения. Мыслитель пишет: «Если часть слова или словосочетания выражает часть смысла, то оно является составным (мураккаб), которое бывает полным (тām) и неполным. Полные [в свою очередь] делятся на извещающие (хабар) и поясняющие (иншā), а неполные делятся на связывающие (тақйидй) и несвязывающие (гайри тақйидий)»².

¹ Маликшāхй Хасан. Тарджума ва тафсири тахзибу-л-мантики Тафтāзāнī. – Тегеран, 1367 г.х. – С.35.

² Тафтāзāнī Са‘дуддйн. Тахзйб ал-мантйк ва ал-калām. – Египет, 1912. – С.3.

Слова или выражения, обозначающие определенный предмет, Тафтāзāнī делит на две группы: единичные и составные, и дает объяснение этому

По его мнению, единичное слово – такое, которому соответствует один единичный предмет. В противном случае оно именуется составным. Здесь под единичными и составными словами, скорее всего, мыслитель подразумевает выражаемые ими понятия. Если единичные слова выражают своё значение непосредственно, без дополнительных характеристик, то составные связаны с такими временными характеристиками, как прошлое, настоящее и будущее. Разумеется, единичные слова, согласно мыслителю – это имена, обозначающие отдельный предмет, тогда как слова, указывающие, кроме предмета, и на время, являются глаголом (калима). Слова же, которые сами по себе ничего не обозначают, т.е. не указывают на значение, Тафтāзāнī называет частицей (ādāt).

По этому поводу он пишет: «Простые (муфрад) слова, если они выражают независимо от чего-то смысл, включающий в себя одно из трёх времен (прошлое, настоящее, будущее), являются калима (глагол), [либо] не включают время, [и называются] именем (исм), в противном случае [если простые слова сами по себе не выражают какого-то смысла] они являются частицами (ādāt)».¹

Таким образом, с точки зрения мыслителя, слова бывают простыми, сложными или составными. Простые отличаются от сложных тем, что в них отсутствуют части, которые сами по себе обозначали бы что-то, тогда как сложные слова имеют две и более частей, которым в качестве значения что-то соответствует в реальности. Составное слово отличается от простого и называется высказыванием (кавл), которое бывает двух видов: полное и неполное. Высказывание бывает полным, если каждая его часть представляет отдельное целое – либо имя, либо глагола.

¹ Тафтāзāнī Са‘дуддйн. Тахзйб ал-мантйк ва ал-калām. – С.5.

Полное высказывание интерпретируется им как выражение, принимающее одно из двух значений: истина или ложь. Подобные языковые выражения в современной логике выступают как суждения. Другим видом полного высказывания, согласно Тафтāзāнī, являются вопросительные предложения, которые, в отличие от суждения, нельзя оценить ни как истинное и ни как ложное.

Далее, Тафтāзāнī анализирует виды имен, среди которых специально выделяет такие, как: «‘алам», «мутава̄т», «мушаккик», «муштарак», «манқўл» и др. «‘Алам» истолковывается как имя собственное, «мутава̄т» – общее имя, указывающее на определенный предмет, например, «младенец», «человек». «Мушаккик» – такое общее имя, которое указывает на свойство, а не на предмет, например, «белизна», «чернота» и т.д. Соименные «муштарак» – такие имена, которые имеют несколько значений, например, «источник». И, наконец, «манқўл» – это имя, при употреблении которого человек подразумевает, быть может, совсем другое значение. Как, например, когда кто-то употребляет слово «лев» в предложении «он есть лев», то, вероятно, подразумевает под этим словом не животное, а «храбрость», т.е. слово «лев» может употребляться в значении храбрости человека.¹

Здесь следует отметить, что проблема семантического анализа категории языковых выражений была одним из основных вопросов средневековой мусульманской логики. Впервые эта проблема более глубоко исследовалась Ибн Синой, он в общих чертах до него она рассматривалась Аристотелем и вслед за ним Абунасом Фараби. Первый учитель в начальных главах «Об истолковании» в сжатой форме рассматривает такие языковые выражения, как имена, глаголы и высказывающие речи. Так, согласно Аристотелю, «имя есть такое звуко сочетание с условным значением безотносительно ко времени, ни одна часть которого отдельно от другой

¹ Маликшāхī Хасан. Тарджума ва тафсири тахзибу-л-мантики Тафтāзāнī. – С.92.

ничего не означает».¹ Разумеется, древнегреческий философ и логик истолковывает имена как языковые выражения, которые имеют своё значение в силу конвенции. Подобное рассмотрение имени, на наш взгляд, является вполне оправданным, не говоря уже о конвенциализме А.Пуанкаре. Стагирит писал: «[Имена] имеют значение в силу соглашения, ведь от природы нет никакого имени. А (возникает имя), когда становится знаком, ибо членораздельные звуки, хотя и выражают что – то, как, например, у животных, но ни один из этих звуков не есть имя».²

Далее он рассматривает глагол и высказывающую речь и характеризует их, как звукосочетание, обозначающее, кроме предмета, ещё и время, или как речь, «в которой содержится истинность или ложность чего-либо».³

Эту проблему не обошел стороной и Фараби, который в трактате «Вводные разделы по логике» анализирует такие семантические категории языковых выражений как имя, глагол, частицы и высказывающая речь. Согласно ему, имя отличается от глагола тем, что оно выражает понятие, при этом не указывает на время, в которое оно существует, тогда как глагол по своей сущности указывает и на понятие, и на время, в которое оно существует. Таким образом, если имя указывает только на понятие, то глагол (калима) указывает на две вещи: на понятие и на время его существования, т.е. в прошлом, настоящем или в будущем.

«Имя, – пишет Фараби, - это простое речение, выражающее идею, оно может быть понято самостоятельно и само по себе, не указывая своей сущностью, структурой и формой на время (существования) этой идеи..., а глагол – это простое речение, выражающее идею, которое может быть понято самостоятельно и само по себе, и в то же время оно своей структурой и сущностью указывает на время, в которое существует эта идея».⁴

¹ Аристотель. Соч.: В 4 т. – М., 1978, Т.2. – С.93.

² Там же. - С.9.

³ Там же. - С.95.

⁴ Ал-Фараби. Логические трактаты. - Алма-Ата, 1975. – С.109-110.

Что касается Ибн Сины, то вопрос семантической идеи и связанной с ним проблемы знака и выражаемого им значения, он рассматривает их довольно обстоятельно и в новом ракурсе. Так, аргументированно подвергая семантическому анализу основные категории языковых выражений, он особо выделяет логические и дескриптивные (т.е. описательные) термины, последние из которых обозначают предметы некоторого рода посредством уточнения смысла, что, как нам переставляется, является предвосхищением «семантического треугольника Г.Фреге».

Большой интерес для нас представляет концепция Ибн Сины о законченных и незаконченных выражениях языка. В законченном или полном выражении языка каждая его часть представляет собой отдельное целое, независимо от того, является ли оно именем или глаголом. Законченное языковое выражение, согласно Ибн Сине, обозначает неопределенный предмет в одном из трех определенных времен. Например, выражения состоят из двух частей, одно из которых имеет законченный смысл, а другая – незаконченный. В частности, это такое выражение, которое составлено из предлога и какой – либо другой части речи: «не человек», «не зрячий», «в доме» и т.п. Так, Ибн Сина в «Указаниях и наставлениях» пишет, что «если ты сказал «в доме» или сказал «не человек», то, несмотря на то, что один компонент этих двух понятий выражает что-то, это выражение незаконченное, так как другие из них являются частицей или союзом, которые сами по себе не выражают никакого смысла, если они не употреблены с другими словами. Таковы компоненты «в» и «не» в выражениях «в доме» и «не человек». Воистину, говорящий «Зейд не ...» и «Зейд в ...» не выражает законченную мысль, как нет законченности в выражениях «в доме», или «не человек», ибо «в» и «не» являются частями (речи), отличными от существительных и глаголов.¹

¹ Абу Али ибн Сина. Сочинения. – Душанбе: Дониш, 2005, Т.1. – С.586.

Как видим, по мнению Ибн Сины, вышеуказанные языковые выражения не являются законченными или, по выражению Тафтāзāнī, они являются неполными, но тем не менее они относятся к языковым выражениям. Отсюда следует, что они не являются ни именами, ни глаголами, ибо «именем называется всякое простое слово, выражающее какое-либо значение, но не содержащее указания ни на одно из трёх времен [к которому относится данное значение]», например, (слово) Зайд».¹

Поэтому можно согласиться с утверждением одного из исследователей логического наследия Ибн Сины Н.М.Сайфуллаевым, который незаконченные выражения Шайхурраис уподобляет ненасыщенным выражениям немецкого математика и логика XX столетия Г.Фреге. Таджикский исследователь пишет: «Г.Фреге в своей работе «Понятие и вещь», пытаясь избежать трудностей, связанных с приписыванием всем словам предложения неких сущностей, называемых значением, предложил считать сущности, соответствующие предикатам, ненасыщенными или незамкнутыми, в отличие от сущностей, соответствующих именам».²

Итак, в заключение отметим, что вышеизложенные семантические идеи Ибн Сины в сжатой форме были заимствованы Са‘дуддином Тафтāзāнī, хотя последний не ссылается на него и даже не упоминает своего предшественника. Подобный подход был характерным не только для Тафтāзāнī, но и для других средневековых мыслителей. Как бы то ни было, даже несмотря на свою мировоззренческую направленность, Са‘дуддин Тафтāзāнī, будучи крупнейшим представителем философии калама, в области логической науки был приверженцем перипатетической логики.

¹ Абу Али ибн Сина, Сочинения. – Душанбе: Дониш, 2005, Т.2, – С.133.

² Сайфуллаев Н.М. Логика Ибн Сины. – Душанбе: Дониш, 1991. – С.47.

ГЛАВА II. ЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТРУМЕНТАРИЙ ТЕОЛОГИИ ТАФТĀZĀNĪ

2.1. Учение ТафтĀzĀnĪ о понятии

Са‘дуддин ТафтĀzĀnĪ, будучи одним из крупнейших представителей более позднего калама, т.е. мутакаллимом, уделял большое внимание проблемам логики. Интерес к ним был обусловлен тем, что мыслитель в своей научно-педагогической деятельности часто участвовал в спорах по тем или иным вопросам калама, объяснить которые без знаний по логике было просто невозможно. Изложение его логического наследия мы начнём с того, как он анализировал понятие.

У мыслителя, в отличие от многих его предшественников, нет специального трактата о понятии, но связанные с ним вопросы он затрагивает в специальных разделах своих произведений, отчасти в логической семантике, а также при рассмотрении десяти аристотелевских категорий, пяти предикабелей, в качестве структурных элементов суждения, при изучении определений и терминов силлогизма.

Почти все мусульманские логики, начиная с Фараби, Ибн Сины, Туси, делят знание на два вида: «тасаввур» («представление») и «тасдġќ» («утверждение или суждение»), и, естественно, здесь встает вопрос о понятии. Следует отметить, что термин «тасаввур» дословно переводится как «представление», однако в трактовках мусульманских логиков он выступает как «понятие». Что касается ТафтĀzĀnĪ, то почти во всех произведениях, в которых им рассматривается логическая проблематика, он специально обращается к понятию как особой форме человеческой мысли. Логическая

система Тафтāзāнй имеет своим истоком учение Ибн Сины, который, говоря о задачах, стоящих перед логиком, в качестве одной из них указывает на то, что каждый логик «должен знать начала суждения и способы их построения, будь то определение или нечто иное».¹ Здесь под началами суждения подразумеваются понятия, из сочетания которых образуются суждения, а на их основе - силлогизмы. Тафтāзāнй в книге «Тахзйб ал-мантиқ вал-калām», объясняя цели логики и её пользу, подчеркивает: «Познание бывает двух родов: первое – «тасаввур», как, например, если кто-нибудь скажет: «человек», «книга», «ангел» и тому подобное...второе – «тасдйк», как, например, когда мы утверждаем «человек разумный» или «пери существует».² Если под понятием подразумевается только один предмет, то такое понятие, по Тафтāзāнй, является единичным, как, например «Али», «Амр», «Зейд» и т.д. В противном случае – общим. С учетом наличия или отсутствия мыслимых индивидов в реальной действительности Тафтāзāнй общие понятия делит на шесть видов:

1) общие понятия, которым в реальной действительности не соответствует индивид и его появление невозможно. Такое понятие в современной логике именуется нулевым понятием. Например, «супруг Бога»;

2) общие понятия – это мыслимые предметы, которые в реальной действительности могут существовать, но их до сих пор пока никто не видел, например «феникс»;

3) общие понятия, которым в реальной действительности соответствуют единичные предметы, но возникновение аналогичных им невозможно, как, например, «необходимосущий»;

4) общее понятие, которому в реальной действительности соответствует отдельный предмет и возникновение или существование других индивидов возможно, например, «солнце»;

¹ Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. – Душанбе: Ирфон, 1980, Т.1. – С.206.

² Маликшāхй Хасан. Тарджума ва тафсири тахзиб ал-мантики Тафтāзāнй. – С.75.

5) общее понятие, которому в реальной действительности соответствует определённое конечное число индивидов, например «пророк».

б) общие понятия, которым в реальной действительности соответствует бесконечное число индивидов, например, «атом».

Далее Тафтāзāнī рассматривает возможные отношения между понятиями. В этом вопросе он исходит из положения, согласно которому предметы мира находятся друг с другом в некоторых отношениях, и эти отношения находят свое отражение в понятиях. Согласно мыслителю, общие понятия могут быть либо в отношении совместимости, либо в отношении несовместимости. Они могут быть противоположностями при добавлении частицы «не». Если понятия совмещены только с одной стороны, то такие понятия находятся в отношении подчинения, а если с двух сторон, - то соподчинения. Их же противоположности, наоборот, никак не подчиняются и не соподчиняются. Если между двумя общими понятиями имеет отношение полной отделенности, т.е. если одно из двух общих не совпадает с другим, то эти понятия находятся в отношении несовместимости. Как, например, понятия «высокий» и «низкий». В противном же случае, т.е. если каждое из двух общих понятий полностью совпадает друг с другом, то эти суждения находятся в отношении полного согласия или равнозначности. Как, например, понятия «человек» и «разумное существо». Между двумя одинаковыми по объему, но противоречивыми понятиями также имеется отношение полного согласия. Если с одной стороны имеется полное соответствие, а с другой частичное, то такие понятия находятся в отношении подчинения. Их Тафтāзāнī называет «‘умūм ва ал-хусūs ал-мутлақ», как, например, понятия «дерево» и «ель», где первое он называет «а‘ам ал-мутлақ», а второе «ахас ал-мутлақ». Между двумя противоречиями «а‘ам ал-мутлақ» и «ахас ал-мутлақ» в отличии от исходных понятий, имеется отношение подчинения и соподчинения, т.е. противоречие «а‘ам ал-мутлақ» - «ахас ал-мутлақ». Если понятия ни с одной стороны не имеют совпадений, то

такие понятия находятся в отношении соподчинения, которые мыслитель называет «‘умӯм ва ал-хусӯс мин ваджхи». А между противоречиями «‘умӯм вал-хусӯс мин ваджхи» имеется отношение частичной несовместимости (т.е. имеется отношение иногда «‘умӯм» и «хусӯс» мин ваджхи», а иногда полная несовместимость). Так же, как и между противоречиями двух общих понятий, имеется отношение частичной несовместимости. Вот как выглядят эти отношения: «‘умӯм ва хусӯс ал-мутлақ» - всегда, когда одно из общих понятий полностью совпадает с другим общим понятием, а другое - неполностью. «‘Умӯм ва ал-хусӯс мин ваджхи» - всегда, когда одно из двух общих понятий совпадает с другим частично, как, например, «ученый» и «поэт». Эти понятия находятся в отношении «‘умӯм ва ал-хусӯс мин ваджхи» друг с другом.

Большое место в учении мыслителя занимает учение о противоречащих понятиях. Тафтāзāнī противоречащими называет такие понятия, в одном из которых утверждаются (мыслится) определенные признаки, а в содержании другого эти же признаки отрицаются». Например, понятие «белый» и «небелый» являются противоречащими. Между противоречиями полностью соответствующих понятий, т.е. между равнозначными понятиями также имеется полное совпадение. Например, если имеется полное совпадение между понятиями «люди» и «разумные существа», то имеется совпадение и между их противоречиями «не люди» и «не разумные существа».

Что касается отношения противоречия между двумя понятиями, из которых одно абсолютно общее, а другое абсолютно особенное, то оно аналогично вышесказанному, констатирует мыслитель, только с той разницей, что их противоречащие понятия, видоизменяя противоречием абсолютно общее становятся абсолютно абсолютным, и, наоборот, противоречием абсолютно особенного будет абсолютно общее понятие. Как, например, между линией и количеством имеет место отношение абсолютно общего и абсолютно особенного. Однако понятие

«количество» относительно линии является общеабсолютным, тогда как понятие «линия» по отношению к понятию «количества» является особенно абсолютным. Между противоречием количества, т.е. не-количества и противоречием линии, т.е. не-линии имеет место отношение абсолютно общего и абсолютно особенного. Это означает, что если кто-то не-количество считает верным, то и не-линия также будет верным. Подобно поверхности, которая не является не-количеством, а есть количество. В связи с этим, мыслитель заявляет: «Предшествующие логики, чтобы обосновать мысль о том, что отношение между противоречием общего и особенно-абсолютного представляет собой нечто обратное вышесказанному, говорили, что искомое, которое мы должны доказать в действительности, бывает двояким: 1) если считать противоречие общего (подобно не-количеству) верным, то и противоречие особенного (подобно не-линии) тоже будет верным; 2) возможно, что противоречие особенного (не-линия) кому-то покажется верным, однако этот человек может считать, что противоречие (не-количество) неверное.

Относительно противоречия между двумя несовместимыми понятиями «аъам ва ахас ал-мутлак мин ваджхи» следует сказать, что это противоречие во всех случаях является неодинаковым. Иногда между противоречиями двух внеположенных понятий имеет место отношение несовместимости, как, например, между понятиями не-бытие («ло мавджӯд» и не-небытие («ло-ма‘дӯм») и исходными понятиями «бытие» («мавджӯд») и «небытие» («ма‘дӯм») имеет место отношение несовместимости. Однако между понятиями «не камень» и «не дерево» имеет место отношение частичного совпадения, несмотря на то, что между исходными понятиями «дерево» и «камень» имеет место отношение полного несоответствия или несовпадения. Подобно этому, противоречие между двумя такими понятиями, как «не животное» и «не белое», определяется аналогично исходным понятиям. Однако по отношению

к таким понятиям, как «не животное» и «человек», этого утверждать нельзя. Ибо между понятиями «животное» и «не человек» имеет место отношение полной несовместимости.

По мнению Тафтāзāнī, предшествующие логики, чтобы определить отношения противоречия между двумя несовместимыми и частично совместимыми понятиями, предложили дать им общее название - для отношения противоречия двух общенесовместимых и частносовместимых понятий. Оно получило название частично несовпадаемое. Они утверждали, что отношение между двумя противоречащими общенесовместимыми и частично-несовместимыми понятиями является частично несовпадаемым.

Теперь рассмотрим концепцию мыслителя о предикабилиях.

Тафтāзāнī анализирует ряд вопросов теории понятия, которые связаны с учением Ибн Сины. Источником последнего послужило учение древнегреческого философа Порфирия о предикабилиях. Это учение в свою очередь основано на идее, высказанной Аристотелем в пятой главе «Тоики», в которой Первый учитель предпринял попытку подвергнуть анализу возможные формы вопросов и ответов, имеющих характер определения. Аристотель пытался разобраться со следующими вопросами: что такое определяемое? Что такое род, под который подводится определяемое? Существуют ли реально свойства или признаки исследуемых объектов или мы их привносим?

Объектом исследования Порфирия были предикабилии: «род», «вид», «собственный признак», «привходящий признак», «различающий признак». Согласно ему, «роды» и «виды» представляют собой универсалии.¹ В связи с этим, Т.Котарбинский замечает: «Не подлежит сомнению, что для Порфирия это (род. - Н.М.) какие-то общие предметы, какие-то универсалии, некие общие сущности, можно было бы сказать «тело вообще», «существо

¹ Сайфуллаев Н.М. Логика Ибн Сины (в сравнении с логикой Аристотеля и стоиков). – Душанбе, 1992. – С.261.

как таковое» или что-либо подобное».¹ Поэтому, когда отвечают на вопрос: «Что есть это?», - то говорят: «Это – есть то-то и тот-то». Например, на вопрос: «Что есть человек?», - ответ гласит «Он есть разумное существо» и т.д.

Вообще говоря, «роды» и «виды» являются относительными понятиями, ибо одна и та же универсалия может быть видом для более общего и родом для менее общего, как, например, «тело» - более широкое понятие, чем «животное», и более узкое, чем «субстанция»; «животное» - более широкое, чем «человек», и более узкое, чем «тело» и т.п. Наиболее общее называется наивысшим родом, а низшие виды, которые дальше не могут быть родами, называются наименьшими видами. Под этими видами могут быть только индивиды, например Зайд, Мухаммад.

Под собственным признаком данного вида Порфирий понимает всё то, что специфически присуще предметам, подпадающим под этот вид, например, смех – для человека, ржание - для лошади. Привходящий признак, согласно Порфирию, есть такой признак, появление или исчезновение которого не влияет на сохранение своего субстрата, как например, свойство «быть чёрным» является привходящим признаком для ворона и эфиопа. И наконец, различающие признаки – это такие, которые используются при определениях в качестве составляющих для определяющего, как, например, для вида «человек» различающими признаками являются «разумность» и «смертность», ибо человека часто определяют как существо разумное и смертное.

Не вдаваясь в подробное изложение учения Порфирия о предикабиях, отметим, что в его «рассуждениях смешаны между собой: различение временных фаз существования данного индивида и различение подобъёмов данного объема общего имени; отношение обозначения, связывающее общее имя (например, имя «человек») с его индивидуальными

¹ Котарбинский Т. Избранные произведения. – М.: Ил, 1963. – С.405.

десигнатами (например, Сократом и Платоном), и отношение того же общего имени к мнимой соответствующей ему универсалии, будто бы им обозначаемой, ибо к ней якобы можно отнести смысл этого имени («человек вообще» якобы также «есть человек»)¹. Таким образом, сущность порфирьевского учения о предикабилиях заключает в себе возможные предметы, относящиеся к одному и тому же предмету.

По Тафтāзāнī, предикабилии – это общие понятия, мыслимые по степени или выражению ими сущности предметов в субъекте. Иными словами, они, будучи предикатом, выражают сущность или же действительную сущность понятия субъекта. Тафтāзāнī называет их «ал-куллиййāt ал-хамс» («пять общих»). Рассмотрение мыслителем данного вопроса не является новым в логической науке. Ибн Сина в своём фундаментальном труде «Китāб аш-шифā» уже достаточно глубоко исследовал его.

Согласно предшественникам Тафтāзāнī, предикабилии разделяются на две группы: сущностные (зātī) и акцидентальные (‘аразī). Если сущностные общие понятия выражают сущность или часть сущности предметов, то акцидентальные выражают не действительную сущность. К первым относятся род («джинс»), вид («нав’») и классовые отличия («фасл»), а ко второму особенно-акцидентальное («ал-‘араз ал-хās») и общее-акцидентальное («ал-‘араз ал-ām»). Тафтāзāнī в своей книге «Тахзīb ал-мантиқ вал-калām» подробно рассматривает каждое из пяти общих понятий. Род, согласно ему, - это общие понятия, выражающие все виды в универсальной форме, являясь ответом на вопрос «что это?» в разнообразии, и частично соответствующие действительности.² Мыслитель разделяет род на ближайший и отдаленный. Если ответ включает в себя частичное соучастие в сущности, но при этом они являются шире, то такой род является

¹ Котарбинский Т. Избранные произведения. – С.408.

² Муртазаев С. Мировоззренческие, гносеологические и логические вопросы в трудах Саъдуддина Тафтозони. – С.87.

«ближайшим» («джинс ал-карйб»), что подобно ответу «животное» по отношению к вопросу «что есть человек?». В противном случае, можно говорить об отдаленном роде («джинс ал-ба'йд»), как это прослеживается в ответе «растущие» по отношению к вопросу «какова сущность человека, лошади и дерева?». Вид, по Тафтāзāнй, есть общее понятие, выражаемое в предметах. Они являются ответом на вопрос «что это?» в единой форме и полностью соответствуют действительности. Например, ответ «человек» на вопрос «что есть Ахмад?». Классовые отличия, по Тафтāзāнй, проявляются при ответе на вопрос «что это вещь из себя представляет?» Если этот ответ был направлен на отделение от близкого рода, то классовые общие понятия в данном случае называются ближайшими. Например, ответ «говорящий» на вопрос «что из себя представляет человек?» А если ответ был направлен на отделение от дальнего рода, то здесь следует говорить о дальних отличающихся по классу общих понятиях. Например, ответ «чувствительный» на вопрос «что из себя представляет человек по отношению к дереву и камню?»

