

## ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

А.В. Смирнов

### О ФОРМАЛИЗАЦИИ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ В ПРОЦЕССУАЛЬНОЙ ЛОГИКЕ\* ЧАСТЬ I

*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](mailto:asmirnov@iph.ras.ru); web: <http://smirnov.iph.ras.ru>

Цель статьи – показать, что процедура «соизмерения» (*қийās*), теоретически разработанная в исламской юриспруденции, является процедурой строгого доказательства, а не суждением по аналогии, как принято считать в европейской науке. В первой части статьи рассмотрены основные вехи развития учения о *қийās* в науке «основ фикха» (*'уṣūl al-фиқх*). Показано, что исламская мысль в целом и фикх в частности были хорошо знакомы с греческим силлогизмом, а такие авторитетные фигуры, как Ибн Хазм и ал-Газālī, настойчиво предлагали ввести греческий силлогизм в арсенал доказательств факиха. Факихи в целом, однако, предпочли развить собственную теорию доказательства. Этот факт, до сих пор не объясненный европейской наукой, требует истолкования, поскольку не может быть результатом ни незнания факихов, ни их нежелания использовать греческую теорию доказательства. Предложена гипотеза об эпистемной природе различия греческого силлогизма и фикхового *қийās*, которая будет разработана во второй части статьи.

**Ключевые слова:** кийас (кияс), фикх, субстанциальная логика, процессуальная логика, эпистема, доказательство

---

Процедура умозаключения, именуемая *қийās*, входит в число «основ фикха» (*'уṣūl al-фиқх*), признаваемых суннитскими школами исламского права, которые ставят его, как правило, на четвертое (последнее) место после Корана, сунны и единогласного решения (*иджмā'*). Выражение «основы фикха» передает два основных значения<sup>1</sup>. Это, с одной стороны, методологические принципы, из которых исходит факих и которые он применяет в своей деятельности. «Наука об основах фикха» (*'илм 'уṣūl al-фиқх*) представляет собой поэтому теоретическое исследование рационального инструментария

---

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

<sup>1</sup> Помимо них, можно говорить и о других; Н. Шехаби насчитывает пять таких значений: *Shehaby N. 'Illa and qiyās in early Islamic legal theory // Journal of the American Oriental Society. 1982. Vol. 102. No. 1. P. 27–28*. Все они в конечном счете сводятся к пониманию *'aṣl* (мн. *'уṣūl*) как «основы» и «источника».

факиха. С другой стороны, «основы фикха» – это источники для *ахкām* (ед. ч. *хукм*). Слово *хукм* означает «суждение», а в качестве термина фикха переводится обычно как «юридическая норма». *Хукм*-норма – это суждение законодателя о том или ином действии (*фи 'л*) человека. Такое суждение извещает, что данное действие: (1) запрещено категорически (*харām*, *махзур*), (2) запрещено некатегорически (*макрӯх*), (3) не регулируется (*мубāх*)<sup>2</sup>, (4) предписано некатегорически (*мандӯб*, *сунна*, *мустахабб*), (5) предписано категорически (*ваджиб*, *фард*). Таковы пять «норм», стандартно признаваемые исламским правом<sup>3</sup>. Важно понимать, что предписание и запрет касаются именно действий, но не самих предметов<sup>4</sup>; например, если мы говорим, что виноградное вино (*хамр*) категорически запрещено (*харām*), это значит, что его потребление запрещено (запретно и осуждаемо не оно как таковое, а его питье, а также изготовление, хранение и т. п.<sup>5</sup>); если мы говорим, что посторонняя женщина (*аджнабиййа*), в отличие от жены (*манкӯҳа*), запретна, это значит, что не она как таковая запретна, а половые отношения с ней: запрет связан с действием (*фи 'л*), а не с субстанцией (*'айн*)<sup>6</sup>.

Логика развития исламского права заключалась в следующем. При жизни Мухаммада (570–632) он сам либо Бог его устами давал суждение-*хукм* о любом поступке. С его кончиной возникла необходимость продолжить выполнение этой функции вынесения суждения о поступках, поскольку без такого «правового обеспечения» исламское сообщество (*умма*) попросту не могло существовать. Это касалось как уточнения во всех подробностях тех суждений, что уже были вынесены и известны из Корана и предания (*сунны*), зафиксировавшего слова и дела Мухаммада, имеющие нормативный смысл, так и вынесения суждений о новых поступках, ранее не рассматривавшихся. Эту функцию выполнил фикх – важнейшая область теоретической деятельности в классической исламской культуре. Фикх может быть определен как деятельность факиха, присваивающего то или иное суждение-*хукм* рассматриваемому действию, шариат же – как собрание таких суждений-норм, направляющее мусульманина на путь правильного поведения.

Итак, *қийās* фигурирует в качестве основы фикха во втором смысле термина, т. е. как источник вынесения нормативных суждений о действиях человека, и как истовой рассматривается в основах фикха в первом смысле термина, т. е. в сочинениях по методологии юриспруденции. Нас здесь будет интересовать эпистемологический смысл процедуры *қийās*. Что она собой представляет, как совершается и какого рода знание позволяет получить?

В современной европейской науке и в отечественных исследованиях *қийās* практически единогласно характеризуется как «аналогия». Правда, такое понимание устанавливается не сразу. Так, еще в 1850 г. Николай Торнау

<sup>2</sup> Совершение или несовершение такого действия не влечет последствий согласно исламскому Закону.

<sup>3</sup> Ал-Мавсу'а ал-фикхиййа [Энциклопедия фикха]: в 45 т. Т. 18. Ал-Кувайт, 1990. С. 66.

<sup>4</sup> См.: *ал-Газāлий*. Ал-Мустақфā мин 'усул ал-фикх [Избранное в науке основ фикха]. Байрūt, 1413 х. С. 5.

<sup>5</sup> Поэтому категорически запретное может превратиться в категорически предписанное, если поменяется ситуация. Например, если мусульманин поперхнулся и только глоток жидкости позволит ему избежать смерти, а ничего, кроме вина, под рукой нет, он не только может, но и обязан употребить эту жидкость, чтобы спасти жизнь. Нормы регулируют действия («пить» вино и т. д.), определяются на основе их баланса («спасти жизнь» предпочтительнее, чем «претерпеть временный вред» от выпитого вина), они не вытекают из сущностей (вино не имеет «дурной» сущности, дурны или хороши действия, проистекающие из его употребления). Во всем этом очевиден процессуальный акцент: рассуждение отправляется от действий и центрировано на них, а не на сущностях материальных вещей.

<sup>6</sup> *Ал-Газāлий*. Указ. соч. С. 58.

не использовал термин «аналогия», характеризуя *қийās* как «решения и законоположения на основании Корана и Хедиса, учиненные по сходству предшествовавших случаев»<sup>7</sup> и как «распоряжения относительно постановлений шариатскими высшими духовными лицами»<sup>8</sup>. Хотя эти определения трудно назвать точными, в них нет и следа термина «аналогия», который появляется в отечественных работах позже. Так, Л.Р. Сюкияйнен пишет, что *қийās* – это «умозаключение по аналогии»<sup>9</sup>, хотя, следует отметить, в более ранней работе он не говорит об «анalogии», фактически описывая те же основные моменты, что характеризуют процедуру *қийās*<sup>10</sup>. В.Е. Чиркин рассматривает *қийās* как «умозаключение по аналогии» и характеризует его как «нечто среднее между аналогией права и аналогией закона»<sup>11</sup>. Х. Бехруз, ссылаясь на арабские источники и русскоязычные исследования, также выдвигает представление о *қийās* как аналогии:

Суть кияса состоит в том, что правовая проблема в этих случаях может быть решена на основании аналогии с тем, что уже содержится в Коране и сунне... кияс – это вывод, основанный на аналогии<sup>12</sup>.

Вне правоведения понимание *қийās* как аналогии также преобладает, если не является единогласным. Как «суждение по аналогии» передает *қийās* и А.В. Сагадеев, крупнейший отечественный исследователь фальсафы (одной из пяти школ классической арабо-мусульманской философии, ориентированной на античное наследие)<sup>13</sup>. Понимание *қийās* как «суждения по аналогии» воспроизводит и нынешний глава Духовного управления мусульман Равиль Гайнутдин<sup>14</sup>. То же в полной мере относится к западной науке. Так, *қийās* как аналогию характеризует Дж. Шахт, Н. Кулсон, В. Халляк, Б. Вайс, Л. Розен, Дж. Вегнер<sup>15</sup> и др. В. Халляк указывает, что «подведение аналогии под категорию *қийās* не только не оспаривается, но и господствует настолько, что подавляющее большинство современных ученых считают *қийās* исключительно эквивалентом аналогии», отмечая, что *қийās* может означать и другие типы умозаключения, но ничуть не подвергая сомнению само отождествление *қийās* и аналогии<sup>16</sup>.

Современная логика выделяет несколько видов суждения по аналогии. В самом общем виде аналогия понимается как сходство в том или ином отношении, а умозаключение по аналогии – как вывод о вероятном наличии у предмета Б некоего атрибута *a* в силу того, что предмет А, который нам хорошо известен, обладает таким атрибутом *a* и при этом оба предмета, А и Б,

<sup>7</sup> Торнау Н. Изложение начал мусульманского законовещения. СПб., 1850. С. 14.

<sup>8</sup> Там же. С. 386.

<sup>9</sup> История политических и правовых учений: Учебник для вузов. М., 2000. С. 126.

<sup>10</sup> См.: Сюкияйнен Л.Р. Структура мусульманского права // Мусульманское право (структура и основные институты). М., 1984. С. 25.

<sup>11</sup> Чиркин В.Е. Мусульманская концепция права // Мусульманское право (структура и основные институты). М., 1984. С. 20.

<sup>12</sup> Бехруз Х. Исламские традиции права. Одесса, 2006. С. 199.

<sup>13</sup> См.: Средневековая арабо-мусульманская философия: в 3 т. Т. 2. М., 2010. С. 142, 493.

<sup>14</sup> См.: Гайнутдин Р. Введение в шариат. М., 2014. С. 30–31.

<sup>15</sup> Schacht J. The origins of Muhammadan jurisprudence. Oxf., 1950. P. 99; Schacht J. An introduction to Islamic law. Oxf., 1982. P. 60; Coulson N.J. A History of Islamic law. Edinburgh, 1978. P. 239; Hallaq W. Law and legal theory in classical and medieval Islam. Aldershot; Brookfield, 1995. P. 85–91; Weiss B.G. The search for God's law: Islamic jurisprudence in the writings of Sayf al-Dīn al-Amīdī. Salt Lake City, 2010. P. 542 ff.; Rosen L. The anthropology of justice: Law as culture in Islamic society. Camb.; N. Y., 1989. P. 41; Wegner J.R. Islamic and Talmudic Jurisprudence: The four roots of Islamic law and their Talmudic counterparts // The American Journal of Legal History. 1982. Vol. 26. P. 44.

<sup>16</sup> Hallaq W. Law and legal theory in classical and medieval Islam. P. 288.

