

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

А.В. Смирнов

О ФОРМАЛИЗАЦИИ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ В ПРОЦЕССУАЛЬНОЙ ЛОГИКЕ* ЧАСТЬ II**

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, директор Института философии РАН. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: asmirnov@iph.ras.ru; web: <http://smirnov.iph.ras.ru>

Во второй части статьи завершено изложение основных положений науки об основах фикха, касающихся «соизмерения» (*қийās*), и разработана гипотеза об эпистемной природе различия греческого силлогизма и фикхового *қийās*. Критически разобраны ключевые положения ал-Джабири об «учреждающем» (*мукаввин*) и «учрежденном» (*мукавван*) разуме, восходящие к представлениям А.Лаланда и утверждающие единство первого при вариативности второго. Выдвинуто альтернативное положение о вариативности «учреждающего» разума, без которого невозможно объяснить вариативность эпистем, или «учрежденного» разума, в различных культурах. Категория «учреждающего» разума более точно истолкована как коллективное когнитивное бессознательное (ККБ). Показаны варианты ККБ как интуиции пространственного соположения и интуиции протекания, выдвинута гипотеза о том, что они обосновывают субстанциальную и процессуальную логику соответственно. Даны альтернативные формализации фикхового *қийās* («соизмерения») в субстанциальной и процессуальной логиках. Показано, что формализация «соизмерения» в системе допущений субстанциальной логики дает суждение по аналогии, а в системе допущений процессуальной логики – строгое доказательство с несомненным выводом.

Ключевые слова: коллективное когнитивное бессознательное, кийас (кияс), процессуальная логика

Зрелая наука об основах фикха дала пространное схоластическое изложение вопроса о *қийās*-соизмерении, его определении, его составляющих, условиях совершения, спорах вокруг основных и второстепенных вопросов. В целом можно считать общим мнением, что в *қийās*-соизмерении выделяются четыре момента (теория называет их *аркән* – «столпы»): «основа» (*'ақл*), или исходное (по чему соизмеряют); «ветвь» (*фар'*), или обсуждаемое (то, что соизмеряют); «норма» (*хукм*), установленная для основы; «обоснова-

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 17-03-00672 «Логика процесса в междисциплинарной перспективе».

** Часть I см.: Филос. журн. 2017. Т. 10. № 4. С. 72–92.

ние» (*'илла*) этой нормы, которое должно быть общим для основы и ветви¹. Что касается определения, то ал-'Амидī (1156–1233), факих-шафиит, знаток фальсафы и аристотелевской логики, придерживается того из них, что в свое время дал ал-Бақиллānī (ум. 1013), глава ашаритов своего времени и факих-маликит:

Кади 'Абū Бакр сказал: «Соизмерение – это отнесение (*хامل*) одного известного к другому с точки зрения утверждения или отрицания за ними какой-то нормы, благодаря чему-то их объединяющему (*джāми'*), будь то утверждение или отрицание за ними нормы либо описания». С ним согласилось большинство наших коллег².

Термин «известное» (*ма'лūм*) – также «познанное», «познаваемое» – употреблен потому, поясняет ал-'Амидī, что соизмерение касается равно существующего и несуществующего, тогда как «вещь» указывала бы, говорит он, «согласно нашему учению», только на существующее; под отнесением (*хامل*) понимается «соучастие (*мушāрака*) одного из известных другому по норме»³. Таким образом, смысл *қийās*-соизмерения – доказать, что норма, установленная авторитетным текстом для исходного случая, должна применяться и для рассматриваемого случая, опираясь в этом доказательстве на обоснование нормы в исходном случае и показав, что это обоснование действует и для рассматриваемого случая.

Является ли *қийās*-соизмерение доказательством? В научной литературе, европейской и отечественной, равно как современной арабской, ориентированной на европейскую науку (мы это видели на примере ал-Джāбирī), из работы в работу как рефрен повторяется утверждение о том, что *қийās* факихов дает только мнение, тогда как силлогизм философов – уверенное знание. Трудно сказать, откуда пришло это клише, но в таком весьма удобном для массового цитирования виде оно встречается уже у Ибн Рушда в его знаменитом «Окончательном решении», которому верить, не проверяя, кажется возможным уже потому, что Ибн Рушд – признанный корифей и фальсафы (о чем знают все), и фикха (о чем знают, как правило, лишь исламоведы). Лукавство этого утверждения (и здесь надо отдать должное иронии Ибн Рушда) заключается в том, что оно верно, но лишь наполовину, поскольку не уточняет, о чем именно идет речь: о качестве процедуры вывода знания в *қийās*-соизмерении и *қийās*-силлогизме или о качестве знания, используемого в роли посылок в этих двух процедурах. А ведь Фахр ад-Дин ар-Рāзī (1149–1209), величайший эрудит, знаток классических исламских наук, аристотелевской логики и фальсафы, в своем компендиуме по основам фикха ясно указывал, что вывод *қийās*-соизмерения будет несомненным, если таково же исходное знание, причем отрицать это невозможно:

¹ Ал-'Амидī, *Сайф ад-Дин*. Ал-Ихкām фī 'уṣūл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 4 т. Т. 3. Ар-Рийād: Дār ас-Сумай'й, 2003. С. 241.

² Там же. С. 231. Это же определение как выбранное из множества других «всеми постигшими истину» приводит Фахр ад-Дин ар-Рāзī (*Ар-Рāзī, Фахр ад-Дин*. Ал-Махṣūл фī 'илм 'уṣūл ал-фикх [Познанное в науке основ фикха]: в 5 т. Т. 5. Байрūt, 1992. С. 5). Говоря об этом определении, принадлежащем ал-Бақиллānī, Ибн Хазм едва сдерживается, называя его автора «безумцем», «путаником», «мямлей» и подчеркивая, что оно ничего не означает, а если бы означало, то было бы величайшей выдумкой против Бога, – но не разбирая нимало саму процедуру по существу (*Ибн Хазм*. Ал-Ихкām фī 'уṣūл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 8 т. Т. 7. Байрūt, б.г. С. 55–56).

³ Ал-'Амидī, *Сайф ад-Дин*. Ал-Ихкām фī 'уṣūл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 4 т. Т. 3. Ар-Рийād: Дār ас-Сумай'й, 2003. С. 232.

Если мы считаем, что норма основы⁴ обоснована (*му'аллал*) неким описанием (*ваçф*), и, далее, считаем, что то же описание целиком имеется в ветви, то мы должны неизбежно считать, что норма ветви – подобие (*миçл*) нормы основы. Если обе посылки – категорические, то и вывод таков же: никто из рациональных людей с этим не спорит. Если же обе посылки или хотя бы одна из них – мнение, то и вывод будет мнением, и ничем иным⁵.

Под «подобием» в этом контексте факихи понимают «другой экземпляр» той же нормы, а не «похожую» или «аналогичную» норму, как увидим из определения ат-Тафтāзāни чуть ниже. Это проливает дополнительный свет на вопрос об эпистемической природе «уподобления» (*тамçил*), как иногда называют *қийāс*-соизмерение: это вовсе не аналогия, как можно было бы подумать, поставив слово «уподобление» в контекст аристотелевского логического мышления, а нахождение «подобия» (*миçл*) нормы основы, которое можно применить к ветви; это другой единичный экземпляр того же самого идеального объекта-нормы, если выразиться платоническим языком. Но хотелось бы подчеркнуть другое: пронизательный Фахр ад-Дйн ар-Рāзй, сам широко применявший методы фальсафы и аристотелевской логики, подсказывает факихам, что их умозаключение, т. е. *қийāс*-соизмерение, ничуть не уступает *қийāс*-силлогизму как процедура. Это подкрепляет мою гипотезу о том, что *қийāс*-соизмерение, взятое как рациональная процедура и поставленная в адекватный контекст, обуславливающий процессуальную логику, так же безупречен, как и греческий силлогизм в своем контексте, обуславливающем субстанциальную логику. Нам теперь остается лишь решить, можно ли в *қийāс*-соизмерении обнаружить что-то, что опровергнет эту гипотезу, в пользу которой однозначно высказывается Фахр ад-Дйн ар-Рāзй.

Углубиться в интереснейший материал компендиумов по основам фикха не позволяет ограниченный объем статьи. Впрочем, главное, что потребуется для нашего эпистемного анализа, уже сказано. В заключение более чем беглого обзора классических текстов приведу лишь обещанную цитату из ат-Тафтāзāни (1322–1390), ученого-энциклопедиста, знатока фикха, филологии и аристотелевской логики:

Соизмерение в Законодательстве (*шар'*) – это равенство⁶ ветви основе по обоснованию ее нормы. Соизмерение относится к числу доказательств норм. Значит, должна быть искомая норма, у которой необходимо должно иметься вместилище. Цель – утвердить данную норму за этим вместилищем ввиду ее утвержденности в другом вместилище, с которым это соизмеряется. Это – ветвь, а то – основа, поскольку это строится на том и нуждается в нем. Такое нельзя установить для любых двух вещей, но только когда между ними есть что-то общее (*муштарак*), влекущее общность нормы. Оно именуется обоснованием (*'илла*) нормы. В ветви должно быть утверждено подобие (*миçл*) этого обоснования, поскольку само оно (*'айну-хā*)

⁴ Я использую в переводе принятые в фикхе термины вместо эквивалентных, предложенных на замену им и «в помощь факихам» самим Фахр ад-Дйном ар-Рāзй: «“Основа” – это место согласия (*маҳалл ал-вифāқ*), “ветвь” – это место расхождения» (*ар-Рāзй, Фахр ад-Дйн. Ал-Маҳсұл фи 'илм 'уçул ал-фиқх [Познанное в науке основ фикха]: в 5 т. Т. 5. Байрут, 1992. С. 19).*

⁵ Там же. С. 19–20.

⁶ «Равенство» – *мусāвāt*. О *қийāс*-соизмерении как о приравнивании двух вещей (*масвийа байна 'амрайн*) говорит и Фахр ад-Дйн ар-Рāзй (там же. С. 6). Вопрос об эпистемическом значении этого «равенства»: как оно устанавливается и почему считается достигнутым – будет нас интересовать.