Из вышесказанного можно заключить, что хотя теория понятия Тафтāзāнй во многом аналогична воззрениям его предшественников, таких, как Фараби, Ибн Сина, Насируддин Туси, Фахриддин Рāзй, тем не менее при рассмотрении ряд вопросов о понятии он был достаточно самостоятелен и самобытен. Это проявляется прежде всего при анализе общих понятий, где мыслитель выделяет и анализирует шесть их видов. Заслуживает особого внимания и учение Тафтāзāнй о контрарности и контрадикторности понятий, где он рассматривает такие виды противоречащих понятий, о которых у его предшественников даже не упоминается. В этом вопросе мыслитель больше использует конкретные геометрические понятия, что делает его теорию понятия более оригинальной. Таким образом, понятие как особая форма мысли в интерпретации мыслителя выступает важнейшим методологическим средством познания.

2.2. Учение Тафтāзāнī о категорических, модальных и условных суждениях

Как явствует из трудов мыслителя, наиболее простой и в то же время фундаментальной частью логической науки для него была логика суждений. Согласно ему, под суждением (қадиййа) понимается языковое выражение, о котором можно сказать только одно из двух значений: истинно оно или ложно. Тафтāзāнī пишет: «Суждение (қадиййа) - высказывание, которое содержит в себе истину или ложь».¹ Отсюда следует, что для него суждение и высказывание - одно и то же. В таких суждениях констатируется принадлежность или непринадлежность определенного признака (свойства) предмету мысли (субъекту) или множеству предметов.

Далее Тафтāзāнī, последовательно следуя Ибн Сине и вместе с тем Аристотелю, особо выделяет предикативные, или категорические (ҳамлиййа) суждения. «Если предложение выражает принадлежность или непринадлежность чего-либо предмету мысли, то такие суждения называются категорическими (ҳамлиййа), [которые бывают] утвердительными или отрицательными».² Подобное истолкование суждения вполне согласуется с его толкованием Аристотелем и Авиценной. Так, Аристотель и в «Метафизике», и в «Об истолковании» писал, что суждение истинно, если оно связывает то, что связано в самой действительности; в истинном суждении мысль наша связывает предметы и разделяет их именно таким образом, каким они связываются и разделяются в самой действительности. Очевидно, что истинность или ложность суждения основывается на принципе соответствия.

Что касается Ибн Сины, то он и в «Логике восточников», и в «Указаниях и наставлениях», подобно Первому учителю, подчеркивает, что в истинном суждении представляемая в душе мысль соответствует

¹ Тафтāзāнī Са‘дуддин. «Тахзīb ал-мантиқ ва ал-калām». – С.7.

² Там же. – С.8.

действительности. Если это так, то вместе с представлением возникает убеждение в данном соответствии. Если же мысль, выраженная предложением, не соответствует действительности, то она считается ложной.¹ Согласно Аристотелю, ложью называется несоответствие между предметом мысли и мыслью об этом предмете. Ложным называется суждение, в котором: во-первых, связывается то, что не связано в самой действительности, и разделяется то, что в самой действительности связано; во-вторых, пытаюсь в нем соединить то, что соединено в самой действительности, связывает предметы не так, как они связаны в самой действительности. Древнегреческий философ и основоположник формальной логики пишет: «Что касается сущего в смысле истинного и не сущего в смысле ложного, то оно зависит от связывания и разъединения, а истинное и ложное вместе – от разграничения членов противоречия, а именно: истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено; а ложно то, что противоречит этому разграничению»².

Не трудно догадаться, что и Аристотель, и Ибн Сина, и Са‘дуддин Тафтāzānī при истолковании суждения особое внимания уделяют логико-гносеологической и онтологической его интерпретации. С точки зрения логики, это означает, что всякое суждение представляет собой нечто, в котором что-то утверждается или отрицается, и поэтому оно может быть либо истинным, либо ложным. В гносеологическом плане, любое суждение как особая форма мысли представляет собой утверждение или отрицание принадлежности или непринадлежности свойств или отношений предметам. Поэтому суждение истинно, если оно соответствует действительности, в противном случае, оно считается ложным. И наконец, в онтологическом смысле во всяком суждении находит свое выражение присущность или не

¹ См.: Аристотель. Метафизика. Сочинения в 4-х т. – М., 1975, Т.1. – С.135-141.

² Там же.

присущность определенного свойства предмету или наличие какого-то отношения между предметами действительности.

Вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что в интерпретации Тафтāzānī, суждение истинно, если то, что в нём утверждается, действительно присуще, а то, что отрицается, не присуще тому, о чём идёт речь в суждении. Суждение ложно, если то, что в нём утверждается, на самом деле не присуще, а то, что отрицается, присуще тому, о чём идёт речь в суждении. Следует отметить, что в теории суждения мыслителя истинными или ложными являются не только аподиктические (т.е. достоверные), но и гипотетические (т.е. вероятностные) суждения.

Далее Тафтāzānī категорические (хамлиййа) суждения, в зависимости от характера предмета суждения (субъекта), делит на четыре группы:

1) *индивидуальное или личностное суждение* («ал-қадиййату аш-шахсиййату»), которое иногда называют и *особенным суждением* («ал-қадиййату ал-махсурату»). Это такие суждения, в которых субъект является конкретным индивидом, как, например, «Али суть ученый» или «Ибн Сина является философом» и т. п.;

2) *естественное суждение* («ал-қадиййату ат-таби‘иййату»). В суждениях подобного рода, говорит мыслитель, указываемый в нем признак присущ не только субъекту данного суждения, если оно утвердительное, как например, «Лев является храбрым». Когда данное суждение отрицательное, тогда указываемый в нем признак не присущ субъекту данного суждения, включает Тафтāzānī¹;

3) *ограничительное суждение* («ал-қадиййату ал-махсурату»)- это когда количество индивидов характеризуется с учётом общности или частности, мыслимых в объеме предметов. Подобные суждения бывают «общими» и «частными».

¹ Тафтāzānī Са‘дуддин. «Тахзйб ал-мантиқ ва ал-калām». – С.7.

Арабофарсиязычные логики выделяют четыре вида ограничительных суждений: общеутвердительные («мўджибатун куллиййатун»), например, «Все люди смертны»; частноутвердительные («мўджибатун джуз‘иййатун»), например, «некоторые люди суть белокожие»; общеотрицательные («Сāлибатун куллиййатун»), например, «Ни один камень не есть человек»; частноотрицательные («сāлибатун джуз‘иййатун»), например, «Некоторые люди не суть чернокожие». Тут же Тафтāзāнй замечает, что ограничительные («маҳсўра») суждения не могут характеризоваться без кванторных слов, называемых «сур», которые и определяют количественную характеристику субъекта суждения. С общеутвердительным суждением он соотносит квантор «все», «всякое» («куллиййа»); с общеотрицательным – «ни один, ни одна, ни одно» («лайса»), а с частноутвердительным и частноотрицательным – «некоторые» («баъду»).

Вышеприведённые ограничительные или категорические суждения нашим мыслителем характеризуются следующим образом: в общеутвердительных суждениях утверждение относится ко всем предметам или элементам некоторого множества; в частноутвердительном – то, что сообщается в предикате («махмўл») относится, не ко всем, а к некоторым предметам, мыслимым в субъекте («мавдў‘»); и, наконец, в частноотрицательном суждении какой-то признак отрицается относительно некоторых индивидов определённого рода;

4) наконец, последним видом категорического суждения являются неопределённые («ал-қадиййату ал-махмалату») суждения, в которых, согласно Тафтāзāнй, субъект по своей природе указывает на неопределённые индивиды, как, например, «человек терпит убыток». Здесь не ясно количество людей, которые «терпят убыток», т.е. один, несколько или все.

По качеству утвердительные суждения мыслителем делятся на три группы: внешние («хāриджиййатун»), воображаемые, или рассудочные («зехниййатун») и действительные («хақиқиййатун»). Если утверждения

относятся к предметам, существующим вне субъекта суждения, то такое суждение мыслителем характеризуется как внешнее. Пример: «Все дома, расположенные на месте землетрясения, были разрушены». Воображаемым он называет такое суждение, в котором в качестве субъекта подразумевается воображаемый предмет. Например: «Два противоречащие высказывания одновременно не могут быть истинными». Под действительными суждениями Тафтāзāнī подразумевает такие суждения, в которых в качестве субъекта выступают объекты действительности.¹

Следует отметить, что подобная классификация простых суждений на внешние, воображаемые и действительные у его предшественников - Фараби, Ибн Сины, Казвини, Насируддина Туси и др., отсутствует, поэтому можно предположить, что такое деление Тафтāзāнī осуществлено впервые в таджикской истории логической мысли.

Тафтāзāнī категорические суждения классифицирует также в зависимости от качества субъекта или предиката. Суждения, в которых присутствует отрицательная частица «не» («лā»), он называет уравнённые («ал-қадиййату ал-ма‘дўлату»). Характеризуя эти суждения, современный иранский исследователь арабоязычной логики Хасан Маликшāхī пишет: «Восточные логики суждения делят на три вида: «ма‘дўлату ал-мавдў‘» - суждение, имеющее негативный субъект, как, например, «Незнающий пропадёт». Второй вид «ма‘дўлату ал-махмўл» - суждение с негативным предикатом, как, например, «Ребёнок является беспомощным». Третий вид «ма‘дўлату ал-тарафайн» является негативным по обеим сторонам, т.е. и субъект, и предикат такого суждения являются негативными, как, например, «незрячий есть беспомощный».²

¹ Тафтāзāнī Са‘дуддин. «Тахзīb ал-мантиқ ва ал-калām». – С.8.

² Маликшāхī Хасан. Тарджума ва тафсири тахзиб ал-мантиқи Тафтāзāнī. - С.335.

Теперь в общих чертах рассмотрим учение Тафтāзāнī о модальных суждениях, которые он делит на простые («басит») и сложные («мураккаб»).¹ Затем он обосновывает восемь видов простых модальностей:

1) *абсолютно необходимые суждения* («дарўратун мутлақатун») - это такие суждения, в которых предикат целиком и полностью характеризует субъект до тех пор, пока существует его сущность. Например: «Все люди по необходимости суть животное», а его отрицательная форма: «Ни один камень по необходимости не есть человек»;

2) *общеусловные* («машрутатун ‘āмматун») - это такие суждения, в которых предикат обусловленно утверждает субъекта. Например: «Пальцы пишущего необходимо движутся до тех пор, пока он пишет», или отрицательная форма: «Ни один ходящий не есть не движущийся до тех пор, пока он не ходит»;

3) *абсолютно временные, или темпоральные* («вақтийатун мутлақатун») суждения. В таких суждениях между субъектом и предикатом указывается определённое время, от которого зависит истинность или ложность суждения. Например: «Луна по необходимости затмевается, когда между нею и Солнцем находится Земля»;

4) *абсолютно распространенные* («мунташиратун мутлақатун») суждения. Предикат подобного суждения не обуславливается конкретным временем. Например: «Все люди суть дышащие»;

5) *абсолютно постоянные* («дāиматун мутлақатун») суждения. Предикат подобного суждения указывает на постоянное существование субъекта. Например: «Вся Вселенная суть движущаяся».

6) *общепринятые* («‘урфийатун ‘āмматун») суждения - здесь отношение предиката к субъекту будет общепринято истинным в определенное время. Например: «Спящий не есть бодрствующий»;

¹ Тафтāзāнī Са‘дуддин. «Тахзīb ал-мантиқ ва ал-калām». – С.9.

7) *общеабсолютные* («мутлақатун ‘āмматун») суждения. Другое название - актуальные («феълия»). В подобном суждении утверждается что предикат актуально (или в некоторое время) приписывается субъекту или отрицается относительно субъекта. Например: «Общеабсолютно, что каждый человек дышит»;

8) *общевозможные* («мумкинатун ‘āмматун») суждения. В них утверждается мысль о том, что без абсолютной необходимости то, что противоположно суждению, не должно иметь места. Например: «Согласно общей возможности, все, что тёплое, не являются холодным».

Характеризуя второй вид модального суждения, мыслитель отмечает, что «иногда общеусловное, общепринятое, абсолютно временное и абсолютно распространенное суждения, связанные с сущностно не продолжительными суждениями, соответственно, называются условно особенными («машрутатун хāссатун»), общепринято особенными («‘урфиятун хāссатун»), временными, или темпоральными («вақтиятун»), распространенными («мунташиратун»). Если общеабсолютное («мутлақатун ‘āмматун») суждение связывается с сущностно необходимыми суждениями, то подобные суждения называются суждениями не-необходимого существования («вуджудийату ло дарурияту»). Если же общеабсолютное связывается с сущностно не-временным («мохияту аллā-вақтиййа») суждением, то такие суждения называются суждениями не постоянного существования («вуджудиййату ал-лā дāимату»). Когда же общевозможное («мумкинатун ‘āмматун») суждение выражает определенное положение или состояние, то оно называется особенно возможным («мумкинатун хāссатун») суждением».¹ Согласно Тафтāзāнī, все вышеуказанные суждения являются сложными модализированными суждениями. Потому что выражения «без продолжительности («ло давāмиййа») как в утвердительной, так и в отрицательной форме будут находиться по отношению к друг другу в

¹ Тафтāзāнī Са‘дуддин. «Тахзīb ал-мантиқ ва ал-калām». – С.9.

отношении противоположности, ибо их первая и вторая части, в общности и частности являются одинаковыми. Следует отметить, что С.Муртазаев, современный исследователь логической концепции Тафтāзāнй, допускает некоторые неточности в своей диссертации когда рассматривает сложные модальные суждения. Он перечисляет шесть их видов, забыв упомянуть седьмой, т.е. суждение не-необходимого существования («вуджудийату ло дарурияту»)¹.

Хасан Маликшāхй, комментируя идеи Тафтāзāнй относительно сложных модализированных суждений, замечает: «Четыре суждения, такие, как условно особенное («машрутатун хāссатун»), временное («вақтиятун»), распространенное («мунташиратун») и общепринято особенное («‘урфиятун хоссатун»), являются простыми модальными суждениями, но связанными с выражениями не сущностно продолжительными («лā давāми аз-зāтй»). Стало быть, условно общее («машрутатун омматун»), но с добавлением (или ограничением. - Н.М.) выражения «лā би давāми аз-зāтй»; «вақтиййатун», есть тот «вақтиятун мутлақатун», но с добавлением «лā би давāми аз-зāтй»; «мунташира» есть тот же «мунташиратун мутлақатун», но с добавлением «лā би давāми аз-зāтй», и «‘урфиятун хāссатун» есть тот же «‘урфиятун ‘āмматун», но с добавлением «лā би давāми аз-зāтй»². Далее он продолжает: «Однако возможно особенное «мумкинатун хоссатун» есть суждение, состоящее из двух возможно общих («мумкинатун ‘āмматун») суждений. А суждение не-необходимого существования («вуджудийатун лā дарурйатун») есть то же общеабсолютное («мутлақатун ‘āмматун»), но с добавлением выражения «ло зарурия зоти». Это означает, что «вуджудия ло дарурйа» состоит из двух суждений, т.е. общеабсолютных («мутлақатун ‘āмматун») и общевозможных («мумкинатун ‘āмматун») суждений, которые в утверждении и отрицании, т.е. по качеству, противоположны друг другу, а в

¹ Муртазаев С. Мироззренческие, гносеологические и логические вопросы в трудах Саъдуддина Тафтозони. – С.101; «Тахзйб ал-мантиқ ва ал-калām». – С.8.

² Маликшāхй Хасан. Тарджума ва тафсири тахзибу-л-мантики Тафтāзāнй. - С.360.

общности и частности (т.е. по количеству. - Н.М.) совпадают, как, например, «каждый человек суть дышащий актуально, не по необходимости». Сложное модальное суждение не-необходимого существования «вуджудиййату ло даруриййату» является тем же общеабсолютным («мутлақатун ‘амматун»), но с добавленным выражением «лә би давāми аз-зātī» (без сущностной продолжительности)».¹

Подведем некоторые итоги. Как следует из вышеизложенного, Са’дуддин Тафтāзāнī, подобно Ибн Сине, Насируддину Туси, Катиби Казвини и др., уделяет, определенное внимание развитию теории модализированных суждений и на их основе строит свою теорию модальной силлогистики. С сожалением отметим, что их вклад в области логической науки, в частности их модальная силлогистика, до сих пор остаётся практически не исследованным. Основную причину подобного отношения к их наследию мы видим в том, что их труды не переведены на русский и европейские языки.

Еще одним видом суждения, по мнению Тафтāзāнī, являются условные суждения (ал-қадиййату аш-шартиййату). Характеризуя эти суждения, он, в отличие от своих предшественников, используя метод исключения, довольно кратко описывает их. Более обстоятельному анализу условные суждения, чтобы определить их роль в рациональном познании, он подвергает при описании категорических суждений. Если категорические, или предикативные суждения состоят из субъекта («мавдӯ‘»), предиката («махмӯл») и связки («рāбита»), то условные в качестве составляющих частей включают антецедент («муқаддам») и консеквент («тāли»), где каждая часть в отдельности представляет собой самостоятельные суждения из числа категорических высказываний.

Определяя условные суждения, он констатирует, что они, как правило, образуются из двух категорических суждений с помощью условного союза

¹ Маликшāхī Хасан. Тарджума ва тафсири тахзибу-л-мантики Тафтāзāнī. - С.360.

«если – то». Та часть условного суждения, которая расположена после «если» до «то», называется антецедентом («муқаддам»), а та часть, которая идёт после «то», - консеквентом («тāлй»). Тафтāзāнй рассматривает два вида условных суждений: условно-соединительные («муттасила») и условно-разделительные («мунфасила») суждения.

Относительно условно-соединительных суждений он пишет: «Если в условном суждении утверждается или отрицается отношение предшествующего к последующему, и при этом связка между ними такая, что выражает причинную связь (т.е. второе обусловлено путем ссылки на первое. - Н.М.), то подобные условные суждения являются имплицативными условно-соединительными («лузумиййа»). Если же подобная причинная связь отсутствует, тогда условная связь характеризуется как случайная («иттифāкиййа») ¹.

Как видим, суждение, характеризуемое Тафтāзāнй как имплицативное, в языке логики представляет собой условное суждение. Последнее играет особую роль как в повседневных, так и в научно-философских рассуждениях, основной его функцией является обоснование следствия (консеквента) путем ссылки на основания (антецедент). Вместе с тем становится очевидным, что средневековый мыслитель четко различает два вида импликации: «лузумиййа» и «иттифāкиййа», которым в логике соответствует материальная и формальная импликации. Подобное различие почти не встречается в наследии предшествующих мусульманских логиков. Далее он, конкретизируя вышесказанное, условные суждения делит на необходимо условно-соединительные и случайно условно-соединительные суждения. Примером первого вида выступает суждение «Если Солнце светит, то день есть существующий», где антецедент «Солнце светит» является причиной консеквента «день есть существующий». Данное суждение предполагает некоторую реальную связь между тем, о чем говорится в антецеденте и

¹ Тафтāзāнй Са‘дуддин. «Тахзйб ал-мантиқ ва ал-калām». – С.9.

консеквенте. В отличие от необходимо условно-соединительных, между частями случайно условно-соединительных суждений такая связь отсутствует, т.е. подобное условно-соединительное суждение такой связи не предполагает. Как, например, «Если человек есть говорящий, то осел не есть говорящий». Указанные виды импликации широко используются в современной логике.

Другой вид условного суждения, между составляющими частями которого существует разделение, Тафтāзāнī называет «мунфасила», т.е. условно-разделительным суждением. Эти суждения он делит на два вида: «‘инāдиййа» и «иттифāқиййа». «‘Инāдиййа» есть такой вид условно-разделительного суждения, между составляющими частями которого имеет место несовместимость. Подобные суждения в логике известны под названием исключаящей строгой дизъюнкции. Составляющие части таких суждений связываются между собой союзами «или», «либо», и при истинности одной из них другая часть будет ложной. Например: «Всякое число либо чётное, либо нечётное». Общеизвестно, что числа не могут быть одновременно четными и нечетными, также обе свойства не могут быть исключены от чисел. С учётом истинности и ложности частей таких суждений, Тафтāзāнī делит их на три класса: «хақїқиййа», «мāне‘ату ал-джам‘» и «мāне‘ату ал-хулв». «Хāқїқиййа» есть такой вид условно-разделительного суждения, в котором только одна из составляющих истинна, примером может служить вышеприведенное суждение.

В разделительных суждениях, которые Тафтāзāнī называет «мāне‘ату ал-джам‘», что с арабского означает «препятствующий объединению», может быть истинной только одна часть, или могут быть ложными обе части, но обе части не могут быть истинными. Например: «Эта книга либо книга логики либо физики». Не исключено, что эта книга может охватывать науку логики или же физики, но может быть и книгой по литературе. Невозможность объединения обеих частей в их истинности, вероятно, и заставила учёного

назвать такие суждения «мāне‘ату ал-джам‘». Естественно, между составляющими частями подобных суждений существует отношение контрарности (противоположности).

Третий вид условно-разделительного суждения Тафтāзāнī называет «мāне‘ату ал-хулв» с арабского «запрещающий пустоту», лишённость). Обе части таких суждений могут быть истинными, но одновременно не могут быть ложными. При этом истинность одной части никак не влияет на истинность или ложность другой части этого суждения. Например: «У Али есть глаз или он слепой». Исходя из содержания такого суждения, мы можем допустить, что Али имел глаз и вместе с тем был слепым. Подобное отношение между составляющими частями суждений в логике принято называть подконтрарным.

Особенность учения Тафтāзāнī об условных суждениях заключается в том, что он, как и простые категорические суждения, по количественной характеристике делит их на личностные - «шахсиййа», ограниченные - «махсӯра» и «мухмала». Следует отметить, что в основание такого деления мыслитель положил антецедент. Тафтāзāнī четко различает условные суждения по количеству. Он пишет в книге «Тахзйб ал-мантиқ вал-калām»: «Если в условном суждении мысль охватывает весь антецедент, то такие условные суждения – общие. А если охватывает только часть – частные»¹.

Тафтāзāнī выделяет шесть видов условных суждений по структурному образованию: условные суждения, образованные из двух категорических суждений, например: «Если Солнце светит, стало быть, есть день»; образованные из двух условно-соединительных суждений: «Всегда, когда не есть день, Солнце не светит»; образованные из двух условно-разделительных суждений: «Всегда, когда число либо четное или нечетное, оно делится на две равные части или не делится»; образованные из категорического и условно-соединительного суждения: «Либо Солнце не есть причина

¹ Тафтāзāнī Са‘дуддин. «Тахзйб ал-мантиқ ва ал-калām». – С.9.

существования дня, либо всегда, когда Солнце светит, есть день»; образованные из категорического и условно-разделительного суждения: «Это вещь не есть число, либо оно будет четное или нечетное. Образованные из условно-соединительного и условно-разделительного суждения: «Каждый раз, когда Солнце светит, есть день, следовательно, всегда либо Солнце светит, либо не есть день».

Такая классификация суждений ученым во многом соответствует традиционной формальной логике.

2.3. Учение Тафтāзāнī о контрадикторности и обратимости суждений

В теории суждения мыслителя важное значение имеет вопрос об их контрадикторности.

Противоречащие суждения, по Тафтāзāнī, - это такие суждения, когда при истинности одного другое будет ложным. Или, наоборот, когда из ложности одного суждения вытекает истинность другого, т.е. это суждения, которые одновременно не могут быть ни истинными и ни ложными. Условием противоречия, согласно мыслителю, являются противоречия в количестве, качестве и в модальности, а в остальном, подчеркивает он, они согласовываются. Тафтāзāнī в книге «Тахзīb ал-мантīк ва ал-калām» не указывает конкретно какие единства обязательны для противоречия. Его воззрениями о единстве можно ознакомиться в «Шарх аш-шамсиййа». Следует отметить, что между мусульманскими логиками имелись разногласия относительно единств, которые обязательны для противоречия. Например, согласно Абунасуру Фараби, единство противоречия должно иметь место в трех вещах: единство в субъекте, предикате и во времени (замон). По мнению же Фахриддина Рāзī, оно должно быть в субъекте и предикате. Тафтāзāнī - логик выделил восемь условий противоречия, которые должны

согласовываться одновременно.¹ А именно: это согласованность субъекта, предиката, места, условия, сочетание частного и общего, степени глагола и времени. По этому поводу есть известное четверостишие на персидском языке, где подчеркивается обязательность единства этих восьми характеристик:

Дар танокуз хашт вахдат шарт дон,
Вахдати мавзӯъ ва маҳмул ва макон.
Вахдати шарт ва изофа, чузъ ва кулл
Қувва ва феъл аст дар охир замон.