обладают рядом идентичных атрибутов  $\bar{b}$ ,  $\bar{v}$ ,  $\bar{z}$  (т. д.). Такое умозаключение исходит из соображения здравого смысла, заключающегося в том, что предметы, сходные по ряду признаков, могут быть сходны и по другому (или другим) признакам, особенно если общие признаки существенны, а не случайны. Вывод по аналогии носит вероятностный характер и не дает точного, окончательного знания.

Таково ли умозаключение, именуемое *қийās* и составляющее одну из основ фикха? Аз-Заркашӣ (1344–1392), филолог, знаток вероучения и факихшафиит, в своем компендиуме по основам фикха говорит, что «некоторые называют *қийās* словом *тамсїл*»<sup>17</sup>. *Тамсїл* можно перевести как «уподобление», поскольку внутренняя форма слова передает смысл уравнивания или соотнесения двух «подобий» (*мисл*, *масал*). Термины «подобие», «сходство» (*шабах*) и их производные действительно фигурируют, как правило, в тех определениях процедуры *қийās*, которые дает наука об основах фикха. Ниже мы познакомимся с некоторыми из этих определений и убедимся в этом.

Таким образом, первый из существенных признаков умозаключения по аналогии, а именно – указание на сходство и подобие двух случаев, имеет место. Несомненен и второй такой признак – вероятностный характер вывода. В самом деле, *қийās*, как обычно указывают, дает не *йақїн* «уверенность» – абсолютно достоверное знание, исключающее собственную противоположность, а только *занн* «мнение» – знание, которое допускает собственную ошибочность, поскольку не исключает правильности противоположного утверждения.

Исходя из этих двух обстоятельств, представляется как будто допустимым характеризовать *қийās* в фикхе как умозаключение по аналогии. Думаю, из этого и исходят ученые, придерживающиеся, едва ли не единогласно, такого мнения.

Но оправдано ли оно? Действительно ли оно учитывает то существенное, что характеризует процедуру *қийās*?

Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся, во-первых, к фундаментальному четырехтомнику марокканского философа ал-Джабирӣ (1936–2010) «Критика арабского разума»<sup>18</sup>, во втором томе которого (он носит название «Структура арабского разума») автор подробно разбирает процедуру *қийās* и ее эпистемологический смысл, а во-вторых, к истории разработки *қийās* как процедуры умозаключения в науке основ фикха. Мы увидим, как современная арабская философия, задающаяся вопросом об эпистемологическом статусе *қийās*, рассматривает эту проблему, а затем проследим основные моменты понимания *қийās* в классических источниках. Я покажу, в чем трактовка ал-Джабирӣ точна, а в чем недостаточна, и изложу собственное понимание эпистемологического смысла *қийās*, согласующееся с классической его трактовкой.

Ал-Джабирӣ не спешит характеризовать *қийās* в фикхе как аналогию. Его фундаментальная идея, проводимая в «Критике», заключается в том, что арабская культура демонстрирует две несводимые одна к другой эпистемы. Первую ал-Джабирӣ называет «разъяснительная» (*байāнийй*)<sup>19</sup> – от

<sup>17</sup> *Аз-Заркашӣ*. Ал-Бахр ал-мухїт фї 'усїл ал-фиқх [Океан знаний об основах фикха]: в 6 т. Т. 5. Кувейт, 1992. С. 10.

<sup>18</sup> Этот четырехтомник составил славу ал-Джабирӣ в арабском мире, став сразу после выхода первого тома предметом жаркой полемики среди арабских философов и широких кругов интеллигентов. Стоит согласиться с теми учеными, которые утверждают, что после выхода «Критики» невозможно рассматривать эпистемологическую проблематику классической арабской культуры, не учитывая ал-Джабирӣ.

<sup>19</sup> *Ал-Джабирӣ*. Бунйат ал-'ақл ал-'арабийй: дирāса тахлїлиййа нақдиййа ли-нузум ал-ма'рифа фї ас-сақāфа ал-'арабиййа [Структура арабского разума: критическое аналитическое исследование эпистем арабской культуры]. Байрїт, 2009. С. 137.

слова «разъяснение» (*байān*), под которым понимается «выявление» (*изхār*) и «выяснение» (*йидāх*) «смысла» (*ма'нан*)<sup>20</sup>. Эта эпистема – автохтонная для арабской культуры, она характеризует все ее системообразующие науки (это прежде всего калам, фикх, филология). Вторая именуется «доказательная» (*бурхāнийй*) – от слова *бурхāн* «доказательство», под которым понимается в первую очередь силлогизм. Эта эпистема построена на наследии греков и представлена фальсафой и всей группой «греческих наук» (астрономия, математика, медицина, т. д.). Можно сказать, что в понимании ал-Джабири эти две эпистемы *параллельны*: они задают разные критерии подлинности знания и предполагают разные процедуры его получения.

Последнее имеет прямое отношение к нашей теме. Рассматривая *қийās* «разъяснительной» эпистемы, то есть *қийās* фикха и других «разъяснительных» наук, ал-Джабири, опираясь на труды классиков науки об основах фикха, приводит, как это принято в арабо-мусульманской науке, сначала общеязыковое значение слова *қийās*. В общеязыковом смысле *қийās* означает «измерение чего-то по подобию (*мисāl*) чего-то другого и приравнивание (*масвийа*) одного к другому»<sup>21</sup>, поэтому *қийās* можно определить как «процедуру соизмерения (*муқāйаса*) и сближения (*муқāраба*)»<sup>22</sup>. Это разъяснение представляется мне точно улавливающим суть дела, поэтому я буду называть этот тип *қийāса* «*қийās*-соизмерение»<sup>23</sup>. Термином *қийās* воспользовались также арабские логики и представители фальсафы, передавая им греческий «силлогизм»<sup>24</sup>. Этот тип *қийāса*, принадлежащий «доказательной» эпистеме, я буду ниже называть «*қийās*-силлогизм».

Ал-Джабири настаивает на существенном различии *қийās*-соизмерения и *қийās*-силлогизма как двух разных процедур, имеющих разный эпистемический смысл. Словом «эпистемический» я буду пользоваться, чтобы

<sup>20</sup> «Смысл, наряду и в паре с «высказанностью» (*лафз*), – фундаментальная категория «эпистемологического поля» (*хақл ма'рифийй*) арабской культуры (см.: *Ал-Джабири*. Указ. соч. С. 13 и сл.). Эту категорию нельзя смешивать с одноименным «смыслом» европейской мысли, поскольку – и в этом ал-Джабири совершенно прав – они функционируют в контексте не просто разных, но несводимых эпистем. Смысл «смысла»-*ма'нан* может быть выстроен только тезаурусно, т. е. из системы связей внутри категориальной сетки, которую выработала арабская мысль и которая характеризуется соответствующей логикой. Это – логика процессуального связывания, о которой мы будем говорить применительно к проблематике фикхового *қийāса*.

<sup>21</sup> *Ал-Джабири*. Указ. соч. С. 136. Ал-Джабири цитирует здесь ал-Газали (1058–1111); впрочем, указание на это общеязыковое значение слова *қийās* стандартно воспроизводится в классических работах.

<sup>22</sup> Там же. С. 137.

<sup>23</sup> А.В. Сагадеев считает, что *қийās* буквально означает «сопоставление» (Средневековая арабо-мусульманская философия: в 3 т. Т. 2. С. 493). Это неверно, поскольку общим местом для арабо-мусульманских ученых является объяснение *қийās* через понятия «меры», «размера» (*қадар*) и «измерения» (*тақдир*) одного по другому, когда говорят, к примеру, что Зейд и Амр (= Иван и Петр) имеют «соизмеримый» рост или «несоизмеримы» по какому-то признаку (см. чуть ниже цитату ал-Газали).

<sup>24</sup> Вопрос о приоритете терминологического использования слова *қийās* нуждается в детальном исследовании, но обращает на себя внимание тот факт, что в фикхе слово *қийās* приобрело строгий терминологический статус уже в «Трактате» (*ар-Русāла*) аш-Шафи'и (767–820), а до того прошло длительную историю становления своего терминологического значения в рассуждениях факихов, тогда как активный перевод греческого наследия начался позже. Ал-Джабири также рассматривает *қийās*-соизмерение как исторически первичный в арабской культуре. Заметим, что Ибн Рушд (1126–1198), через «Окончательное решение» которого красной нитью проходит противопоставление и сравнение «фикхового» и «рационального» *қийāса*, также говорит о *қийās*-силлогизме как о более позднем, нежели *қийās*-соизмерение (*Ибн Рушд*. Фаъл ал-мақāl фй-мā байна аш-шарй'а ва-л-хикма мин ал-иттисāl [Окончательное решение вопроса о связи между Законом и мудростью]. Ал-Қахира, 1983(?). С. 25).

передать значение «определенный эпистемой», «заданный эпистемой». Слово «эпистемный» будет означать «относящийся к эпистеме», «возводимый к эпистеме». Это позволит уточнить применительно к теме данной работы имеющий слишком широкое значение термин «эпистемологический».

Беря хрестоматийный пример силлогизма (все люди смертны, Сократ – человек, следовательно, Сократ смертен), ал-Джāбирī отмечает следующие принципиальные особенности, отличающие его от *қийās*-соизмерения: *қийās*-силлогизм (1) всегда представляет собой «сочетание» (*джам*′) и «составление» (*та’лиф*) посылок и (2) всегда дает новое знание – это вывод, иной, нежели посылки, и неизбежно из них вытекающий, как только они составлены должным образом. В отличие от этого, *қийās*-соизмерение означает не «выведение» (*истихрāдж*, букв. «извлечение») вывода, с необходимостью вытекающего из посылок, а «сопряжение» (*идāфа*, букв. «добавление») чего-то с чем-то в силу некоего их «равенства» (*мусāвāt*)<sup>25</sup>. *Қийās*-соизмерение, настаивает ал-Джāбирī, не дает нового знания, а лишь «переносит», «экстраполирует» (*мадд*) суждение относительного чего-то одного на что-то другое, что характерно для всех наук, опирающихся на *қийās*-соизмерение – фикха, наук о языке и калама<sup>26</sup>. Свой тезис о принципиальном различии *қийās*-соизмерения и *қийās*-силлогизма ал-Джāбирī подтверждает<sup>27</sup> следующей цитатой из «Избранного в науке основ фикха» ал-Газāли:

Не соответствует (определению *қийās*. – А.С.) использование этого слова в фальсафе для обозначения такого сочетания двух посылок, из которых получается вывод, как, например: «Все, что опьяняет, запрещено, любая водка (*набйз*) опьяняет», из чего следует, что «любая водка запрещена». Да, необходимое следование этого вывода из двух посылок невозможно отрицать. Однако *қийās* предполагает сопряжение (*идāфа*) двух вещей (*амрāн*) друг с другом в силу какого-то равенства (*мусāвāt*). Так, арабы говорят: такой-то не соизмерим (*лā йуқās*) с таким-то по своему разуму или по своему происхождению, или же: этот соизмерим (*йуқās*) с тем-то. Так вот, это – смысл сопряжения двух вещей (*ма’нан идāфийй байна ши-шай’айн*)<sup>28</sup><sup>29</sup>.