в ней быть утверждено не может: единичный смысл (*ма'нан шахсийй*) не гнездится в двух вместилищах... утвержденной в ветви бывает не [сама] норма основы, а ее подобие⁷.

Ат-Тафтāзāни чуть ли не по шагам описывает процедуру *қийās*-соизмерения. Оно было задействовано, как уже говорилось, в частности, для того, чтобы решить вопрос о возможности перенести норму категорического запрета употребления вина на водку. Такой перенос предполагает опору на «обоснование» (*'илла*), из которого исходил Законодатель, вводя исходную, текстуально зафиксированную норму («категорический запрет» для вина). Если такое обоснование будет действовать в отношении водки, тогда норма вина может быть перенесена на водку, если нет – не может. В данном случае (вино и водка) обоснование-*'илла* заключается в том, что вино лишает человека разума, а следовательно, способности выбирать между благом и злом⁸. Между тем осуществлять такой выбор, причем сугубо индивидуально, сознательно и продуманно, на основе ясного понимания альтернатив – первая и важнейшая обязанность мусульманина: только так он может либо следовать Закону (и тогда заслужить себе благо в этой и будущей жизни), либо не следовать ему (и навлечь на себя зло). Едва ли не все поступки, регулируемые Законом, и уж во всяком случае важнейшие из них, предполагают такой выбор и формирование намерения-*ниййа* на его основе. Исходя из этого, можно сказать, что вино лишает мусульманина способности совершить какой-либо поступок: без намерения поступок недействителен, а без выбора не может быть сформировано намерение. Обоснование более чем серьезное, и факиху остается лишь решить, действует ли водка таким же образом на человека. Если да, то обоснование-*'илла* делает необходимым применить относительно водки ту же норму, что действует в отношении вина. Факихи употребляют здесь термин *иджāб*, характеризуя такое обоснование как *'илла мūdжиба* «обоснование (или причина), необходимо обуславливающее» следствие, т. е. норму.

Выдвигая гипотезу о том, что *қийās*-соизмерение как процедура безупречен и знание, которое получает факих, лишено изъянов⁹, я иду значительно дальше ал-Джāбирī, который хотя и настаивает на параллельности «разъяснительной» и «доказательной» эпистем и не называет *қийās*-соизмерение «аналогией», тем не менее не говорит об одинаковой доказательной силе *қийās*-соизмерения и *қийās*-силлогизма – двух основных, базовых процедур доказательства в двух эпистемах. Более того, ал-Джāбирī, как известно, счел подлинно рациональной лишь вторую эпистему – доказательную, тогда как первой, разъяснительной, он в этом статусе фактически отказал¹⁰. Его позиция в «Критике» оказалась, таким образом, половинчатой: начав с утверждения о том, что в истории человечества существовали два, и только два,

⁷ *Ат-Тафтāзāни*. Ат-Талвīх 'алā ат-тавдīх ли-матн ат-танқīх фī 'усўл ал-фикх [Знаки, проясняющие «Чистейшее в науке основ фикха»]: в 2 т. Т. 2. Байрūt, б.г. С. 52.

⁸ Как указывает ал-'Амидī, несмотря на споры факихов по другим вопросам (например, что является «основой» при соизмерении водки по вину: текст, запретивший вино, само вино или же норма, утвержденная для вина), все они были согласны в том, что обоснование – это «веселящая сила» (*шидда мутриба*) вина (*Ал-'Амидī, Сайф ад-Дīн*. Ал-Ихкām фī 'усўл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 4 т. Т. 3. Ар-Рийād, 2003. С. 237).

⁹ Речь идет только о том типе *қийās*-соизмерения, который факихи называют *қийās 'илла* «*қийās* обоснования», т. е. *қийās*-соизмерение, опирающееся на обоснование, и *қийās джалиий* «ясный *қийās*», т. е. *қийās* с ясно указанным обоснованием. Кроме него, есть другие типы *қийās*, о чем говорилось выше.

¹⁰ См.: *Фролова Е.А.* Концепция эпистемологического разрыва у аль-Джабири // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. М., 2011. С. 238–253.

различных, не сводимых один к другому типа разума, «греко-западный» и «арабский»¹¹, развив в разъяснение этого подробную теорию двух эпистем и рассмотрев с этой точки зрения становление и развитие наук в арабо-мусульманском мире, ал-Джабир не смог удержать собственное положение о полноценной рациональности «разъяснительной» эпистемы, автохтонной для арабской культуры. Как и французские философы (Фуко и др.), которые вдохновляли его рассуждения на эпистемологическую тематику, ал-Джабир не указывает исходное, глубинное обоснование эпистемных различий.

Почему вообще возможны две эпистемы – разъяснительная и доказательная? Как возможны два типа доказательства – *қийās*-соизмерение и *қийās*-силлогизм? Ответы на эти вопросы нам придется найти самостоятельно, выполнив ту работу, которая осталась у ал-Джабир невыполненной. Причина этого в том, что ал-Джабир, принимая, по собственному признанию, предложенное А. Лаландом¹² различие «учрежденного» (*мукавван, constituée*) и «учреждающего» (*мукаввин, constituante*) разума, считает второй общим для человека как родового существа и отличающим его от животных, тогда как только первый, учрежденный, разум может быть различным в разных культурах и цивилизациях. Именно к этому, учрежденному, разуму относится у ал-Джабир атрибут «арабский». Арабский разум он определяет как «учрежденный разум, т. е. совокупность принципов и приемов, которые арабская культура предоставляет в распоряжение своих носителей в качестве основы для приобретения знания, или же, можно сказать, навязывает им как эпистему (*низām ма 'рифийй*)»¹³. Учреждающий же разум ал-Джабир, вслед за Лаландом и всей философской традицией, считает единым, общим для человечества.

Но тогда почему различны учрежденные разумы? Почему принципиально различны эпистемы в арабской культуре – собственная, разъяснительная, и заимствованная от греков, доказательная? Ал-Джабир не отвечает на этот вопрос – да и не может ответить. Я имею в виду ответ, который объяснял бы эпистемные различия из эпистемного же основания, а не сводил разговор к историческим обстоятельствам: редукция эпистемного различия к различию исторических обстоятельств так же убедительна, как редукция фактов сознания к его материальному носителю – нейронным структурам. Но именно эпистемное объяснение оказывается в данном случае невозможным для ал-Джабир (это относится и к той французской мыслительной традиции, на которую он опирается): ведь учреждающий разум он считает единым, а значит, различия учрежденного разума никак не могут быть объяснены через разум учреждающий. Вот почему оказывается неизбежной редукция эпистемного к неэпистемному – позиция, проигрышная изначально.

Мы избежим такой редукции, если несколько усложним представление об учреждающем разуме – общечеловеческой способности. У ал-Джабир (и не только у него) эта способность предстает расплывчатой и неуточнен-

¹¹ См.: *Ал-Джабир*. Таквйн ал-'ақл ал-'арабийй [Становление арабского разума]. Байрұт, 2009. С. 17 и сл., особ. 28–29.

¹² *Lalande A. La raison et les normes. P., 1963.*

¹³ *Ал-Джабир*. Таквйн ал-'ақл ал-'арабийй [Становление арабского разума]. Байрұт, 2009. С. 15. Первый том «Критики» называется «Таквйн ал-'ақл ал-'арабийй», и его следовало бы передавать «Учреждение арабского разума», поскольку терминами *мукаввин* и *мукавван* ал-Джабир передает понятия учреждающего и учрежденного разума, если бы не установившаяся русская речевая привычка понимать «учреждение» в субстанциальном, а не процессуальном значении. Здесь, на примере отдельного слова, мы опять имеем дело с развилкой, на которой привыкли сворачивать на субстанциальный путь, хотя возможность процессуального понимания не стерта у нас до конца.

ной, о ней, собственно, ничего и не скажешь, кроме того, что она имеется и обеспечена, вероятно (если верить современной нейронауке), особыми нейронными структурами. Такая чистая способность останется, в самом деле, эпистемически неуловимой, поскольку она никак эпистемически не конкретизирована. Однако между чистой способностью и уже ставшими эпистемическими структурами располагаются *интуиции*, или, как я их называю, *коллективное когнитивное бессознательное*: то, что находится на границе между неосознаваемым и ясным сознанием, что может при определенных условиях быть уловлено, но что еще не стало ясно осознанной познавательной структурой. Я называю его «коллективное» потому, что оно является не индивидуальным достоянием, а одинаково если не в пределах всего человечества, то для больших групп (для носителей определенных культур). «Когнитивное» потому, что служит необосновываемым и неразъясняемым основанием познавательных актов, и главное – способности строить и распознавать связную речь и параллельной ей способности видеть связность мира как системы вещей. «Бессознательное» потому, что такие интуиции, именно в силу коллективного и исходного когнитивного своего характера, не нуждаются в экспликации и даже противятся ясному распознаванию¹⁴.

Способность причастности к коллективному когнитивному бессознательному (ККБ) – это чистая познавательная способность, тот самый учреждающий разум Лаланда–ал-Джāбирī. Ведь ККБ обеспечивает самое главное, что делает возможным именно человеческое познание: способность видеть *вещь* как субъект-предикатную конструкцию (как *нечто*, наделенное качественным многообразием, как сгусток такого многообразия) и способность строить предложение как субъект-предикатную конструкцию. Между способностью к речи и способностью к полаганию вещи (к тому, чтобы видеть вещи, а не набор бессмысленных красок) – глубокий параллелизм, это по сути – одна способность. Ее следует назвать способностью к связности (к связыванию субъекта и предиката – неважно, в речи ли или в восприятии мира – в нечто неразъемное).

Итак, способность к связности конкретизирует чистую (обще)человеческую разумную способность – то, что ал-Джāбирī, вслед за Лаландом, называет «учреждающий разум». Способность к связности обеспечена коллективным когнитивным бессознательным. Если ККБ вариативно, то и способность к связности вариативна. Так конкретизация чистого общечеловеческого логоса (разумной способности) как способности к связности, обеспеченной ККБ, означает одновременно и указание на возможность ее вариативности. Только так «учрежденные разумы», т. е. развернутые эпистемические структуры, могут оказаться вариативными, опираясь при этом на собственное, твердое эпистемическое обоснование; только в этом случае мы избежим редукции эпистемического к зыбкой, ненадежной и чужеродной стихии исторических обстоятельств.