«Знай, для того чтобы суждения находились в отношении противоречия, необходимы единство субъекта, предиката и места (т.е. одинаковость субъекта, предиката и места. – Н.М.); Единство условий и соединения, частности и общности, степени глагола и, наконец, времени».

Таким образом, если суждения не отличаются друг от друга в этих восьми характеристиках, то они не могут противоречить друг другу. Например, между суждениями «Али умный парень» и «Ахмад неумный парень» отсутствует противоречие, так как субъекты этих суждений отличаются друг от друга. Суждения «Али умный парень» и «Али не является трусом» также не противоречат друг другу, так как в них предикаты отличаются. Между суждениями «Умные уважают ученых» и «Глупые не уважают ученых» также отсутствует противоречие, так как в этих двух суждениях «зарф» занимает разные места. Если в первом суждении речь идет о том, что ученые уважаемы умными людьми, то во втором говорится, что ученые не уважаемы глупыми людьми. Между суждениями «Человек любим, когда он серьезный и прилежный» и «Человек не любим, когда он лентяй и с плохим поведением» отсутствует противоречие по причине различия суждений в условии. Суждения «Тегеран благоустроеннее, чем Душанбе» и «Тегеран не благоустроеннее, чем Нью Йорк» не могут противоречить друг

¹ Тафтгазани Саъдуддин. Шарху ар-рисола аш-Шамсийа. Тахкик Хадуллах Салех. – Иордания: Дар ан-нур. – С.275.

другу, так как в них различаются соединения. Между суждениями «Я сломал руку» и «я не сломал палец» отсутствуют противоречие, так как в них отличаются соединение частного и общего. «С косточки сможет вырасти дерево» - и «косточка не есть дерево» - здесь тоже отсутствует противоречие, так как эти суждения отличаются друг от друга по глаголу. Что касается последней характеристики, т.е. временной характеристики, как, например, в суждениях «В месяце Рамазан ураза является обязательной для мусульман» и «В месяце Раджаб ураза не является обязательной для мусульман», то и здесь нет противоречия между ними. Ибни Сина к этим восьми характеристикам добавил еще четыре: одинаковость положения, качества, действия и претерпевания.

Далее Тафтāзāнī рассуждает о суждениях, которые должны противоречить друг другу, и здесь он выделяет три условия противоположности:

а) по количеству. Если одно суждение общее, то его противоречащее будет частным. Ибо, согласно логическому квадрату, противоречием общеутвердительного будет частноотрицательное суждение, а противоречием общеотрицательного будет частноутвердительное суждение;

б) по качеству. Суждения должны противоречить друг друга по качеству, т.е. противоречием утвердительного суждения является только отрицательное, и наоборот. Потому что два суждения, которые не противоположны по качеству, могут быть одновременно истинными или одновременно ложными. Например: «Все люди суть живые существа» и «Некоторые люди есть живые существа» - оба суждения являются истинными;

в) по модальности.

Учение Тафтāзāнī о противоположностях в модальных суждениях заслуживает особого внимания. Мыслитель очень подробно рассматривает этот вопрос. Модальные суждения, по его мнению, помимо качества и

количества, должны противоречить друг друга и в модальностях, т.е. в модальных понятиях. Мыслитель рассматривает условия противоречия в простых модальных суждениях, а затем в сложных. И те, и другие модальные суждения существенно отличаются друг от друга.

Например, суждения с одинаковыми модальностями «Все люди по необходимости есть пишущие» и «Ни один человек по необходимости не есть пишущий» могут быть одновременно истинными. Поэтому Тафтāзāнī в качестве противоречащего для «необходимого» модального суждения указывает на «общевозможное», потому что противоречием необходимости является отрицание необходимого, что есть «общевозможное». Противоречием «абсолютно постоянного» является суждение «общеабсолютное». Противоречием «общеусловного суждения» становится «временно возможное суждение». Наконец, «общепринятое суждение» будет находиться в отношении противоречия с «временно абсолютным» суждением.

Таким образом, если необходимость или продолжительность сохраняются не всегда, то их противоречием будут актуально возможные суждения. Возможно характеризующего называют временно возможным, а актуально характеризующее - абсолютно временным суждением. Как, например, когда говорят: «Жидкость с необходимостью течет до тех пор, пока она жидкая». Его противоречием, как правило, будет суждение, «Некоторые жидкие вещества не текут, когда они возможно жидкие».

Тафтāзāнī следующим образом разъясняет противоречия сложных модальностей. Он заявляет, что между противоречиями сложнообщими и сложнчастными суждениями есть разница, и для каждого из них существует правило, которое можно сформулировать так: противоречием сложнообщего является суждение, которое состоит из противоречия каждой составляющей части. Когда эти части соединяются между собой, образуется строго или исключаяющее разделительное суждение. Например, противоречие суждения «Всякий пишущий необходимо двигает пальцами до тех пор, пока он пишет,

непостоянно». Здесь «непостоянно» указывает на общеабсолютное суждение «Ни один пишущий не двигает своими пальцами актуально». Противоречием вышеуказанного суждения будет «Однако некоторые пишущие не двигают своими пальцами постоянно». Нужно учесть, что когда сложное модальное суждение охватывает все части, то оно охватывает и некоторые части, и это истинно, тогда и разделительное суждение становится истинным. Следовательно, при ложности исходного суждения его противоречие всегда будет истинным.

Теперь рассмотрим противоречие сложно частного суждения. Как подчеркивает Тафтāзāнī, прежние логики высказали идею, согласно которой способ нахождения противоречия для сложно общих суждений сложно частные суждения не охватывает. Причину этого они усматривают в том, что в некоторых случаях исходное сложно частное суждение и его противоречие одновременно становятся ложными. Например: «Некоторое существо, возможно, не есть человек» или «Всякое живое существо суть человек в продолжительности». Здесь исходное суждение ложно и его противоречие также ложно. Его ложность не связана с ложностью исходного и вытекает из второй его составляющей части, потому что смысл второй его части следующий: «Некоторые животные актуально не есть человек». Эта часть исходного суждения отличается от первой его части. Ибо субъект исходного должен пониматься с субъектом суждения, содержащего «не постоянно» одинаковым образом. Стало быть, в исходном суждении будто бы сказано: «Некоторые из животных суть люди» и даже эти «некоторые» не есть человек. Поэтому логики противоречие для сложного частного суждения сформулировали таким образом: в противоречии сложно частного нужно учитывать всех индивидов или все элементы субъекта, и каждый рассматриваемый субъект должен отрицаться в предикате. Пример: «Всякое животное или постоянно является человеком или непостоянно является

человеком». В таком случае исходное суждение ложно, но его противоречие будет истинным.

В заключение мыслитель констатирует, что способ образования противоречия для условных модализированных суждений является таким же, как для предикативных. Поэтому он воздерживается от их рассмотрения.

Одна из важных тем средневековой логики - обращение суждений. Эту важную часть логики не обошёл стороной и Тафтāзāнī. Обращение мыслитель делит на два вида: равнозначные обращения («акс ал-муставā») и обращения с ограничением («акс ан-нақид»). «Акс ал-муставā», или чистое обращение описывается Тафтāзāнī, как обращение обеих сторон суждения, с сохранением истинности и качества.¹ Как правило, обращением называют логическое действие, в результате которого субъектом становится предикат суждения, а предикатом - субъект суждения. Тафтāзāнī рассматривает обращение как простых суждений, так и сложных. Следовательно, под двумя сторонами мыслитель имел в виду субъект и предикат простых суждений, а в сложных - антецедент и консеквент. Мыслитель выделяет следующие условия для обращения: обращенное суждение по качеству должно соответствовать исходному суждению, и если исходное суждение истинное, то и обращенное суждение должно быть истинным. Следует отметить, что, в отличие от некоторых средневековых логиков, Тафтāзāнī соответствие исходного суждения с обращенным в ложности не считает обязательным условием. Таким образом, обращение простых категорических суждений Тафтāзāнī приводит в следующем порядке: чтобы общеутвердительное суждение обратилось в истинное, результат обращения должен быть частноутвердительным, а иногда общеутвердительным суждением. Тафтāзāнī правильно отмечает, что если обратить общеутвердительное на общеутвердительное, то обращенное суждение может не совпадать в истинности с исходным суждением. Например, суждение «Все люди суть

¹ Тафтāзāнī Са‘дуддин. «Тахзīb ал-мантиқ ва ал-калām». – С.10.

живые существа» обращается на «Некоторые живые существа суть люди», так как при обращении на «Все живые существа суть люди» не будет истинным, что противоречит правилам.

В некоторых случаях общеутвердительные суждения обращаются в себе подобные, как, например, «Всякое говорящее существо суть люди» обращается в суждение «Всякий человек есть говорящее существо». Такое обращение возможно, потому, что понятиями субъекта и предиката существует отношение равнозначности. Иными словами, объемы понятий субъекта и предиката полностью совпадают. В противном случае, имеет место обращение с ограничением объема предиката. Частноутвердительное суждение обращается на частноутвердительное же суждение. Например: «Некоторые люди – пишущие» обращается на «Некоторые пишущие – люди». Общеотрицательное же суждение обращается в общеотрицательное суждение. Например: «Ни один человек не есть камень» обращается на «Ни один камень не есть человек».

Частноотрицательное суждение, по Тафтāзāнī, не подлежит обращению. Он аргументирует свое мнение тем, что при обращении частноотрицательного суждения в обращенное суждение предметное поле субъекта (антецедента) и предиката (консеквента) существенно меняется. Такое мнение ученого вполне соответствует положениям современной логики.

Модальные же суждения так же, как и в противоречии, обращаются с учетом их модальностей. Мыслитель приводит точные обращения простых модальных суждений по качеству. Сначала обращения утвердительной формы как простых, так и сложных модальных суждений, а потом обращения отрицательных форм модальностей суждения. Утвердительная форма абсолютно необходимого («дарўраййатун мутлакатун»), абсолютно постоянного («дāиматун мутлакатун»), общеусловного суждения («машрўтатун ‘āмматун») и общего общепринятого суждения («‘урфиййатун

‘āмматун») обращаются в утвердительное абсолютно временное суждение («хйиниятун мутлақатун»). А два «особые» сложных модальных суждения, т.е. общепринято особенное («‘урфиятун х̄ассатун») и условно особенное («машрӯтатун х̄ассатун») суждения обращаются в абсолютно временное («хйиниятун мутлақатун») с ограничением фразой «лā би давāми» (без продолжительности). Согласно Тафтāзāнӣ, не только утвердительная форма общеабсолютного суждения («мутлақатун ‘āмматун»), абсолютно временного суждения («вақтийатун мутлақатун») и абсолютно распространённого суждения обращаются в утвердительно общеабсолютное суждение («мутлақатун ‘āмматун»), но и два утвердительных сложных модальных суждения «существования», такие, как не-необходимое существование («вуджудийату лā даруриййату») и непостоянное существование («вуджудийату лā дāимату») образуется так же. Два «возможных» суждения, т.е. общевозможное («мумкинатун ‘āмматун») и возможно-особенное («мумкинатун х̄ассатун»), по Тафтāзāнӣ, не подвергаются обращению. Здесь он солидарен с Ибн Синой. Именно Авиценна дает описание субъекта (в возможных модальных суждениях) актуальной утвержденностью с субъектом. Таким образом, суждение «По возможности, все А суть Б» констатируется, как «Все А с актуальной возможностью суть Б, возможно могут быть Б». Если обратить данное суждение, то получим суждения типа «Нечто, являющееся Б, актуально возможно есть А», которое является ложным. Однако, с точки зрения Фараби, обращение этих суждений допустимо, потому что он не обуславливает описание субъекта актуальной утвержденностью, довольствуясь только возможным.

Далее Тафтāзāнӣ приводит обращения отрицательных модальных суждений. Два «абсолютных» суждения, т.е. отрицательные абсолютно необходимые («дарўратун мутлақатун») и абсолютно постоянные («дāиматун мутлақатун») суждения обращаются на абсолютно постоянные («дāиматун

мутлақатун») суждения. Отрицательные общеусловные («машрутатун омматун») и общепринятые («урфийатун ‘амматун») суждения обращаются на общепринятые суждения. Отрицательные условно-особенное («машрутатун х̄ассатун») и общепринято-особенное («урфийатун х̄ассатун») обращаются на общие по количеству и отрицательные по качеству общепринято-особенные («урфийатун х̄ассатун») суждения с ограничением фразой «лā би дав āми фи ал-ба‘д» («без продолжительности для некоторых»).

Для доказательства обращений восточными логиками приводятся три приёма доказательства: приём предположения, приём обращения контрадикторности обращенного и приём от противного. Последний приём является самым надёжным и распространённым. Тафтāзāнī также указывает на этот приём. Сущность этого приема заключается в том, что если суждение не истинно, то его противоречие будет истинным. И если поставить эту контрадикторность с исходным суждением в силлогизм, то получим абсурдное заключение. Все остальные [отрицательные] модальные суждения [которые не подвергаются приёму] не обращаются, заключает Тафтāзāнī.¹

Тафтāзāнī в своей книге «Тахзīb ал-мантиқ вал-калām» приводит два варианта описания второго вида обращений – с ограничением: описание предшественников и поздних логиков. Согласно предшественникам, обращение с ограничением – это когда противоречие субъекта и предиката в простых, антецедента и консеквента в сложных суждениях обращаются друг в друга с сохранением истинности и качества. Например: «Все люди есть живые существа» обращается на «Все не живые существа есть не люди». Описание поздних логиков заключается в том, что противопоставляющее обращение - это обращение, где противоречие предиката обращается с субъектом противоположного по качеству. Например: «Все люди живые существа» обращается на «Некоторые живые существа не есть люди».

¹ Тафтāзāнī Са‘дуддин. «Тахзīb ал-мантиқ ва ал-калām». – С.10.

Согласно первому описанию, условия для противопоставляющего обращения остаются теми же, а для второго описания вместо общности в качестве в нем обязательно различие.

Следует отметить, что таджикский философ С.Муртазаев в своей диссертации ошибочно трактует мысли Тафтāзāнī о противопоставляющем обращении. Он дает следующее описание противопоставляющего обращения: «Необходимым условием второго вида обращения – противопоставляющего – Тафтāзāнī, как предшествующие логики, признает такое перемещение терминов суждения, когда то, что противоречит субъекту первоначального суждения, становится предикатом нового суждения, и то, что в первоначальном суждении явилось субъектом без изменения, становится предикатом нового суждения, при этом новое суждение соответствует первоначальному суждению по количеству (численности) и различается по качеству».¹ Остается непонятным, что берет за основу С.Муртазаев, первое описание Тафтāзāнī или второе. Другими словами, не понятно, берет ли ученый за основу описание предшественников, или поздних логиков, но так или иначе описание исследователя не отвечает ни тому, ни другому. Если предположить, что он считает, что то, в исходном суждении было субъектом без изменения становится предикатом нового суждения, то здесь С.Муртазаевым опирается на второе описание, т.е. поздних логиков. Тогда он должен был перевести «то, что противоречит «предикату» первоначального суждения», а не «субъекту первоначального суждения», и дальше - становится «субъектом», а не «предикатом нового суждения». Исследователем допущен и ряд других ошибок. Так, он пишет, что «новое суждение соответствует первоначальному суждению по количеству (численности) и различается по качеству», тогда как Тафтāзāнī указывает обязательным различие только в качестве, а соответствие в

¹ Муртазаев С. Мировоззренческие, гносеологические и логические вопросы в трудах Саъдуддина Тафтозони. – С.116.

количестве он считает необязательным, так как по количеству в обращении противопоставляющие обращения могут различаться. По Тафтāзāнī, противопоставляющее обращение с учетом количества и модальности противоположны с равнозначными обращениями. То есть все (правила, приёмы, формы обращений), что присуще утвердительным формам в равнозначных обращениях, присуще отрицательным формам противопоставляющих обращений и наоборот.

Второй вид обращения, т.е. противопоставляющее обращение («акс ан-накид»), по Тафтāзāнī, есть такое обращение, которое с учетом количества и модальных характеристик полностью противоположно чистому обращению. То есть утвердительность модальностей в этом виде обращения подобна обращению отрицательного чистого обращения. Те способы доказательства, которые были приведены для чистого обращения, также приемлемы для обращений с ограничением.

Противопоставляющее обращение по количеству и модальности абсолютно противоположно равнозначным обращениям, т.е. качество модальностей занимает место отрицательных равнозначных обращений. Доказательства, которые были приведены выше для истинности утвердительных модальностей, вполне приемлемы и для противопоставляющих обращений.

Таким образом, в заключение отметим, что центральное место в логико-гносеологическом учении мыслителя занимает учение о суждении, как особая форма мысли и мыслительной деятельности субъекта. В своем учении Тафтāзāнī в основном следует за Аристотелем, Ибн Синоу и др. Он, как известный представитель философии калама, не мог не затронуть вопросы, связанные с логикой в целом и теорией суждения в частности. Ибо все крупные мутакаллимы были увлечены исследованием проблем логики, чтобы обосновать и аргументировать основные положения калама.

Как мы убедились, Тафтāзāнī рассматривает почти все вопросы, связанные с теорией суждения. Это прежде всего категорические суждения, его виды, проблема истинности или ложности и простых и сложных суждений; модальные суждения и их виды; определённые и неопределённые суждения в зависимости от их количественных характеристик; условные суждения, их виды и условия их истинности и ложности.

Особое внимание заслуживает концепция мыслителя, посвященная контрадикторности и обращению суждений. В решении этих вопросов, как мы уже писали, подход Тафтāзāнī, по сравнению с подходами предшествующих логиков, более интересен, что свидетельствует о его эрудиции в области логической науки.

2.4. Теория силлогистики Са‘дуддина Тафтāзāнī

Силлогизм, по Тафтāзāнī, является рассуждением, в котором нечто само по себе вытекает из других высказываний. Силлогизм он делит на два вида: сочетательный («иктирāнī») и исключительный («истиснаī»). Если заключение или противоречащее ему явно присутствует в составе одной из посылок, то такие силлогизмы Тафтāзāнī называет исключительными. Если же заключение явно не содержится в составе посылок, то такие силлогизмы являются сочетательными. Сочетательные силлогизмы в свою очередь делятся на два вида: предикативные («хамлī») и условные («шартī»). Категорические силлогизмы – это такие силлогизмы, посылки которых являются предикативными суждениями. Например:

Мир изменчив.

Все , что изменчиво, сотворено.

Мир сотворен.

Если одна или обе посылки являются условными суждениями, то такие силлогизмы, по Тафтāзāнī, являются условными. Приведем пример

условного силлогизма, одна из посылок которого является категорическим суждением:

Если это человек, то он есть живое существо.

Всякое живое существо есть тело.

Если это человек, то он есть тело.

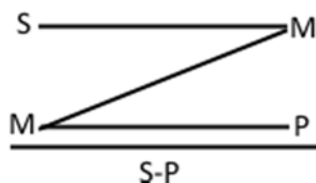
Пример условного силлогизма, обе посылки которого являются условными суждениями:

Всегда, когда Солнце восходит, есть день.

Всегда, когда есть день, то в мире светло.

Всегда, когда Солнце восходит, то в мире светло.

Далее мыслитель, анализируя структуры, силлогизма пишет: «Субъект заключения в категорических [силлогизмах] называется «асгар», а его предикат - «акбар», повторяющий [термин] - «авсат». [Посылка], в которой находится асгар - «сугрā», а [посылка в которой находится] акбар, – кубрā»¹. В отличие от большинства предшествующих логиков как Запада, так и стран Ближнего и Среднего Востока, Тафтāзāнī четко различает четыре фигуры силлогизма и их модусы. Он определяет их, как особые формы в зависимости от расположения среднего термина по отношению к меньшему и большему термину. По этому поводу он отмечает: «Модусы в силлогизме выделяются с учетом качества и количества посылок, а фигуры с учетом расположения среднего термина в составе меньшей и большей посылки в зависимости от того, являются ли они субъектом или предикатом в посылах»². Если средний термин выражен как предикат меньшей посылки и субъект большей посылки, то это первая фигура:



¹ Тафтāзāнī Са‘дуддин. «Тахзīb ал-мантїқ ва ал-калām». - С.11.

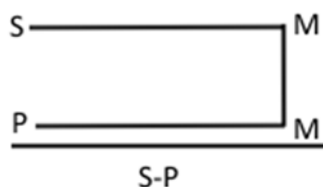
² Там же.

Мир изменчив.

Все, что изменчиво, является сотворённым.

Мир сотворён.

Если средний термин выражен в предикате обеих посылок, то это вторая фигура:



Все люди суть животное.

Ни один камень не суть животное.

Ни один человек не суть камень.

А если средний термин выражен в субъекте обеих посылок, то это третья фигура:

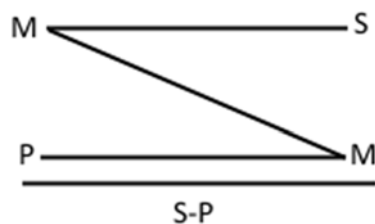


Все люди смертны.

Все люди обладают душой.

Некоторые смертные существа обладают душой.

Четвертая фигура противоположна первой фигуре, т.е. средний термин выражается в субъекте меньшей посылки и в предикате большей посылки:



Все ученые уважаемые люди.

Некоторые добродетели есть ученые.

Некоторые уважаемые люди суть добродетели.

По мнению Тафтāзāнй, существуют две группы условий или правил, соблюдение которых является обязательным для получения истинного заключения: общие и частные условия.

Общие условия - это такие правила, соблюдение которых является обязательным для каждой фигуры. Среди средневековых восточных мыслителей о количестве общих правил силлогизма мнения разнятся. Некоторые из них утверждали, что их число равняется двум или трём, а некоторые - четырём. По мнению Тафтāзāнй, существуют три общих правила, соблюдение которых обязательно, для того, чтобы из истинных посылок получить истинное заключение. Приведем эти правила:

- обе посылки не должны быть отрицательными;
- обе посылки не должны быть частными;
- если меньшая посылка отрицательная, то большая не должна быть частной.

Второй вид условий – это частные правила, соблюдение которых обязательно для разных фигур. Иными словами, каждая фигура имеет свои условия, которые нужно соблюдать для получения истинного заключения.

Первая фигура, как указывает Тафтāзāнй, имеет два условия: меньшая посылка должна быть утвердительной, а большая - общей. Таким образом, для данной фигуры при соблюдении таких условий из 16 возможных останется четыре правильных модуса, которые дают истинное заключение, а именно:

1. Обе посылки – это общеутвердительные суждения, тогда и заключение будет общеутвердительным:

Все люди суть животные.

Все животные суть тело.

Все люди суть тело.

2. Меньшая посылка по качеству должна быть утвердительной, а по количеству - общей. Большая посылка – общеотрицательной. Заключение этого модуса будет общеотрицательным:

Все люди есть животные.

Ни одно животное не есть камень

Ни один человек не есть камень.

3. Меньшая посылка - частноутвердительная, а большая - общеутвердительная. Заключение будет частноутвердительным:

Некоторые люди есть учителя.

Все учителя есть образованные.

Некоторые люди суть образованные.

4. Меньшая посылка - частная, а большая - общеотрицательная. Заключение будет частноотрицательным:

Некоторые писатели есть пишущие.

Ни один камень не есть писатель.

Некоторые пишущие не есть камень

Тафтāzānī совершенно прав, когда говорит, что если из двух посылок одна - утвердительная, а другая - отрицательная, то заключение обязательным образом будет отрицательным, или когда одна посылка - общая, а другая - частная, то в качестве заключения получим частное суждение, так как отрицательная по отношению к утвердительной и частная по отношению к общей является более конкретной.

В книге «Тахзйб ал-мантйк ва ал-калām» Тафтāzānī в качестве условий силлогизмов для второй фигуры наряду с силлогизмами, посылки которых являются категорические суждения, приводит также условия или правила для модальных силлогизмов. Условия второй фигуры:

- 1) обе посылки по качеству должны различаться;
- 2) большая посылка должна быть общей.

Таким образом, из 16 возможных модусов остаётся, как и в первой фигуре, 4 правильных модуса а именно:

1. Меньшая посылка - общеутвердительная, а большая - общеотрицательная, и заключение будет общеотрицательным.