Ал-Газāли, известный оппонент фальсафы и любитель аристотелевской логики, знаменитый ашарит и факих-шафиит, подчеркивает абсурдность использования уже задействованного факихами термина *қийās* в фальсафе для обозначения силлогизма. Хотя ал-Газāли не объясняет, в чем именно заключается различие эпистемологических процедур *қийās*-соизмерения и *қийās*-силлогизма, не оставляет сомнения его утверждение об их несводимости. Еще более отчетливо вывод о совершенном отличии *қийās*-силлогизма от *қийās*-соизмерения вытекает из позиции Ибн Хāзма (994–1064) – знаменитого захирита, категорически не признававшего, в отличие от ал-Газāли, *қийās* в качестве основы фикха<sup>30</sup>. Отрицая *қийās*-соизмерение как основу фикха

<sup>25</sup> Ал-Джāбирī. Указ. соч. С. 139.

<sup>26</sup> Там же. С. 138.

<sup>27</sup> См.: там же. С. 139.

<sup>28</sup> Это словосочетание можно передать и так: «дополнительный смысл, [возникающий] между двумя вещами», т. е. – дополнительный смысл, возникающий при соединении двух вещей, поскольку *байна* имеет, наряду с «между», значение «соединение».

<sup>29</sup> Ал-Газāли. Указ. соч. С. 280–281.

<sup>30</sup> Позиция ал-Газāли в этом вопросе также имеет свои особенности, поскольку в «ал-Мустафā мин ’у‘ул ал-фиқх (Избранное в науке основ фикха)» он говорит о трех (а не четырех) основах фикха, добавляя к ним *қийās*, но не заявляя его как четвертую «основу» (ал-Газāли. Указ. соч. С. 6).

(т. е. как источник для вывода норм<sup>31</sup>), Ибн Хазм указывает на несомненный характер вывода, вытекающего из *қийās*-силлогизма, который он без колебаний и оговорок принимает<sup>32</sup>. Он приводит пример *қийās*-силлогизма первым (!) среди семи видов доказательства (*далїл*), исключающих какие-либо сомнения<sup>33</sup> и (главное для Ибн Хазма) опирающихся только на текстуально зафиксированное знание (т. е. Коран и сунну). Последнее принципиально для великого андалусца: устраняя из сферы фикха и шариата все, что связано с человеческим усмотрением и, следовательно, недостоверно, относя сюда и *қийās*-соизмерение, он не высказывает ни малейшего сомнения в аристотелевском силлогизме и других законах и приемах аристотелевской логики, как если бы они обладали несомненной достоверностью, подкрепленной божественным авторитетом. Эта позиция Ибн Хазма, принципиально разделяющая *қийās*-силлогизм и *қийās*-соизмерение, еще раз свидетельствует об их изначально разной эпистемной природе.

Не менее убедительным свидетельством невозможности совместить *қийās*-соизмерение и *қийās*-силлогизм служит фактическая история развития положений о *қийās* в суннитской науке об основах фикха. Я имею в виду следующий несомненный факт: хотя *қийās*-силлогизм, в общем и целом, признается непогрешимым орудием получения несомненного вывода<sup>34</sup>, как мы то видели на примере величайших мыслителей и авторитетнейших факихов, Ибн Хазма и ал-Газали, в фикхе в целом аристотелевский силлогизм не прижился, не говоря уже о том, чтобы он вытеснил «дефектное» *қийās*-соиз-

<sup>31</sup> Это отрицание вызвано – и у Ибн Хазма, и у шиитов – категорическим неприятием любой неопределенности в нормативных вопросах права, в отличие от суннитов, признававших *қийās*-соизмерение основой фикха, – см.: Zysow A. *The economy of certainty: an introduction to the typology of Islamic legal theory*. Atlanta, 2013. Оно никак не связано с критикой *қийās*-соизмерения именно как процедуры, поскольку вытекает не из дефекта процедуры *қийās*-соизмерения, а из дефекта исходного знания: ‘илла «обоснование» нормы исходного случая, как правило, не указано текстуально, а потому его формулировка является собственным мнением факиха. Но обратим внимание, что точно так же, если посылка силлогизма эпистемологически дефектна (например, высказывание «все люди смертны» носит индуктивный характер и в принципе не может быть абсолютно истинным), то и вывод силлогизма будет дефектен.

<sup>32</sup> Ибн Хазм приводит такой силлогизм: «Любая опьяняющая [жидкость] – вино (*хамр*), любое вино запретно, следовательно, все опьяняющее запретно». Он также говорит, что из утверждения «Авраам кроток» (Коран 11:75) несомненно вытекает, что «Авраам не дерзок». Ибн Хазм рассматривает это как доказательство-*далїл* от текста-*насҗ*. Здесь закон противоречия оказывается как будто встроен в коранический текст и обладает статусом такой же несомненности, как и этот текст. Очевидность этого следования, обеспеченная законом противоречия (который не упомянут здесь Ибн Хазмом), отмечена наряду со столь же не требующей доказательств несомненностью приведенного силлогизма: *Ибн Хазм*. Ал-Ихкām фї ‘уҗұл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 8 т. Т. 7. Байрұт, б.г. С. 198–199.

<sup>33</sup> См.: *Ибн Хазм*. Ал-Ихкām фї ‘уҗұл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 8 т. Т. 5. Байрұт, б.г. С. 106–107. Шестым упомянуто следующее доказательство-*далїл*, также построенное на аристотелевской логике: «Любая опьяняющая жидкость запретна, следовательно, некоторое из запретного – опьяняющие жидкости» (там же).

<sup>34</sup> Греческая логика критиковалась как бессмысленная в рамках собственной, «разъяснительной» эпистемы: вспомним знаменитую полемику Матта и ас-Сїрафї (*Абу Хаййан ат-Таухиди*). Книга услады и развлечения. Диалог логика с грамматиком (в сокращении) // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М., 2012. С. 547–572). Интересная критика аристотелевской логики по существу принадлежит Ибн Таймийе (*Ибн Таймийа*. Ар-Радд ‘алā ал-мантиқиййин ал-мусамма ‘айдан Насїхат ахл ал-‘имāн фї ар-радд ‘алā мантиқ ал-йўнāн [«Отпор логикам», известный также как «Совет верующим, как дать отпор греческой логике»]. Байрұт, 2005). Хотя Ибн Хазма часто причисляют к противникам аристотелевской логики, это ошибка – он, напротив, считал силлогизм непогрешимым.

мерение. То же касается и наук о языке: несмотря на попытки ввести греческие приемы рассуждения и использовать соответствующие категориальные сетки, предпринятые после того, как греческое наследие стало общим интеллектуальным достоянием арабской культуры, науки о языке во всех своих составляющих единодушно отвергли такие попытки как негодные<sup>35</sup> и развили собственный категориальный тезаурус и собственные приемы рассуждения. Две основные области теоретического рассуждения классической арабо-мусульманской культуры, фикх и науки о языке, демонстрируют упорное неприятие греческой рациональности и развивают собственную. Кто хоть немного знаком с арабо-мусульманской культурой, в классическую эпоху своего развития существенно опережавшей в интеллектуальном плане современную ей Европу, не будет искать объяснения этому в ссылках на узость горизонта или теоретическую недалекость факихов и филологов: это попросту бессмысленно. Значит, объяснение – другое, и лежит оно в эпистемологической, а точнее, в эпистемной, плоскости.

Рассуждения Ибн Ҳазма и ал-Газālī касаются хрестоматийного для основ фикха рассмотрения случая виноградного вина (*хамр*) и водки (*набїз*). Вино запрещено Кораном (2:219, 5:90-91, 12:36 и др.). Что же с водкой-*набїз*?

Ибн Қутайба (828-889) говорит, что «Писанием нам был запрещен *хамр*, а сунной – все опьяняющее (*мускир*), вместо чего даны разнообразные напитки, такие как молоко, мед и разрешенный *набїз*»<sup>36</sup>. Что такое *хамр*, нет спора, говорит он: это «виноградный сок, не знавший огня, поднявшийся и давший пену; он остается *хамром*, пока не превратится в уксус»<sup>37</sup>. Ибн Манзўр (1233–1312) дает такое определение: «*Хамр* – это виноградный сок, который опьяняет, ибо *хамр* вмешивается (*йухāмир*) в разум»<sup>38</sup>. В его словаре ясно подчеркнута коннотация вина-*хамр*, смешивания, примешивания (*хāмара* означает *қāраба* «приблизился» и *хāлата* «смешался с чем-то») и недомогания (*раджул хамир хāлата-ху дā* «*хамир* говорят о человеке, затронутом недомоганием»). Связь вина-*хамр* с помутнением разума и, как следствие, преступными поступками ясно подчеркнута у Ибн Қутайба<sup>39</sup>. Если вино-*хамр* определено как будто однозначно, то *набїз* оказывается более широким понятием. Некоторые называли этим словом неперебродивший настой изюма или фиников, а давший пену называли *хамр* (вино)<sup>40</sup>. *Набїз* происходит от глагола *набаза* «бросать», поскольку «берут финики или изюм и бросают в сосуд или мех, заливают водой и оставляют, пока напиток не перебродит и не станет опьяняющим... если он не опьяняет, то разрешен, а если опьяняет – запрещен. В хадисах *набїз* часто встречается: это напиток, приготовляемый из фиников, изюма, меда, пшеницы, ячменя и прочего»<sup>41</sup>. Хотя наблюдается

<sup>35</sup> Фролов Д.В. Классический арабский стих. М., 1991. С. 59; Фролов Д.В. Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение. М., 2006. С. 84–85.

<sup>36</sup> Ибн Қутайба. Китāб ал-ашриба ва зикр ихтиляф ан-нас фй-хā [О напитках и разногласиях в этом вопросе]. Байрўт, 1999. С. 26.

<sup>37</sup> Там же. С. 29.

<sup>38</sup> Ибн Манзўр. Лисāн ал-‘араб [Язык арабов]: в 15 т. Т. 4. Байрўт, б.г. С. 255.

<sup>39</sup> Вот красноречивая история (она имеет параллели в хадисах), в ряду многих других: «Осман говорил: Остерегайтесь вина (*хамр*): вино – источник всех зол! Вот, привели некоего мужа, и было ему сказано: или разорви вот это Писание, или умертви вот этого отрока, или поклонись вот этому идолу, или выпей вот этот стакан, или овладей вот этой женщиной. Тот решил, что самое для него нетягостное – выпить стакан. Выпил – и овладел той женщиной, и убил отрока, и разорвал Писание, и поклонился кресту» (Ибн Қутайба. Указ. соч. С. 36–37).

<sup>40</sup> Там же. С. 31.

<sup>41</sup> Ибн Манзўр. Лисāн ал-‘араб [Язык арабов]: в 15 т. Т. 3. Байрўт, б.г. С. 511.

тенденция к синонимии *хамр* и *наби́з*<sup>42</sup>, тем не менее в целом *хамр* толкуется как красное виноградное вино, тогда как *наби́з* оказывается напитком из любых фруктов или злаковых, неперебродившим (и тогда разрешенным) или перебродившим (опьяняющим и тогда запретным). Поскольку ниже будет идти речь об опьяняющем *наби́з*, я буду передавать его как «водка», имея в виду старое русское употребление этого слова в смысле «настойка». Это – условный перевод для различения *хамр*-вина и *наби́з*-водки.