Ибн Ҳазм, ал-Ғазālī и ал-Джāбирī используют разные примеры силлогизма (см. первую часть статьи). Однако это – один и тот же силлогизм постольку, поскольку он имеет одну и ту же фигуру. Более того, все эти примеры можно свести не только к одной фигуре, но и к одной и той же графической иллюстрации. Я имею в виду круги Эйлера:

¹⁴ Подробнее о понятии коллективного когнитивного бессознательного см.: Смирнов А.В. Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре // Вестн. Рос. акад. наук. 2017. Т. 87. № 10. С. 867–878.

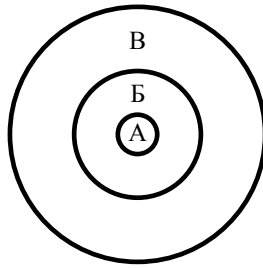


Рис. 1

Область Б целиком заключена в области В, область А целиком заключена в области Б, значит, область А целиком заключена в области В. В этом нет никакого сомнения, и круги Эйлера подчеркивают очевидность этого заключения. Но не только. Рис. 1 выполняет как минимум еще две важнейшие функции.

Во-первых, он сворачивает то, что развернуто – развернуто и в словесном выражении силлогизма, и в его формализованной записи. То, что в словесной или формальной записи нужно проходить по частям, одно за другим, свернуто здесь в мгновенно схватываемую целостность. Такая свернутость – необходимый коррелят интуитивности схватывания, ведь интуиция трудноуловима не только потому, что прячется в тени сознания, но и потому, что не дискурсивна по своей природе, тогда как наш рациональный аппарат нацелен именно на работу с дискурсивностью. Круги Эйлера удивительны в силу того, что точно схватывают грань, на которой интуиция уже доступна ясному сознанию, но еще не утратила своей свернутости, своего характера целостности и не развалилась в дискурсивность.

Во-вторых, Рис. 1 показывает неразрывность языкового и мыслительного. В философии и логике, особенно в прошедшем веке, естественный язык критиковался за расплывчатость и нечеткость, которую – предположительно – должна преодолевать формализация. Сторонники этой позиции (а это едва ли не тотальное философское убеждение) не замечают, что естественный язык и мысль сходятся в самом главном – в том, как именно осуществляется связность. Связность – ядро и мысли, и языка¹⁵. То ядро, из которого они разворачиваются и в которое сворачиваются. Свернутое ничто – не точка, вопреки Николаю Кузанскому, а та целостность, которая фиксирует связность, но не конкретизирует ее (любая конкретизация будет развернутостью).

Мы говорим, разворачивая (расшифровывая, истолковывая) Рис. 1: любое Б есть В, любое А есть Б, следовательно, любое А есть В. Мы можем замаскировать связку «есть», придумав специальные значки или выразив ту же мысль на языке теории множеств, в которой не используется в явном виде связка «есть». Но мысль останется той же мыслью; это значит, что мы никуда не уйдем от базовой, исходной и нередуцируемой интуиции, которая схвачена на Рис. 1 как пространственная. Эта интуиция, а точнее, схватывающий ее Рис. 1 разъясняет нам, что значит «есть»: оно значит, что субъект высказывания/мысли полностью покрыт его/ее предикатом. Это «покрыт»

¹⁵ И точно так же – ядро того, что всегда называлось «чувственное восприятие», которое центрировано на восприятии вещей. Это все – смыслоположение, и связность – его ядро. Человеческое сознание – это если не исключительно, то прежде всего смыслоположение. Изготовление осмысленности.

не может быть разъяснено далее дискурсивно или через отсылку к другим «значениям» (такие отсылки будут попросту порочным кругом); оно может быть разъяснено только через отсылку к интуиции. Эта интуиция, составляя коллективное когнитивное бессознательное, не носит индивидуального характера; напротив, она принципиально intersubjectivна, а потому лежит в основе понимания и коммуникации. Эта интуиция как интуиция связности равно воплощена в естественном языке и в любой формальной записи – постольку, поскольку и язык, и любая формализация осмысленны, т. е. способны передать осмысленность.

Когда говорят, что инвариантный язык мысли преодолевает вариантность естественного языка (вариантность эквивалентных выражений одного и того же языка или вариантность выражения одной и той же мысли на разных языках), промахиваются мимо этого факта: никакой язык и никакая мысль не возможны без связности, а способ обеспечения связности, схваченный исходной интуицией смыслополагания, не является инвариантом. Вот это главное: и говорить, и мыслить можно иначе, нежели то предполагает привычный европейцу строй мысли и строй языка, зависящие вовсе не друг от друга, а равно зависящие от разворачиваемой ими исходной интуиции связности. «Иначе» в самом основании и языка, и мысли – это надо ясно понимать. Инаковость основания влечет иной строй любых развернутых построений, но не наоборот. Различие языков и когнитивное значение этих различий получили подробное описание в научной литературе, гипотеза языковой относительности в ее классической и современной интерпретации хорошо известна – но не об этом я говорю. Все эти различия могут не затрагивать того базиса, о котором идет речь, – исходную интуицию связности, все эти различия можно описать, не прибегая к исследованию связности. Надо ясно отличать выдвигаемый мною тезис от интереснейших, даже захватывающих результатов, полученных в исследованиях по когнитивной лингвистике, – они о другом.

Можно ли представить суждение по аналогии как модификацию Рис. 1, опирающуюся на ту же исходную пространственную интуицию связности? Конечно. Вот один из вариантов аналогии:

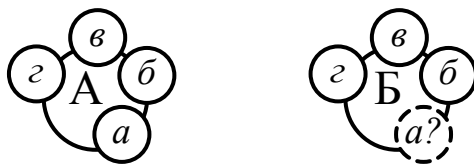


Рис. 2

Каждая из двух вещей, А и Б, обладает атрибутами б, в, з (этими же атрибутами могут обладать и другие вещи, поэтому круги, символизирующие эти атрибуты, помещены не полностью в круги А и Б; это, впрочем, несущественно в данном случае), при этом А обладает атрибутом а, следовательно, Б также может обладать, по аналогии, атрибутом а. Очевидно, что данный вывод может быть правильным, а может быть ложным, он не необходим, и эта очевидность обоснована на Рис. 2 той же пространственной интуицией, с которой мы встречаемся на Рис. 1. В. Халляк предлагает следующую формализацию для *қийӱс*-соизмерения, трактуемого как умозаключение по аналогии¹⁶:

¹⁶ Hallaq W. Law and legal theory in classical and medieval Islam. Aldershot; Brookfield (Vt.), 1995. С. 85.

Таблица 1

А обладает свойствами X, Y...
В обладает свойствами X, Y...
А подчиняется правилу J
Свойства X, Y... обуславливают правило J
Следовательно, В должно подчиняться правилу J

В этой формализации *қийāс*-соизмерения лишь то усложнение в сравнении с Рис. 2, что добавляется причинная связь между общими свойствами (б, в, г на Рис. 2 и X, Y... в Табл. 1) и тем свойством, которое переносится с А на В (это а на Рис. 2 и свойство «подчиняться правилу J» в формализации В. Халляка).

Вывод по аналогии, если понимать его таким образом, основан на той же исходной интуиции, что и силлогизм. Аналогия не выходит за пределы коллективного когнитивного бессознательного, отраженного на Рис. 1, или, выражаясь в терминах ал-Джāбирī, за пределы доказательной эпистемы, характерной для греко-западного разума. Вот почему марокканский философ, ведя речь о *қийāс*-соизмерении, не говорит об аналогии: *қийāс*-соизмерение принадлежит другой эпистеме – разъяснительной, как ее именует ал-Джāбирī.

Теперь наша задача – выстроить эпистемное объяснение *қийāс*-соизмерения. Исходим из того, что принцип осуществления связности одинаково проявляется в языке и в мышлении. Следовательно, устройство арабского языка в части обеспечения связности фразы (связывания субъекта и предиката) послужит хорошей подсказкой, которая поможет разгадать тайну эпистемного основания *қийāс*-соизмерения.

Арабская фраза не только не использует связку «есть» или какой-либо ее аналог, но категорически исключает ее – таков строй арабской грамматики¹⁷. Это не случайный, а фундаментальный факт арабского языка (а значит, и мышления, коль скоро способ осуществления связности одинаков для языка и мышления). При этом арабское предложение, как и в европейских языках, в минимальном своем варианте состоит из субъекта и предиката (подлежащего и сказуемого). Арабская языковедческая традиция (АЯТ) настаивает, что «смысл предложения» (*фā'ida*) – это нечто иное, нежели смысл субъекта и предиката как таковых. Смысл предложения образуется благодаря тому, что субъект и предикат *приравниваются*¹⁸. Такое приравнивание, однако, исключает использование связки «есть» или каких-либо ее аналогов.

В этом ясно проявляется *эпистемический параллелизм*: одна и та же задача выполняется разными способами. Задача связать субъект и предикат в нечто единое, обеспечить их равенство и тем самым создать предложение (а не поставить рядом два разных слова) – одна и та же для русского и арабского языка. И там и здесь она полностью решается – но решается в каждом

¹⁷ Использовать связку «есть» в арабской фразе можно, лишь перестроив язык, изменив его строй, т. е. превратив его в другой язык, во всяком случае, в части понимания связности. Так и происходит у таких представителей арабо-мусульманской философии, как Ибн Сйна или ас-Сухравардī, которые проецируют строение персидской фразы, где связка «есть» органична, на арабскую, превращая ее в кальку персидской. Подробнее об этом см.: Smirnov A. V. "To Be" and Arabic Grammar: The Case of *kāna* and *wujida* // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 7. М., 2016. С. 174–201.

¹⁸ См., напр.: ал-'Укбарī. Ал-Лубāб фī ал-бинā' ва ал-и'рāб [Суть вопроса о неизменяемых и изменяемых словах]: в 2 т. Т. 1. Димашқ, 1995. С. 136.