Всякая вода жидкая.

Ни одно сухое не есть жидкое.

Ни одна вода не есть сухое.

2. Противоположность первого модуса, т.е. меньшая посылка - общеотрицательная, а большая - общеутвердительная, и заключение будет общеотрицательным:

Ни один камень не есть чувствительный.

Все люди чувствительные.

Ни один камень не есть человек.

3. Меньшая посылка - частоотрицательная, а большая - общеутвердительная. Заключение будет частоотрицательным.

Некоторые люди не предают родину.

Все изменники родины предают родину.

Некоторые люди не изменники родины.

4. Меньшая посылка - частноутвердительная, а большая - общеотрицательная. Заключение будет частоотрицательным.

Некоторые люди учёные.

Ни один безграмотный не учёный.

Некоторые люди не есть безграмотные.

Еще одна особенность данной фигуры состоит в том, что во всех модусах заключение получается отрицательным по качеству. Как подчеркивает Тафтāзāй, исходя из того, что самой достоверной фигурой является первая, правильность модусов других фигур доказывается с её помощью.

Мыслитель приводит несколько способов доказательств правильности модусов второй фигуры. Следует отметить, что предполагаемые доказательства правильности модусов второй и третьей фигур нашли свое отражение в учениях Ибн Сины, в частности в его книге «Ишārāt wa танбехāt» и других произведениях по логике. Тафтāзāнī, следуя Аристотелю и Авиценне перечисляет такие доказательства, как «далīл ал-хулф» (доказательство от противного), «акс ал-кубрā» (обращение большей посылки) и «акс ас-сугрā» (обращение меньшей посылки). Рассмотрим эти способы:

Доказательство от противного («далīл ал-хулф»). Цель доказательства от противного путем предположений заключается в том, что, если приложить к большей посылке суждение, противоречащее заключению, то получим силлогизм первой фигуры, заключение которого будет противоречить меньшей посылке исходного силлогизма. Таким образом, можно утверждать следующее: ложность меньшей посылки исходного силлогизма; неполнота состава второй фигуры силлогизма; ложность одной из посылок второй фигуры. Признание первого положения противоречит истинности меньшей посылки исходного, потому что неполнота состава второй фигуры с очевидностью соответствует выводу первой фигуры. Значит, нужно признать, что одна из посылок второй фигуры, которая составлена из противоположности заключения и меньшей посылки, является ложной. Таким образом, с помощью ложности противоречия заключения доказывається его истинность. Особенность данного приёма заключается в том, что он применим только к тем модусам, у которых меньшая посылка не частная, а большая не отрицательная. То есть его можно применить ко всем модусам, кроме второго.

Метод обращения большой посылки заключается в том, что всегда, когда исходное суждение истинное, истинно и его обращение. Обращением

большей посылки получим силлогизм первой фигуры, истинность заключения которого очевидна.

Третий способ выявления истинности заключения, согласно учению восточных логиков, на который Тафтāзāнī тоже обратил внимание, - это обращение меньшей посылки. Суть этого приема заключается в следующем: обращенная меньшая посылка второй фигуры заменяется большей посылкой, при этом получится первая фигура, заключение которой при обращении даёт заключение исходного.

Для третьей фигуры Тафтāзāнī приводит следующие условия: меньшая посылка актуально должна быть утвердительной, и по количеству посылка должна быть общей. При соблюдении данных условий можно сформулировать шесть правильных модусов:

1. Обе посылки общеутвердительные. Заключение будет частным:

Всякая высота имеет склон.

Всякая высота имеет конец.

Некоторые склоны имеют конец.

2. Меньшая посылка - общеутвердительная, а большая посылка - общеотрицательная. Заключение будет частноотрицательным.

Каждый человек - говорящее существо.

Ни один человек не есть кролики.

Некоторые говорящие существа не есть кролик.

3. Меньшая посылка - частноутвердительная, а большая - общеутвердительная. Заключение - частноутвердительное.

Некоторые живые существа есть люди.

Всякое живое существо есть ощущающее.

Некоторые люди есть ощущающее.

4. Меньшая посылка - частноутвердительная. Большая посылка - общеотрицательная. Заключение будет частноотрицательным.

Некоторые живые существа есть человек.

Ни одно живое существо не есть минерал.

Некоторые люди не есть минерал.

5. Меньшая посылка - общеутвердительная, а большая - частноутвердительная. Заключение будет частноутвердительным.

Всякий силлогизм есть аргумент.

Некоторые силлогизмы есть доказательство.

Некоторые аргументы есть доказательство.

6. Меньшая посылка - общеутвердительная, а большая - частноотрицательная. Заключение будет частноотрицательным.

Всякое определение представимо.

Некоторые определения неполные.

Некоторые представимые неполны.

Как было сказано, самой достоверной фигурой является первая фигура, при соблюдении условий которой заключение, несомненно, будет истинным. Заключение третьей фигуры, как и второй, нуждается в доказательстве истинности.

Приём «доказательство от противоположного» («бурх āн ал-хулф») для третьей фигуры отличается от приема для второй фигуры тем, что суждение, противоречащее заключению, заменяется большей посылкой, и отрицательная меньшая посылка тоже заменяется большей посылкой. В результате получим суждение, противоречащее большей посылке исходного. Этот приём действует для всех модусов данной фигуры.

Обращение большей посылки: это доказательство так же, как и для второй фигуры, действительно не для всех модусов третьей фигуры. При обращении большей посылки третьей фигуры невозможно получить силлогизм первой фигуры, и поэтому большую посылку и ее обращение нужно заменить меньшей посылкой. И тогда получим силлогизм первой фигуры, заключение которого при обращении превратится в заключение исходного силлогизма. Это доказательство применимо только для тех

модусов, у которых большая посылка не является отрицательной, как у первого и пятого модуса.

Обращение меньшей посылки третьей фигуры идентично «обращению большей посылки» второй фигуры. Потому что при обращении меньшей посылки получим силлогизм первой фигуры, заключение которого идентично с заключению третьей фигуры. Данный приём применим ко всем модусам, кроме пятого и шестого.

Тафтāзāнй в «Тахзйб ал-мантйк вал-калām» подробно описывает правила и для четвертой фигуры: обе посылки должны быть утвердительными, с общей меньшей посылкой. Разнообразие по качеству с общностью по количеству - одна из них. Как и Катиби Казвини, он приводит восемь модусов для четвертой фигуры: меньшая и большая посылка - общеутвердительные; меньшая посылка - общеутвердительная, а большая - частноутвердительная. Заключение этих двух модусов будет частноутвердительной; меньшая посылка - общеутвердительная, а большая - общеотрицательная; меньшая и большая - частноотрицательная; меньшая - частноутвердительная, а большая посылка - общеотрицательные; меньшая общеутвердительная, а большая - частноотрицательная. Заключение данных силлогизмов будет частноотрицательным. И наконец, последний модус: меньшая посылка - общеотрицательная, а большая - общеутвердительная. Заключение будет общеутвердительным. Истинность заключений последней фигуры, по Тафтāзāнй, доказывается несколькими способами:

Доказательство от противного: если вместо одной из посылок взять противоречие заключения, то получится заключение, при обращении которого возникает противоречие с посылкой. Данный приём применим для первого, третьего, четвертого и пятого модусов.

Второй способ: если меньшая и большая посылка подвергаются обращению, то силлогизм превращается в первую фигуру, и его заключение

будет идентично исходному. Данный способ применим для первого, третьего, седьмого и восьмого модусов.

Третий способ: при обращении меньшей и большей посылок, получится силлогизм первой фигуры. Данный прием применим для третьего и пятого модусов.

Четвертый способ: если обратить меньшую посылку, то получим силлогизм второй фигуры. Этот прием применим для модусов, посылки которых отличаются по качеству, и меньшая и большая посылки допускают обращение, т.е. они применимы для третьего, шестого и восьмого модусов.

Пятый способ: если обратить большую посылку, то получим силлогизм третьей фигуры. Этот прием применим для модусов, меньшая посылка которых утвердительная, а большая подлежит обращению, а также у которых меньшая или большая посылки - общие, т.е. их можно использовать для первого, второго, третьего, четвертого и восьмого модусов.

Необходимо отметить, что при рассмотрении модусов четвертой фигуры Тафтāzānī, следуя за Кāтибī Казвини и Фахруддином Рāzī, допускает те же ошибки, которые имеют место у этих логиков. Суть этого вопроса состоит в следующем: они вывели для четвертой фигуры восемь «правильных» модусов. В действительности же для четвертой фигуры существуют пять правильных модусов, а именно: большая и меньшая посылки являются общеутвердительными, а заключение - частоутвердительное суждение; меньшая посылка - общеотрицательная а большая – общеутвердительная, заключение - общеутвердительное суждение; меньшая посылка - общеутвердительная, а большая - частоутвердительное суждение, следует частоутвердительное заключение; меньшая посылка - общеутвердительная, большая – общеотрицательная, а заключение - частоотрицательное суждение; большая посылка - общеотрицательная, меньшая – частоутверительная, а заключение - частоотрицательное суждение; наконец, меньшая посылка –

частноотрицательная, а большая – общеутвердительная, заключение – частноотрицательное.

Для получения истинного заключения Тафтāзāнī в конце описания фигур силлогизмов и их модусов приводит ряд правил, которые не утратили своего значения и для современной логики. А именно мыслитель считает, что для получения истинного заключения по четвертой фигуре, общность и частность суждения, субъект которого является средним термином, должны иметь актуальную связь с меньшей посылкой и должны быть охвачены полностью в большей посылке; большая посылка, когда она расположена в субъекте, должна совпадать или быть разнообразной по качеству. В связи с этим, он пишет: «Правила условий четвёртой фигуры состоят в том, что общность и частность суждения, субъект которого является средним термином, должны меньшую посылку связать актуально, и средний термин должен утвердительно образом предцировать большой термин. Если большой термин является субъектом, то он по качеству должен быть общим или различным; в отличие от описания среднего термина к большому, когда средний термин не следует соотносить с сущностью большего термина».¹

Тафтāзāнī, как и его предшественники, в структуре силлогизма выделяет форму и материю. Ибо для того чтобы мышление правильно отражало действительность, оно должно быть правильным по форме и истинным по содержанию. О форме силлогизма выше писали достаточно подробно. Что касается материальной стороны силлогизма, то она зависит от истинности тех суждений, которые составляют посылки данного умозаключения, так как достоверность заключения прежде всего зависит от достоверности посылок.

По степени достоверности Тафтāзāнī дели силлогизм на пять видов: доказательные (бурхāн), диалектические (джадал), риторические (хитāба), поэтические (ше‘р) и софистические (сафсата).

¹ Тафтāзāнī Са‘дуддин. «Тахзīb ал-мантиқ ва ал-калām». – С.11.

Доказательные – это такие силлогизмы, посылки которых являются достоверными. Мыслитель выделяет шесть видов достоверных посылок: 1) первичные принципы (аввалиййāt); 2) посылки, полученные с помощью наблюдения (мушāхадāt); 3) посылки, полученные на основе опыта (таджрибиййāt) 4) интуитивное знание (хадсиййāt); 5) приобретенные мнения (мутавāтирāt); 6) посылки, существующие в разуме, посредством которых выводится новое знание.¹ Иными словами, если из силлогизма, состоящего из сочетания двух вышеназванных посылок, всегда следует истинное заключение, то такой силлогизм представляет собой доказательство, т.е. является аподиктическим силлогизмом.

Первичные принципы (аввалиййāt) есть знания, которые порождаются в уме без всякого рассуждения и не нуждаются ни в опыте, ни в индукции. Например, знание о том, что «целое больше своей части».

Посылки полученные путем наблюдения (мушāхадāt), - это знания, возникшие посредством органов чувств. Например, знание о том, что «огонь есть горячее».

Посылки, основанные на опыте (таджрибиййāt), отражаются в разуме при многократном наблюдении какого-либо действия или состояния предметов и явлений, которые познаются разумом и ощущениями.

Интуитивные знания (хадсиййāt) получают разумом внезапно и не нуждаются в многократном наблюдении. Например, знание о том, что «свет Луны есть отражение света Солнца».

Приобретенные мнения (мутавāтирāt) являются такими посылками, которые принимаются разумом на основе свидетельства многих лиц.

С помощью посылок, существующих в разуме, выводится новое знание. Например, знание о том, что «четыре является четным числом и делится на два».

¹ Тафтāзāни Са‘дуддин. «Тахзйб ал-мантиқ ва ал-калām». – С.13.

Тафтāzānī рассматривает два вида доказательства: доказательство «в силу того, что...» - («бурхāн лимā») и доказательство «в действительности,...» (бурхāн иннī).

В каждом силлогизме средний термин служит средством и причиной для получения знания и наличия большего термина для меньшего. Так, если средний термин наряду с получением нового знания, вместе с тем в действительности является причиной и для большего и для меньшего терминов, то это есть такое доказательство «в силу того, что...», которое и в доказательстве, и в действительности является одним и тем же. Например:

Золото есть металл.

Все металлы плавятся.

Золото плавится.

Как следует из примеров, подобно тому, как в доказательстве утверждение «плавится» служит средством для получения знания в заключении, точно так же «металл» является причиной «плавления» и в установлении, и вне его.

Если средний термин является только причиной утверждения необходимости большего термина по отношению к меньшему термину, но в действительности не является установлением большего термина для меньшего термина, то такое доказательство есть доказательство «в действительности,...». Он бывает двух видов: первый - это когда средний термин обусловлен существованием большего термина, а второй - это когда средний термин обусловлен третьей причиной. Первый вид, согласно терминологии логиков и философов, называется «аргументом» («далел»), а второй вид не имеет определенного названия.

Примером доказательства «иннā» среднего термина является следующее рассуждение:

Зейд болеет лихорадкой.

Всякий, кто болеет лихорадкой, страдает смесью гниения.

Зейд страдает смесью гниения.

Как видим, средний термин в этом доказательстве является только причиной возникновения знания в заключении. В действительности, наличие температуры у Зейда не является доказательством того, что он болен лихорадкой, на самом деле появление смеси гниения является причиной возникновения температуры у Зейда.

Диалектические силлогизмы («қийās ал-джадалй») есть такие силлогизмы, которые состоят из посылок, истинность которых является признанной и известной. Как, например, «доброта есть благо».

Риторические силлогизмы («хитāба») - это такие силлогизмы, которые состоят из посылок, принятых от авторитетного человека или же достоверность которых предполагается. Согласно Тафтāзāнй, посылки риторического силлогизма могут быть принятые («мақбулāt») и сомнительные («мазнунāt»). Что касается принятых посылок, то о них мы уже упомянули – это то, что принято от авторитетного человека.

Сомнительные же посылки – это то, что принимается при наличии сомнений, и разум знает, что они могут быть и неистинными

Поэтические силлогизмы (ши‘р), согласно Тафтāзāнй, есть силлогизмы, посылками которых выступает воображение. То есть те посылки, которые побуждают душу желать чего-либо или питать отвращение к чему-либо, хотя может быть известно, что это ложно.

Софистические (сафсата) - это такие силлогизмы, которые состоят из посылок интуитивных знаний или подобных. Этот вид силлогизма может состоять из ложных посылок, сходных с истинными или известными суждениями, а также из ложных, суеверных посылок и предрассудков.¹

Далее Тафтāзāнй кратко излагает своё видение относительно других форм силлогистических умозаключений - индукции и аналогии.

¹ Муртазаев С. Мироззренческие, гносеологические и логические вопросы в трудах Саъдуддина Тафтозони. – С.140.

По мнению С.Муртазаева при рассмотрении индукции (истикра) мыслитель больше склоняется к концепциям Абу Насра Фараби и Абухамида Газали, нежели Авиценны и Насируддина Туси.¹ Согласно первым, индукция - это умозаключение, исследующее частные высказывания для доказывания общего. Именно Газали и Фараби использовали глагол «изучать» («тасаффух»). Если бы Тафтāзāнī следовал Ибн Сине, то, по нашему мнению, он, наверняка, индукцию разделит бы на полную («тām») и неполную («нāқис»). Между тем «Тахзйб ал-мантиқ вал-калām», ни в комментариях, написанных к книге «Шамсиййа» индукцию он никак не делит. Если говорить об Ибн Сине, то он писал о том, что полная индукция есть такая индукция, которая выводится из всех частных случаев, когда из множества предметов делается общее, необходимое и достоверное заключение. Как пишет иранский исследователь Хасан Маликшахи, «эта индукция хотя и является достоверной, но ее получение очень трудно».² Он приводит пример полной индукции:

Все животные суть говорящие или не говорящие.

Все говорящие животные суть чувствительные.

Следовательно, все животные суть чувствительные.

Неполная индукция - это такая индукция, в которой, основываясь только на некоторых частных признаках класса предметов, делается общий вывод. Известно, что эта индукция не является достоверной, так как с её помощью делается общее, не необходимое, а вероятное заключение. Например:

Собака шевелит нижней челюстью, когда кушает.

Лошадь шевелит нижней челюстью, когда кушает.

Человек шевелит нижней челюстью, когда кушает.

Собака, лошадь, человек суть животные.

¹ Муртазаев С. Мировоззренческие, гносеологические и логические вопросы в трудах Саъдуддина Тафтозони. - С.133.

² Маликшāхй Хасан. Тарджума ва тафсири тахзибу-л-мантики Тафтāзāнī. – С.320.

Все животные шевелят нижней челюстью, когда они кушают. Известно, что крокодил не шевелит нижней челюстью, когда кушает.

Аналогию Тафтāзāнī рассматривает как умозаключение, в котором на основании сходства двух предметов в одних признаках делается заключение об их сходстве и по другим признакам. Иными словами, согласно мыслителю, заключение по аналогии выражается в том, что если два предмета или явления имеют сходство в некоторой части их признаков, то это даёт основание предполагать, что они сходны и в других признаках. Такое отношение к исследуемому объекту можно выразить следующей схемой:

Предмет А обладает признаками a,b,c,e,d.

Предмет В сходен с предметом А в признаках a,b,c,d.

Следовательно, вероятно, что предмет В обладает и признаком e.

В структуру аналогии входят следующие составляющие части:

- 1) сравниваемое – «ал-асл»;
- 2) сравнённое – «ал-фар»;
- 3) признак, согласно которому осуществляется сравнение – «ал-джāми»;
- 4) заключение – «хукм».

Известная аналогия мутакаллимов: Небо - сотворенное, потому что в телесности похоже на дом. В этом примере небо – «фар», дом – «асл», сотворенность – «хукм», телесность «ал-джāми». Умозаключение по аналогии, по мнению многих ученых, не является достоверным. Несмотря на это, мутакаллимы, в том числе Тафтāзāнī, используют приём «тардīд» для доказательства достоверности аналогии. Тардīд - это приём, где свойство, присущее сравниваемому предмету, подвергается анализу. Потом, на основе сходства нескольких признаков в этих двух сравниваемых предметах, методом исключения выводится заключение о присущности этого недостающего признака другому предмету.

ГЛАВА III. ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТАФТĀZĀNĪ

3.1. К вопросу о каламистской школе ТафтĀzĀnĪ

Аш‘ария и матуридия – две большие каламистские философские школы мусульманской теологии, которые имеют своих крупных представителей. В учениях этих школ много общего, но и много разногласий. Так, одни ученые говорят о 13 разногласиях, а другие – о 45. Кроме того, нередко возникают споры и о том, к какой из этих школ принадлежит тот или иной мыслитель. Этот спор касается Са‘дуддина ТафтĀzĀnĪ.

Следует отметить, что ТафтĀzĀnĪ был весьма разносторонним ученым и написал ряд книг как по ашаритской теологии, так и по матуридитской. Например, его книга «Шарх ал-мақāсид» написана в ашаритском ключе, а в своем комментарий к «Шарху акидату-н-Насафия» он касается учения школы матуридия. В его же книге «Тахзйб ал-мантық вал-калām» отразились его воззрения, прямо солидарные как с ашаритскими концепциями, так и с матуридитскими идеями. Причем при анализе различных проблем он использует философскую методологию. Именно всесторонность во взглядах и свободомыслие Са‘дуддина и послужили причиной споров о его принадлежности к той или иной школе. Этот вопрос по сей день не имеет однозначного ответа, тем более, что и сам мыслитель нигде конкретно ничего не говорит о том, к какой школе калама он принадлежит.

Шамсиддин Афгани в своей книге «Ал-мотуридия ва мавқифухум мин тавхиди ал-асмāи ва ас-сифāt» («Матуридизм и его положения относительно имен и атрибутов») отмечает, что ТафтĀzĀnĪ принадлежал к матуридитской школе. Современный арабский исследователь Абдулфаттах Ахмад Фуад в

книге «Ал-фираку ал-исламиyyа ва усулуха ал-иманиййа» («Исламские течения и их методология») также пишет: «Некоторые утверждают, что Тафтāzānī шафиит, но это неправильно. Он последователь ханафитов в фикхе, является предшественником матуридитов, написал известную книгу «Шархи акаиди Насафия»¹. Абулхай Лакнави в «Фавоиду ал-бахия фи тараджими ал-ханафия» тоже обращается к этому вопросу и более конкретен в своем рассуждении: «Относительно того, является ли Тафтāzānī ханафитом или шафиитом, существуют разногласия между учеными. Некоторые считают его ханафитом, основываясь на аргументах из трудов Тафтāzānī по фикху (юриспруденции) ханафитов. Другие, например Зайн ибн Наджим Мисри, Саидахмад Тахтави и известный богослов ханафитов Али Кари, считали его шафиитом, подобно автору «Кашфу аз-зунун» Суюти...».² На наш взгляд, последнее мнение более правильное, потому что оно подкрепляется вескими аргументами.

Поскольку сам Тафтāzānī не причислял себя явно к той или иной школе, нам следует искать ответы в его трудах, а также обратиться к позициям учёного по вопросам, в которых мнения аш‘аритов и матуридитов расходятся. Попытаемся более четко определить мировоззренческую направленность средневекового мыслителя.

Случаи согласия с ашаритами

1. Рациональная красота и безобразие. Сторонники Матуриды были убеждены, что с позиции рациональности, красота (*хусн*) и безобразие (*кубх*) достойны восхваления (*мадх*) и вознаграждения (*саваб*), осуждения (*замм*) и наказания (*‘икаб*). Ашариты же считали, что их оценка основана на шариате (*шар‘и*).

¹ Фуад Абдулфаттах Ахмад. Алфирак ал-исламия уа усулуха ал-имания. - Каир: Дар ад-да‘ват, 2003. – С.. 321.

² Лакнави Абулхай. Фаваид ал-бахия фи тараджим ал-ханафия. - Каир: Дар ал-китаб ал-исламия, 1976. – С.134-136.

Тафтāзāнī по данному вопросу полностью единодушен с ашаритами, и убежден, что разум не может вынести суждение о красоте и безобразии, и красота и безобразие основаны на божественном одобрении и запрещении и являются их воплощениями (*'айн*). По этому поводу он пишет: «Вопреки видению мутазилитов, разум относительно красоты и безобразия в смысле удостаивания их восхваления или осуждения перед Господом не способен вынести суждение. С нашей точки зрения, красота соответствует [Божественному] приказанию (*амр*), а безобразию – [Божественному] запрету; и даже являются их воплощениями».¹

2. Допустимость невыносимых обязанностей. Последователи Матуриды не считают допустимыми невыносимые обязанности, но большинство же ашаритов настаивает на том, что подобные обязанности допустимыми.

Тафтāзāнī в этом плане также заявляет о своем беспрекословном согласии с ашаритами: «Не бывает невозможной обязанность к тому, что является невыносимым. Наши сторонники воспринимают возможность невыносимых обязанностей и невозможность объяснения действий Господа при помощи намерений (*аград*), в качестве ответвлений (*фуру'*) вопроса о красоте и безобразии»².

В данном случае Тафтāзāнī явно соглашается с ашаритами. Более того, он использует по отношению к ним выражение «наши сторонники», что свидетельствует о его принадлежности к ашаритам.

3. Мудрость и умысел в действиях Бога. Последователи Матуриды убеждены, что действия Бога неизбежно мотивированы мудростью (*хикмат*) и умыслом (*гараз*), и обязательным образом мудрость связана с действиями Бога. Но ашариты объясняют данное положение через допустимость

¹ Тафтāзāнī Са'дуддин. Шарх ал-макāсид. -2-ое изд. В 5 т. - Бейрут: Алам ал-кутуб, 1998, Т.1. – С.282.

² Там же. - Т.4. – С.296.

(*джаваз*) и отсутствие необходимости (*'адам-и лузум*). С их точки зрения, возможно, что с действиями Господа не связана какая-либо мудрость, и Его действия не содержат никакого умысла.