Сунна ясно и однозначно высказывается (1) о запрете водки (например, ал-Буха́ри 5264<sup>43</sup>, 'Абу́ Да́вуд ас-Сиджиста́ни 3691<sup>44</sup>) и (2) о запрете *любого опьяняющего напитка*. Второе, общее выражение запрета многократно и однозначно подчеркнуто во всех «шести книгах» (наиболее авторитетных для суннитов сборниках сунны): ал-Буха́ри 4087, 4088, 4110, 4111, 5773, 6751<sup>45</sup> и др., Муслим 1733, 2001–2003<sup>46</sup>, 'Абу́ Да́вуд ас-Сиджиста́ни 3679<sup>47</sup>, Ибн Ма́джа 3388–3394<sup>48</sup>, ат-Тирми́зи 1861–1864<sup>49</sup>, ан-Наса́'и 5092–5102<sup>50</sup> и др. Чаще всего запрет любого опьяняющего напитка выражен в виде трех формул: *кулл мускир хамр* «все опьяняющее – вино», *кулл мускир харам* «все опьяняющее запретно» и *кулл хамр харам* «все вино запретно». Эти формулы приводятся и поодиночке, но обычно комбинируется попарно. Чаще всего – первая со второй, но есть и просто-таки готовый силлогизм, в котором из соединения первой и третьей формул: «Все опьяняющее – вино, и все вино запретно» (Муслим 2003<sup>51</sup> и Ибн Маджа 3390<sup>52</sup>; у Муслима так называется целая глава (*ба́б*)<sup>53</sup>) вытекает вторая как несомненный вывод: «все, что опьяняет, запретно». Остается только подвести под понятие опьяняющего водку (что также очевидно и подтверждено хадисами), чтобы составить несомненный силлогизм: все опьяняющее запрещено, водка – опьяняющее, следовательно, водка запрещена.

Я привел примеры лишь однозначно и явно выраженного *общего* запрета любых опьяняющих напитков в «шести книгах»; добавим к этому иначе сформулированные выражения подобного запрета, а также многочисленные хадисы этого и аналогичного содержания в других сборниках сунны. Это – солидный, несомненный корпус авторитетных текстов, фиксирующих общий запрет опьяняющих напитков, равно как подпадание любого опьяняющего напитка под этот запрет, т. е. под действие общего правила. Иначе говоря, мы имеем, вне всякого сомнения, готовые две посылки силлогизма, большую и меньшую, из которых однозначно вытекает вывод о запрете любого конкретного опьяняющего напитка, даже если таковой не был поименно обозначен

<sup>42</sup> «*Хамр* – это то, что вмешивается (*хамара*) в разум, т. е. любой опьяняющий напиток» (Ибн Манзу́р. Лисан ал-'араб [Язык арабов]: в 15 т. Т. 4. Байру́т, б.г. С. 255); «*хамр*, сделанный из виноградного сока, называют словом *наби́з*, а *наби́з* – словом *хамр*» (там же. Т. 3. С. 511).

<sup>43</sup> Ал-Буха́ри. Ал-Джа́ми' ас-са́хих ал-мухта́сар [Сокращенный «Сахих» аль-Бухари]: в 6 т. Т. 5. Ал-Йама́ма-Байру́т, 1987. С. 2122.

<sup>44</sup> Ас-Сиджиста́ни, 'Абу́ Да́вуд. Сунан 'Абу́ Да́вуд [«Сунна» Абу Дауда]: в 4 т. Т. 3. Б.м., б.г. С. 330.

<sup>45</sup> Ал-Буха́ри. Ал-Джа́ми' ас-са́хих ал-мухта́сар [Сокращенный «Сахих» аль-Бухари]: в 6 т. Ал-Йама́ма-Байру́т, 1987. Т. 4. С. 1579, 1588; Т. 5. С. 2269; Т. 6. С. 2624.

<sup>46</sup> Муслим. Ас-Са́хих [«Сахих»]: в 4 т. Т. 3. Байру́т, б.г. С. 1585–1588.

<sup>47</sup> Ас-Сиджиста́ни, 'Абу́ Да́вуд. Указ. соч. С. 327.

<sup>48</sup> Сунан Ибн Ма́джа [«Сунна» Ибн Маджи]: в 2 т. Т. 2. Байру́т, б.г. С. 1124–1125.

<sup>49</sup> Ат-Тирми́зи. Ал-Джа́ми' ас-са́хих Сунан ат-Тирми́зи [«Сунна» Тирмизи]: в 5 т. Т. 4. Байру́т, б.г. С. 290–291.

<sup>50</sup> Ан-Наса́'и. Ас-Сунан ал-кубра́ [Большая сунна]: в 6 т. Т. 3. Байру́т, 1991. С. 212–213.

<sup>51</sup> Муслим. Указ. соч. С. 1588.

<sup>52</sup> Сунан Ибн Ма́джа [«Сунна» Ибн Маджи]. Т. 2. С. 1124.

<sup>53</sup> Муслим. Указ. соч. С. 1585.

в сунне. Поскольку водка (*набѣз*) опьяняет, что известно из опыта, ничто не мешает составить, опираясь на самую авторитетную сунну, несомненный силлогизм: «Любая водка опьяняет, любое опьяняющее запретно, следовательно, любая водка запретна»<sup>54</sup>. Можно только посочувствовать великому Ибн Хазму, неоднократно горестно восклицавшему: не нужно никакое *қийās*-соизмерение, *любой* опьяняющий напиток уже запрещен сунной в силу того, что любой из них подпадает под действие силлогизма «любое опьяняющее – вино, а любое вино запретно»<sup>55</sup>, и нет никакой разницы между напитками из фиников, инжира, злаковых и т. п., виноградное вино-*хамр*, говорит он, вовсе не обладает каким-то особым статусом в смысле запретности<sup>56</sup>. В пределах исламского Закона не нужно никакое *қийās*-соизмерение – всё уже дано Законом, говорит Ибн Хазм, подразумевая при этом несомненность и не меньшую авторитетность *қийās*-силлогизма.

В самом деле, подлинная загадка заключается в том, что факихи не пошли по совершенно ясному пути, о котором говорит Ибн Хазм и на который указывает ал-Газали. В. Халляк считает, что у факихов не было другого выхода, нежели использовать *қийās*-соизмерение, а не *қийās*-силлогизм. При этом он характеризует *қийās*-соизмерение как «весьма проблематичное» умозаключение:

Хотя оно и кажется скрупулезно составленным, для логика это умозаключение в лучшем случае несовершенно. Мусульманские логики и философы<sup>57</sup> отвергают его, поскольку оно недостоверно и дает лишь вероятное (*заннийй*) знание. Представители исламского и обычного права, осознавая его недостатки, *не имели иного выбора, нежели принять его* (курсив мой. – А.С.)<sup>58</sup>.

В. Халляк никак не объясняет выделенные слова, и остается непонятным, почему факихи были якобы лишены выбора. Создается впечатление, будто факихи очень хотели использовать *қийās*-силлогизм, но в силу каких-то неведомых причин были вынуждены использовать *қийās*-соизмерение. Такое убеждение очень характерно и для западных, и для отечественных ученых. И это при том, что, как известно, только после аш-Шафи‘и *қийās* включается в число основ фикха (и то отнюдь не единогласно)<sup>59</sup>, что и Ибн Хазм, и ал-Газали не испытывают никаких затруднений в использовании *қийās*-силлогизма, хотя первый наотрез отказывается от *қийās*-соизмерения, а второй рассматривает его; что Ибн Таймийа (1263–1328) написал интереснейшее сочинение о недостатках аристотелевской логики<sup>60</sup>, причем сам В. Халляк выпустил книгу об этих взглядах Ибн Таймийи<sup>61</sup>; что *қийās*-соизмерение и

<sup>54</sup> Ал-Газали. Указ. соч. С. 31, 280–281.

<sup>55</sup> Ибн Хазм. Ал-Ихкām фй ‘усл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 8 т. Байрūt, б.г. Т. 5. С. 106; Т. 7. С. 199, 201.

<sup>56</sup> Там же. Т. 7. С. 201. Последнее означает, что лишены основания представления факихов о том, что *хамр* служит в *қийās*-соизмерении основой- ‘асл, с которой соотносятся все ветви-*фуру’*, т. е. все прочие напитки, на которые переносится норма запретности.

<sup>57</sup> Т. е. мусульманские ученые, развивавшие традицию аристотелевской логики, и представители фальсафы. Речь не о логиках и философах вообще.

<sup>58</sup> Hallaq W. Law and legal theory in classical and medieval Islam. P. 85–86.

<sup>59</sup> Это значит, что *қийās*-соизмерение был исключительно человеческим установлением, именно *выбором* ученых, и неясно, почему они не могли выбрать *қийās*-силлогизм. *Қийās*-соизмерение не обоснован божественным авторитетом, а потому слова об «отсутствии выбора» остаются не подкрепленными ничем, кроме собственного убеждения В. Халляка.

<sup>60</sup> Ибн Таймийа. Ар-Радд ‘алā ал-мантиқиййин ал-мусаммā ‘айдан Нафйхат ахл ал-‘ймāн фй ар-радд ‘алā мантиқ ал-йунāн [«Отпор логикам», известный также как «Совет верующим, как дать отпор греческой логике»]. Байрūt, 2005.

<sup>61</sup> Ibn Taymiyya against the Greek logicians / Trans. with an introduction and notes by W. Hallaq. Oxf.; N. Y., 1993.

*қийās*-силлогизм как раз обычно обсуждаются и сравниваются в сочинениях по основам фикха<sup>62</sup>. Все это прямо свидетельствует о том, что предпочтение, отданное факихами *қийās*-соизмерению, было сознательным и основанным на аргументах, а отнюдь не слепым «отсутствием выбора». В чем же тогда заключается та загадочная сила, которая принуждала факихов отказываться от очевидно безупречного *қийās*-силлогизма в пользу столь же очевидно, по мнению В. Халляка, дефектного *қийās*-соизмерения? Почему факихи предпочли *қийās*-соизмерение, требующее усилий и действительно проблематичное (но только в смысле добывания исходного знания, используемого в умозаключении, а не в смысле процедуры!), совершенно беспроblemному, как показывает Ибн Ҳазм, греческому силлогизму? Ответ невозможно найти, исследуя исторические обстоятельства развития исламского права: такое исследование необходимо, но недостаточно, поскольку лишь демонстрирует интереснейшее и не объясненное пока расхождение, параллельность двух линий аргументации, двух способов рассуждения: одного, основанного на *қийās*-соизмерении, который исламским ученым пришлось развить самостоятельно, создавая базовую терминологию и исследуя все нюансы проблематики<sup>63</sup>, и другого – хорошо известного и уже разработанного во всех деталях греческого силлогизма, который исламским ученым оставалось лишь применить, как это делает Ибн Ҳазм, избавив себя от ненужных хлопот и получая несомненные выводы. Объяснение этой параллельности лежит не в исторической, а в эпистемологической плоскости, и в конце этого исследования, во второй части статьи, я дам такое объяснение.

Что же представляет собой *қийās*-соизмерение? В чем состоит процедура, обеспечивающая получение знания в результате этого умозаключения?

Начнем с аш-Шāфи'и (767-820), который, как указывал еще Дж. Шахт, был первым, кто дал строгое определение термину *қийās*, отделив его от вольного (и неопределенного) «усмотрения» (*ра'й*)<sup>64</sup>.