случае целиком иначе, нежели в другом. Как единодушно свидетельствует АЯТ, для арабской фразы действительна не формула «С есть П», а формула «С опирание (*иснād*) П». В чем разница, является ли она чисто словесной?

Нет. Если бы различие было номинальным, оставалась бы возможность переформулировать «С есть П» средствами арабского языка. Однако такая возможность, как говорилось, исключена: «есть» или любой его аналог превратится в арабской фразе в часть предиката, перестав играть роль связки между субъектом и предикатом, и фраза вернется к формуле «С опирание (*иснād*) П». В арабской фразе именно «опирание» выполняет ту роль, которую в русской фразе выполняет «есть». Но что стоит за этой формулой и в чем эпистемное отличие «опирания» от «есть»? Пока мы не укажем на него, мы не поймем, что означает «опирание» – так же, как не могли понять, что означает «есть», пока не отослали к пространственной интуиции, отраженной на Рис. 1.

За формулой «С опирание (*иснād*) П» стоит парадигматическая для арабского языка и, как увидим дальше, для мышления, использующего этот язык, тройка «действующее–действие(процесс)–претерпевающее». АЯТ стандартно описывает минимальную структуру предложения, фиксируя условия, при которых предложение, по выражению арабских грамматиков, «завязывается» (*ин 'иқād*), как «опираемое–опирание–на-что–опирают» (*муснад–иснād–муснад илай-хи*). «Опирание» (*иснād*) – это процесс, связывающий и за счет этого объединяющий *муснад* – то, что «опирается», т. е. сказуемое, – и *муснад илай-хи* – то, на что «опирают», т. е. подлежащее. Принципиальным отличием процесса в этой языковой и мыслительной среде является тот факт, что он в принципе не имеет никакого материального (субстанциального) носителя, а значит, и не выражается никаким словом (о том, что опирание-*иснād* совершается, сигнализируют грамматико-синтаксические обстоятельства, для именной фразы это – определенное состояние подлежащего, неопределенное – сказуемого и именительный падеж обоих). Субстанциальны (в общем случае) действующее и претерпевающее (они и выражены словами), но не процесс, связывающий их.

Интуиция процессуальности, лежащая в основании принципа связности в арабской языковой и мыслительной среде, не носит пространственного характера и не может быть отражена иллюстрациями, подобными Рис. 1, – разве что с такими искажениями, которые лишают подобную иллюстрацию всякого смысла (ведь она должна быть понятна сама собой, не только не требуя пояснений, но выступая как их обоснование). Коль скоро так, то понятно, почему связка «есть» с ее аналогами исключена арабским языком. Дело не в словах и их словарных значениях, дело в исходной интуиции связности, которая в данном случае исключает пространственную включенность или иные формы пространственного соположения, фиксируемые кругами Эйлера, и требует непрерывного восстановления в сознании, явно или в качестве подразумеваемой, троичной структуры «действующее–процесс–претерпевающее»¹⁹.

¹⁹ Конечно, «действовать» и «претерпевать» входят в число десяти аристотелевских категорий – но именно как акциденции субстанции, как сказуемые. Изначально другая диспозиция. Аргументы от здравого смысла вроде того, что и европеец имеет дело с процессами, действующими и объектами воздействия и потому здесь нет ничего собственно «арабского», совершенно не годятся, поскольку дело не в этом (это тривиальное наблюдение совершенно верно, если не уточнять, что «процесс» для европейца – это изменение субстанции во времени, а для процессуального мышления – вневременная фиксация единства действующего и претерпевающего, так что слово «процесс» в двух случаях имеет разное значение, причем различие это восходит к различию вариантов ККБ), а в том, какой оказывается реализация принципа связности и, следовательно, как задаются базовые операции рассуждения и доказательства.

Если мы осознали это, нам не составит никакого труда понять, какова структура *қийӱс*-соизмерения и как она может быть представлена в общем виде. Мы помним, что базис доказательства – то, что придает формальной структуре убедительность и силу несомненности, – представлен здесь интуицией связности в рассмотренном процессуальном варианте ее осуществления, а доказательство будет иметь структуру, которая определена данным вариантом осуществления связности. Тогда нам не придется больше прилагать усилия, чтобы подогнать *қийӱс*-соизмерение под пространственные интуиции, фиксируемые кругами Эйлера и отраженные на Рис. 1 и 2. Вместо этого мы увидим, наконец, в ее подлинном, неискаженном виде структуру *қийӱс*-соизмерения.

Взяв для примера все тот же случай переноса нормы категорического запрета с вина на водку, представим соответствующее *қийӱс*-соизмерение в следующем виде:

Таблица 2

1. если	Закон запрещает вино
2. потому что	вино опьяняет разум
3. и (оказывается, что)	водка опьяняет разум
4. то	Закон запрещает водку

Формальная запись этого умозаключения будет иметь такой вид:

Таблица 3

1. если	$A = (P^1) \Rightarrow B$
2. потому что	$B = (P^2) \Rightarrow V$
3. и	$\frac{\Gamma = (P^2) \Rightarrow V}{A = (P^1) \Rightarrow \Gamma}$
4. то	

Здесь $A =$ «Закон», $B =$ «вино», $V =$ «разум», $\Gamma =$ «водка», $P^1 =$ «действие/процесс запрещения», $P^2 =$ «действие/процесс опьянения»²⁰. Запись « $A = (P^1) \Rightarrow B$ » читается: «А» связано с «Б» процессом « P^1 ».

Тогда в общем виде мы можем прочесть запись процедуры *қийӱс*-соизмерения так: если действитель А связан процессом P^1 с претерпевающим В в силу того, что В, выступая как действитель, связан процессом P^2 с претерпевающим В, и при этом действитель Г связан процессом P^2 с претерпевающим В, то действитель А будет связан процессом P^1 с претерпевающим Г.

Эта запись верна (доказательство имеет силу) для любых значений А, Б, В, Г, P^1 и P^2 . Читатель может проверить это, подставив вместо этих значков любые подходящие по смыслу (т. е. передающие значения действителя, претерпевающего и процесса) слова. Возьмем, к примеру, следующие значения для интерпретации Табл. 3: А = «Сократ», Б = «Платон», В = «истина», Г = «Алкивиад», $P^1 =$ процесс *любви*, $P^2 =$ процесс *высказывания*. Получаем: «Сократ» *любит* «Платона» в силу того, что «Платон» *высказывает* «истину». Тогда, если «Алкивиад» *высказывает* «истину», «Сократ» *любит* «Алкивиада». Это умозаключение останется истинным при любых значениях, подставленных вместо «Сократа», «Пла-

²⁰ Правильнее, как отмечалось выше, было бы сказать «опьянение», т. е. приведение кого-то в пьяное состояние.

тона», «Алкивиада», «истины» и процессов *любить* и *высказывать* – при том условии (это неперемное условие умозаключения), что процесс *любви* «Сократа» к «Платону» вызван другим процессом – процессом *высказывания* «истины» «Платоном». Контекстуальные возражения вроде того, что Сократ может не полюбить Алкивиада, хотя тот и высказывает истину, поскольку ему не понравится форма носа Алкивиада, не годятся, поскольку они имеют такое же отношение к делу, как – в случае категорического силлогизма – возражения против смертности Сократа, который вдруг да доживет до того времени, когда благодаря успехам медицины обретет личное бессмертие, или же Бог решит взять его на небо; или как известное возражение против силлогизма: «В больших городах не водятся слоны, Берлин – большой город, следовательно, в Берлине слоны не водятся»: а вдруг да водятся, город-то большой, поди узнай.

Подчеркну еще раз: Табл. 3 представляет собой формальную запись умозаключения в процессуальной логике, универсально верного и неопровержимого (в этом следует согласиться с Фахр ад-Динном ар-Рāзй – см. выше, с. 7): любые подходящие по смыслу слова, подставленные вместо формальных значков в Табл. 3, дадут осмысленное умозаключение, против которого не будет протестовать здравый смысл и опровержения которому мы *никогда* не найдем в опыте.

Таким образом, в Табл. 3 представлена формальная запись *қийās*-соизмерения как умозаключения, выполненного в процессуальной логике, опирающейся на базовую интуицию протекания и предполагающей соответствующие законы²¹. Этим, и именно этим она отличается от записи, представленной в Табл. 1: словесно схожие (поскольку формализуют одно и то же рассуждение), эти две записи принципиально различны, поскольку предполагают разные исходные основания доказательности.

Представим теперь *қийās*-силлогизм в аналогичном виде:

Таблица 4

- | | |
|--------------|--|
| 1. поскольку | всё, что опьяняет разум, запрещено Законом |
| 2. а | водка опьяняет разум |
| 3. то | водка запрещена Законом |

Или, в формальном виде:

Таблица 5

- | | |
|--------------|----------------|
| 1. поскольку | любое О есть З |
| 2. а | В есть О |
| 3. то | В есть З |

где О – «опьяняющее», З – «запрещенное», В – «водка».

²¹ Подчеркну, что речь о формально-логических законах в полном смысле, т. е. строгих и не знающих исключений. Это продемонстрировано в одной из моих работ (*Ибн Араби. Избранное. Т. 2 / Пер. с араб., введ. ст. и коммент. А.В. Смирнова. М., 2015*), где теоретическая разработка дана во вводном исследовании, а действие этих законов, встроенное в уморассуждения и в ткань текста, показано в комментариях к переводу. Точно таким же строгим и не допускающим исключений, т. е. всегда истинным (истинным для любых значений переменных), является умозаключение, формальная запись которого представлена в Табл. 3.

Формальная запись делает очевидным, что, хотя слова, использованные в Табл. 4, те же, что в Табл. 2, это совпадение не идет дальше чисто номинального. Более того, номинальное совпадение маскирует (и в этом – коварство языка) существенное, исходное эпистемное расхождение. Расхождение, и вместе с тем – параллелизм.

Первым делом зафиксируем расхождение Табл. 3 и Табл. 5, т. е. формальных записей словесно-оформленных доказательств. Начнем с последней.