Тафтāзāнй в этом вопросе также полностью солидарен с ашаритами, и явным образом заявляет, что «действия Господа не объясняются намерениями (умыслами)»¹. В этом вопросе он противостоит му'тазилитам, которые признают, что действия Господа могут быть объяснены посредством Его намерений. И он выступает с критикой точки зрения мутазилитов, согласно которой действия вне намерения тщетны, и подобные действия не свойственны мудрецу.

4. Бог и безобразные действия. Последователи Матуриды считают, что Бог не совершает безобразных дел. Если же Он совершает подобное, то Сам является безобразным. Но ашариты утверждают, что действия Бога никак не могут характеризоваться как безобразные, и даже если Он совершает безобразное дело, то оно вовсе не будет безобразным.

По данному вопросу Тафтāзāнй единодушен с ашаритами и пишет, что «Господь не совершает безобразных дел и не отступит от дозволенного. Ибо от Бога нельзя ждать что-либо скверного, и Он никому ничем не обязан. А безобразное и дозволенное выявляются посредством шариата, и все это не представимо в действиях Господа»².

5. Рациональная дозволенность прощения за неверие. Сторонники Матуриды уверены, что прощение за неверие (*куфр*), с точки зрения разума, недопустимо. Но ашариты считают такое прощение дозволенным. Хотя и те, и другие единодушны в том, что в рамках шариата прощение за неверие недопустимо. Тафтāзāнй в этом плане солидарен с ашаритами. Он говорит: «Книга (Коран) и Сунна уточняют, что Бог милосерден и милостив, и Он прощает малые грехи (*сагира*), а также большие (тяжкие) грехи (*кабира*) после покаяния, но Он не прощает неверие. Хотя, с точки зрения разума,

¹ Тафтāзāнй Са'дуддин. Шарх ал-мақāсид. - Т.4. - С.296.

² Там же.

прощение неверия допустимо. Некоторые лица опровергают возможность подобного прощения и признают наличие противоречия между разумом и мудростью; они опираются на разницу между тем, кто совершает добро по милости, и тем, кто совершает зло по грубости. Но слабость подобного утверждения очевидна».¹

6. Атрибут создания. Другое разногласие между аш‘аритами и сторонниками Матуриды выявляется в вопросе о создании (*таквин*). Последователи Матуриды считают создание извечным атрибутом Бога, а ашариты не соглашались с ними и объявляют творение умозрительным (*и’тибари*) аспектом, которое возникает в результате влияния на разум.²

Тафтāзāнй здесь находится на стороне ашаритов и заявляет о своем несогласии с приверженцами Матуриды, опровергая их аргументацию. Он пишет: «Известно высказывание шейха Абу Мансура Матуриды и его последователей относительно создания, и они приписывают данное высказывание своим предшественникам. Они толкуют данное явление как вывод небытийного (*ма’дум*) из небытия (*‘адам*) к бытию (*вуджуд*)».³

Аргументацию сторонников Матуриды, он опровергает следующим образом: «Согласно толкованиям самих сторонников Матуриды об атрибуте создания, данный атрибут является соотношением и сопряжением, которое абстрагируется разумом на основе отношения воздействующего (*му’ассир*) и действия (*асар*). И в итоге создание не является каким-либо извечным (*азали*) объективным (*‘айни*) атрибутом. И далее он указывает на то, что если создание (*таквин*) является извечным (*азали*), то необходимо, чтобы и созданные (*мукавванат*) также были извечными»⁴. И это – точно та

¹ Тафтāзāнй Са‘дуддин. Шарх ал-мақāсид. - Бейрут: Алам ал-кутуб, 1998, Т.5. – С.148-149.

² Абдурахим ибн Али Шайхзаде. Назм ал-фараид уа-джам ал-фаваид фи баян ал-масаил аллати вакаа фиха-л-ихтилаф байна ал-Матуридия уа-л-Ашария фи-л-акаид. – Карачи: Зам-зам, 1899. – С.53.

³ Тафтāзāнй Са‘дуддин. Шарх ал-мақāсид. -2-ое изд. В 5 т., Т.4. - С.169-170.

⁴ Там же. - С.161-172.

аргументация, которая приводится большинством ашаритов для опровержения мнения сторонников Матуриды.

Из этих высказываний Тафтāзāнī, во-первых, следует, что он ни в коем случае не считает себя сторонником Матуриды; и, во-вторых, он сам также явно выступает против атрибута создания, и в двух своих аргументациях против сторонников Матуриды точно отражает позицию ашаритов.

Тафтāзāнī в книге «Шархи ‘акаида насафиййа» («Толкование вероучения Насафи») косвенно выступает в защиту позиции аш’аритов, и после упоминания об извечности атрибута создания пишет: «Основа данной аргументации - то, что создание является истинным атрибутом, подобно знанию (*‘илм*) и могуществу (*кудрат*). И исследователи из числа знатоков калама убеждены, что создание относится к рациональным сопряжениям и умозаключениям. Это подобно тому, как Господь – раньше всех вещей, вместе со всеми вещами и после всех вещей, Он является объектом нашего упоминания и поклонения, Он оживляет и умерщвляет нас. То, что появляется в извечности (*азал*), является началом творения, дарования пропитания, умерщвления и оживления. И не нужно никакого доказательства того, что создание может быть атрибутом, отличающимся от могущества и воли (*ирада*)».¹

7. Слово Божие. Сторонники Матуриды убеждены, что Коран – это Божие Слово, явленное от Бога в качестве высказывания без количества и является множественным (*мутакасир*) приказанием. Но ашариты убеждены, что Божие Слово – единое приказание (*амрун вахидун*). Вместе с тем между самими ашаритами есть разногласия относительно качества единственности Божьего Слова. Одни из них признают Его обособленное единство (*вахдати*

¹ Тафтāзāнī Са‘дуддин. Шарх ал-‘ақāид ан-насафия. - Каир: ал-Азхар, 1988. – С.47-48.

шахси), а другие – Его видовое единство (*вахдати нав’и*), которым является сообщение (*хабар*).¹

Тафтāзāнī в признании Божьего Слова в качестве единой основы выступает сторонником аш‘аритов и пишет: «Согласно нашему вероучению, извечное Божие Слово едино, и с учетом принадлежности умножается»².

8. Толкование атрибута могущества. Сторонники Матуриды считают могущество извечным атрибутом Господа, который на основе воли связывается с вещами. То есть истекание (*судур*) воздействия от Могущественного (*Кāдир*) является возможным, а отказ от этого воздействия также находится в пределах Его власти. Ашариты же говорят, что могущество – это атрибут, который влияет на все подвластное при связи с ним.

Тафтāзāнī в «Шархи ‘ака‘иди ан-насафиййа» толкует понятие могущества точно на основе учения ашаритов и пишет: «Могущество – это извечный атрибут, который выявляется во всем подвластном при связи с ними»³.

В книге «Мақāсид» он не уточняет свою позицию по данному вопросу и его мнение излагается недостаточно ясно. Он толкует понятие могущества исключительно как приобретение способности действовать и отказ от этого действия. При этом он как будто не обращает внимания на разногласие между сторонниками Матуриды и ашаритами по данному вопросу.

9. Повествовательный атрибут. Сторонники Матуриды убеждены, что утверждение о наличии у Бога лица (*ваджх*), руки (*йад*) и тому подобного – это истинно. Но известен лишь принцип (*асл*) наличия этих атрибутов, а их описание (*васф*) и качество (*кайфиййат*) – неизвестны. Неспособность же к пониманию этих описаний не может служить основой

¹ Абдурахим ибн Али Шайхзаде. Назм ал-фараид уа-джам ал-фаваид фи баян ал-масаил аллати вакаа фиха-л-ихтилаф байна ал-Матуридия уа-л-Ашария фи-л-акаид. – Карачи: Зам-зам, 1899. – С.182.

² Тафтāзāнī Са‘дуддин. Шарх ал-мақāсид. - Т.4. - С.163.

³ Тафтāзāнī Са‘дуддин. Шарх ал-‘акāид ан-насафия.– С.40.

для опровержения этого принципа. Но большинство ашаритов убеждено, что данные описания являются аллегориями и иносказаниями других смыслов, таких, как могущество (*кудрат*) и прозорливость (*басират*). Существуют предания от самого Ашари по этим двум вопросам.¹ Тафтāзāнī в этом вопросе солидарен с аш'аритами и по этому поводу пишет: «Некоторые атрибуты вошли во внешнюю сторону (*захир*) шариата, и буквальное их понимание – нереально. К ним относятся, например, такие понятия, как крепеж (*аства*), рука (*йад*), лик (*ваджх*), глаз (*'айн*) и им подобные. Сохранилось предание от шейха [Абу-л-Хасана Аш'ари] о том, что каждая из них – это атрибут, дополнительный [к самости]. А истина заключается в том, что эти атрибуты – аллегорические. И это одно из двух высказываний шейха [Абу-л-Хасана Аш'ари]».²

10. Определение веры. Большинство из сторонников Матуриди считают веру (*иман*) «утверждением [истинности] (*масдиқ*) и признанием («*икрар*») и говорят, что «признание» - это часть и столп веры. А ашариты сущностью веры считают «утверждение», признание же ими характеризуется как условие веры. На их взгляд, признание для людей, способных говорить, является условием веры, но оно (признание) находится вне сущности веры. В этом случае лично Абу Мансур Матуриди солидарен с ашаритами. Его же последователи придерживаются того убеждения, о котором мы сказали выше. Тафтāзāнī в «Шархи 'акаиди насафиййа» более мягкими выражениями обосновывает убеждения аш'аритов о том, что вера состоит из «утверждения того, что исходит от Аллаха и от его признания». Свои доводы он аргументирует текстом из Корана. Тафтāзāнī пишет: «Большинство исследователей убеждены, что вера – это «утверждение сердцем». А признание – это условие выполнения [исламских] предписаний. И это выбор шейха Абу Мансура Матуриди, который утверждается также религиозными

¹ Тафтāзāнī Са'дуддин. Шарх ал-мақāсид. - Т.4. - С.174.

² Там же.

текстами (*нусус*)».¹ Тафтāзāнй в «Шархи Макасид» не приводит подробных разъяснений по данному вопросу, но все же считает, что «вера – это чистое сердечное утверждение, а навязывание иных точек зрения к этому определению не имеет никакого отношения».²

11. Исключение [из правил] в вере. Исключением из правил в вере является то, когда кто-либо говорит: «Я – верующий», и добавляет: «Если Богу будет угодно». Ашариты признают допустимость правила исключения в вере и произношение словосочетания «Если Богу будет угодно». Но сторонники Матуриды не считают обязательным произношение последнего словосочетания, потому что они убеждены, что исключение в вере является признаком сомнения и находится в противоречии с прямым утверждением. Тафтāзāнй в этом вопросе согласен с ашаритами: «Одним словом, верующий не допускает сомнения в утверждении веры и ее истинности во времени и пространстве, а также в своей решимости в деле укрепления веры и ее твердости. Но он боится конца этого дела, и уповает на добрый исход. В итоге он обуславливает свою веру достижением ступеней, которые зависят от божественного благоволения».³

12. Сомнительность веры. Последователи Матуриды убеждены, что вера не терпит сомнения, а ашариты считают, что вера может и возрастать и уменьшаться.

Тафтāзāнй в своих книгах отражает обе точки зрения, излагая аргументы обеих сторон. Но, скорее всего, он разделяет точку зрения ашаритов. После изучения разъяснений сторонников Матуриды и Имама ал-Харамайна (который в этом плане солидарен со сторонниками Матуриды) об уменьшении и возрастании веры, мыслитель отмечает: «Эти аспекты хороши при толковании (священных текстов). Конечно, в случае, когда доказывается,

¹ Тафтāзāнй Са‘дуддин. Шарх ал-‘ақāид ан-насафия. - С.79.

² Тафтāзāнй Са‘дуддин. Шарх ал-мақāсид. - Т.5. – С.171-173.

³ Там же. - С.216-217.

что утверждение само по себе не потерпит отличия. В этом и заключается сущность высказывания».¹

Из этого разъяснения следует, что он не принимает подобных доводов и убежден, что утверждение (которым является вера) поддается сомнениям и различиям в своих степенях. В книге «Шархи макасид», рассуждая по данному вопросу, он говорит: «Явная сторона Книги (Корана) и Сунны говорит о том, что вера склонна к увеличению и уменьшению. Но большинство людей не признают этого».² Следовательно, по этому вопросу Тафтāзāнī также солидарен с аш'аритами.

13. Счастливый и несчастный. Одно из разногласий между сторонниками Матуриды и аш'аритами заключается в том, что аш'ариты убеждены, что несчастный всегда является несчастным, и он никогда не достигнет счастья. А счастливому [человеку] всегда сопутствует счастье, и счастье у него не превращается в несчастье. Последователи же Матуриды утверждают, что превращение счастливого в несчастного и наоборот возможно.

Тафтāзāнī единокорен с аш'аритами и в этом вопросе. Он аргументирует высказывания аш'аритов и заявляет, что под счастьем и несчастьем они имеют в виду счастье и несчастье, которые конкретизированы в божественном мире и не поддаются никаким изменениям.³

14. Недейственность вечного могущества. Относительно могущества человека и его действий последователи Матуриды заявляют, что основа действия человека находится в состоянии возвращения к Богу. Но его создание и классификация возвращаются к вечному могуществу [и поэтому вечное могущество имеет влияние]. Но большинство аш'аритов не признают действенность вечного могущества и считают, что вечное действие

¹ Тафтāзāнī Са'дуддин. Шарх ал-мақāсид. - Т.5. - С.214.

² Там же. – С.210.

³ Там же. – С.216.

возвращается только к Божьему могуществу. Хотя часть из них не признает данного положения.

Тафтāзāнī в данном случае также согласен с мнением большинства аш'аритов, и уточняет, что «вечное действие осуществляется только благодаря Божьему могуществу».¹ Для доказательства этого своего тезиса он приводит более десяти интеллигибельных и нарративных аргументов.

15. Непогрешимость пророков. Сунниты - ак последователи Матуриды считают, что пророки после ниспослания им пророчества не должны совершать ни больших, ни малых грехов, т.е. они должны быть непогрешимыми. Ашариты в свою очередь считают дозволенным совершение пророками малых грехов после ниспослания им пророчества. Но некоторые из них уточняют, что пророкам дозволено совершение малых грехов, но только ошибочное. Часть ашаритов говорит о том, что пророкам дозволительно совершать грехи даже преднамеренно.

Тафтāзāнī признает, что совершение малых грехов пророками ошибочно, а не преднамеренно - дозволительно. Конечно, только в том случае, когда они не настаивают в этом и делают вывод после соответствующего наставления. В конце своих рассуждений по данному вопросу он отмечает: «Имам ал-Харамайн с нашей стороны и Абу Хашим со стороны мутазилитов считали дозволенным и преднамеренное совершение малых грехов».²

Стало быть, Тафтāзāнī в данном случае также согласен с мнением аш'аритов. Но от подобного его согласия с аш'аритами по частным случаям не следует делать вывод, что он сам также является аш'аритом. Ибо некоторые ханафиты также считали, что пророки не защищены от совершения непреднамеренных малых грехов. Тем не менее в последнем высказывании Тафтāзāнī есть момент, на основе которого можно сделать вывод о его принадлежности к аш'аритам. В данном случае мы имеем в виду

¹ Тафтāзāнī Са'дуддин. Шарх ал-мақāсид. - Т.4. - С.223.

² Там же. - Т.5. - С.51.

его слова: «Имам ал-Харамайн следовал по нашему пути». То есть он считает Имама ал-Харамайна Джувайни ал-Аш'ари своим единомышленником. Следовательно, Тафтāзāнй является ашаритом.

Случаи согласия со сторонниками Матуриди

В учении Тафтāзāнй есть некоторые положения, которые демонстрируют его согласие с последователями Матуриди.

1. Атрибут вечности. Большинство последователей Матуриди считают, что вечность (*бака'*) – это «непрерывное бытие». Поэтому «вечность» - это атрибут, сопряженный с бытием и не отличающийся от него. Но аш'ариты убеждены в вечности бытийного атрибута (*сифāt ал-вуджудй*), сопряженного в самостью (*зāт*) и бытием Господа. Тафтāзāнй рассматривает данный вопрос в своей книге «Шарх ал-мақāсид» и отражает доводы сторон. Но сам он не говорит о себе, как стороннике какой-либо позиции, тем не менее в данном вопросе он ближе к Матуриди, чем к аш'аритам.

2. Отношение к видению и слышанию (*сам' ва басар*). Последователи Матуриди убеждены, что атрибуты «слышание» и «видение» связаны со слышимыми (*масму'ат*) и видимыми (*мубсират*) [вещами]. Однако ашариты утверждают, что они связаны с любыми существами. Тафтāзāнй по этому вопросу внешне согласен со сторонниками Матуриди. В книге «Шархи ал-'акāид ан-насафиййа» он говорит: «Слышание – это атрибут, связанный со слышимыми [вещами], а видение – атрибут, связанный с видимыми [вещами]. И [они] в полной мере воспринимают эти слышимое и видимое».¹

3. Вера и ислам. Большинство сторонников Матуриди считают ислам и веру единой истиной. Но ашариты видят в них отличия. Тафтāзāнй в этом плане соглашается со сторонниками Матуриди. Он, признавая понятийное

¹ Тафтāзāнй Са'дуддин. Шарх ал-'акāид ан-насафия. - С.40.

отличие веры и ислама, считает их единой истиной, которой являются принятие и признание, воспринимает их в качестве единой вещи.¹

4. Вера подражающего. Сторонники Матуриды признают достоверность веры подражающего («иман ал-муқаллид»). Однако большинство аш‘аритов, в частности и сам Аш‘ари, этого не признают, хотя многие из них по этому вопросу единодушны с матуридитами. Тафтāзāнī в этом вопросе совершенно единодушен с матуридитами и выступает в защиту достоверности веры подражающего.² Но это не такое уж явное разногласие. Тафтāзāнī также стремится к тому, чтобы обосновать слова Ашари и отмечает, что он не выступает в защиту недостоверности веры подражающего. Он просто не считает веру подражающего полной. В итоге Тафтāзāнī несколько смягчает свое разногласие с Аш‘ари.³

5. Условия принадлежности к мужскому полу при пророчестве. Матуридиты считают принадлежность к мужскому полу условием пророчества; ашариты необходимость подобного условия не признают. Хотя многие из ашаритов солидарны с матуридитами по данному вопросу.⁴

Из общего числа двадцати упомянутых нами моментов, Тафтāзāнī по пятнадцати солидарен с ашаритами, и, видимо, только по пяти – с матуридитами. Дело в том, что перечисленные пятнадцать моментов представляются значительными по количеству и включают в себя такие ключевые вопросы, как рациональная красота и безобразие, создание и вера. К тому же Тафтāзāнī по этим пятнадцати моментам отчетливо заявляет о своем единодушии с аш‘аритами и использует такие термины, как «ал-мазхаб» (богословско-правовая школа) и др. В пяти же моментах, как мы убедились он расходится с ними. Вдобавок к этому отметим, что эти пять моментов не относятся к основным вопросам, тем более, что многие лица,

¹ Тафтāзāнī Са‘дуддин. Шарх ал-мақāсид. - Т.5. - С.206-207.

² Там же. - С.218.

³ Там же. - С.230.

⁴ Там же. - С.51.

будучи ашаритами, по этим вопросам солидарны с матуридитами. Иными словами, по этим пяти вопросам существовали разногласия также между самими ашаритами, многие из которых по этим вопросам были единодушны с матуридитами.

Из всего вышесказанного следует, что Тафтāзāнī был ашаритом, и отрицать это из-за пяти неясных моментов, вряд ли будет правильным. Поэтому мнение Шамсиддина Салафи и ему подобных авторов, которые считают Тафтāзāнī матуридитом, явно ошибочное.

Здесь уместно отметить, что весьма вероятно, что поводом для того, чтобы он был перичислен к матуридитам, послужила книга Тафтāзāнī «Шарх ‘акāид ан-насифаййа». Это произведение мыслителя по содержанию связано с вероучением матуридитов. В написанном к этой книге мыслителем комментарии и разъясняется их вероучение. И, как правило, ради краткости изложения, довольствуется только разъяснением высказываний Насафи, воздерживаясь от изложения собственных взглядов. Но, рассматривая книгу «Мақāсид» и комментарии к ней, в которых изложены взгляды самого Тафтāзāнī, заметим, что ашаритские взгляды у него преобладают и что в этой книге царствует дух ашаризма. Так, анализируя проблемы создания (*таквйн*), могущества (*кудрат*) и веры (*иман*), он занимает позиции ашаритов. К тому же в начале своего комментария он упоминает о разногласиях ашаритов и мутазилитов и о попытках Аш‘ари толковать вероучение суннитов, о его лидерстве среди последователей Сунны и согласия. В целом Тафтāзāнī принимает взгляды Аш‘ари, а не Абу Мансура Матуриди.

С учетом всех этих доводов, можно утверждать, что в принадлежности Тафтāзāнī к ашаритам нет никаких сомнений. Кроме того, наличие в его наследии богословских книг, посвященных ханафитскому фикху, не может служить доводом в пользу его принадлежности к матуридитам. Ибо раньше существовала такая традиция: представитель одного мазхаба писал труды о

другом мазхабе. Но не исключена и такая ситуация: Тафтāзāнī в области фикха был последователем Абу Ханифы, а в области основ религии – сторонником Аш’ари. В подобном случае утверждения многих ученых о его принадлежности к ханафитам не может служить аргументом в пользу его принадлежности к последователям Матуриди. Особенно, если согласиться с мнением Тадж ад-дина Сабки, который считает, что большинство ханафитов принадлежало к ашаритам.¹ Конечно, относительно такого заявления Сабки существуют серьезные сомнения. Убеждения Тафтāзāнī по вопросам фикха нуждаются в отдельном исследовании, и его принадлежность к ханафитскому толку ислама все еще не доказана.

Здесь следует указать и на то, что Тафтāзāнī всегда придерживался умеренных взглядов, т.е. постоянно соблюдал принцип умеренности. Как правило, «исповедуя» свободу волеизъявления, он выступал сторонником тех аргументов, которые, на его взгляд, были наиболее убедительными. Чаще всего Тафтāзāнī воздерживался от того, чтобы объявлять себя приверженцем какого-то конкретного направления ислама. При этом он рассуждал о различных конфессиональных толках живым и убедительным языком. Например, мыслитель не был солидарен с учениями шиитов, но о своем несогласии он аргументировал четкими доводами, избегая оскорбительных слов и неэтичных высказываний. Подобная умеренность в мыслях послужила причиной того, что исследователи допустили сомнения в его конфессиональной принадлежности, особенно в области фикха и калама (схоластики). И именно поэтому многим авторам не удалось определить его принадлежность к матуридитам или ашаритам. В обеих (упомянутых) своих книгах, говоря о представителях ашаритов и матуридитов, он использует слова «Шейх» и «да помилует его Господь», что и породило сомнения относительно его принадлежности к той или иной школе в области фикха и калама.

¹ Сабки Тоджиддин Абдулваххаб. Табакаат аш-шафи’ийа ал-кубраа тахкики Танохи. – Египет: Дор ал ихё ал кутуб ал арабийя без указ года. В 5х Томах, Т.3. – С. 378

3.2. Проблемы онтологии в каламистской теологии Тафтāzānī

Особое существенное методологическое значение для характеристики философско-теологической концепции Тафтāzānī имеет категория бытия. Говоря о ее роли в своей метафизике, отмечает: «Бытие имеет несколько уровней. Внешний уровень составляет *бытие в конкретных вещах* (фи ал-айан), т.е. бытие первичное с которым должны согласиться все, благодаря которому вещь и её сущность становятся реалиями и которое тождественно самой её реальности; затем идёт бытие в уме (фи ал-ахзан), то есть бытие непервичное подобное тени, отбрасываемой телом...».¹

Тафтāzānī, подобно его предшественникам, разделяет бытие на возможносущее («мумкин ал-вуджуд») и необходимосущее («ваджиб ал-вуджуд»). Под последним он подразумевает Бога, который «един, Он единственное, вечное, существующее Бытие; Он – не субстанция, не тело, не акциденция, не ограничен никакой границей и не находится ни в каком месте. Он обладает атрибутами, такими, как знание, могущество, жизнь, воля; Он слышит, видит и имеет речь».² А возможносущее состоит из субстанций и акциденций.