Аш-Шāфи'и фиксирует эпистемологический статус *қийās*:

Говорить о чем-либо: «это разрешено» или «это запрещено», – можно только на основе знания. Знание – это известие (*хабар*) в Писании, или же сунна, или единогласное решение (*иджмā'*), или соизмерение (*қийās*)<sup>65</sup>.

Так *қийās*-соизмерение вводится в число основ фикха; их порядок, предложенный аш-Шāфи'и, закрепился в суннитских школах права<sup>66</sup>. Этот порядок показывает, как известно, предпочтительность использования источ-

<sup>62</sup> См., например, *аз-Заркашӣ*. Ал-Баҳр ал-муҳӣт фӣ 'усӯл ал-фиқх [Океан знаний об основах фикха]: в 6 т. Т. 5. Кувейт, 1992. С. 10.

<sup>63</sup> Хорошее представление о том, насколько изощренными и подробными были такие исследования, дает основательный труд Б. Вайса, посвященный детальному разбору компендиума ал-'Амидӣ по основам фикха: *Weiss B.G. The search for God's law: Islamic jurisprudence in the writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*. Salt Lake City, 2010.

<sup>64</sup> *Schacht J. The origins of Muhammadan jurisprudence*. P. 109.

<sup>65</sup> *Аш-Шāфи'и*. Ар-Рисāла [Трактат]. Миср, 1938. С. 39.

<sup>66</sup> Как пишет авторитетный египетский правовед Муҳаммад 'Абӯ Захра (1898–1974), аш-Шāфи'и был первым, кто письменно зафиксировал известную к тому времени науку об основах фикха, т. е. методологию выведения юридических норм. После него факихи четырех суннитских мазабов единодушно приняли «утвержденные им источники доказательства: Писание, сунна, единогласие и соизмерение», тогда как дополнительные к ним стали предметом дискуссий: ханафиты добавляли «усмотрение по предпочтению» (*истиҳсāн*) и «обычай» (*'urf*), маликиты – единогласие мединцев, усмотрение по предпочтению и «свободные интересы» (*масāлих мурсала*), которые аш-Шāфи'и не признавал ('Абӯ Захра, *Муҳаммад. 'Усӯл ал-фиқх [Основы фикха]*. Б.м., б.г. С. 17). Таким образом, аш-Шāфи'и – переломная точка в развитии науки об основах фикха: положения его «Трак-

ников юридических норм: к *қийās*-соизмерению прибегают тогда, когда в первых трех источниках отсутствует ясно выраженная норма. Вместе с тем *қийās* «необходим» и «неизбежен» (*дарӯра*), как необходимо и неизбежно очищение песком в случае отсутствия воды для омовения<sup>67</sup>.

Что же такое *қийās*?

*Қийās* – это то, что разыскивается через доказательства (*далā’ил*) как согласование (*мувāфақа*) с имеющимся известием, взятым из Писания или сунны, ибо они – примета (*‘алам*) истины, к которой следует стремиться<sup>68</sup>.

С этим положением о том, что *қийās*-соизмерение – это «доказательство» (*далīл*, мн. *далā’ил*), будет яростно спорить Ибн Ҳазм: «Некоторые считают, будто соизмерение (*қийās*) и доказательство (*далīл*) – одно и то же; они чудовищно ошибаются»<sup>69</sup>. Как мы видели, для Ибн Ҳазма статусом «доказательства» (*далīл*) обладает только авторитетный текст (*насҫ*), а также – неявно – силлогизм и другие приемы греческой логики, которыми он «обрабатывает» авторитетные высказывания Корана и сунны, даже не оговаривая это, как нечто само собой разумеющееся. А для аш-Шāфи‘ий получение нового знания через *қийās*-соизмерение – процедура, неизбежная в тех случаях, когда первые три источника Закона хранят молчание. В чем она заключается? Каким образом достигается «согласование» с авторитетными текстами?

Такое «согласование» бывает двух видов.

Первое из двух – когда Бог или Его посланник текстуально (*мансӯсан*) запретил нечто или разрешил оное ввиду некоего смысла (*ма’нан*); тогда то, что обладает подобным смыслом (*фӣ мисл зāлика ал-ма’нā*) и о чем как таковом (*би-‘айни-хи*) не говорит текстуально ни Писание, ни сунна, мы разрешаем или запрещаем, поскольку это имеет (*фӣ*) смысл разрешенности или запрещенности. Или же [второе] – когда находим, что некая вещь похожа и на это, и на то, причем ничего другого, более на нее похожего, нежели эти два, не находим; тогда прилепляем ее (*нулҳиқу-ху*) к тому, что наиболее подходит, чтобы быть на нее похожим<sup>70</sup>.

Что касается второго случая, то аш-Шāфи‘ий разбирает его чуть раньше: речь идет о возмещении «подобным» (*мисл*) за умерщвление животного на охоте, когда это подпадает под запрет. «Подобное» здесь понимается именно как наиболее близкое (а значит, соизмеримое – вот точка пересечения с *қийās*-соизмерением) по размеру<sup>71</sup>. Так устанавливается, что нечто схоже с чем-то другим<sup>72</sup>, причем эта схожесть фиксируется как общность атрибута, как отнесение к общему классу. Иными словами – вполне в духе субстанциальной логики – как схожесть атрибутов одной субстанции, позволяющая приравнять две вещи.

тата» комментировались и обсуждались, с ними спорили и к ним добавляли другие методы доказательства, но именно они стали предметом консенсуса четырех суннитских мазхабов. Это относится в том числе и к нашей теме – к вопросу о *қийās*-соизмерении.

<sup>67</sup> *Аш-Шāфи‘ий*. Указ. соч. С. 599–600.

<sup>68</sup> Там же. С. 40.

<sup>69</sup> *Ибн Ҳазм*. Ал-Ихкām фӣ ‘усул ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 8 т. Т. 5. Байрӯт, б.г. С. 105.

<sup>70</sup> *Аш-Шāфи‘ий*. Указ. соч. С. 40.

<sup>71</sup> Там же. С. 38–39.

<sup>72</sup> Интересно, как аш-Шāфи‘ий описывает процедуру поиска такого «схожего»: для того, чему хотим найти нечто сходное («некая вещь» в цитате аш-Шāфи‘ий), определяем две вещи, из всего прочего наиболее на нее похожие, а уже затем из этих двух выбираем то, что наиболее схоже с нашей вещью.

Но как следует понимать первый случай – когда нечто «обладает подобным смыслом (*фй мисл зāлика ал-ма'нā*)», то есть «смыслом», подобным «смыслу» исходного случая, причем это именно тот «смысл», в силу которого авторитетный текст присвоил исходному случаю определенную норму? Этот «смысл» в традиции исламской правовой теории однозначно истолковывается как *'илла* – «обоснование». С этой точки зрения любая норма, присваиваемая Законом тому или иному поступку, присваивается на некоем «основании»<sup>73</sup>. Это хорошо согласуется с общим духом исламского Закона, который, согласно исламским представлениям, преследует исключительно цели максимизации блага, а значит, рассчитан в каждой детали на удовлетворение «интересов» (*маṣāлиḥ*) мусульман в этой и будущей жизни: «обоснование» прямо или косвенно связано с этой наиболее общей целью Закона. С другой стороны, это представление порождает ряд вопросов: влечет ли обоснование норму необходимым образом или нет, чем обоснование-*'илла* отличается от причины-*'илла* (физическая причина и обоснование нормы выражаются одним и тем же словом), чем норма-*хукм* отличается от описания-*хукм* того или иного действия и т. п. Обсуждение этих вопросов дало возможность уточнить различие природного и законоустановленного и породило в исламской мысли целый ряд интересных и плодотворных дискуссий, которые мы, однако, оставим в стороне, поскольку они выходят за пределы нашей темы.

В разбираемом месте «Трактата»<sup>74</sup> аш-Шафи'и использует чрезвычайно важное для нас различие. В своем самом общем понимании *қийās*-соизмерение заключается в установлении «подобия» двух вещей, и текст аш-Шафи'и это убедительно демонстрирует. Во втором случае обсуждается телесная субстанция, где подобие устанавливается на основе логической операции отнесения к одному классу по признаку общности атрибута. Однако в первом случае речь идет не о субстанции, а о действиях. Как мы говорили в самом начале, запрет и разрешение Закона относятся не к субстанциальным предметам (*'айн*, мн. *а'йāн*), а к действиям (*фи'л*, мн. *аф'āl*)<sup>75</sup>.

Различение субстанций и действий является универсальным, а возможность такого различения неотъемлема от человеческой способности смыслополагания. Ее допустимо назвать априорной или трансцендентальной: отрицание ее непредставимо, она не вытекает из опыта, напротив, организует его. Важен, однако, не сам факт различения и не его возможность, надежно встроенная в наш язык и в наше мышление. Важна также их альтернативность при попытке построения целостной картины мира, как наивной, так и теоретической (во втором случае альтернативность выявляется ярче): удерживая названное разделение, мы лишь одно из двух, процессы либо субстанции, делаем основанием целостного осмысления мира. Каждый в своем опыте

<sup>73</sup> Шафииты считают, пишет знаменитый факих-маликит Ибн ал-Ḥаджиб (ум. 1249), что «норма утверждена обоснованием, в том смысле, что обоснование мотивирует (*бā'иса*) норму», тогда как ханафиты указывают на текстуальное обоснование нормы (*Ибн ал-Ḥаджиб*. *Муḥтаṣар мунтахā ас-су'ал ва-л-'амал фй 'илмай ал-'усўл ва-л-джадал* [Краткое изложение всех вопросов науки об основах и риторике]. Байрūt, 2006. С. 1067). Однако речь скорее о расстановке акцентов и словесном, а не существенном различии, поскольку, как указывали столпы науки об основах фикха, спорящие не отрицают правоты друг друга (там же. С. 1067, примеч. 2, 4).

<sup>74</sup> *Аш-Шафи'и*. Указ. соч. С. 39–40.

<sup>75</sup> Во втором случае (подобное по телесным размерам животное) речь идет о подобии телесных вещей, а не о присвоении правовой нормы новому, не фигурировавшему в Законе случаю. Между тем в *қийās*-соизмерении факиха интересует именно последнее: как доказать, что рассматриваемому случаю должна быть присвоена та или иная норма, соизмеряя этот случай с уже зафиксированным в Законе.

может проверить это: любую ситуацию можно рассмотреть субстанциально либо процессуально, мир в любом случае может быть увиден как сумма действий (процессов), а может быть увиден как сумма субстанций. И мы в любом случае либо дополним процессы их инициаторами и тем, на что они направлены, т. е. действителями и претерпевающими; либо заставим субстанции действовать. Каждый из двух взглядов дополняет другой, и каждый не может обойтись без другого, поскольку недостаточен сам по себе.