Табл. 5 можно прочитать на языке теории множеств. Строка 1 говорит, что любой элемент множества «опьяняющее» является одновременно элементом множества «запрещенное Законом» (т. е. что множество О является подмножеством множества З), строка 2 утверждает, что «вино» является элементом множества О, из чего с несомненностью следует, что вино является также элементом множества З. Связка «есть» фиксирует пространственную интуицию (см. Рис. 1), служащую недоказываемым основанием убедительности всего построения, поскольку она обеспечивает и понятность строк 1 и 2, и необходимость строки 3. Мы можем прочитать Табл. 5 на языке аристотелевской онто-логики (О является видом рода З, В является единичной вещью, принадлежащей виду О, следовательно, В принадлежит роду З), но дело от этого совершенно не изменится: и в этом случае осмысленность построения, как и несомненность вывода, обеспечены интуицией связности, которая фиксируется и передается связкой «есть».

Табл. 3 невозможно прочитать на языке теории множеств; более того, ее невозможно интерпретировать в понятийных языках, опирающихся на ту же интуицию пространственной включенности. Табл. 3 ничего не говорит о множествах и классах, она ничего не говорит об общем и единичном, подпадающем под общее. Табл. 3 дает другую картину мира: здесь речь о процессах, связывающих воедино действующее и претерпевающее. Речь именно об их единстве: поднимаясь до процесса, действующее и претерпевающее теряют свою отделенность одного от другого и противоположенность одного другому и обретают единство – точно так же, как видовые понятия, поднимаясь до родового, утрачивают свою отделенность одного от другого и противоположенность одного другому и обретают единство, и как единичные вещи, принадлежа одному роду, обретают тем самым свое единство. Эпистемические функции в двух случаях параллельны: *одна и та же* задача выполняется *иначе*, разными и несводимыми один к другому способами. Если возможность формализации, представленная в Табл. 5, обеспечена интуицией пространственного соположения и включения (см. Рис. 1), то формализация, представленная в Табл. 3, обеспечена интуицией процессуальной связности, не допускающей адекватной пространственной иллюстрации. В обоих случаях исходным пунктом объяснения, к которому стекаются все значения, служит интуиция определенного способа обеспечения связности. Из нее вытекает все прочее.

Почему же принципиально различны (эпистемически параллельны) Табл. 3 и Табл. 5, тогда как словесное описание, представленное в Табл. 2 и Табл. 4, едва ли не совпадает? В самом деле, в Табл. 2 и Табл. 4 фигурируют одни и те же слова, за единственным расхождением. Вместо «вино» в Табл. 2 – «всё» в Табл. 4. Других расхождений нет. Но ведь и это по существу – не расхождение: во «всё» включено и виноградное «вино», и многое, многое другое (опьяняющие напитки из фиников, инжира и т. п., как говорит, например, Ибн Хазм²²). Правда, рассуждая так, мы позволяем себе объ-

²² Ибн Хазм. Ал-Ихкām фī `уc`ул ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 8 т. Т. 5. Байрūt, б.г. С. 201.

яснять словесное через структуру мысли, делая при этом принципиальное допущение: рассуждение Табл. 2 и рассуждение Табл. 4 *могут* разъясняться через одну и ту же мыслительную структуру, принципиальная схема которой отражена на Рис. 1. Но ведь, с другой стороны, так всегда и считают, вполне догматически принимая это допущение на том основании, что ситуация, описанная почти одними и теми же словами в Табл. 2 и Табл. 4, – это одна и та же ситуация (не две разные и даже не две похожие, а строго одна и та же). Поскольку не менее уверенно принимается допущение о том, что одна и та же ситуация должна истинно описываться единственным образом (речь ведь о макромире), то и «почти» одни и те же слова становятся «по существу» одними и теми же, причем «существо» дела заключается в подпадании единичного («вино») под класс «всё, что опьяняет». Такое подпадание принимается как очевидное и безальтернативное объяснение эквивалентности «по существу» словесного различия Табл. 2 и Табл. 4 («вино» вместо «всё»).

Что же происходит при переходе от Табл. 2/4 (мы можем считать словесное описание ситуации одним и тем же) к Табл. 3 и Табл. 5, эпистемически параллельным и представляющим разные картины мира, процессуальную и субстанциальную? Словесное описание Табл. 2/4 оперирует глаголами, тогда как вербализация формальных записей Табл. 3 и 5 предполагает использование имен. Глагол никак не фиксирует картину мира и соответствующую логику, субстанциальную либо процессуальную. Переход от чисто словесного, глагольного описания одной и той же ситуации в Табл. 2/4 к логически ответственным и предполагающим использование имен формализациям Табл. 3 и Табл. 5 – это переход от глаголов к именам. Глагол может быть преобразован в имя двумя разными способами – вот где развилка субстанциального и процессуального, о которой мы уже не раз говорили. Один из этих двух способов преобразовать глагол в имя несет субстанциальные обязательства, например «опьянять» \Rightarrow «нечто опьяняющее», второй – процессуальные обязательства, например «опьянять» \Rightarrow «опьяне(я)ние». В первом случае предполагается наличие субстанциально понимаемого субъекта-носителя предиката «опьяняющее»: мы получаем «нечто опьяняющее» как род/множество/класс, включающий виды, единичные вещи или элементы; для такого преобразования релевантен Рис. 1, а его логически ответственная формализация представлена в Табл. 5. Во втором случае мы получаем процесс, требующий действующего и претерпевающего, которые будут им стянуты воедино; такое преобразование опирается на интуицию протекания (процессуальной связности), а его логически ответственная формализация представлена в Табл. 3.

Нам остается ответить на последний вопрос: чем обоснована несомненность следования 4 в Табл. 3? Если *кийāc*-соизмерение как процедура безупречен, то это следование должно быть совершенно ясным и очевидным – столь же очевидным и не требующим доказательств, как следование 3 в Табл. 5.

Как уже не раз говорилось, никакое пространственное наглядное представление интуиции протекания, обосновывающей процессуальный вариант связности, не будет правильным. Поэтому нижеследующий Рис. 3 будем прочитывать исключительно как схему, а не как отображение пространственных соотношений. Точно так же топологическая схема, хотя и рисуется на листе бумаги, полностью отвлечена от метрических свойств пространства; в нашей схеме, однако, мы отвлечемся не только от метрики, но и вовсе от пространства как такового. Эта схема призвана дать представление о том, как работает интуиция процессуальной связности, обеспечивая очевидность следования 4 в Табл. 3.

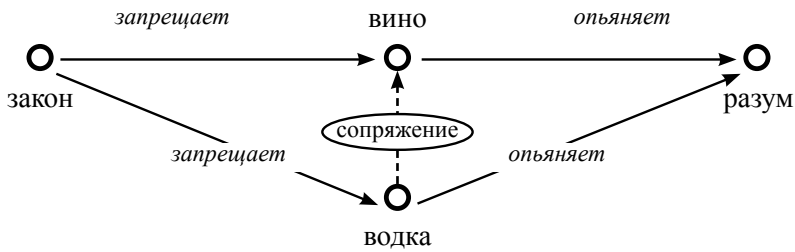


Рис. 3. Необходимость следования в *қийās*-соизмерении

Доказательная сила *қийās*-соизмерения проистекает из того факта, что «вино» и «водка» оказываются одним и тем же в процессуальной тройке «опьянение», поскольку занимают в ней одно и то же место действующего. Это делает очевидным, что и в процессуальной тройке «запрещение» вино и водка оказываются одним и тем же, занимая место претерпевающего, что означает, что водка запрещена (на нее распространяется та же²³ норма запрета, что и на вино). Но главное заключается в том, в силу чего и в каком смысле «вино» и «водка» оказываются одним и тем же, поскольку именно от этого «одно и то же» зависит в конечном счете все доказательство.

Мы видели, что в *қийās*-силлогизме «вино» и «водка» оказываются одним и тем же в смысле принадлежности одному, охватывающему их обоих, классу, что обосновывается пространственной интуицией включения (см. Рис. 1). На Рис. 3 нам хотелось бы «сдвинуть» точку «водка» так, чтобы она точно совпала с точкой «вино» – тогда совпадение водки и вина было бы очевидным. Но очевидным именно для пространственной интуиции! А она в данном случае нерелевантна. Да и тексты факихов не говорят о «совпадении», не предполагают того, что можно было бы трактовать как такое пространственное «наложение» одного на другое.

В этом – коварство рисунка, дающего пространственное изображение глубинным ходам, благодаря которым для нас становятся осмысленными слова вроде «одно и то же», «совпадать», «образовывать единство» и т. п. Везде в их осмыслении – в том, чтобы считать, что они имеют для нас смысл и что мы «понимаем», что «они значат», – мы стремимся в силу привычки (обычно не осознаваемой и не нуждающейся в ясном осознании) опереться на пространственную интуицию, представляя «единство» как пространственное совпадение или обоюдное включение в более широкую область. Если бы эта интуиция была релевантна для объяснения Рис. 3, то следовало бы считать, что «водка» равна «вину», что они – одно и то же в смысле субстанциального совпадения. Но это не так: такой вывод ниоткуда не следует, на это не ссылаются факихи, объясняя *қийās*-соизмерение, да и здравый смысл отвергнет такое допущение как произвольное и не соответствующее действительности. Тогда, по-прежнему держась привычного русла пространственной интуиции и соответствующих ей ходов, мы скажем, что водка и вино равны и совпадают

²³ «Та же», если мыслить субстанциально: эта норма «та же», поскольку принадлежит тому же классу (в данном случае – «категорический запрет»). Но если мыслить процессуально, мы увидим, что запрещение Законом вина и запрещение Законом водки – это два самостоятельных процесса (это очевидно на Рис. 3). Поэтому факихи говорят, что норма запрета для водки (и в целом для производного случая – «ветви») – это подобие (*мисл*) нормы запрета для вина (исходного случая – «основы»), а не «та же самая» норма. Так «малозаметный» нюанс словоупотребления («то же/подобное») скрывает эпистемное различие – или, напротив, открывает его, если к подобному «нюансу» относиться всерьез, так, как он того заслуживает.