Прежде чем мы рассмотрим, как Тафтāzānī определял субстанцию и акциденцию, нам следует объяснить смысл понятий «субстрат» («мавдӯ‘») и «проникновение» («хулӯл»). Иногда эти две реальности соседствуют друг с другом, иногда касаются друг друга, а порой одна из них проникает в другую. Вещь, которая проникает в другую, называют «проникающая», а вещь, в которую проникает другая вещь, Тафтāzānī называет «вместилище» («махалл»). Под проникновением имеется в виду основание проникающего во вместилище, с которым оно смешалось до такой степени, что нет ни одной

¹ Тафтāzānī Са‘дуддин. Шарх ал-мақāсид. - Т.1. - С.76.

² Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: Ашаритский калам. - С.50.

части вместилища, в которой не присутствовало бы проникающее.¹ Вместилище, которое не нуждается в проникающем, мыслитель называет «субстрат» (мавдӯ‘), а проникающее в него — «акциденция» (‘арад). Вместилище, которое нуждается в проникающем, он называет «материя» («мāдда»), а проникающее в него — «форма» («сурат»).

Под *субстанцией* Тафтāзāнī подразумевает сущее, не нуждающееся в субстрате для своего осуществления. Такое сущее либо не проникает во вместилище, либо проникает, но при этом её вместилище нуждается в нём и не может осуществиться, если оно отсутствует.² Под акциденцией он понимает сущее, которое нуждается в субстрате и, следовательно, проникает во вместилище, которое не нуждается в нём. Разумеется, что при осуществлении акциденции вместе с обретением бытия ею самой у её субстрата появляется новый атрибут. Следуя Ибн Сине, наш мыслитель выделяет девять акцидентальных категорий: «количество» («каммийат»), «качество» («кайфийат»), «местопребывание» («‘айна»), «конкретное время» («матā»), «положение» («вад‘»), «действие» («ан йаф‘ал»), «претерпевание» («ан йанфа‘ил»), «обладание» («милк») и «сопряжение» («идāфа»).

Количество (*каммийат*) конкретно взятой вещи - это атрибут вещи, который поддается подсчету. Следовательно, особенностью количества является то, что оно поддается подсчету, посредством которого можно найти единицу исчисления, такую, как цифра «1», или единицу измерения длины, площади и объема. С учетом этой особенности, очевидно, что под словом «количество» подразумевается число или величина вещей, включающая длину, площадь и объем. Поэтому объем кубического тела является его количественной характеристикой; площадь четырехугольника или длина прямого отрезка или численность каких-либо вещей все - являются

¹ Основы исламской философии (избранное из произведений Муртазы Мутаххари)/Сост. ‘Абд ар-Расул Убудийят; пер. с перс. - М.: Академический проект; Сафра, 2014. – С.180.

² Тафтāзāнī Са‘дуддин. Тахзīb ал-мантиқ ва ал-калām. – С.48.

количественными характеристиками или просто «количествами» и относятся к категории акциденций.

Время также принадлежит к количеству, но с той лишь разницей, что другие количества – постоянные, а время – текущее. Более подробных разъяснений в этом направлении следует искать в рассуждениях относительно движения. Ибн Сина в своих завершающих исследованиях считал количество атрибутом воплощения самости, а не акциденцией, констатирует Тафтāзāнī.

Местопребывание (буквально «где?»=*‘айна*») - это состояние, которое вытекает из отношения вещи к его местоположению. Яснее говоря, «где?» - это то же, что и состояние «нахождения вещи на определенном месте». Когда говорят, что «вещь А находится на этом месте», словосочетание «на этом месте» является атрибутом вещи А. С точки зрения Тафтāзāнī, данный атрибут относится к акциденциям, ибо, когда А перемещается из места В на место С, то А является постоянной и бытийной, тогда как ее качество, обозначающееся словосочетанием «находится на месте а», изменилось. Следовательно, атрибут «нахождение на определенном месте» является акциденцией. Следует обратить внимание на то, что нахождение на месте отличается от самого места. Место вещи не является атрибутом и состоянием самой вещи, но нахождение на месте суть один из атрибутов вещи. Поэтому место вещи не относится к ее акциденциям, но местопребывание суть ее акциденция.

Пребывание во времени (буквально «когда?»=*matā*») – это состояние, которое вещь обретает в связи со своим отношением ко времени. Иными словами, «когда?» (*matā*) означает состояние «пребывания вещи во времени». При помощи той же аргументации, которая была использована для местопребывания, можно показать, что «пребывание во времени» также относится к категории акциденций. Здесь следует обратить внимание на то, что «пребывание во времени» отличается от самого понятия времени.

Положение (*вад*) - это состояние, которое вещь обретает под воздействием отношения некоторых частей тела с другими его частями и под воздействием отношения всего тела с другими телами. Примером могут служить стоячее и сидячее состояния, каждое из которых означает особое положение человека.

Как отмечалось, три категории – местопребывание, пребывание во времени и положение – являются состояниями и атрибутами, которые получают для описываемой вещи; они связаны между собой тем, что описываемая вещь имеет особое отношение с другой вещью. Четыре других категории, а именно действие, претерпевание, обладание и сопряжение являются такими же. Поэтому Тафтāзāнī эти семь категорий именуется «относительными категориями» (*ма 'кулāt ан-нисбий*) или «относительными акциденциями» (*'арад ан-нисбий*).

Качество (*кайфиййат*) содержит все атрибуты, которые отличаются от самости, от поддаваемого исчислению количества, а также от относительных акциденций, которые являются результатами соотношения описываемого субъекта с другими вещами. К подобным атрибутам Тафтāзāнī относит цвет, форму, запах, звук, твердость и мягкость, теплоту и холод, вязкость и рыхлость, сухость и влажность, переживание, радость, страх, стыд, гнев, злость и т.д.

Принадлежность таких понятий, как действие (*ан йаф 'ал*), претерпевание (*ан йанфа 'ил*), обладание (*милк*) и сопряжение (*идāфа*) к категориям у многих философов вызывает сомнение. Мы же в этом вопросе солидарны с мнением иранского исследователя Муртазо Мутаххари, который приводит следующие толкования указанных категории:

Под действием понимается состояние, появляющееся у вещи вследствие постепенного её воздействия на другую вещь.

Под претерпеванием понимается состояние, появляющееся у вещи вследствие постепенного испытания ею воздействия другой вещи.

Под обладанием понимается состояние, появляющееся у вещи вследствие охватывания её другой вещью таким образом, что в случае перемещения охватывающего перемещается и охватываемое.

Под сопряжением понимается состояние, появляющееся у вещи вследствие её взаимного соотношения с другой вещью.¹

Акциденции, по мнению Тафтāзāнī, непрерывно творятся и уничтожаются Богом. Также и атомы, которым эти акциденции присущи, непрерывно творятся Богом и могут длиться благодаря акциденции длительности, сотворенной в них Богом. Фактически вся эта сложная схема направлена только на доказательство того, что мир, будучи сотворенным, должен с необходимостью иметь творца.²

Опираясь на разъяснения, которые были даны Тафтāзāнī об акциденции, можно легко познать и субстанцию (*джаухар*). Мы отметили, что каждая акциденция (*'арад*), во-первых, является атрибутом, во-вторых, обладает иным бытием, отличающимся от бытия описываемого им субстрата (*мавду'*); и, в-третьих, субстрат (описания) в ней не нуждается. Субстанция, по Тафтāзāнī, это то, что не существует в предмете описания.³ Точнее говоря, это *чтойность*, которая в своем существовании не содержится в предмете описания. В книге «Тахзйб ал-мантиқ ва ал-калām» Тафтāзāнī разделяет субстанцию на телестную (джисм) и единичную («джаухар ал-фард»)⁴. Далее он, как и Аристотель, приводит их в общем порядке: первоматерия, форма, тело, душа и разум. Все эти виды субстанции, кроме первоматерии, в свою очередь содержат составные части. Вместе с тем первоматерия, форма и тело суть материальные субстанции, а душа и разум - идеальные субстанции.

В отличие от материи, которая является чисто потенциальной (*би ал-к увва*) субстанцией и чтойность которой в основном выражается в ее

¹ Основы исламской философии (избранное из произведений Муртазы Мутаххари). – С.185.

² Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: Ашаритский калам. – С.76.

³ Тафтāзāнī Са'дуддин. Тахзйб ал-мантиқ ва ал-калām. – С.56.

⁴ Там же. - С.56.

потенциальности, форма, как говорит Тафтāзāнī, суть актуальная (*би ал-фи‘л*) субстанция, и она ни в коем случае и ни при каких условиях не является потенциальной.¹ Все признаки и особенности, встречающиеся в телах, вытекают из присущей им формы. Следовательно, определение формы можно сформулировать таким образом: «Форма (*сурат*) – это актуальная субстанция, которая является источником признаков и особенностей вещи».

Относительно чтойности тела можно говорить пространно. Мнение Тафтāзāнī, как и мнение других ашаритов, отличается от мнений средневековых философов, таких как Ибн Сина, по их мнению которых тело состоит из частиц, не имеющих измерения (*бу‘д*). Ввиду отсутствия у них измерений они не делимы даже в уме.² По словам же Платона, тело является несоставной (простой) субстанцией, которая не обладает иной реальностью, чем соединение и спаянность, и может быть делимо до бесконечности. Фактически Платон считает телом саму форму тела. Аристотель и вслед за ним Ибн Сина считают, что тело является структурой, состоящей из первоматерии и телесной формы.

А теперь рассмотрим «единичные субстанции» (*джавāхир ал-фард*). Это такие субстанции, которые сами не являются материей, не вселяются в материю и не состоят из материи. Поэтому они не телесные и не обладают измерением; в результате они не занимают никакого пространства и не имеют определенного места; в них невозможно представить какого-либо порядка размещения или поступательного движения. Частные субстанции подразделяется на две части - душу (*нафс*) и разум (*‘ақл*).

Душа, по Тафтāзāнī, - это нематериальная субстанция, которая совершает жизненно важные действия, такие, как питание, развитие, продолжение рода, а также в человеке есть и мышление.³ Жизненно важные

¹ См.: Тафтāзāнī Са‘дуддин. Тахзīb ал-мантик ва ал-калām. – С.57.

² Основы исламской философии (избранное из произведений Муртазы Мутаххари). – С.191.

³ Тафтāзāнī Са‘дуддин. Шарх ал-мақāсид. - Т.3. – С.299.

действия, особенно чувства, волевое движение и мышление, суть очень сложные явления, которые в корне отличаются от таких жизненно неважных действий, как текучесть и (ритуальная) чистота воды, блеск золота и тому подобное. И поэтому данные действия, по нашему мнению, стали поводом для классификации мыслителем существ по признаку одушевленности и неодушевленности. Иными словами, душа не проникает в материю, материя не является её составной частью, и она сама не есть материя. Наглядная особенность души, благодаря которой она отличается от материальных субстанций, состоит в том, что она выполняет дела неоднобразно, в отличие от материальных субстанций, делам которых свойственно однообразие.

В отличие от души, разум мыслителем трактуется как нематериальная субстанция, которая в своих действиях не нуждается в том, чтобы быть связанным с телом или с другим подобным телу предметом, и использовать его в качестве орудия. То есть он выполняет свои дела как в природе, так и в метафизической области, не используя какие-либо материальные орудия.

Что касается воззрений Тафтāзāнй относительно категорий движения, пространства и времени, то отметим, что его взгляд особо не отличается от воззрений ашаритского толка. Этот вопрос требует специального исследования. Учитывая характер нашей работы, мы умышленно воздерживаемся от рассмотрения указанного вопроса и оставляем его решение на будущее, потому что целостное рассмотрение онтологии мыслителя не входит в нашу задачу. Поскольку Тафтāзāнй является одним из заметных представителей более позднего калама, постольку как нам представляется, будет интересным рассмотреть «ваджиб ал-вуджуд» в его интерпретации.

Как показывает изучение концепции мыслителя, школа ашаритов придерживалась промежуточной позиции между двумя доктринами противоположных школ, преобладавших в духовной мысли того времени. На протяжении столетий она всячески боролась с такими

противостоящими школами, как мутазилиты, которые предпочитали разум откровению и объявляли его единственным критерием истины и реальности.¹ Вместе с тем захириты, муджассимиты (антропоморфисты), мухаддисины (традиционалисты) резко возражали против использования доводов разума или калама для защиты или объяснения религиозных догм и осуждали любые дискуссии на эту тему как еретические².

Главные каламистские проблемы Тафтāзāнī рассматривает в таких произведениях, как «Тахзīb ал-мантīқ ва ал-калām», «Шарх ал-макасид», «Шарх ал-акаида ан-насафийя» и др. В «Шарх ал-макасид» мыслитель выступает как яркий представитель ашаритской школы; в «Шарх ал-акаида ан-насафийя» он комментирует представителя матуридитской школы ан-Насафи и в некоторых местах разделяет мнение матуридитов, а в некоторых других иногда скрытым, а иногда явным образом защищает точку зрения ашаритов. В книге «Тахзīb ал-мантīқ ва ал-калām» мыслитель использует философский подход, т.е. приводит как философские мировоззрения, так и каламистские. Проанализировав перечисленные источники, мы выделили шесть основных философско-каламистских проблем, которые Тафтāзāнī рассматривает в своих произведениях: гносеологические проблемы и аргументация; проблема извечности или сотворенности мира; проблема сотворения мира; проблема атомарной структуры мира; проблема причинности и природы; проблема свободной воли и преопределения.

Историко-философский и логико-методологический анализ наследия мыслителя позволяет нам утверждать, что ашариты расходятся с матуридитами в 20 вопросах, а с мутазилитами они расходятся в следующих вопросах: концепция Бога и Его атрибуты; свобода человеческой воли; критерий истины и критерии добра и зла; видение «руъя» Бога; несотворенность Корана; обременение творений непосильными задачами; обещание награды и угроза наказания; рациональное или нерациональное

¹ Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: Ашаритский калам. – С.48.

² Там же.

основание действий Бога; обязан ли Бог делать то, что является наиболее благим для Его творений.

До ашаритов о природе божественных атрибутов существовали две наиболее известных точки зрения: крайние атрибутисты (сифатиты), антропоморфисты (муджассимины) и уподобляющие (мушаббихины) утверждали, что «Бог обладает всеми атрибутами, упомянутыми в Коране, и что все такие атрибуты, как руки, ноги, уши, глаза и восседание на Троне, должны рассматриваться в буквальном смысле».¹ Такой подход к атрибутам Бога, является чистым антропоморфизмом, из него можно сделать заключение о Его телесном существовании. В свою очередь мутазилиты настаивали на том, что Бог – один, вечный, единственный, абсолютно сущий и не имеет никакого намека на дуализм в себе. Его сущность является самодостаточной. Он не обладает никакими атрибутами, кроме своей сущности. Они отрицали эти атрибуты как нечто иное, не принадлежащее Его сущности и не дополняющее Его сущность. Ашариты придерживались промежуточной позиции между этими школами, стараясь согласовать эти крайние воззрения. Тафтāзāнī об этом пишет: «Самость Бога не должна иметь тела, ибо все тела составные и нуждаются в частях, что является абсурдным...Он не должен быть акциденцией, так как акциденции нуждаются во вместилище...Он не должен быть субстанцией... Необходимосущий не должен находиться в определенной стороне, а также невежественно говорить о том, что Бог может иметь облик человека»².

Следуя ранним ашаритам, Тафтāзāнī разделяет атрибуты Бога на две группы: а) *сифат ал-салбиййа* - отрицательные атрибуты; б) *сифат ал-вуджудиййа* - сущностные или положительные атрибуты. Согласно ему, в *сущностные атрибуты*, которые также известны как *сифат ал-'аклиййа*

¹ Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: Ашаритский калам. – С.50.

² Фахриддин Рудбāрī. Тазхйб ал-марāм фī тарджамати тахзйб ал-калām. – Тегеран, 1381 г.х. – С.98-99.

(«рациональные атрибуты») входят: познание, могущество, воля, жизнь, слышание, видение и речь.

В отличие от сиффатитов, которые утверждали, что те атрибуты Бога, которые подразумевают его телесное существование, должны рассматриваться в их буквальном смысле, Тафтāзāнй считал, что эти атрибуты не должны пониматься в их буквальном смысле, а должны быть приняты на веру, согласно принципу «билā кайфа» (не спрашивая как?) и «билā ташбйх» (без сравнений). Этот принцип был введен ашаритами. Согласно ему, атрибуты Бога являются уникальными и отличающимися от таковых у созданных существ и потому не должны с ними сравниваться. Этот принцип также известен под названием «мухāлафа», согласно которому «если какое-нибудь качество или термин применяются к Богу, то они должны пониматься в уникальном смысле и никогда не использоваться в том смысле, в котором они обычно используются, когда применяются к сотворенным существам».¹

Важной проблемой калама, которая подвергалась глубокому изучению всеми каламистскими школами, является вопрос о свободе воли. Это одна из первых проблем, которая стала дискутироваться среди мусульман после смерти пророка. И здесь ашариты занимают срединное место между сторонниками свободной воли и фаталистами. Так, джабриты утверждали, что действия людей predeterminedены и предписаны Богом. Сами же люди вообще не способны произвести какое либо действие. Согласно же мутазилитам и кадаритам, человек «имеет полное могущество, чтобы произвести действие, и имеет полную свободу в своем выборе, хотя могущество было создано в нем Богом».² По мнению Тафтāзāнй и всех ашаритов, Бог является творцом людских действий, а человек присваивает эти действия (муктасиб). Этим они проводили различие между творением (халқ) и присвоением (касб) действия.

¹ Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: Ашаритский калам. - С.51.

² Там же. - С.54.

Подытоживая проведенный нами анализ, отметим, что Тафтāzānī, как и все остальные представители калама, вне всякого сомнения был солидарен со сторонниками учения о единой субстанции или неделимой частице, т.е. атомистической концепции, которая противоречила учению представителей восточного перипатетизма (Абунасра Фараби, Абу Али Ибн Сины и др.) о соотношении материи и формы. Наш мыслитель, будучи ярким представителем самаркандской школы калама, занимает более умеренную позицию между ашаритами и матуридитами, а также другими сторонниками каламистского толка. Можно утверждать, что Тафтāzānī, придав каламу философскую окраску, стал известным представителем каламистской философии, чего нельзя сказать о предшествующих мутакаллимах.

3.3 Вопросы гносеологии и теории аргументации в теологической концепции Са‘дуддина Тафтāzānī

Говоря о каламистской теологической традиции, как и в любой другой теологии, проблемы познания тесно связаны с вопросами вероубеждения, догматами веры, с учениями о бытии, человеке, путях самосовершенствования и др. Выделить гносеологический аспект в каламе для специального отдельного исследования практически невозможно, потому что он взаимосвязан со всей системой каламистского мировоззрения. Вдобавок к этому эклектичность и стиль изложения каламистских трактатов еще более осложняют изучение гносеологии калама как отдельной проблемы. И все же при анализе текстов Са‘дуддина Тафтāzānī мы попытаемся выделить в них ряд вопросов гносеологического характера, которые, как правило, связаны с онтологическими проблемами и практическими задачами. Анализируя духовное наследие Тафтāzānī и литературу о нем, мы выяснили, что именно каламистская теория познания, в отличие от других вопросов калама и в отличие от детально рассмотренной гносеологии

перипатетиков, остается и поныне недостаточно исследованной областью в истории калама. К сожалению, исследователи, уделяющие внимание изучению структуры учения калама, чаще всего обходят стороной его гносеологический базис, на котором формируется вся последующая теологическая, а иногда и натурфилософская мысль приверженцев калама. Изучение же гносеологических аспектов в учении Са‘дуддина Тафтāзāнī, по нашему мнению, еще раз продемонстрируем нам целостность и последовательность всей логико-философской и теологической системы мыслителя.

Говоря о гносеологических проблемах, которые Тафтāзāнī затрагивал в своих произведениях, следует выделить два важных аспекта: его логико-методологические воззрения в познании и гносеологические аспекты его каламистской концепции. Особый интерес в данном случае имеют вопросы, связанные с аргументацией («истидлāl»). В рамках анализа подхода Тафтāзāнī к аргументации, необходимо было решить следующие задачи:

- рассмотреть классификацию аргументов с точки зрения Тафтāзāнī, а также его взгляды на соотношение и баланс между рациональными и текстологическими доказательствами (из предания) в вопросах, связанных с вероучением;

- изучить взгляды Тафтāзāнī на нарративные аргументы, противоречивость интеллигибельных (рациональных) и нарративных доказательств;

- выяснить, как мыслитель в целом относился к аргументации и правилам общей рациональной аргументации.

Текстологические доказательства. Говоря о методологии Са‘дуддина Тафтāзāнī в его теологических воззрениях, следует акцентировать внимание на том, как Са‘дуддин понимал сущность знания и его виды. Говоря о сущности познания и его видах с точки зрения Тафтāзāнī, следует выделить вопросы о сущности размышления, о

том, как и когда знания являются полезными, об условиях размышления, о сущности аргумента, аргументируемого и аргументации, об уточнении обязательности размышления в познании Всевышнего, пути познания, первом обязательстве для верующего и т.д.

Здесь следует подчеркнуть, что вопросы, связанные с познанием, Са‘дуддин рассматривает с позиции философов-теологов мусульманского Востока, так как он являлся одним из ведущих представителей позднего калама, о чем мы уже писали.

Изначально Са‘дуддин Тафтāзāнī, подобно другим представителям каламистской традиции, разделяет аргументы на рациональные и текстовые. Давая определения каждому из видов аргументов, он подчеркивает, что рациональный аргумент – это аргумент, который не ограничивается священным текстом, а его близкие или дальние посылки являются сугубо рациональным, и здесь текст не выступает как аргумент. А что касается аргументации из текста, то это те аргументы, в которых все или некоторые посылки ограничиваются текстом. В свою очередь Са‘дуддин, как и другие каламисты, делит текстовые аргументы на две группы: на аргументы составленные только из текстов, в которых все близкие посылки связаны с текстом (преданием), и смешанные аргументы из рациональных и текстовых свидетельств, в которых некоторые близкие посылки связаны с преданием, а другие с рациональными аргументами.¹ Са‘дуддин приводит пример сугубо текстового аргумента:

«Хадж является обязательным.

Каждый, кто оставляет нечто обязательное, заслуживает наказания».²

Пример смешанноаргумента: «Подобно нашим словам: омовение является действием, и каждое действие считается, с точки зрения

¹ Тафтāзāнī Са‘дуддин. Шарх ал-мақāсид. - Т.2. – С.52-53.

² Там же.

шариата, правильным только при наличии намерения». Подобно словам: «Хадж является обязательным. Каждый, кто оставляет нечто обязательное, является грешником»¹. Однако грех здесь означает только оставление подобия дел (приказов). Что касается сугубо рациональных доводов, то Са‘дуддин приводит такой пример: «Мир изменяем. Все изменяемое - возникшее. Следует отметить, что Са‘дуддин согласен с другими каламистами по поводу того, что рациональным доводам не предшествуют текстовые послышки. А если он (довод) называется текстовым свидетельством, то это лишь общее название. Нужно принимать во внимание и близкие послышки. Если они неизбежно связаны с преданием, как у него, так и у других каламистов, то в дальних послышках они должны быть связаны (заканчиваться) с рациональными доводами. Предание обязательно должно заканчиваться предание необходимым подтверждением сообщаемого, чтобы аргумент из предания был в пользу доказываемого. Правдивость же передающего не утверждается ничем, кроме как разумом. И это размышление о чудесах, указывающее на его правдивость, даже если они будут подтверждаться преданием. Как видим, классификация аргументов у Са‘дуддина связана с послышками, из которых они состоят. А что касается такого источника аргумента, как мир и его Творце, или Священное писание, или Сунны, то здесь бывают только либо рациональные, либо текстологические доводы из предания.

Тафтāzānī в своих трудах пытается гармонизировать нарративные и рациональные свидетельства (доводы) по теологическим вопросам. С его точки зрения, каламистские вопросы делятся на три группы:

1) вопросы, в которых аргументов из священного предания достаточно для подтверждения или опровержения положения, поскольку нельзя найти рационального способа для определения одного из этих

¹ Тафтāzānī Са‘дуддин. Шарх ал-мақāсид. - Т.2. – С.52-53.

двух положений. Как, например, положение об «обязательности совершения хаджа» или «о пребывании некого Зейда во дворе»;

2) вопросы, которые утверждаются нарративно, как знания о правдивости сообщаемого и всего того, что следует из этого. Как утверждение Творца, отправление посланников, доказательства из чудес и тому подобное;

3) смешанные вопросы. Одна из двух сторон является предпочтительней в положении, т.е. определяется ли она или отрицается. Как единство Творца или сотворённость мира.