Знаменитые афоризмы Витгенштейна, открывающие «Логико-философский трактат»: «Мир есть все, что происходит» (I); «Мир – целокупность фактов, а не предметов» (I.1); «Мир – это факты в логическом пространстве» (I.13); «Происходящее, факт, – существование со-бытий» (2)<sup>76</sup>. Уже здесь, в самом начале, проект отказа от метафизического субстанциализма дает сбой – потому, что Витгенштейн не может преодолеть субстанциализм логический. То логическое пространство, которым для него задан мир, – это пространство субстанциально-устроенной предикации и соответствующей ей логики<sup>77</sup>. Если факт в логическом пространстве – это существование со-бытий, то это значит лишь, что событие трактуется через бытие, не оставляющее места для процессуальности, которая реализовывала бы исходную интуицию протекания. Витгенштейн имеет дело исключительно с опытом европейского мышления, и только этим объясняется столь поспешное и некритичное отождествление мира вообще и мира фактов, каждый из которых понимается как связанная совокупность субстанциально-устроенных вещей. То есть вещей, располагающихся в субстанциальном логическом пространстве – пространстве субстанциально-устроенной предикации. Лишенный возможности всерьез учесть опыт иного видения мира, европейский мыслитель (не только, понятное дело, великий австриец) довольно естественно редуцирует полноту мира (и полноту его опыта) к субстанциальной перспективе осмысления, где отказ от субстанциальной метафизики совершенно не означает отказа от соответствующей ей логики предикации, а значит, базовой логики мышления. Логика не в смысле техники математического исчисления, а в смысле логики смыслополагания – базовой философской логики, стержень которой – понимание связности, т. е. того базового «механизма», который позволяет считать субъект и предикат высказывания связанными воедино. Чрезвычайно редки в европейской культуре случаи, когда мыслители пробиваются к альтернативной интуиции – той, что обосновывает процессуальность; об одном из таких мыслителей, А. Бергсоне, мы поговорим ниже.

А в пространстве арабской культуры, напротив, легко происходит редукция противоположного рода – процессуальная. В том, что касается нашего предмета, мы увидим это, проследив отдельные, наиболее значимые вехи становления представлений о *қийās*-соизмерении в науке об основах фикха.

Ал-Джувайни (1028–1085), выдающийся ашарит и факих-шафиит, дает следующее краткое и вместе с тем емкое определение *қийās*-соизмерения и его разновидностей:

Соизмерение (*қийās*) – это приведение ветви к основе (*радд ал-фар‘ ‘илā ал-‘аҗл*) благодаря обоснованию (*‘илла*) нормы, которое их объединяет. Оно делится на три части: соизмерение через обоснование (*қийās ‘илла*), соизмерение через доказательство (*қийās ад-далāла*) и соизмерение по сходству

<sup>76</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 5.

<sup>77</sup> Это ясно из всего хода разворачивания «Логико-философского трактата». Витгенштейн в этом мало отличается от своего кумира Б. Рассела, также заявившего проект преодоления «субстанциально-атрибутивной метафизики Аристотеля» и точно так же смогшего преодолеть ее разве что метафизически, но не логически.

(*қийās аш-шабах*). Соизмерение через обоснование – это когда обоснование влечет норму необходимым образом (*мўджиба ли-л-хукм*). Соизмерение через доказательство – это когда одним из двух сопоставленных руководствуются как доказательством относительно другого (*истидлāl би-'аҳад ан-назйрайн 'алā ал-'аҳар*), а именно – когда обоснование указывает (*далла*) на норму, но не влечет ее. А соизмерение по сходству – это ветвь сих двух основ: ее прилепляют к той из них, с которой она более схожа<sup>78</sup>.

Последнее, «соизмерение по сходству», и есть тот способ установления подобия двух вещей, который аш-Шāфи'ий упоминает вторым и который построен на установлении субстанциального сходства путем отнесения к одному классу. До аш-Шāфи'ий термин *қийās* употреблялся весьма вольно и хаотично, когда еще не обрели ясную форму представления о том, на каком логическом основании совершается *қийās*-соизмерение. Огромная заслуга аш-Шāфи'ий, обеспечившая ему славу, заключается в том, что своими определениями он заложил основу для дальнейшего научного рассмотрения *қийās*-соизмерения и обсуждения всех деталей его процедуры. Выделяя второй тип *қийāса*, аш-Шāфи'ий создает возможность объединить в одну группу и придать ясность разнородной массе смутных представлений о «соизмерении», скажем, пяти пальцев и пяти динаров как порогового уровня кражи, за которую следует наказание<sup>79</sup>. Если у аш-Шāфи'ий это, ориентированное на субстанциальную логику, понимание *қийāса* хотя и упомянуто вторым, но фигурирует как одно из двух, т. е. как равноправное с первым, то у ал-Джувайний уже очевидна редукция второго, субстанциального случая к первому. Три типа *қийās*, о которых он говорит, не рассматриваются как равноправные, поскольку первые два он называет «основой», а третий – «ветвью». Это означает, что «соизмерение по сходству» – вторичная, а не первичная процедура, оно сводится к одной из двух «основных». А первые две, «соизмерение по обоснованию» и «соизмерение через доказательство», предполагают, как будет показано ниже, опору на интуицию протекания, обосновывающую процессуальную логику.

Различение двух «основных» (*'ақл*) реализаций *қийās*-соизмерения – «соизмерения по обоснованию» и «соизмерения через доказательство» – определено в конечном счете тем, может ли факих считать обоснование бесспорно и очевидно установленным или нет. Еще ал-Джаққас (917–981), знаменитый факих-ханафит, называл «явным соизмерением» (*қийās джалийй*) такое, в котором норма устанавливается как необходимая «благодаря смыслу, наличествующему в [авторитетном] тексте», тогда как «скрытым соизмерением» (*қийās ҳафийй*) – такое, «в котором к смыслу, обуславливающему необходимость нормы, приходят через рассмотрение (*назар*) и доказательство (*истидлāl*)»<sup>80</sup>; а маликит Ибн ал-Хāджиб скажет, что «в соизмерении через доказательство (*қийās ад-далāла*) обоснование не упомянуто»<sup>81</sup>. Так на всем протяжении истории развития основ фикха в классический период и у пред-

<sup>78</sup> Ал-Джувайний. Ал-Варақāt [Листки]. Б.м., б.г. С. 16.

<sup>79</sup> См.: Schacht J. The origins of Muhammadan jurisprudence. P. 107. Здесь пять и пять задают сходство по общему признаку как по общему атрибуту субстанции, хотя основным является пробивающее себе дорогу представление о функциональном обосновании: пятью пальцами кисти вор хватает добычу, именно кисть отрубают в наказание за воровство, и этим пяти пальцам соответствует пороговая стоимость украденного, влекущая наказание.

<sup>80</sup> Ал-Джаққас, Аҳмад б. 'Али ар-Рāзӣ. 'Уқӯл ал-фиқх ал-мусамма ал-Фуқӯл фӣ ал-'уқӯл [«Основы фикха», известные как «Главы об основах»]: в 4 т. Т. 4. Кувейт, 1994. С. 99–100.

<sup>81</sup> Ибн ал-Хāджиб. Указ. соч. С. 1027. См. также: Ас-Субкӣ, Тāдж ад-Дин. Раф' ал-хāджиб 'ан мухтасар ибн ал-хāджиб [Открытый взору «Мухтасар» Ибн ал-Хāджиба]: в 4 т. Т. 4. Байрӯт, 1999. С. 354–355, где *қийās ад-далāла* понимается как «объединение по тому, что

ставителей различных мазхабов мы находим единое понимание этих принципиальных, существенных моментов. Различение «соизмерения по обоснованию» и «соизмерения через доказательство», безусловно, крайне важно для факиха, однако имеет второстепенное значение для нашей темы – рассмотрения эпистемической природы *қийās*-соизмерения, поскольку это различение касается качества того исходного знания, которое используется в процедуре вывода через *қийās*-соизмерение, а не достоинств самой процедуры как таковой. Что касается последнего, то обращает на себя внимание, что теоретики фикха пользуются словами с корнем *в-дж-б* (*мўджиб*, *йджāб* и т. д.), передающими смысл необходимого следования. Это позволяет выдвинуть рабочую гипотезу о том, что вывод, получаемый в результате *қийās*-соизмерения, безупречен с точки зрения процедуры получения знания, тогда как его ущербность (когда он обладает статусом «мнения», а не «уверенности») проистекает отнюдь не из дефекта процедуры вывода, а только из дефекта исходного знания.

За два с половиной века – между аш-Шāфи'ий и ал-Джувайний – развитие основ фикха как теоретической науки показывает ясную и усиливающуюся тенденцию к тому, чтобы, не отрицая возможности истолковать «подобие» (термин *мисл* и его производные) двух вещей в духе субстанциальной логики, т. е. как общность атрибутов, дающую основание отнести две вещи к одному классу (роду), все же осмыслить этот случай как вторичный – как «ветвь» от первичного, «основного» случая. Этот исходный и основной случай представлен процессуальным толкованием подобия двух вещей. Оно заключается, во-первых, в том, что сами вещи носят процессуальный, а не субстанциальный характер: это действия-*аф'āl*, а не субстанциальные предметы-*а'йāн*. И во-вторых, в том, что установление подобия (сходства) опирается не на отнесение к общему классу (роду), а на установление общности роли в процессе обоснования нормы<sup>82</sup>. *Илла* «обоснование» не задает класс (род), она задает *та'лīл* – «обосновывание», т. е. процесс, и главное – понимается процессуально, т. е. как действие, связывающее действителя и претерпевающее. Опьяняющее воздействие вина на разум – вот, в самом общем виде, то, что факих находит как обоснование нормы запрета вина. И здесь, как и везде в осмыслении ситуации внешнего мира или ее словесного описания, мы имеем перед собой *развилку* субстанциального либо процессуального осмысления, на которой можем свернуть в любую сторону, причем непременно обязаны это сделать (иначе осмысление не будет достигнуто). Мы можем, толкуя субстанциально, считать «опьяняющее воздействие» атрибутом субстанции «вино», роднящим его с любым количеством жидкостей, обладающих тем же атрибутом, и тогда примкнем к Ибн Хазму и ал-Ғазālī, используя силлогизм для решения нашей юридической задачи. Мы можем, толкуя процессуально, считать «опьянение» (*искāр* – даже, скорее, «опьянение») процессом, для которого вино и разум играют роль действующего и претерпевающего, и тогда окажемся на одном пути со всей массой факихов, ставивших вопрос о том, что еще, кроме вина, может оказаться в той же роли

---

сопутствует обоснованию, как если бы объединяли по чему-то из того, что делает необходимым обоснование [нормы] основой», т. е. обосновывает само обоснование нормы, что является вариантом изложенного выше понимания.

<sup>82</sup> Это естественно: логика должна соответствовать онтологии, и если в основе картины мира факиха лежат действия, он неизбежно будет руководствоваться в своих рассуждениях логикой, способной «обрабатывать» действия. В арабо-мусульманской культуре теоретическое развитие процессуальной логики произошло именно в фикхе, тогда как традиция греческой логики развивалась в русле комментаторской фальсафы.

в этой процессуальной тройке. Мы можем осмысливать ситуацию так или эдак, нас ничто не принуждает к выбору: это – свободный выбор, который невозможно редуцировать ни к каким внешним обстоятельствам<sup>83</sup>. Мы, однако, обязаны выбрать одно из двух, поскольку иначе не сможем воспринимать мир и мыслить его, поскольку не сможем осуществить субъект-предикатное конструирование (не сможем склеить субъект с его предикатами). Принуждение к свободному выбору встроено в смыслополагание.