не как таковые, а как именно «опьяняющие». В таком случае неверным будет прямое совмещение точек «водка» и «вино» на Рис. 3, а надо будет поместить их внутрь общей области «опьяняющее». – Но тогда мы уверенно и неизбежно попадаем в русло концептуализации, отраженной в Табл. 5 и основанной на интуиции, схваченной Рис. 1. Иначе говоря, перетолковываем Рис. 3 так, что релевантной для формализации *қийӱс*-соизмерения оказывается Табл. 5, а вовсе не Табл. 3: мы сводим *қийӱс*-соизмерение к *қийӱс*-силлогизму. Так работает коллективное когнитивное бессознательное, дирижируя нашими ходами мысли и незаметно для нас проводя через субстанциально-процессуальную развилку, заставляя уверенно свернуть на один из путей (в данном случае – субстанциальный), как если бы он был единственно возможным. Мы даже не осознаем той фундаментальной возможности выбора, которая представлена этой развилкой.

Для адекватного прочтения Рис. 3, которое даст формализацию, отраженную в Табл. 3, релевантна будет интуиция протекания, а не пространственного соположения. Мы встречаем схватывание и описание этой интуиции у уже упоминавшегося Фахр ад-Дйна ар-Рӱзӱ, когда он стремится дать понять читателю, что такое вечность и время. Он просит его представить себе «безначальность» (*'азал*) – то, у чего нет начала, и «бесконечность» (*'абад*) – то, у чего нет конца, в виде двух гор, а реку, вытекающую из одной из них и впадающую в другую, считать метафорой текущего времени:

Время – воображаемая протяженность (*имтидӱд*), исходящая из чрева темени мира безначальности (*'азал*) и идущая к темени мира бесконечности (*'абад*). Это как будто река, вытекающая из чрева горы безначальности и протекающая, пока не войдет в чрево горы бесконечности: неизвестно, откуда берется и где находит пристанище²⁴.

Если наглядно представить реку между двух гор как пространственный рисунок, он неизбежно будет противоречить концептуализации. Ведь вечность неделима, даже если представлять ее условно по формуле «безначальность-*'азал* + бесконечность-*'абад*»: этот «плюс» – исключительно умозрительный, никакого реального разделения в вечности нет. И уж тем более нет никакой «заплатки» между ее двумя (якобы) разделенными и разнесенными поодаль друг от друга половинками. Однако пространственная интуиция заставляет нас именно так представлять дело, осмысливая «между» как пространственный промежуток, отрезок, разделяющий две половинки вечности. Такая пространственная визуализация вводит в заблуждение и ведет к парадоксам.

Здесь надо применить другой ход – тот, на который наводит читателя А. Бергсон. Вот как он описывает интуицию, позволяющую постепенно освободиться от диктата пространственности:

Чистая длительность... исключает всякое представление о рядоположенности, взаимной внешности и протяженности.

Представим себе... бесконечно малую резину, сжатую, если бы это было возможно, в математическую точку. Будем вытягивать ее постепенно таким образом, чтобы из точки заставить выходить линию, которая будет все удлиняться. Сосредоточим наше внимание не на линии, как линии, но на *действии*, которое ее чертит. Будем считать, что *действие*, вопреки его длительности, *неделимо*, если предположить, что оно вы-

²⁴ Ар-Рӱзӱ, Фахр ад-Дйн. Ат-Тафсир ал-кабир [Большое толкование (к Корану)]: в 32 т. Т. 1. Байрӱт, 2000. С. 224.

полняется безостановочно; что если в него входит остановка, то из него делается два действия вместо одного, и каждое из этих действий будет таким неделимым, о котором мы говорим; что делимым является не само движущееся действие, но неподвижная линия, которую оно отлагает под собою, как след в пространстве. *Освободимся наконец от пространства, стягивающего движение, чтобы считаться только с самим движением* (курсив мой. – А.С.), с актом напряжения или протяжения, словом, с чистой подвижностью²⁵.

Бергсон говорит об интуиции чистой длительности, позволяющей схватить наше Я как *сжатость*, как то, что неделимо и исключает рядоположенность несмотря на протекание. Но трудно отделаться от впечатления, что он говорит ровным счетом то же, на что указывает Фахр ад-Дин ар-Рāзī, дающий метафору времени как реки, протекающей между двумя горами – безначальностью и бесконечностью. И там и тут, и у Бергсона, и у ар-Рāзī, – описание интуиции процессуальности как чистого протекания.

Если мы поймем, что речь о чистом протекании, не имеющем никакого пространственного значения, концептуализация образа двух гор и реки перестанет быть парадоксальной. Парадокс исчезнет вместе с воздержанием от пространственной интуиции – ведь теперь ничто не помешает нам, осмысливая время/реку как чистое движение, видеть, что на деле нет никакого расстояния «между» безначальностью-'*азал* и бесконечностью-'*абад*, что эти две «половинки» вечности и не разделялись, а потому их и не надо «склеивать». Время как протекание обеспечивает единство '*азал* и '*абад*, бесшовно стягивая их, без всякой нужды в пространственном представлении такого единства. Точно так же на Рис. 3 бесшовно стянуты, оставаясь самими собой и в этом смысле различаясь, «водка» и «вино»: они стянуты тем процессом, который ал-Газāли называл *ма'нан иḍāfīyyī байна аш-шай'айн* – букв. «сопряженный смысл между двумя вещами»²⁶. Этот «сопряженный смысл», т. е. само соизмерение, будучи «между», точно так же стягивает сопрягаемое без всякого пространственного промежутка (отрезка пространства) «между» ними, как река/время ар-Рāзī стягивает две горы/половинки вечности, не оставляя между ними никакого промежутка. Не совпадая пространственно (т. е. когда «совпадение» не осмысливается с опорой на пространственную интуицию), «вино» и «водка» в нашем примере на Рис. 3, оставаясь самими собой (как самими собой остаются две горы в примере ар-Рāзī), тем не менее неразрывно соединены. Эта их соединенность процессом «соизмерение» и делает «водку» претерпевающим в процессуальной тройке «запрещение»: норма запрета перенесена на «водку».

Теперь мы можем сказать, что значит, что «вино» и «водка» оказываются *одним и тем же*. Понятно, что «одно и то же» в смысле арифметической неразличимости (как арифметически одна и та же вещь) или в смысле субстанциональной тожести («один и тот же напиток») в данном случае исключены. Как тогда понимать «одно и то же»?

Две соизмеряемые вещи оказываются «одним и тем же» потому, что между ними устранен *разрыв* и установлена *связность*. Но устранить разрыв и установить связность можно разными способами, разными процедурами. Одна из них опирается на пространственную интуицию, отраженную на Рис. 1. Мы устраним разрыв между соизмеряемыми «водкой» и «вином»,

²⁵ Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск, 1999. С. 1178–1179.

²⁶ Смирнов А.В. О формализации умозаключения в процессуальной логике. Ч. I // Филос. журн. 2017. Т. 10. № 4. С. 77.

если отнесем их к одному роду «опьяняющих» напитков. Они будут связаны подпаданием под один род (будут принадлежать одному классу, будут элементами одного множества). Мы сможем сказать, что они в этом смысле едины: единство как установление связности, устраняющей разрыв, обеспечивается пространственной интуицией, лучше всего схваченной кругами Эйлера.

Можно связать две вещи и устранить разрыв между ними иначе – так, как подсказывает нам наводящая метафора ар-Рази. Их можно связать протеканием, устраняющим разрыв между ними и делающим их «одним и тем же», поскольку они выступают как стороны одного и того же процесса. Здесь установление тождести и в этом смысле единства двух вещей опирается на интуицию протекания (а не на интуицию пространственного включения). Протекание ликвидирует разрыв между своими сторонами и устанавливает их связность – точно *так же*, как это делает общее пространство, обнимающее попадающие внутрь него элементы, но делает *иначе*.

Кийās-соизмерение целиком построено на интуиции протекания и опирается на процессуальную логику. Ключевым моментом доказательства служит связывание соизмеряемых сторон (исходной, т. е. основы-'*асл*', и рассматриваемой, т. е. ветви-'*фар*'), в нашем случае – «вина» и «водки», благодаря чему устанавливается их тождество, что позволяет связать ветвь («водка») с источником норм (с Законом) таким же процессом «запрещение», каким с ним связана «основа».

Вернемся к Табл. 1, в которой В. Халляк представил формализацию фикхового *кийāса*, истолкованного им как заключение по аналогии, не имеющее доказательной силы. Если рассмотреть эту формализацию с точки зрения здравого смысла, то непонятно, почему данное рассуждение не может выступать как доказательство. Ведь если нечто обладает определенными свойствами, которые заставляют его всегда подчиняться некоему правилу (например, вода обладает свойством закипать при температуре 100 градусов и давлении 1 атм., что обуславливает правило выключать чайник, если мы не хотим перевести воду полностью в другое агрегатное состояние, по достижении ею 100 градусов при 1 атм.), то и нечто другое, обладающее такими же свойствами, должно непременно подчиняться тому же правилу. Разве не так? Было бы по меньшей мере странно, если бы для некой синтезированной жидкости, которая также закипает при температуре 100 градусов и давлении 1 атм., мы сомневались бы в правиле прерывать ее нагрев по достижении ею 100 градусов, если не хотим перевести ее полностью в пар.

И вместе с тем следует согласиться с В. Халляком в том, что рассуждение, представленное в Табл. 1, не может быть рационализировано с опорой на интуицию, представленную на Рис. 1, – ту, на которую опирается аристотелевская силлогистика. Поэтому следование остается необоснованным – оно не может быть возведено к этой интуиции, к этому коллективному когнитивному бессознательному. Ключевым моментом в данном случае является известная невозможность рационализировать понятие причины. Это понятие неявно использовано В. Халляком в строке 4 Табл. 1: «свойства X, Y... обуславливают правило J». Так он трактует положение фикха об '*илла*-обосновании: «свойства X, Y...», например свойства «опьянять», которыми обладает некое «А» (в нашем примере – вино), обуславливают (т. е., на языке фикха, служат обоснованием, или причиной – '*илла*) некое «правило J», под которым В. Халляк понимает норму Закона, в данном случае – норму «категорический запрет». Так вот, если мы теперь сравним рационализацию, представленную в Табл. 1, с *иной* рационализацией *того же* рассуждения,

выполненной в Табл. 3 и проиллюстрированной схемой на Рис. 3, то без труда заметим следующее расхождение. Причинность (т. е. действие 'илла-обоснования, которое влечет с необходимостью норму Закона) представлена в процессуальной трактовке как сцепленность двух процессов: того, который представляет действие Закона, устанавливающего норму для данного процесса, и того, который представляет действие 'илла-обоснования (в нашем случае это – действие опьянения). Здесь сам факт арифметического тождества претерпевающего первого процесса и действующего второго процесса означает сцепленность этих двух процессов, которая и должна быть осмыслена как причинность. Это значит, что процессуальная логика, в отличие от субстанциальной, позволяет рационализировать понятие причины.