Первая часть понимается только из священного текста, и не понимается рационально. Вторая часть понимается только рационально и не понимается из текста. Для третьей части допустимо познание как через текст, так и рационально. Однако здесь возможны противоречия рациональных и текстовых доводов в утверждении некого положения. И в этом случае предпочтение он отдаёт тому доводу, который даёт достоверные знания несмотря на то, нарративными или интеллигибельным оно является.¹

Классификация, которую использует Тафтāзāнī является приемлемой и для теологов, и для философов. В принципе, к ней нет претензий у представителей этих двух областей знания, это утвержденная в каламистской традиции методология.² Тафтāзāнī считает, что все то, что разрешает разум, как утверждая, так и отрицая, или не судит об этом (утверждением или отрицанием), в случае, когда невозможно утвердить это положение интеллигибельно, то здесь путем познания является предание. Для примера Тафтāзāнī приводит следующее утверждение: «некая ворона сейчас села на минарет в Александрии». Данное положение, с его точки зрения невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть рационально. Здесь можно говорить только о предании.

¹ Тафтāзāнī Са‘дуддин. Шарх ал-мақāсид. - Т. 2. - С.53.

² См.: Иршād. - С.308-309.

Поскольку это положение не связано с рациональными и сенсительными аргументами одновременно, постольку узнать о его существовании невозможно, кроме как через предание некоего правдивого свидетеля. Таким образом, Тафтāзāнī рассматривал вопросы, связанные со священным преданием, скрытые от наших чувственных и рациональных возможностей. Подобно тому, как положение того, кто пребывает в раю и аду, а также положение награждения и наказания.

То же можно сказать о второй группе. Это те положения, о которых судит исключительно разум утверждением одной из двух его сторон или её отрицанием, а предание является согласованным с ним и не достигается по отдельности, кроме как рациональными доводами без предания. Иначе следует иерархия либо круг в доказательстве. Например, доказательство бытия Бога должно быть связано исключительно с рациональными доводами. Иначе, если бы Его бытие подтверждалось только преданием, то предание по своей сущности ограничивалось бы Его существованием. Здесь следует цепочка аргументов (иерархия). Каламистские вопросы, о которых ранее упоминалось, включены в эту группу. Это вопросы, касающиеся аргументации послания пророков, чуда, бытия Бога и др.

Что касается третьей группы аргументов, то, согласно Тафтāзāнī, это те аргументы, о которых судит разум по отношению к одной из его двух сторон утверждением или отрицанием, не ограничиваясь утверждением предания. Подобные суждения, с точки зрения Тафтāзāнī, допустимы для аргументации любым из этих двух видов аргументации или же в совокупности. В случае разногласия, предпочтение отдаётся более конкретному аргументу. Примером подобной аргументации является ряд положений, на которые указывает Са‘дуддин, хотя он и не разъясняет их, такие, как сотворённость мира, единство Творца и т.д. В этом случае разум определенно утверждает сотворённость мира, единство Творца, так же, как и предание утверждает определенно эти дв

положения. В подобных случаях не обязательно судить преданием, а иерархия аргументов тут невозможна, потому что, по Тафтāzānī, достоверности предания недостаточно в вопросе о сотворенности мира, так как бытие Творца можно доказать и другими способами. То есть, бытие Бога можно аргументировать нуждой мира в Творце и Создателе, задем утвердить Его бытие знающим, отправляющим посланников, а потом утвердить предания или рассказы пророков о сотворённости мира. Между тем достоверность предания и отправление пророков не ограничиваются вопросом о единстве Бога. И аргументировать, утвердить единство возможно также другими аргументами из предания. В эту группу каламистских вопросов входит утверждение таких атрибутов Бога, как видение («басар») и слышание («сам‘»).

О взглядах Тафтāzānī на аргументацию из преданий можно сказать следующее: мыслитель, как и другие каламисты, относящиеся к традиционным суннитам, считал обязательным имплементацию внешнего значения текстов Корана и Сунны. При этом он отвергал их интерпретацию в таком ключе, чтобы их внешний смысл искажался, как это делали батиниты, или же опровергал их значения полностью. Также он призывал не противоречить достоверным преданиям, переданным непрерывно, которые единогласно принимает вся мусульманская община, как то делали философы-перепатетики по отношению к некоторым вопросам убеждения. Например, они (перипатетики – Н.М.) отрицали воскрешение тел в судный день. Тафтāzānī пишет: «Священные тексты из Корана и Сунны понимаются по их внешнему смыслу, кроме случаев, когда это невозможно убедительными доводами, и когда происходит уход от внешнего смысла к иным смыслам, которые предлагают батиниты, а они являются еретиками. Они назвали себя батинитами, поскольку утверждают, что у священных текстов нет внешнего значения, что у них есть различные скрытые значения, которые не знает никто, кроме специально особо обученных людей. Этим они

подразумевают отрицание шариата в общем. Или же их стремление к выходу из ислама и идея о присоединении и принятии определения неверных. В этих смыслах есть опровержение слов пророка или признание их неверными в том, чей приход узнается по необходимости. Также в их учении есть опровержение священных текстов отрицанием положений. На последние указывают убедительные священные тексты из Корана и Сунны, как, например, воскрешение тел. Это пример неверия, поскольку здесь отрицается явным образом речь всевышнего Аллаха, его посланника, а также тех, кто возводит поклеп на Аишу, да будет доволен ею Аллах обвиняя её в прелюбодеянии. Неверно также в их учении и то, что они допускают совершение пророками грехов, как больших, так и мелких и т.д».¹

Ранние ашариты считали, что аргументация из священных книг даёт достоверное знание в случае согласования определенных для этого условий, пока Фахриддин ар-Рази не выдвинул другую концепцию. Согласно ей, «они (т.е. аргументы из предания. - Н.М.) не указывают на безусловные знания, и доказательством своего взгляда он считает то, что аргументы из предания ограничены всего лишь десятью положениями, каждое из которых является сомнительным. И без сомнения, ограничение сомнительного является сомнительным. Фахриддин ар-Рази приходит к заключению, что аргументы из предания не дают ничего, кроме как сомнения или предположения».²

Некоторые из поздних каламистов, подобно 'Аздуддин Иджи - учителю Тафтāзāнī, также использовали эти аргументы, при этом разделяя их на две части: утверждение и воля (ирāда).³

Са'дуддин также следует методологии ал-Иджи, используя его классификацию. Он не принимает позицию ар-Рази и оспаривает его. В отличие от Тафтāзāнī, его учитель ал-Иджи возражает против отрицания

¹ Тафтāзāнī Са'дуддин. Шарх ал-'ақāид ан-насафиййа. – С.106.

² Ал-Бакиллани. Ат-Тамхид. - С.122.

³ См.: 'Аздуддин ал-Иджи. Ал-Мавāкиф. – Дамаск, 1994. - С.40.

истинного значения нарративных аргументов в общем. Он допускает, что они дают достоверное знание в вопросах, связанных с шариатом (исламское право). То есть он считает, что нарративные аргументы дают достоверные (бесспорные) знания в вопросах, связанных с положениями шариата только в том случае, если есть сопутствующие положения или достоверные предания, которые указывают на невозможность других предположений. Что же касается вопросов, которые познаются разумом, то Са‘дуддин считает, что в данном случае возможны различные мнения и споры, потому что здесь нет точного (бесспорного) аргумента, не противоречащего разуму.¹ Тафтāзāнī преодолевает ограничение своего учителя и допускает, что эти аргументы подтверждают достоверное знания даже в вопросах, связанных с разумом. По его мнению, знания при невозможности противостояния рациональным доводам обязательны. От знания происходит утверждение и волей, и достоверностью (истинностью) сообщаемого. Потому что знание об истинности одной из противоположностей означает знание о невозможности истинности другой, т.е. размышлению об искомом знании обязательно сопутствуют отрицания его противоположностей: «является истинным, что нарративные аргументы иногда обозначают точное знание. Поскольку из утверждений есть такие положения, которые узнаются (узнаваемы) путем непрерывности, как значение смысла слова «ас-сама» (небо) или «ал-ард» (небо), а также (это утверждает) большинство правил морфологии и синтаксиса о положении отдельных слов или положений словосочетаний. Знания о воле получаются при помощи сопутствующих аргументов, чтобы не оставалось сомнений. Как это связано с текстами, указывающими на обязательность молитвы и заката или же о единобожии или воскрешении, где мы довольствуемся только тем, что получим

¹ См.: ‘Аздуддин ал-Иджи. Ал-Мавақиф. – Дамаск, 1994. - С.40.

аргументы, как в словах Всевышнего: «Скажи, что он (Бог) един».¹ Из этого текста явно следует, что аргументы из предания могут обозначать достоверные знания, и то, что знания о невозможности противоположности являются обязательно рациональными. То же самое происходит из знания утверждением волей и истинностью сообщаемого. Говоря об отношении Тафтāзāнй к разногласиям между рациональными доводами и нарративными доводами следует отметить, что ранние мусульмане, как и ранние каламисты, не придавали значения этому вопросу, отдавая приоритет нарративным аргументам, кроме философов и мутазилитов. Ранние ашариты до Фахриддина ар-Ра̄зй также придерживались этой позиции. Рази же, будучи первым среди каламистов, кто акцентировал своё внимание на этом вопросе, поставил своих последователей перед обязательным выбором одного из двух вариантов познания либо разумом, либо через предания. Он отдаёт приоритет разуму, поскольку считает его основой, а предания - частью, придерживаться же нужно основы. Он писал, что если придерживаться предания и предания, который является основой, то отвергать разум, вместе с отвержением части следует отвергать и основу.² Позже Ра̄зй и его методологию поддержали Иджи, Саидшариф Джурджани и многие другие каламисты.

Тафтāзāнй в этом вопросе тоже принимает воззрения ар-Ра̄зй утверждая, что «священные тексты из Корана и Сунны понимаются по их внешнему смыслу, кроме того случая, когда это является недопустимо обязательным доводом. Подобно тем аятам Корана, которые внешне указывают на стороны или же телесность [Бога].³ Мыслитель использует этот принцип в интерпретации атрибутов Аллаха из преданий и считает невозможным принятие их внешнего смысла, что подобно принятию таких атрибутов, как рука (йад), лик (ваджх), глаза (‘айн), утверждение на троне

¹ Коран (Ихлас) 1.

² См: Абдуллах Али Хусайн. Тафтāзāнй ва мавқивуху мин илахийāt: - Т.1. – С.306.

³ Тафтāзāнй Са‘дуддин. Шарх ал-‘акāид ан-насафиййа. – С. 105

(иставā), нисхождение (нузул) и др. Он утверждал, что эти атрибуты являются всего лишь примерами и образами для рациональных смыслов, для того чтобы представить их в виде осязаемых образов. Мыслитель считает, что принятие внешнего смысла этих слов обязательно требует принятия телесности («таджсим») и антропоморфизма («ташбих») Бога. Здесь он прибегает к безусловным рациональным доводам, поскольку считает, что принятие внешнего смысла данных слов не применимо по отношению к Всевышнему. В данном случае, по его мнению, приоритет рациональных доводов над доводами из священных текстов неоспорим. Рассмотрим каждый из аргументов в учении Са‘дуддина Тафтāзāнī более подробно.

В первую очередь обратимся к общим рациональным аргументам. Са‘дуддин пользуется некоторыми универсальными рациональными доводами для решения вопросов религиозного убеждения. Одни из этих положений он взял из общих положений, а некоторые другие - из естественных наук и логики. На основе этих общих правил он решает ряд частных вопросов. В методологии Тафтāзāнī следует разделить универсальные рациональные аргументы и универсальные рациональные правила.

Общие рациональные аргументы:

- правило цельности и разделения;
- аргумент соединительного силлогизма, а также аналогии;
- аргумент запрета круга в иерархии рассуждения;
- аргумент утверждения производного от производимого;
- аргумент подобия в истинности вопросов, которые требуют общности в положении;
- аргумент первичности в числах;
- аргумент отсутствия отрицающего аргумента;
- аргумент общности в атрибуте (качестве);

- аргумент указания следствия на некоего атрибута в его субстрате и наоборот;

- аргументы из сущностных примеров;

- аргументы рационально необходимых положений;

- аргумент из естественной природы.

Наряду с этими аргументами Са‘дуддин также использует общие каламистско-рациональные правила в познании и аргументации, которые можно обнаружить при анализе его трудов:

Правило о (невозможности противоречия и взаимоисключения) не - противоречивости двух причин. С помощью этого правила Тафтāзāнī доказывает единство Бога,¹ этим правилом он также пользуется в вопросе о доказательстве Его могущества при рассмотрении единства Творца в сотворении каждой вещи, т.е. при доказательстве Его всеобъемлющей мощи.²

Это правило также используется им для доказательства несостоятельности рождения Бога (у Христиан).³

Правило невозможности единства противоположностей. Он использует это правила в нескольких случаях: При доказательстве единства Бога посредством исключаящего силлогизма, о котором мы уже говорили при анализе противоречия разума и предания. Говоря о невозможности истинности двух противоположностей, мыслитель склоняется к обязательности интерпретации предания утверждением и отрицанием.⁴

Это правило он использовал и при доказательстве того, что в творении Бога имели место и деяния Его рабов.⁵ Он использовал это правило для отрицания сущностного рационального безобразия и красоты.⁶

¹ Абдуллах Али Хусайн. Тафтāзāнī ва мавкивуху мин илахийāt. - Т.1. – С.358.

² Там же.

³ См.: Там же.

⁴ Там же. – С.359.

⁵ См.: Там же.

⁶ Там же.

Все то, что делает обязательным некие изменения или нужду в Его (Бога) извечной сущности, должно быть опровергнуто. Он использует это правило для отрицания приписывания Аллаху свободных деяний по истинности, т.е. отрицания происхождения этих смыслов в Его сущности, поскольку это влечет за собой новые изменения, которые делают обязательным изменения в Его сущности.¹ Также Тафтāзāнī использовал это правило для отрицания того, что Истинный состоит из частей, поскольку это указывает на Его нужду и несовершенство.

Это правило применяется при определении сущностных атрибутов, таких как знание, мощь, воля, видение, слышание, речь, относящихся к Нему. Если бы они были реальными действиями, существующими по сути, то из них бы явствовало изменение Его сущности посредством изменения этих действий или их исчезновения. Поэтому Са‘дуддин и его последователи в школе калама твердо убеждены, что вечность сущностных атрибутов не делает обязательным вечность влияния и действия, связанных с ними, в чем он не согласен с мутазилитами, поскольку, с его точки зрения, наличие атрибута не делает обязательным его проявление с другими атрибутами.²

Все, истинное по отношению к общему, истинно и у его части. Он использует это правило для аргументации невозможности иерархии событий в извечности, потому что когда происходят единичные события, обязательно происходит целое или целостное.³

Обязательность действия при отсутствии возможности выбора. Тафтāзāнī использует это правило при решении вопроса о Его мощи или в качестве контраргумента против тех, кто считает, что из этого явствует Его обязательность участия в действиях и отрицается свобода выбора, и кто верит в извечность деяния. Из этого следует невозможность разделения

¹ Абдуллах Али Хусайн. Тафтāзāнī ва мавкивуху мин илахийāt. - Т.1. – С.359.

² Там же.

³ Там же.

между обязательным и свободой выбора. Об этом мыслитель говорит, когда анализирует проблему свободы воли.¹

Изменение следствия допустимо с изменением причины. Он использует это правило в вопросе о мощи Бога для доказательства Его выбора и того, что этот выбор не обязывает. Поскольку если бы он был обязательной причиной для того, что изменяется в следствии, а это явления мира, и поскольку они являются изменчивыми, постольку отсюда бы следовало то, что Он не является причиной и обязательным.²

Действующий свободным выбором должен обязательно знать, что выбирает. Это правило он использует для доказательства атрибута знания Бога, поскольку невозможно представить целенаправленное и свободное деяние без знания о выбранной цели.³

Также он использует это правило для отрицания творения рабами их действий по желанию, поскольку он (раб) не знает все их подробности.⁴

Из знания о причины вытекает знание о следствии. Это правило используется Са‘дуддином для доказательства всеобъемности знания Бога.⁵

Несправедливость присвоения принадлежащего другим. Тафтāзāнī использует это правило для объяснения Его (Бога) воли в общем и для устранения сомнения тех, кто думал, что Его общая воля обязательно связана с несправедливостью.⁶

Извечное знание о возникновении некой вещи обязательно требует желания этого, и отсутствие этого знания требует отсутствия его воли. Тафтāзāнī использует это правило для доказательства Его нежелания для того, что не происходит, поскольку Он извечно знал о его небытии.⁷

¹ См.: Абдуллах Али Хусайн. Тафтāзāнī ва мавқивуху мин илахийāt. - Т.1. – С.360.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. – С.361.

⁷ Там же.

Также мыслитель использует это правило для доказательства сотворения Богом деяний Его рабов до них.¹

Невозможность связи извечной воли с тем, что является несправедливостью и безобразным по сути. Тафтāзāнй использует это правило в вопросе о воли для устранения сомнения тех, кто думал, что Его общая воля связана с тем, что является несправедливостью и безобразным. Он также использовал это правило для доказательства допустимости обязательства (человека) в том, что он не может, потому, что это не является безобразным от Него.²

Необязательная связь действия с волей. Тафтāзāнй использует это правило для доказательства общей воли Бога и для исключения сомнения некоторых философско-теологических школ, которые считают, что общая воля Бога обязательно связана с побуждением и запретом.³

Послушание - это исполненин приказа, а не получение желаемого. Мыслитель использует это правило для доказательства Его общей воли для устранения сомнения некоторых философско-теологических школ, которые считают, что Его общая воля обязательно связана с Его желанием послушания для неверующего и непослушающего.⁴

Описываемый некой вещи является тем, кто делает эти вещи, а не (обязательно) тем, кто её сотворил. Это правило он использует при решении вопроса воли. Этим он исключает сомнения того, кто предположил, что общая воля и мощь Бога обязательно требуют того, что бы Аллах был описан тем, что Он сотворил из зла и безобразия.⁵

Использует он это правило и в вопросах о «создании» деяний рабов божьих и о том, что Аллах является единственным творцом их произвольных

¹ Абдуллах Али Хусайн. Тафтāзāнй ва мавқивуху мин илахийāt. - Т.1. - С.361.

² См.: Там же. – С.362.

³ Там же.

⁴ См.: Там же.

⁵ Там же.

желаний для исключения сомнений в том, что обязательность предшествует этому правилу.

Также он использует это правило для доказательства того, что атрибут речи является сущностным атрибутом, присущим Ему, поскольку если бы Он сотворил этот атрибут, то он бы не был Его извечным атрибутом.

Это же правило используется для доказательства того, что Его воля является Его сущностным атрибутом, присущим Ему, потому что если бы она не была присуща Ему, то не была бы Его атрибутом.

Все, что по сущности извечно, не может быть не сущностным. Он использует это правило для доказательства Его вечности.¹

Невозможность выбора обязательно делает невозможным благо или безобразие. Он использует это правило для отрицания разумной красоты и безобразия в деяниях рабов, поскольку они принуждены и не имеют свободы выбора.

Отрицания влияния причин на породителя причин. Он использует это правило для опровержения утверждения о рождении (Бога). Поскольку утверждение о рождении является утверждением о вечности влияния мощи вместе с соединением влияния следствия на место следствия.

Следует избегать, всего, что подразумевает принижение или не возвеличивает Всевышнего. Тафтāзāнй использовал это правило в решении вопроса о Его воле, доказывая, что вместе с принятием общей воли Всевышнего очищает Его от явного изложения Его воли в вопросах неверия и непослушания.

Он также использует это правило в вопросе об именах Бога, когда запрещает называть Его теми именами, в которых, может предполагаться недостаток или невозвеличение, как, например, когда называют Его «разумный», «проницательный», «сеятель», «кидатель», «собиратель» и т.д.

¹ Абдуллах Али Хусайн. Тафтāзāнй ва мавкивуху мин илахийāt. - Т.1. – С.362.

Также он использует это правило, решая проблему о Его речи. Мыслитель считает, что с точки зрения этики, говорить о речи Аллаха, не следует. По сути, речь – это слова. Тафтāзāнī, заменил ее словом «порядок» (назм). Также он отвергает утверждение о смеси Его речи в языках, сердце, Коране и т.д., если под словом не подразумевается соблюдение этики.¹

Правила подобных тел. Его он использует при утверждении сотворенности мира по причине невозможности пустоты тел и по причине их подобия субстанциям.

Тафтāзāнī также использует это правило для отрицания растворенности Бога в его созданиях.

Он использовал это правило в утверждении Его всеохватывающей мощи, а также при анализе других различных вопросов.

Изменение самости в сущности делает обязательными изменения в положениях, связанных с атрибутами. Он использовал это правило в вопросе о видении Всевышнего, когда утверждает, что видение Его верующим в судный день поистине не подобно видению созданий, и оно не обязательно подразумевает форму, цвет и т.д., т.е. то, что обязательно по отношению к созданиям. Эти два видения отличаются друг от друга по сути или по идентичности, принимая во внимание разницу в сути видимых.²

Совершенство самости Всевышнего. Он использует это правило в вопросе отрицания описания Господа атрибутами действия по истине. Он утверждает, что если эти действия не являются совершенством, то их следует отрицать, а если они стремятся к таковым, то их следует очистить от всего, что противоречит совершенству.³

Также он использует это правило в отрицании причинности действий Всевышнего по желанию, поскольку из этого вытекает Его несовершенство по самости. Приобретается же это совершенство от цели.

¹ См.: Абдуллах Али Хусайн. Тафтāзāнī ва мавқивуху мин илахийāt. - Т.1. – С.363.

² Там же. – С.364.

³ Там же.

Из этого следует, что Он должен считаться несовершенным в Своей самости, но Совершенствующим своё совершенство посредством достижения цели.

Запрет на конкретность в рациональных положениях. Он использовал это правило, когда утверждал, что причиной нужды в том, на что распространяется влияние действия, с точки зрения каламиста, является творение, а не потенция. Здесь Тафтāзāнī в своих возрениях не приходит к какому-либо выводу, несмотря на то, что следует общим положениям каламистов в отношении атрибутов Всевышнего.¹

Выводы по 3-й главе.

1. Подводя итоги анализа теологической концепции Са‘дуддина Тафтāзāнī можно утверждать, что в средневековой мусульманской теологии сосуществовали два крупных религиозно-философских направления – ашаризм и матуридизм. Основоположником первого направления считается Абулхасан ал-Аш‘ари (878/874–935 или 941), который в полемике с мутазилитами умело использовал их же методы, т.е. стремился соединить аргументы разума с буквальным следованием авторитетам. Основоположником другого направления был известный самаркандский мутакаллим Абумансур Матуриди (853-944).

Вопрос о том, был ли Тафтāзāнī последователем каламистско-философской школы аш‘ария или матурудия довольно долго обсуждался и его последователями, и учеными-философами и богословами, начиная с позднего средневековья и вплоть до наших дней. На основе изучения известных трудов мыслителя и других источников, мы попытались обосновать свое мнение о том, что Тафтāзāнī в 15-ти случаях выступает сторонником ашаритов и только по 5-ти эпизодам он солидарен с матуридитами. Таким образом, он в некоторой степени сочетает взгляды тех и других и его учение получило широкое распространение в суннитском исламе.

¹ Абдуллах Али Хусайн. Тафтāзāнī ва мавкивуху мин илахийāt. - Т.1. – С.364.

В своей онтологии, Тафтāzānī сочетает каламистскую онтологию с перипатетической и создает свою в некотором смысле эклектическую религиозно-философскую систему. В его учении калам сближается с философией, в то время как Газали всячески препятствовал такому сближению. В то же время, как выяснилось, Тафтāzānī в своем каламистско-философском учении следовал Фахриддину Рази. Мыслитель в своей онтологии умело использовал учение перипатетиков о возможносущем («мумкин ал-вуджуд») и необходимосущем («ваджиб ал-вуджуд») и их соотношении, именно поэтому в своем фундаментальном произведении «Тахзйб ал-мантиқ ва ал-калām» он анализирует понятия субстанции и акциденции, включая все её виды.

Что касается вопроса о соотношении материи и формы, то Тафтāzānī, как и перипатетики, материю рассматривает как потенциальную субстанцию, а форму - как актуальную субстанцию, являющуюся источником признаков и особенностей материальных вещей.

Вопросы гносеологии и теория аргументация у Тафтāzānī неразрывно связаны с онтологическими проблемами и теми задачами калама, которые решали и перипатетики. Особо следует отметить, что гносеологи калама, в отличие от других вопросов каламистской философии, по сей день остается малоисследованной областью в истории всего калама. Изучив более глубоко этот пласт в духовном творчестве мыслителя, мы пришли к выводу о различении в гносеологии мыслителя двух аспектов: логико-методологического и гносеологического.