Европейский мыслитель привык сворачивать на этой развилке в сторону субстанциального осмысления ситуации, и он обычно даже не замечает самой развилки, т. е. возможности ответвляющегося параллельного пути. Ибн Хазм очень ярко и настойчиво заявляет: другой (процессуальный) путь и не нужен, коль скоро до цели можно дойти, опираясь на греческий силлогизм и совершенно игнорируя *қийās*-соизмерение. Эта позиция может показаться убедительной. Но вспомним Эллочку-людоедочку, которая удовлетворяла все свои коммуникативные потребности несколькими клише и междометиями, причем это совершенно не мешало ей выражать свои мысли и быть понятой несчастным супругом. Все богатство человеческой речи может быть перетолковано в пару фраз и выразительных словечек – не без некоторой потери оттенков, однако же без всякой потери коммуникативной функции<sup>84</sup>. Я намеренно утрирую, чтобы показать: все, что делает факих, опираясь на *қийās*-соизмерение, а именно – установление нормы для «водки» на основе известной из Корана нормы для «вина», может быть точно *так же* (по результатам), но эпистемически совершенно *иначе*, сделано с опорой на *қийās*-силлогизм. Два типа умозаключения, *қийās*-соизмерение и *қийās*-силлогизм, действительно параллельны, как будут параллельны два маршрута, связывающие Москву и Гонолулу и проложенные один – на запад, а другой – на восток. Эта параллельность – не геометрическая, а эпистемная: одна и та же цель достигается, когда мы отправляемся из одной и той же точки, но следуем не просто разными, а несоизмеримыми и несводимыми один к другому путями. Эта эпистемическая несводимость и интересует нас: в чем именно она заключается и чем именно обоснована?

### Список литературы

‘Абу Захра, Мухаммад. ‘Усўл ал-фиқх [Основы фикха]. Б.м.: Дār ал-фикр ал-‘арабийй, б.г. 415 с.

Абу Хаййан ат-Таухиди. Книга услады и развлечения. Восьмая ночь. Диалог логика с грамматиком (в сокращении) / Пер., вступ. и примеч. Д.В. Фролова // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М.: Вост. лит., 2012. С. 547–572.

Бехруз Х. Исламские традиции права. Одесса: Юридическая литература, 2006. 296 с.

ал-Бухārī. Ал-Джāми‘ ас-саҳīх ал-мухтасар [Сокращенный «Сахих» аль-Бухари]: в 6 т. 3-е изд. Ал-Йамāма-Байрūt: Дār Ибн Касīр, 1987.

Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. 612 с.

<sup>83</sup> Невозможность редукции очевидна, если рассматривать вопрос исключительно в эпистемологической плоскости, с точки зрения познающего субъекта. Если брать реального человека, то выбор, оставаясь эпистемологически непредопределенным, будет испытывать значительное, если не решающее, влияние культурной привычки.

<sup>84</sup> Это ясно показывает эпистемологическую недостаточность идеи коммуникации (и близких к ней теорий практики и деятельности) как «общего знаменателя» или «общей валюты» языковых значений.

*ал-Газālī*. Ал-Мустафā мин 'уcул ал-фиқх [Избранное в науке основ фикха] / Ред. Муҳаммад 'Абд ас-Салām 'Абд аш-Шафī. Байрūt: Дār ал-кутуб ал-'илмийа, 1413 х, 383 с.

*Гайнутдин Р.* Введение в шариат. М.: Медина, 2014. 190 с.

*ал-Джāбирī*. Бунйат ал-'ақл ал-'арабийй: дирāса тахлīлийа нақдийа ли-нузум ал-ма'рифa фī ас-сақāфа ал-'арабиййа [Структура арабского разума: критическое аналитическое исследование эпистем арабской культуры]. 9-е изд. Байрūt: Марказ дирāсāt ал-ваҳда ар-'арабиййа, 2009. 599 с.

*ал-Джаcācāc, Аҳмад б. 'Алī ар-Рāzī*. 'Уcул ал-фиқх ал-мусаммā ал-Фуcул фī ал-'уcул [«Основы фикха», известные как «Главы об основах»] / Ред. 'Аджīл Джāсим ан-Нашамī: в 4 т. Т. 4. 2-е изд. Кувaйт: Визāрат ал-авқāф ва-ш-шу'ун ал-ислāмийа, 1994. 512 с.

*ал-Джувайнī*. Ал-Варақāt [Листки] / Ред. 'Абд ал-Лафīф Муҳаммад ал-'Абд. Б.м., б.г. 31 с.

*аз-Заркашī*. Ал-Баҳр ал-мухīt фī 'уcул ал-фиқх [Океан знаний об основах фикха] / Ред. 'Абд ас-Сагтār 'Абу Гадда: в 6 т. Т. 5. 2-е изд. Кувaйт: Дār ас-сафва, 1992. 376 с.

*Ибн Қутайба*. Китāб ал-ашриба ва зикр ихтилāф ан-нāс фī-хā [О напитках и разногласиях в этом вопросе] / Ред. Йāсīн Муҳаммад ас-Саввās. Байрūt: Дār ал-фикр, 1999. 157 с.

*Ибн Манзūr*. Лисāн ал-'араб [Язык арабов]: в 15 т. Байрūt: Дār cāдир, б.г.

*Ибн Рушд*. Фаcл ал-мақāl фī-мā байна аш-шарī'а ва-л-ҳикма мин ал-иттиcāl [Окончательное решение вопроса о связи между Законом и мудростью] / Ред. Муҳаммад 'Аммāра. 2-е изд. Ал-Қāхира: Дār ал-ма'āриф, 1983(?). 102 с.

*Ибн Таймийа*. Ар-Радд 'алā ал-мантиқиййн ал-мусаммā 'айдан Насīхат ахл ал-'имāн фī ар-радд 'алā мантиқ ал-йūнāн [«Отпор логикам», известный также как «Совет верующим, как дать отпор греческой логике»] / Ред. 'Абд ас-Самад Шараф ад-Дīн ал-Кабтī. Байрут: Му'ассасат ар-Раййāн, 2005. 588 с.

*Ибн ал-Хāджиб*. Мухтасар мунтахā ас-су'ал ва-л-'амал фī 'илмай ал-'уcул ва-л-джадал [Краткое изложение всех вопросов науки об основах и риторике] / Ред. Назīр Хамādū. Т I–II. Байрūt: Дār Ибн Хāзм, 2006. 1406 с.

*Ибн Хāзм*. Ал-Ихкām фī 'уcул ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 8 т. Байрūt: Дār ал-'āфāқ ал-джадīда, б.г.

История политических и правовых учений: Учебник для вузов / Ред. В.С. Нерсеянц. 2-е изд. М.: Норма; Инфра-М, 2000. 727 с.

ал-Мавсū'а ал-фиқхиййа [Энциклопедия фикха]: в 45 т. Т. 18. 2-е изд. Ал-Кувaйт: Визāрат ал-авқāф ва-ш-шу'ун ал-ислāмийа, 1990. 382 с.

*Муслим*. Ас-Сахīх [«Сахих»] / Ред. Муҳаммад Фу'ād 'Абд ал-Бāқī: в 4 т. Байрūt: Дār Ихйā' ат-турāс ал-'арабийй, б.г.

*ан-Насā'ī*. Ас-Сунан ал-кубрā [Большая сунна] / Ред. 'Абд ал-Гаффār Сулаймāн ал-Бандārī, Саййид Касравī Хасан: в 6 т. Байрūt: Дār ал-кутуб ал-'илмийа, 1991.

*ас-Сиджистāнī*, 'Абу Дāvūd. Сунан 'Абī Дāvūd [«Сунна» Абу Дауда] / Ред. Муҳаммад Мухйī ад-Дīн 'Абд ал-Хāmīд: в 4 т. Б.м.: Дār ал-фикр, б.г.

Средневековая арабо-мусульманская философия: в 3 т. Т. 2 / Пер. с араб. А.В. Сагадеева. М.: Издательский дом Марджани, 2010. 528 с.

*Ас-Субкī, Тадж ад-Дīн*. Раф' ал-хāджиб 'ан мухтасар ибн ал-хāджиб [Открытый взору «Мухтасар» Ибн ал-Хаджиба] / Ред. 'Алī Муҳаммад Му'аввид, 'Адил 'Аҳмад 'Абд ал-Мавджūd: в 4 т. Т. 4. Байрūt: Дār ал-кутуб, 1999. 759 с.

Сунан Ибн Мādжа [«Сунна» Ибн Маджи] / Ред. Муҳаммад Фу'ād 'Абд ал-Бāқī: в 2 т. Байрūt: Дār ал-фикр, б.г.

*Сюкияйнен Л.Р.* Структура мусульманского права // Мусульманское право (структура и основные институты) / Ред. Л.Р. Сюкияйнен. М.: ИГПАН, 1984. С. 20–37.

*ат-Тирмизī*. Ал-Джāми' ас-Сахīх Сунан ат-Тирмизī [«Сунна» Тирмизи] / Ред. Аҳмад Муҳаммад Шāкир и др.: в 5 т. Байрūt: Дār ихйā' ат-турāс ал-'арабийй, б.г.

*Торнау Н.* Изложение начал мусульманского законоведения. СПб: Тип. II Отделения Собств. Е.И.В. Канцелярии, 1850. 475, LXV, 87 с.

Фролов Д.В. Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение. М.: Языки славянской культуры, 2006. 440 с.

Фролов Д.В. Классический арабский стих. М.: Наука, 1991. 359 с.

Чиркин В.Е. Мусульманская концепция права // Мусульманское право (структура и основные институты) / Ред. Л.Р.Сюкияйнен. М.: ИГПАН, 1984. С. 4–20.

аи-Шāфи'и. Ар-Рисāла [Трактат] / Ред. Аҳмад Муҳаммад Шāкир. Миср: Маṭба'ат Муṣтафā ал-Бāби ал-Ҳалаби ва авлāди-хи, 1938. 672 с.

Coulson N.J. A History of Islamic law. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978. 264 p.

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

Ibn Taymiyya against the Greek logicians / Trans. with an introduction and notes by W. Hallaq. Oxf.: Clarendon Press; N. Y.: Oxford University Press, 1993. 204 p.

Rosen L. The anthropology of justice: Law as culture in Islamic society. Camb.; N.Y.: Cambridge University Press, 1989. 101 p.

Schacht J. The origins of Muhammadan jurisprudence. Oxf.: Clarendon Press, 1950. 348 p.

Schacht J. An introduction to Islamic law. Oxf.: Clarendon Press, 1982. 304 p.

Shehaby N. *Ulla* and *qiyās* in early Islamic legal theory // Journal of the American Oriental Society. 1982. Vol. 102. No. 1. P. 27–46.

Wegner J.R. Islamic and Talmudic Jurisprudence: The four roots of Islamic law and their Talmudic counterparts // The American Journal of Legal History. 1982. Vol. 26. P. 25–71.

Weiss B.G. The search for God's law: Islamic jurisprudence in the writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī. Salt Lake City: University of Utah Press, 2010. 784 p.