Отражена ли эта рационализация в форме *қийās*-соизмерения или же она является внешним по отношению к этой форме содержанием? Представляется, что верен первый ответ, и именно это делает рационализацию категории причины полной, до конца и неизымаемо встроенной в базовую интуицию протекания (в данный вариант ККБ), а потому исключаяющей возможность какого-либо сомнения в ее оправданности. В самом деле, претерпевающее первого процесса (то, что теория основ фикха называет 'асл «основа») – то же самое, что действующий второго процесса. Два процесса сцеплены, они как будто образуют линию (это хорошо видно на Рис. 3). Это же сцепление обосновывает вывод *қийās*-соизмерения: этот вывод, собственно, и заключается в том, что первый процесс сцепляется со вторым через новое звено – через нового, другого действующего второго процесса (то, что теория основ фикха называет *фар'* «ветвь»). Это сцепление двух процессов через новое звено (через «ветвь» вместо «основы») – суть вывода *қийās*-соизмерения, то новое знание, которое он дает. Такой перенос места сцепления двух процессов обоснован, в свою очередь, «сопряжением» (*идāфа*) ветви и основы, как назвал это ал-Газālī²⁷; или же – «приведением» (*радд*) ветви к основе, как сказал ал-Джувайнī²⁸; или же – «отнесением» (*хамл*) ветви к основе, как выразился ал-Бақиллāнī (поддержанный, по свидетельству ал-'Амидī, большинством шафиитов – см. выше, с. 6). Эти три термина – по существу синонимы, выражающие то же, что выражает термин *иснād*, которым обозначается, как говорилось, «опирание» сказуемого предложения на его подлежащее: этот процесс, назовем ли мы его «опирание», «сопряжение», «приведение» или «отнесение», выражает процессуальное (не субстанциальное) равенство двух сторон, достигаемое этим процессом и опирающееся на интуицию протекания, столь удачно отраженную Фахр ад-Дīном ар-Рāзī и А. Бергсоном.

Исходя из сказанного, мы можем уточнить утверждение ал-Джāбирī о том, что *қийās*-соизмерение, в отличие от *қийās*-силлогизма, не дает нового знания²⁹. Марокканский философ считает вывод «Сократ смертен» новым знанием, которое автоматически вытекает из посылок, составленных (*та'лиф*) нужным образом. Именно этого «составления» и «новизны» знания ал-Джāбирī не обнаруживает в *қийās*-соизмерении. Но если принять во внимание, что принципиальным и неустраняемым моментом *қийās*-соизмерения является сцепление двух процессов за счет общности действующего/претерпевающего, а затем отождествление (процессуальное, не субстанциальное) ветви и основы и за счет этого получение новой сцепленности тех же двух процессов, то мы найдем в *қийās*-соизмерении и «составление» (*та'лиф*), и

²⁷ Смирнов А.В. О формализации умозаключения в процессуальной логике. Ч. I. С. 77.

²⁸ Там же. С. 85.

²⁹ Там же. С. 77.

вывод нового знания. И не случайно Фахр ад-Дин ар-Рāзī говорит о *қийāс*-соизмерении в тех же терминах, в которых описывается силлогизм («посылки» и «вывод» – см. выше, с. 7), не случайно аз-Заркашī, как увидим чуть ниже, подчеркивает необходимый характер вывода в *қийāс*-соизмерении.

Почему же факихи относят *қийāс*-соизмерение к категории «мнение» (*зани*), а не «уверенность» (*йақīн*)? Только в силу одного обстоятельства, о котором уже говорилось: обоснование-*‘илла* «вставляется» в процедуру доказательства в *қийāс*-соизмерении самим факихом. Ведь *қийāс* как процедура вывода не фигурирует в авторитетных текстах – это само собой понятно, поскольку в противном случае *қийāс*-соизмерение и не понадобилось бы: норма, взятая из авторитетных текстов, была бы тем самым взята из первых двух источников права, Корана или сунны, а не из четвертого – *қийāса*. (Можно сказать и так: *қийāс* в авторитетных текстах не был бы *қийāсом* – он был бы текстуальным закреплением нормы-*насҫ*.) Кроме того, и само обоснование-*‘илла* в авторитетных текстах часто не указывается вовсе или не указывается однозначно. Таким образом, и формулировка обоснования (в некоторых случаях), и его использование в *қийāс*-соизмерении (всегда) является «собственным усилием» (*иджтихāд*) факиха, не обладая несомненностью-*йақīн* авторитетного текста.

В первом случае возражение снимается, если посылки *қийāс*-соизмерения представляют собой уверенное знание (как о том говорил Фахр ад-Дин ар-Рāзī – см. с. 7). А во втором все дело в том, чему именно: благоговению перед Богом или несомненности рационального вывода – отдается предпочтение. В любом случае, даже если повышенная почтительность, проявленная в отношении Бога, заставляет факиха сомневаться в своем решении, это никак не затрагивает достоинств и несомненности рациональной процедуры вывода как таковой. Вот как емко формулирует такого рода идеи уже упоминавшийся аз-Заркашī:

Истина заключается в том, что он (*қийāс*. – А.С.) выявляет (*музхир*) норму (*хукм*, т.ж. «суждение») Всевышнего Бога, а не устанавливает (*мусбит*) ее изначально, ведь устанавливает норму Бог. Аш-Шāфи’ий в «Трактате» запрещает безоговорочно говорить, что он (*қийāс*. – А.С.) – норма (*хукм*, т.ж. «суждение») Бога. Ас-Ҷайрафī³⁰ говорил: дело в том, что это слово (слово *хукм*, т. е. «норма», «суждение». – А.С.) относится к тому, что является явным и текстуально зафиксированным, а потому его нельзя употреблять в отношении *қийāса*, пусть в нем путем *иджтихāда* и имеется норма Бога, дабы не получилось так, что мы навязываем эту норму Богу. А если его (*қийāс*. – А.С.) называть «нормой Бога» в том смысле, что он (*қийāс*. – А.С.) влечет ее обязательность (*авджаба-ху*), то такое [словоупотребление] с оговоркой [допустимо]³¹.

Здесь очевидно подчеркнуто то, о чем не раз говорилось выше: статус «мнения» и в этом смысле дефектность *қийāс*-соизмерения проистекают вовсе не из дефектности самой процедуры умозаключения, а связаны исключительно с внешними по отношению к ней факторами³². Это, если говорить

³⁰ Возможно, Мухаммад б. Бадр ас-Ҷайрафī (877–942), факих-ханафит, занимал пост верховного судьи Египта.

³¹ *Аз-Заркашī*. Ал-Бахр ал-мухīt фī ’ус’ул ал-фиқх [Океан знаний об основах фикха]: в 6 т. Т. 5. Кувайт, 1992. С. 14.

³² Ровным счетом то же самое можно сказать и о греческом силлогизме. В самом деле, если представить себе, что строка 1 в Табл. 4 и Табл. 5 ложна или представляет собой лишь мнение (а почему так не может быть, если ее истина и ложность зависят от воли Законодателя, к которой мы не имеем никакого доступа, а значит, ее формулировка – всего лишь

в целом, принципиальная и неустранимая невозможность быть уверенным в том, что Бог, проявляя ничем не ограниченную волю, не присвоил бы поступку иную норму, нежели это делает фактик, опираясь на рационально выстроенное рассуждение.

Все эти соображения, крайне важные в пределах фикха и Закона, не имеют, однако, никакого отношения к собственно логическим свойствам *қийās*-соизмерения. Как процедура *қийās*-соизмерения является *столь же* совершенным и несомненным, как и *қийās*-силлогизм, опираясь при этом на *иную* интуицию, приводя в действие *иное* коллективное когнитивное бессознательное.

И последнее. Я рассматривал *қийās*-соизмерение, строго сообразуясь с историей разработки теоретических положений об этом типе умозаключения в исламской науке об основах фикха. Это было необходимо, чтобы устранить какое-либо сомнение в адекватности той эмпирической базы, на которую опирается предпринятое в этой статье исследование. Однако формализация *қийās*-соизмерения уже никак не зависит от этой эмпирической базы, да и в целом, по своему существу, никак не связана с арабо-мусульманским материалом. Эта формализация имеет универсальное значение, а доказательство, которое в фикхе именуют *қийās* и которое мы можем назвать процессуальным силлогизмом, или П-силлогизмом, универсально так же, как универсален греческий силлогизм, или С-силлогизм. Эти два типа силлогизма привязаны к своей исторической родине, Греции и арабо-мусульманскому миру, лишь фактом рождения, но не сущностно. Значение арабистики в данном случае сводится к тому, чтобы восполнить пробел, который неустранимо имеется у носителей европейской культуры, где языковая и мыслительная среда прочно пригнана к тому типу коллективного когнитивного бессознательного, который я называю пространственным. Этот вариант ККБ необходим и достаточен, чтобы обеспечить очевидность С-силлогизма. Но для того, чтобы понять, как устроен П-силлогизм, и, далее, сделать очевидной его доказательную силу, необходима опора на другой вариант ККБ – на интуицию протекания. Глубинное исследование незападных культур закрывает иначе неизбежный пробел мировосприятия человека европейской культуры, горизонт которого обычно ограничен привычным, только одним вариантом ККБ. Причина этого – та мощная инерция, которую набирает в своем многовековом развитии любая культура, в том числе европейская, создавая многочисленные шаблоны, прежде всего – в области базовых парадигм мышления. Однако нет ничего, что не позволило бы утверждать, что любой вариант ККБ как таковой открыт и доступен для всякого, кто захочет и сможет овладеть соответствующей интуицией. Универсализм заключается отнюдь не в догматическом утверждении безальтернативности одного, культурно-обусловленного варианта ККБ и соответствующих приемов мышления, не в том, чтобы объявлять его общечеловеческим, а в открытости любому из таких вариантов и готовности увидеть и признать логичность заданных ими приемов мышления.