Наиболее значимыми в области гносеологии в каламистско-философской концепции мыслителя являются проблемы, связанные с аргументацией («истидлал»). Мы попытались выделить те задачи, которые особенно интересовали мыслителя: 1) классификация аргументов и соотношение рациональных и текстологических доводов в решении вопросов вероучения; 2) разрешение противоречия между рациональными и

нарративными доводами; 3) аргументация и общие правила рациональных доводов.

Тафтāзāнī, пытаясь согласовать нарративные и рациональные доводы при решении теологических вопросов, делит их на три группы: а) вопросы, в которых доводов из священного предания достаточно для доказательства или опровержения отдельных положений калама; б) вопросы, подтверждаемые нарративно, как, например, знание о правдивости сообщаемого и всего того, что следует из него; в) смешанные вопросы, в решении которых Тафтāзāнī склонялся к какой-либо из двух полемизирующих сторон, доводы которой оказывались более аргументированными.

Мыслитель для обоснования основных положений калама использовал 12 общерациональных аргументов и 22 общекаламистских правила, которые он заимствовал из формальной логики и конкретных наук.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате исследования логико-гносеологических и философско-каламистских воззрений Са‘дуддина Тафтāзāнī мы пришли к следующим выводам:

1. Логико-гносеологические учения в систематизированной форме зародились главным образом в древнегреческой философской традиции, хотя некоторые схожие с ним идеи своими корнями уходят в древнеиндийскую философию. При этом некоторые древнегреческие логико-гносеологические учения во многих своих положениях совпадали с древнеиндийскими учениями. По всей вероятности, здесь можно говорить о влиянии последних на формирование и развитие логико-гносеологических учений Древней Греции. Особенно большое значение для п средневековых арабофарсиязычных мыслителей имели идеи Аристотеля о логике и гносеологии, изложенные в «Органоне». Именно, они послужили краеугольным камнем для дальнейшего развития вопросов логики и гносеологии во все периоды развития философского знания вплоть до современности. Арабофарсиязычные средневековые мыслители – Абу Наср Фараби, Абу Али ибн Сина, Насируддин Туси, Катиби Казвини, Абухамид Газали, Фахруддин Рази, Кутбиддин Ширази, Мирсаид Шариф Джурджани, Са‘дуддин Тафтāзāнī и многие другие, тоже оказались под влиянием этой философии и логики.

1. Разработка проблем логики и гносеологии Аристотелем подготовила почву для всестороннего изучения данной проблемы Абу Насром Фараби, Ибн Синой, Насируддином Туси и вслед за ними Фахруддином Рази, Изиддином Иджи и Са‘дуддином Тафтāзāнī. Логико-гносеологические, каламистские и философские системы Са‘дуддина Тафтāзāнī формировались под непосредственным влиянием его учителя - ‘Изуддина Иджи, который строго следовал идеям Фахруддина Рази.

3. Логико-гносеологическое и философско-каламистское наследие Тафтāzānī современным историкам философии и религии малоизвестно, между тем его по праву можно считать одним из ярчайших представителей таджикской философской и каламистской традиции более позднего средневековья. Он является преемником и продолжателем логико-философских идей перипатетиков, с одной стороны, а философско-каламистских идей ал-Ашари, Абухамида Газали, Фахриддина Рази, Абумансура Матуриди, Азизуддина Иджи, с другой.

4. В дошедших до нас произведениях Тафтāzānī анализу вопросов логики и гносеологии отводится весьма значительное место. Мыслитель рассматривает проблемы логической семантики, связанные с приписыванием грамматическому слову предметного значения и предметного смысла. Об этом свидетельствует тройное употребление слова как знака по отношению к обозначаемому предмету, о чем он пишет в своем главном произведении «Тахзīb ал-мантиқ ва ал-калām», а именно: «мутабака» (соответствующее или адекватное); «талазум» (имплицитное) и «тазаммун» (ассоциативное). Интересные мысли высказывает Тафтāzānī относительно пяти предикабилей (универсалий) неоплатоника Порфирия Тирского и десяти категорий Стагирита.

5. Логико-гносеологические воззрения мыслителя во многом соотносятся с перипатетической логикой и теорией познания, за исключением познания Бога. Известно, что методологическую основу гносеологии перипатетиков составляет логика Аристотеля, поэтому Тафтāzānī, обстоятельно рассматривая основные формы мышления, характеризует их как важнейшие методологические средства приобретения знаний об окружающем мире.

6. Несмотря на то, что Тафтāzānī прославился как крупнейший мутакаллим своего времени, в его наследии центральное место занимают вопросы логики и теория познания. Он исследует такие вопросы, как предмет и значение логики, основные правила и формы мыслительного

процесса, учение о понятии, видах и отношениях между понятиями, логические операции, касающиеся определения и описания понятий, суждение как форма мышления, учение о противоречивости и обращении суждений, различные виды рассуждения и доказательства, силлогизмы и их виды, индукция, аналогия и теория аргументации и т.п. Таким образом, Тафтāzānī, будучи крупнейшим представителем философии калама, в области логики и гносеологии является приверженцем перипатетической философии.

7. Теория понятий Тафтāzānī во многом аналогична воззрениям его предшественников - Фараби, Ибн Сины, Насируддина Туси и Фахриддина Рази, однако при рассмотрении ряда вопросов по этой теме он демонстрирует самостоятельность и новаторство. Это проявляется прежде всего при анализе общих понятий, здесь мыслитель выделяет и рассматривает шесть их видов. Кроме того, Тафтāzānī, анализируя отношения контрастности и противоречивости между понятиями, особо выделяет такие виды противоречащих понятий, о которых его предшественники не упоминали. При этом он чаще использует геометрические понятия, и в этом проявляется оригинальность его мышления.

8. Тафтāzānī, подобно своим предшественникам - Фараби, Ибн Сине, Катиби Казвини, Насируддину Туси и Фахриддину Рази, рассматривая категорические, условные и модальные суждения, особое внимание уделяет развитию модализированных суждений и на их основе строит свою модальную силлогистику. К сожалению, его вклад в области модальной силлогистики до сих пор остаётся малоисследованным. Основную причину этого мы видим в том, что его произведения не переведены на таджикский, русский, и другие языки Запада и Востока. Таким образом, учение о суждении, как особой форме мыслительной деятельности человека, проблема истинности или ложности, модальные суждения, вопросы

контрадикторности и обратимости суждения и др., занимают центральное место в логико-гносеологическом учении мыслителя. Всё это обусловлено тем, что Тафтāзāнī, как крупнейший представитель философии калама, не мог не затронуть вопросы, связанные с логикой, ибо все крупные мутакаллимы были увлечены исследованием проблем логики, с помощью которой они стремились обосновать и аргументировать основные положения калама.

9. Теория силлогистики Тафтāзāнī, главным образом, основывается на аналогичной теории перипатетиков. Он выделяет четыре основные фигуры, формулирует как общие правила (или условия), так и правила этих четырёх фигур. На их основе мыслитель выводит все правильные модусы. Считая первую фигуру самой совершенной, которая всегда дает достоверные заключения, правильность модусов второй, третьей и четвертой фигур он доказывает путём сведения их к первой фигуры. При этом мыслитель, следуя своим предшественникам, для обоснования правильности модусов всех четырех фигур использует следующие способы доказательства: «далил ал-хульф» (доказательство от противного), «акс ал-кубра» (обращение большей посылки) и «акс ас-сугро» (обращение меньшей посылки). Тафтāзāнī при рассмотрении доказательства в качестве логического действия строго различает два его вида: «бурзан лима» (доказательство «в силу того, что...») и «бурхан инни» (доказательство «в действительности»), каждое из которых выполняет свою функцию в процессе познания.

10. Теологические школы аш'ария и матуридия считаются самыми крупными в мумульманском богословии, и каждая из них имела своих последователей, а в их лице защитников и пропагандистов соответствующих идей и учений. Что касается Тафтāзāнī, то он в большинстве случаев был последователем аш'аритского толка, и только изредко, используя философскую методологию, разделял идеи Абумансура Матуриди. Мы в своей работе попытались показать мировоззренческую направленность

Тафтāzānī как крупнейшего представителя религиозно-философской школы своего времени. Как выяснилось, Тафтāzānī по 15-ти положениям является последователем ашаризма и только в 5-ти разделяет идеи матуридизма. Главное, что он выступал сторонником такого аргумента, который, на его взгляд, был более убедительным.

11. В онтологии мыслителя категории бытия отводится особое место. Она имеет существенное методологическое значение для характеристики его философско-теологической концепции. Согласно ему, бытие имеет несколько уровней: бытие в конкретных вещах («фи ал-айн»); бытие в уме (фи ал-азхан) и др. В то же время Тафтāzānī, как и перипатетики, бытие делит на возможносущее («мумкин ал-вуджуд») и необходимосущее («ваджиб ал-вуджуд»). Таким образом, в его онтологии происходит синтез двух направлений в философии. Необходимосущее - это Бог, который и есть единственное вечно существующее Бытие, но не субстанция, не тело, не акциденция, не ограничен, не находится ни в каком месте. Бог обладает такими атрибутами, как знание, могущество, жизнь, воля, он слышит, видит и имеет речь. Возможносущее состоит из субстанций и акциденций. Материя, согласно мыслителю, является потенциальной субстанцией, а форма - как актуальная субстанция, является источником признаком и особенностью вещи. И такое толкование сближает его с перипатетиками. На основе вышеизложенного, можно сказать, что Тафтāzānī, разделяет точки зрения сторонников учения о единой субстанции или неделимой частице, т.е. он поддерживает атомистическую концепцию перипатетиков о соотношении необходимосущего и возможносущего. Вместе с тем он сближает калам с философией, против чего всегда выступал Газали. Можно утверждать, что Тафтāzānī, придав каламу философскую окраску, стал в итоге самым заметным представителем каламистской философии. В некотором смысле о необходимости такого сближения писал Фахруддин Рази;

12. Вопросы гносеологии и теории аргументации у Тафтāзāнй тесно связаны с онтологическими проблемами и практическими задачами, которые волнуют истинного мутакаллима. Особенно же большой интерес мыслитель проявлял к вопросам связанным с аргументацией («истидлāl»). Прежде всего он разделил аргументы на две группы: рациональные и тексто-рациональные – это такие аргументы, которые не ограничиваются текстами. А текстологические (нарративные) аргументы – это аргументы, которые содержат священные тексты; 2) смешанные аргументы, которые состоят из рациональных и текстовых свидетельств. Мыслитель считает, что при аргументации необходимо учитывать внешнее значение текста, а не интерпретировать его, как это делают батиниты, которые искажают смысл текста.

Тафтāзāнй различает 12 общих рациональных аргументов и 22 каламистско-рациональных правила, которые могут быть использованы в процессе познания и аргументации.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Brockelmann Carl. Geschichte der arabischen Litteratur. Zweite den Supplementbänden angepasste Auflage. Brill, Leiden 1943. - 563 pp.
2. De Boer T. J. The History of Philosophy in Islam. Translated by Edward R. Jones. – New York: Dover Publications, 1967. - 216 pp.
3. Encyclopedia of Islam and the Muslim World. Editor in Chief Richard C. Martin. Vol. 1. 2. – New York: 2004. - 823 pp.
4. Frank R.M. Kalam and philosophy. A perspective from one problem. – In.: “Islamic philosophical theology” // Albany, State University of New York. – 1979. – P.395-424
5. M.M. Sharif. A History of Muslim Philosophy. Vol. I. - II. – Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1963 - 1966. - 2580 pp.
6. Wolfson, Harry A. The Philosophy of the Kalam. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976. - 889 pp.
7. Абдуллах Али Хусайн. Тафтāzānī ва мавқивуху мин илахийāt: в 4-х томах, т.1 – Мекка: ун-т Умм ал-Кура, 1996. - 438 с.
8. Абдуллах Али Хусайн. Тафтāzānī ва мавқивуху мин илахийāt: в 4-х томах, т.2 – Мекка: ун-т Умм ал-Кура, 1996. - 515 с.
9. Абдуллах Али Хусайн. Тафтāzānī ва мавқивуху мин илахийāt: в 4-х томах, т.3 – Мекка: ун-т Умм ал-Кура, 1996. - 449 с.
10. Абдуллах Али Хусайн. Тафтāzānī ва мавқивуху мин илахийāt: в 4-х томах, т.4 – Мекка: ун-т Умм ал-Кура, 1996. - 528 с.
11. Абдуллоев Ш. Муқаддимаи фалсафа. Душанбе, 2014. - 513 с.
12. Абдурахим ибн Али Шайхзаде. Назм ал-фараид уа-джем ал-фаваид фи баян ал-масаил аллати вакаа фиха-л-ихтилаф байна ал-Матуридия уа-л-Ашария фи-л-акаид. -1ое изд. – Карачи: Зам-зам, 1899. - 459 с.

13. Абдурахим ибн Али Шайхзаде. Назм ал-фараид уа-джем ал-фаваид фи баян ал-масаил аллати вакаа фиха-л-ихтилаф байна ал-Матуридия уа-л-Ашария фи ал-акаид. -1ое изд. – Карачи: Зам-зам, 1899. – 382 с.
14. Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. Т.1. – Душанбе: Ирфон, 1980. - 255 с.
15. Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т.1. – Душанбе: «Дониш», 2005.-586 с.
16. Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т.2. -Душанбе, 2005. - 841 с.
17. ‘Аздуддин ал-Иджи. Ал-Мавāқиф. – Дамаск: 1994. - 1009 с.
18. Ал-Бакиллани. Ат- Тамхйд. Бейрут, 1957. - 454 с.
19. Алексеев М.Н. Актуальные проблемы логической науки. -М., 1964. - 94 с.
20. Али-заде А. А. Божественная и земная власть в исламском мировоззрении (историко-философский аспект). – Баку: 2004, - 275 с.
21. Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар, 2007. - 400 с.
22. Аль-Фараби. Философские трактаты. -Алма-Ата, 1972. - 495 с.
23. Аристотель. Метафизика. Сочинения в 4-х томах, Т.1. – Москва: 1975. - 550 с.
24. Аристотель. Соч.: в 4 т., т.2. – М.: 1978. - 687 с.
25. Ахмад ибн Али Аскилани. Анбā ал-җамар. в 4 Томах. Т.2. – Египет: 1969., - 379 с.
26. Ахмедов Саид. Философия калама в современном исламе. Дис. ...д-ра философские науки: 0.-М.: РГБ, 2006.
27. Багдади Исмаил ибн Мухаммад. Хадия ал-‘āрифин Т.2. – Истанбул: 1951. - 950 с.
28. Багоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии, 3-е изд. - Душанбе: Дониш, 2011.- 334 с.
29. Бардй Юсуф ибн Тугрā. Ад-Далйл аш-шāфй: в 2 т., Т. 2. – Мекка: ун-т Умм ал-Кура, 2012. - 785 с.

30. Башир З. Та‘рих ал-фалсафа ал-ислами – Судан:1998. - 534 с.
31. Болтаев М.Н. Абу Али ибн Сина великий мыслитель, ученый-энциклопедист средневекового Востока. - М.: 2002. - 400с.
32. Бочаров В.А., Маркин В.И. Основы логики: Учебник. М.: 2005. - 336с.
33. Войшвилло Е.К. Понятие как форма мышление. М.: 1989. - 238с.
34. Войшвилло Е.К. Предмет и значение логики. -М., 1960. -56с.
35. Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: Ашаритский калам. – Новосибирск: 2008. - 153 с.
36. Гафуров Б.Г. Таджики. Душанбе: Ирфон, 1989. - 371 с.
37. Гетьманова А.Д. Учебник логики. -М., 2006. - 448 с.
38. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. -М.: 1960. – 330 с.
39. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока.- М.:Наука, 1966. - 352 с.
40. Дāира ал-ма‘āриф ал-ислāмиййа: в 33 т. Т. 5. – Каир: 1998. - 622 с.
41. Джон Локк. Сочинения в трех томах. Т.2. -М., 1985. - 359 с.
42. Джурджāнӣ Саййид Шарйф. Хāшийату ал-Шарх ал-мутававал ‘алā талхйс ал-мифтāх. – Бейрут: Усмония дарру ас-са‘адат, 1310 х. - 854 с.
43. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. – Душанбе: Дониш, 1985. - 256 с.
44. Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. – Душанбе: Дониш, 1968. - 157 с.
45. Е.Э.Бертельс Джами. [1414-1492] [Текст] : Эпоха, жизнь, творчество. Под общ. ред. акад. Е. Н. Павловского ; Тадж. филиал Акад. наук СССР. Ин-т истории, языка и литературы. – Сталинабад: Таджикгосиздат, 1949 (Полиграфкомбинат). – С.60
46. Ибн Халдун Абдурахман. «Введение» Т.1 – Дамаск: 2004. - 545 с.
47. Ибрагим, Тауфик Камель. Философия калама (VII-XV вв.): Дис. ...д-ра философские науки: 0.-М.: РГБ, 2007.

48. Ивлев Ю.В. Логика. -М., 2005. - 288с
49. История таджикской философии. Т.1. -Душанбе, 2010. - 504 с.
50. История таджикской философии. Т.2. -Душанбе, 2011. - 788 с.
51. История таджикской философии. Т.3. -Душанбе, 2014. - 811 с.
52. Каландаров М. Философско-теологическое учение Фахриддина Рāзӣ. – Душанбе: 2018. - 151 с.
53. Кондаков Н.И. Логический словарь.-М., 1971. - 465 с.
54. Коран.
55. Корбен А. История исламской философии. – М.: Прогресс -Традиция, 2010. - 360 с.
56. Котарбиньский Т. Избранные произведения. – М.: изд-во Ил, 1963. – 911 с.
57. Кульматов Н.Фахриддин Рāзӣ. – Душанбе: 1980. - 66 с.
58. Лакнави Муҳаммад Абдулҳай Кунӯнӯни Хиндӣ. Фавāид ал-бахия фӣ тарāджими ал-ҳанафиййа. - Каир: Дār китāб ал-ислāmӣ, 1906. - 738 с.
59. Маликшāхӣ Хасан. Тарджума ва тафсири тахзибу-л-мантики Тафтāзāнӣ. – Тегеран: 1367 г.х. - 568 с.
60. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, Т.1. -М., 1955. - 698 с.
61. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, Т.20. -М., 1961. - 827 с.
62. Матуриди Абу Мансур ибн Муҳаммад ибн Махмуд ас-Самарқанди. Китаб ат-Тавҳид.- Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2009 г. - 328 с.
63. Мец А. Мусульманский ренессанс. – М.: Наука, 1966. – 458 с.
64. Муртазаев С. Мироззренческие, гносеологические и логические вопросы в трудах Саъдуддина Тафтозони. – Душанбе: 1975.
65. Муҳаммад Шибли Нумани. Таърихи илми калом. – Тегеран, 1386. – 423 с.
66. Муҳаммадсодиқ Муҳаммадҷосуф. Самарқанднинг сара уламолари. – Ташкент: HILOL-NASHR, 2014. – 112 с.
67. Олимов К. Мироззрение Санои. – Душанбе: Дониш, 1973. - 136 с.
68. Олимов К. Мироззрение Ансори. – Душанбе: Дониш, 1988. - 137 с.

69. Олимов К. Хорасанский суфизм. (Опыт историко-философского анализа) – Душанбе: Дониш, 1993. – 285 с.
70. Основы исламской философии (избранное из произведений Муртазы Мутаххари) / сост. ‘Абд ар-Расул Убудийят; пер. с перс. — М.: Академический проект; Садра, 2014. - 278 с.
71. Рассел Б. История западной философии. -М., 1959. - 935 с.
72. Рахмонов Эмомали. О религии / Отв. ред. С. Фаттоев. – Душанбе, 2006. - 151 с. (на тадж. яз.).
73. Роузентал Ф. Торжество знания. – М.: Наука, 1978. – 372 с.
74. Сабки Годжиддин Абдулваххаб. Табакаат аш-шафиъийа ал-кубраа тахкики Танохи. – Египет: Дор ал ихё ал кутуб ал арабийя. без указ года. В 5х Томах, Т.3. - 419 с.
75. Сагадеев А.В. Свободомыслие мусульманского Востока // Свободомыслие и атеизм в древности, средние веках и в эпоху возрождения. – М.: Мысль, 1986.
76. Сайфуллаев Н.М. Логика Ибн Сины. -Душанбе, 1991. -184с
77. Сайфуллоев Н.М., Ивлев Ю.В. Мантиқ (Логика). -Душанбе, 2013. - 317с (на тадж. яз).
78. Смирнов А.В. Логика смысла. -М., 2001. – 503 с.
79. Тафтāзāнӣ Са‘дуддин. Талвїҳ. В 2 т. Т.1 – Египет, 1998. - 283 с.
80. Тафтāзāнӣ Са‘дуддйн. Тахзїб ал-мантиқ ва ал-калām. – Египет, 1912. - 120 с.
81. Тафтāзāнӣ Са‘дуддин. Шарҳ ал-мухтасар ‘алā Талхїс ал-мифтāҳ. – Каир: Изд-во Мустафа ал-Баби., без указ. года. - 242 с.
82. Тафтāзāнӣ Са‘дуддин. Шарҳ ал-‘ақāид ан-насафия. Каир: ал-Азхар, 1988. - 122 с.
83. Тафтāзāнӣ Са‘дуддин. Шарҳ ал-мақāсид. -2ое изд. В 5 т. Т. 1. – Бейрут: 1998. - 503 с.

84. Тафтāзāнй Са‘дуддин. Шарх ал-Мақāсид. -2ое изд. В 5 томах. Т.2. - Бейрут: Алам ал-кутуб, 1998. - 484 с.
85. Тафтāзāнй Са‘дуддин. Шарх ал-Мақāсид. -2ое изд. В 5 томах. Т.3. - Бейрут: Алам ал-кутуб, 1998. - 377 с.
86. Тафтāзāнй Са‘дуддин. Шарх ал-Мақāсид. -2ое изд. В 5 томах. Т.4. - Бейрут: Алам ал-кутуб, 1998. - 356 с.
87. Тафтāзāнй Са‘дуддин. Шарх ал-Мақāсид. -2ое изд. В 5 томах. Т5. - Бейрут: Алам ал-кутуб, 1998. - 324 с.
88. Тафтāзāнй Саъдуддин. Шарҳу ар-рисāла аш-Шамсийя. – Иордания: Дар ан-нур, 2004. - 402 с.
89. Тāшкабиризāда. Мифтāх ас-са‘āда Тāшкабиризāда. Мифтāх ас-са‘āда. Т.1, С.192;
90. Тāшкабиризāда. Мифтāх ас-са‘āда: в 3 т. Т.1. – Бейрут: 1985.- 319 с.
91. Фахриддин Рудбāрй. Тазхйб ал-марām фй тарджамати тахзйб ал-калām. - Тегеран: 1381 г.х. – 512 с.
92. Философский энциклопедический словарь. -М., 1983. – 840 с.
93. Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии: Учебное пособие. – М., 1995. - 175 с.
94. Фуад Абдулфаттах Ахмад. Алфирак ал-исламия уа усулуха ал-имания. Каир: Дар ад-да‘ват, 2003.- 467 с.
95. Хавāнсāрй Муҳаммадбāкир ал-Мусāvй. Равдāt ал-Джаннāt фй аҳвāли ал-‘уламāи ва ас-сādāt: в 7 т. Т. 4, – Бейрут: 1991. – 315 с.
96. Хāджи Хāлифа. Кашф аз-Зунўн ‘ан асāmй ал-кутуб вал фунўн. в.2 т. Т.1. – Истамбул: 1945. – 498 с.
97. Хондамйр. Хабйб ас-сияр: в 4 т. Т. 2 - Исфахан: 1954 – 635 с.
98. Худойдодов Ф.Б. Сопоставительный анализ теории суждения Аристотеля и Ибн Сины. – Душанбе: 2008. - 105с.
99. Шамолов А.А. Сравнительный анализ этики Абу Хамида Газали и Насириддина Туси. – Душанбе: Ирфон, 1994. – 180 с.

100. Шамолов А.А. Философско-теологические воззрения Газали. – Душанбе: Дониш, 2002. – 362 с.
101. Шамолов А.А. Философско-теологические воззрения Газали. – Душанбе: Дониш, 2002. – 362 с.
102. Шамсиддин Афгани. Ал-матрудиййа ва мавқифухум мин тавхид ал-асмāи ва ас-сифāt. – Саудовская Аравия: 1419 г.х.; - 361 с.
103. Язди Абдоллах. Шарху ат-тахзйб. – Карачи: 2011. - 225 с.