Zysow A. The economy of certainty: an introduction to the typology of Islamic legal theory. Atlanta (GA): Lockwood Press, 2013. 330 p.

## ***Qiyās* as a formal proof: the way the *fuqahā'* argued\***

### **Part I**

**Andrey V. Smirnov**

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

This article makes a case for the hypothesis that the *qiyās* (lit. 'co-measuring') elaborated by the *fuqahā'* (Islamic jurists) is a logically valid demonstration procedure and not an analogy judgement as it is generally assumed to be by Western scholars. The first part of the paper traces down the main stages in the theoretical evolution of *qiyās* within the *'usūl al-fiqh* (foundations of Islamic juridical science). It can be argued that Islamic thinkers, including *fuqahā'*, were well acquainted with Greek syllogism; moreover, such eminent Islamic jurists as Ibn Ḥazm and al-Ḡhazālī even advocated the adoption of Greek syllogism in *fiqh* as a method of demonstration. Generally the *fuqahā'*, however, preferred to develop an original theory of demonstration. This fact, hitherto unexplained in Western scholarship, can therefore be accounted for neither by the *fuqahā'*'s alleged ignorance of Greek syllogism nor by their reluctance to adopt it. The solution here proposed is that the Greek-type *qiyās*-syllogism and the genuine Islamic *qiyās*-commensuring each have in fact a different epistemic basis. This hypothesis will be elaborated in the second part of the article.

**Keywords:** *qiyās*, *fiqh*, substantial logic, processual logic, episteme, demonstration, proof

---

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

## References

- 'Abū Dāwūd al-Sijistānī. *Sunan 'Abī Dāwūd* [The Sunna by 'Abū Dāwūd], ed. by Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd: in 4 Vols. N.p.: Dār al-fikr, n.y. (In Arabic)
- 'Abū Zahra, Muḥammad. *'Uṣūl al-fiqh* (Roots of Jurisprudence). N.p.: Dār al-fikr al-'arabī, n.y. 415 pp. (In Arabic)
- Abu Hayyan al-Tawhidi. "Kniga usladi i razvlecheniya. Vos'maya noch'. Dialog logika s grammatikom (v sokrashenii)" [The Book of Pleasure and Delightful Communication. The Eighth Night. A Dialogue between logician and grammarian (abridged)], trans. by D. Frolov, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, No. 3. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 2012, pp. 547–572. (In Russian)
- Behruz, H. *Ilsamskiye traditsii prava* [Traditional Islamic jurisprudence]. Odessa: Yuridicheskaya literatura Publ., 2006. 296 pp. (In Russian)
- al-Bukḥārī. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-mukhtaṣar* [The Concise 'Ṣaḥīḥ' by al-Bukḥārī]: in 6 Vols. Al-Yamāma-Bayrūt: Dār Ibn Kaṭhīr, 1987. (In Arabic)
- Chirkin, V. "Musul'manskaya kontseptsiya prava" [The Muslom Concept of Law], *Musulmaskoye pravo (struktura i osnovniye instituti)* [Muslim Law (Its Structure and Basic Institutions)], ed. by L. Sukiyaynen. Moscow: IGPAN Publ., 1984, pp. 4–20. (In Russian)
- Coulson, N.J. *A History of Islamic law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978. 264 pp.
- Frolov, D. *Arabckaya filologiya: grammatika, stihoslozheniye, koranovedeniye* [Arabic philology: grammar science, 'arud, the science of Qur'an]. Moscow: Yaziki slavyanskoy kul'turi Publ., 2006. 440 pp. (In Russian)
- Frolov, D. *Klassicheskiy arabskiy stih* [The classical Arabic verse]. Moscow: Nauka Publ., 1991. 359 pp. (In Russian)
- al-Ghazālī. *Al-Mustasfā min 'uṣūl al-fiqh* [The Select in the Roots of jurisprudence], ed. by Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi. Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1413 h. 383 pp. (In Arabic)
- Gaynutdin, R. *Vvedeniye v shariat* [Introduction to the Islamic Law]. Moscow: Medina Publ., 2014. 190 pp. (In Russian)
- Hallaq, W. *Law and legal theory in classical and medieval Islam*. Aldershot; Brookfield, Vt.: Variorum/Ashgate, 1995. viii, 329 pp.
- Hallaq, W. (tr.) *Ibn Taymiyya against the Greek logicians*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993. 204 pp.
- Ibn al-Ḥājjib. *Mukhtaṣar muntahā al-su'al wa-l-'amal fī 'ilmay al-'uṣūl wa-l-jadal* [The Consise Complete Questions of the Roots and Rhetorics Sciences], Vol. I–II, ed. by Nadhīr Ḥamādū. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 2006. 1406 pp. (In Arabic)
- Ibn Ḥazm. *Al-Ihkām fī 'uṣūl al-aḥkām* [Perfection in the Roots of Legal Regulations Science]: in 8 Vols. Bayrūt: Dār al-'āfāq al-jadīda, n.y. (In Arabic)
- Ibn Manzūr. *Lisān al-arab* [Tongue of the Arabs]: in 15 Vols. Bayrūt: Dār ṣādir, n.y. (In Arabic)
- Ibn Qutayba. *Kitāb al-ashriba wa dhikr ikhtilāf al-nās fī-hā* [About the drinks and different opinions on them], ed. by Yāsīn Muḥammad al-Sawwās. Bayrūt: Dār al-fikr, 1999. 157 pp. (In Arabic)
- Ibn Ruṣhd. *Faṣl al-maqāl fī-mā bayna al-sharī'a wa-l-ḥikma min al-ittiṣāl* [The Desisive Thesis about Reolation between the Law and the Wisdom], ed. by Muḥammad 'Ammāra. 2<sup>nd</sup> ed. Al-Qāhira: Dār al-ma'ārif, 1983. 102 pp. (In Arabic)
- Ibn Taymiyya. *Al-Radd 'alā al-mantiqiyyīn al-musammā 'ayḍan Naṣīḥat 'ahl al-'īmān fī al-radd 'alā mantiq al-yūnān* ['Refutation of the Logicians', known also as 'Advice for the believers how to refute the Greek logic'], ed. by 'Abd al-Ṣamad Shāraf al-Dīn al-Kabī. Bayrūt: Mu'assasat al-Rayyān, 2005. 588 pp. (In Arabic)
- al-Jābirī. *Bunyat al-'aql al-'arabī: dirāsa taḥlīliyya naqdīyya li-nuẓum al-ma'rifa fī al-thaqāfa al-'arabiyya* [The Structure of Arab Reason: A critical analitical study of the epistemes in the Arab culture], 9<sup>th</sup> ed. Bayrūt: Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, 2009. 599 pp. (In Arabic)

al-Jaṣṣāṣ. *'Uṣūl al-fiqh al-musammā al-Fuṣūl fī al-'uṣūl* ['Roots of jurisprudence', known as 'Chapters about the Roots'], Vol. 4, ed. by 'Ajīl Jāsim al-Nashamī, 2<sup>nd</sup> ed. al-Kuwayt: Wizārat al-awqāf wa-l-shu'ūn al-islāmiyya, 1994. 512 pp. (In Arabic)

al-Juwaynī. *Al-Waraqāt* [The Sheets], ed. by 'Abd al-Laṭīf Muḥammad al-'Abd. N.p., n.y. 31 pp. (In Arabic)

al-Mawsū'a al-fiqhiyya [The Encyclopaedia of fiqh], Vol. 18, 2<sup>nd</sup> ed. al-Kuwayt: Wizārat al-awqāf wa-l-shu'ūn al-islāmiyya, 1990. 382 pp. (In Arabic)

Muslim. *Al-Ṣaḥīḥ* (The 'Ṣaḥīḥ'), ed. by Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī: in 4 Vols. Bayrūt: Dār ihyā' al-turāth al-'arabī, n.y. (In Arabic)

al-Nasā'ī. *Al-Sunan al-kubrā* [The Great Sunna], ed. by 'Abd al-Ghaffār Sulaymān al-Bandārī and Sayyid Kasrawī Ḥasan: in 6 Vols. Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1991. (In Arabic)

Nersesyants, V. (ed.) *Istoriya politicheskikh i pravovih ucheniy: Uchebnik dlya vuzov* [A History of political and juridical doctrines: University handbook], 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Norma Publ.; Infra-M Publ., 2000. 727 pp. (In Russian)

Rosen, L. *The anthropology of justice: Law as culture in Islamic society*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989. 101 pp.

Sagadeev, A. (tr.) *Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya* [Medieval Arab Muslim Philosophy], Vol. 2. Moscow: Marjani Publ., 2010. 528 pp. (In Russian)

Schacht, J. *An introduction to Islamic law*. Oxford: Clarendon Press, 1982. 304 pp.

Schacht, J. *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950. 348 pp.

al-Shāfi'ī. *Al-Risāla* [The Treatise], ed. by Aḥmad Muḥammad Shākir. Miṣr: Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa awlādihī, 1938. 672 pp. (In Arabic)

Shehaby, N. "Illa and qiyās in early Islamic legal theory", *Journal of the American Oriental Society*, 1982, Vol. 102, No. 1, pp. 27–46.

al-Subkī, Tāj al-Dīn. *Raf' al-ḥājiḥ 'an Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājiḥ* [Revealing the 'Mukhtaṣar' of Ibn al-Ḥājiḥ], Vol 4, ed. by 'Alī Muḥammad Mu'awwiḍ and 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd. Bayrūt: Dār al-kutub, 1999. 759 pp. (In Arabic)

Sukiaynen, L. "Struktura musul'manskogo prava" [The Structure of Muslim Law], *Musul'manskoye pravo (struktura i osnovniye instituti)* [Muslim Law (Its Structure and Basic Institutions)], ed. by L. Sukiaynen. Moscow: IGPAN Publ., 1984, pp. 20–37. (In Russian)

*Sunan Ibn Māja* [The Sunna by Ibn Māja], ed. by Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī: in 2 Vols. Bayrūt: Dār al-fikr, n.y. (In Arabic)

al-Tirmidhī. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī* [The Sunna by al-Tirmidhī], ed. by Aḥmad Muḥammad Shākir et al.: in 5 Vols. Bayrūt: Dār ihyā' al-turāth al-'arabī, n.y. (In Arabic)

Tornau, N. *Izlozheniye nachal musul'manskogo zakonovedeniya* [The Basics of Muslim Legal Theory]. St.Petersburgh: II Otdelenie Sobstv. E.I.V. Kantselyarii Publ., 1850. 475, LXV, 87 pp. (In Russian)

Wegner, J.R. "Islamic and Talmudic Jurisprudence: The four roots of Islamic law and their Talmudic counterparts", *The American Journal of Legal History*, 1982, Vol. 26, pp. 25–71.

Weiss, B.G. *The search for God's law: Islamic jurisprudence in the writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2010. 784 pp.

Wittgenstein, L. *Filosofskie raboty* [Opera philosophica], Part I, trans. by M. Kozlova and Yu. Aseev. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 612 pp. (In Russian)

al-Zarkashī. *Al-Baḥr al-muḥīt 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, 1992. 376 pp. (In Arabic)

Zysow, A. *The economy of certainty: an introduction to the typology of Islamic legal theory*. Atlanta, GA: Lockwood Press, 2013. 330 pp.