«мнение», а не «уверенность»?), то и вывод 3 этих таблиц будет ложным или будет иметь статус мнения: это в данном случае зависит от качества посылок, а вовсе не от безупречности самой процедуры вывода.

Список литературы

- Ал-’Амидī, Сайф ад-Дйн.* Ал-Ихкām фī ’уṣūл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 4 т. Т. 3. Ар-Рийād: Дār ас-Ṣумай’ий, 2003. 389 с.
- Бергсон А.* Творческая эволюция. Материя и память / Пер. с фр. М. Булгакова, А. Баулер, Б.С. Банковского, В. Флеровой и И. Гольденберга. Минск: Харвест, 1999. 1407 с.
- Аз-Заркашī.* Ал-Бахр ал-мухīt фī ’уṣūл ал-фиқх [Океан знаний об основах фикха] / Ред. ‘Абд ас-Саггār ’Абū Гада: в 6 т. Т. 5. 2-е изд. Кувейт: Дār ас-ṣафва, 1992. 376 с.
- Ибн Хазм.* Ал-Ихкām фī ’уṣūл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 8 т. Байрūt: Дār ал-’афāқ ал-джадīда, б.г.
- Ибн Араби.* Избранное. Т. 2 / Пер. с араб., введ. ст. и коммент. А.В. Смирнова. 2-е изд. М.: Яз. славян. культуры; Садра, 2015. 400 с.
- Ар-Рāзī, Фахр ад-Дйн.* Ал-Махсūл фī ’илм ’уṣūл ал-фиқх [Познанное в науке основ фикха] / Ред. Джāбир Файйād ал-’Алвāни; в 5 т. Т. 5. 2-е изд. Байрūt: Му’ассасат ар-рисāла, 1992. 476 с.
- Ар-Рāзī, Фахр ад-Дйн.* Ат-Тафсīр ал-кабīр [Большое толкование (к Корану)]: в 32 т. Т. 1. Байрūt: Дār ал-кутуб ал-’илмиййа, 2000. 232 с.
- Смирнов А.В.* Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре // Вестн. Рос. акад. наук. 2017. Т. 87. № 10. С. 867–878.
- Смирнов А.В.* О формализации умозаключения в процессуальной логике. Ч. I // Филос. журн. 2017. Т. 10. № 4. С. 72–92.
- Ат-Тафтāзāнī.* Шарх ат-Талвīх ’алā ат-тавдīх ли-матн ат-танқīх фī ’уṣūл ал-фиқх [Знаки, проясняющие «Чистейшее в науке основ фикха»]: в 2 т. Т. 2. Байрūt: Дār ал-кутуб ал-’илмиййа, б.г. 204 с.
- Ал-’Укбарī.* Ал-Лубāб фī ал-бина’ ва ал-и’рāб [Суть вопроса о неизменяемых и изменяемых словах] / Ред. ‘Абд ал-’Илāх ан-Набахāн: в 2 т. Т. 1. Димашқ: Дār ал-фикр, 1995. 524 с.
- Фролова Е.А.* Концепция эпистемологического разрыва у аль-Джабири // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. М.: Восточ. лит., 2011. С. 238–253.
- Hallaq W.* Law and legal theory in classical and medieval Islam. Aldershot; Brookfield (Vt.): Variorum/Ashgate, 1995. viii, 329 p.
- Lalande A.* La raison et les normes. P.: Hachette, 1963. 237 p.
- Smirnov A.V.* “To Be” and Arabic Grammar: The Case of *kāna* and *wujida* // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 7. М.: Восточ. лит., 2016. С. 174–201.

Qiyās as a formal proof: the way the fuqahā’ argued*
Part II

Andrey V. Smirnov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: asmirnov@iph.ras.ru; web: <http://smirnov.iph.ras.ru>

This Part II completes the exposition of the basic notions and theses developed in the *’uṣūl al-fiqh* (roots of jurisprudence) science, started in Part I of the present article, and elaborates the hypothesis stating different epistemic bases for the Greek *qiyās*-syllogism and the Islamic *qiyās*-comeasuring. The author demonstrates that al-Jabiri does follow André Lalande in discerning between the ‘constituting’ (*mukawwin*) and the ‘constituted’ (*mukawwan*) reason, but this theory cannot account for the diversity of the second type, as long as the uniformity of the first type is accepted, as it is usually done. To explain this, one has to admit the diversity of the ‘constituting’ (*mukawwin*) reason as well. The ‘constituting’ reason is more accurately explained as the collective cognitive

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research (RFBR), grant № 17-03-00672: Process Logic from an Interdisciplinary Perspective.

unconscious (CCU). Further on, two variations of the CCU are examined, that is, the CCU as the intuition of spatial juxtapositioning, and the CCU as the intuition of flux, laying foundation, respectively, for the substance-based and the process-based logic. Alternative formalizations of the Islamic *qiyās*-comeasuring in the perspective of either substance-based or process-based logic are then exposed. The author argues that any attempt at formalizing the Islamic *qiyās*-comeasuring on the basis of substance-based logic results in an analogical proposition, while formalizing it on the basis of process-based logic results in a strict demonstration with an undoubted conclusion.

Keywords: collective cognitive unconscious, *qiyās*, *'uṣūl al-fiqh*, constituting reason, constituted reason

References

al-‘Āmidī, Sayf al-Dīn. *Al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* [Perfect dealing with legal norms' roots]: in 4 Vols. Vol. 3. Al-Riyāḍ: Dār al-Ṣumay‘ī, 2003. 389 pp. (In Arabic)

Bergson, H. *Tvorcheskaya evolutsiya. Materiya I pamyat'* [Creative evolution. Matter and memory], trans. by M. Bulgakov, A. Bauler, B.S. Bankovskii, V. Flerova and I. Gol'denberg. Minsk: Harvest Publ., 1999. 1407 pp. (In Russian)

Frolova, Ye. A. “Kontseptsiya epistemologicheskogo razriva u al-Jabiri” [Al-Jabiri's concept of the ‘epistemological break’ between Mashriq and Maghrib], *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, No. 2. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 2011, pp. 238–253. (In Russian)

Hallaq, W. *Law and legal theory in classical and medieval Islam*. Aldershot; Brookfield, Vt.: Variorum/Ashgate, 1995. viii, 329 pp.

Ibn Ḥazm. *Al-Iḥkām fī 'uṣūl al-aḥkām* [Perfect dealing with legal norms' roots]: in 8 Vols. Bayrūt: Dār al-'āfāq al-jadīda Publ., n.y. (In Arabic)

Ibn ‘Arabi. *Izbrannoye* [Selected works], Vol. 2, trans., introduction and commentary by A.V. Smirnov, 2nd ed. Moscow: Yaziki slavyanskoy kul'turi Publ.; Sadra Publ., 2015. 400 pp. (In Russian)

Lalande, A. *La raison et les normes*. Paris : Hachette, 1963. 237 p.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-Maḥṣūl fī 'ilm 'uṣūl al-fiqh* [The harvest of knowledge in the roots of jurisprudence science], ed. Jābir Fayyāḍ al-'Alwānī, in 5 Vols., Vol. 5. 2nd ed. Bayrūt: Mu'assasat al-risāla Publ., 1992. 476 pp. (In Arabic)

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-Tafsīr al-kabīr* [The big commentary <on the Qur'an>], in 32 Vols., Vol. 1. Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya Publ., 2000. 232 pp. (In Arabic)

Smirnov, A. V. “Kollektivnoye kognitivnoye bessoznatel'noye i ego fuktzii v logike, yazike i kulture [The Collective Cognitive Unconscious and Its Role in Logic, Language, and Culture], *Vestnik Rossiyskoy akademii nauk*, 2017, Vol. 87, No. 10, pp. 867–878. DOI: 10.7868/S0869587317100012. (In Russian) – English translation: “The Collective Cognitive Unconscious and Its Role in Logic, Language, and Culture”, *Herald of the Russian Academy of Sciences*, 2017, Vol. 87, No. 5, pp. 409–415.

Smirnov, A. V. “‘To Be’ and Arabic Grammar: The Case of *kāna* and *wujida*”, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, No. 7. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 2016, pp.174–201.

Smirnov, A. V. “O formalizatsii umozaklyucheniya v protsessual'noi logike” [*Qiyās* as a formal proof: the way the *fuqahā* argued], Pt. I, *Filosofskii zhurnal*, 2017, Vol. 10, No 4, pp. 72–92. (In Russian)

Al-Taftāzānī. *Sharḥ al-talwīḥ 'alā al-tawdīḥ li-matn al-tanqīḥ fī 'uṣūl al-fiqh* [Commentary on “The Guiding lines for clarifying the text of ‘The Select in the roots of jurisprudence science’”], in 2 Vols., Vol. 2. Bayrūt: Dar al-kutub al-'ilmiyya Publ., n.y. 204 pp. (In Arabic)

al-'Ukbarī. *Al-Lubāb fī al-binā' wa-l-i'rāb* [Heart of the words' variability and invariability], ed. ‘Abd al-Ilāh al-Nabahān, in 2 Vols., Vol. 1. Dimashq: Dār al-fikr Publ., 1995. 524 pp. (In Arabic)

al-Zarkashī. *Al-Baḥr al-muḥīṭ fī 'uṣūl al-fiqh* [The Ocean of knowledge in the roots of jurisprudence], Vol. 5, ed. by ‘Abd al-Sattār ‘Abū Ghadda. Al-Kuwayt: Dār al-ṣafwa Publ., 1992. 376 pp. (In Arabic)