

Устад Мухаммад Таки Месбах-и Йезди

Бог в исламской философии

Алматы 2004

**КУЛЬТУРНОЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВО
ПОСОЛЬСТВА ИСЛАМСКОЙ РЕСПУБЛИКИ ИРАН
В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН**

ББК 81. 2-4+35.514 М 32

**Перевод доктора С. Сулаймани. Ответственный редактор:
доктор философии Г.К. КУРМАНГАЛИЕВА**

Рецензенты:

доктор философии **К.Ү. ЭЛЖАН, К.Х. ИДРИСОВ**
Устад **Мухаммад Таки Месбах-и Йезди. М 32 БОГ В ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ.**

Перевод с персидского языка:— Алматы. "Уш Киян", 2004 г. 72 стр.

ISBN 964-8121-73-7

В работе рассматривается проблема доказательства бытия Бога, исследуется его сущность, атрибуты, анализируются вопросы предопределения, добра и зла и анализируются различные точки зрения по ним.

Книга адресована научным работникам и студентам, изучающим исламскую философию, религиоведение, историю философии, и всем, интересующимся актуальными проблемами религии и истории восточной мысли.

М

4602030000 00(05)-04

ББК 81.2-4+35.514

AL-HODA

ISBN 964-8121-73-7

"Уш Киян", Алматы. 2004 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВО ИМЯ ВСЕВЫШНЕГО	4
ГЛАВА ПЕРВАЯ	6
Введение	6
Наука познания Бога	6
Врожденность познания Бога	7
Возможность аргументированного доказательства бытия Бога	8
Доказательства причины и бытия	8
Доводы доказательства бытия Бога	9
Первое доказательство	10
Второе доказательство или доказательство, приписываемое Ибн Сине	11
Третье доказательство или доказательство, принадлежащее Мулле Садре	12
ГЛАВА ВТОРАЯ	14
Введение	14
Границы познания Бога	14
Роль разума в познании Бога	14
Положительные и отрицательные атрибуты	15
Сущностные атрибуты и атрибуты действия [Бога]	16
ГЛАВА ТРЕТЬЯ	18
СУЩНОСТНЫЕ АТРИБУТЫ	18
Введение	18
Жизнь	18
Знание	19
Знание сущности	19
Знание сотворенных сущих	19
Могущество (кудрат)	20
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ	22
АТРИБУТЫ ДЕЙСТВИЯ	22
Введение	22
Слышащий и видящий	22
Говорящий	22
Воля	23
Понятие воли	23
Сущность воли	23
Мудрость и наилучший порядок	24
ГЛАВА ПЯТАЯ	26
ЦЕЛЬ ТВОРЕНИЯ	26
Введение	26
Цель и конечная причина	26
Разъяснение нескольких моментов	27
Божественная цель	28
ГЛАВА ШЕСТАЯ	30
БОЖЕСТВЕННОЕ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ	30
Введение	30
Понятие предопределения	30
Философское разъяснение [понятия] предопределения	30
Степени действия	31
Взаимосвязь предопределения со свободным выбором человека	32
Польза дискуссии	33
ГЛАВА СЕДЬМАЯ	35
ДОБРО И ЗЛО ЭТОГО МИРА	35
Введение	35
Понятие добра и зла	35
Философский анализ [понятия] добра и зла	36
Тайна зла мира	38

ВО ИМЯ ВСЕВЫШНЕГО

Одним из наиболее глобальных законов, господствующих в мире, является закон причинности. Согласно этому закону, любое явление имеет свою особую причину, без которой оно не возникает. Убежденность человека в этом законе настолько велика, что он для каждого явления, без исключения, старается найти причину, отвергая при этом случайность его возникновения. Ученые иногда тратят многие годы своей жизни ради того, чтобы найти причину какого-либо явления и в этом изнурительном поиске ни на один миг не сомневаются в существовании причины данного явления. Поскольку эта категория ученых убеждена в том, что если даже они не смогут обнаружить такую причину, однако, невзирая на это она (причина) существует, и грядущие поколения обязательно найдут её. Именно в этом кроется смысл сохранения науки!

Исходя из убежденности в данном глобальном законе, даже дети при возникновении каждого незначительного явления стараются найти его "причину". Стало быть, когда человек для любого явления, происходящего в этом мире, ищет причину его возникновения, то, как он может не задавать вопрос о причине возникновения самого мира бытия? Вот именно тогда перед человеком встаёт вопрос относительно "Творца мира", т.е. вопрос о том, кто является причиной и творцом мира с такой удивительной системой и с такими поразительными сущностями?

Таким образом, проблема "Бога" стояла перед человечеством с рассвета творения до сегодняшнего дня, склоняя его к поиску и размышлению. Следовательно, постановка вопроса о Боге для человека является совершенно естественной, врожденной и рациональной. То есть, разум и врожденная природа человека, которые не принимают никакого, даже малейшего явления без причины, не может не задавать вопрос о начале и принципе этого огромного мира бытия. Стало быть, поиск рационального обоснования Бога заложен в природе человека. Те, кто считают постановку вопроса о Боге перед человеком результатом некоего страха или невежества, или бедности и т.п., в действительности же, эти люди предварительно, как бы, полагают, что эта проблема лишена врожденной и рациональной предпосылки и потому стараются найти другие аргументы. Если какая-то проблема имеет рациональную предпосылку, то, без сомнения, было бы неправильным приписать ей психологические мотивы, такие как страх, невежество и т.п. Несмотря на то, что причины возникновения мысли о Боге для человека считаются врожденными и рациональными его свойствами, тем не менее, ни одна проблема с точки зрения важности не может сравниться с ней. Ибо данная проблема охватывает всю жизнь человека, влияя на его систему мышления. Это вопрос о том, имеет ли мир своего Создателя? Если ответ положительный, то в чем заключается цель Создателя в творении мира и человека? Далее, какая обязанность возложена на нас перед Ним? Какова наша цель в жизни? Что ждет нас в потусторонней жизни? Имеем ли мы путь к Его познанию? Способен ли наш разум Его постичь? Сможем ли мы без Него достичь счастливой жизни в этом и в потустороннем мире? Какую роль играет Бог в нашей материальной и духовной жизни? ... Как известно, эти и еще десятки подобных вопросов имеют первостепенное значение в жизни любого думающего человека. Поэтому можно сказать, что мировоззрение человека основано на том, какую позицию он занимает в отношении Бога? Вера в Бога требует особого образа жизни, в корне отличающегося от образа жизни человека, отрицающего бытие Бога.

Поэтому, каждому человеку, который хочет построить свою жизнь на основе осведомленности, предусмотрительности и объективности, следует глубоко размышлять на эту тему и, приобретая необходимые знания, определить свою позицию в отношении данной проблемы. По этой причине большинство мыслителей и выдающихся личностей мира считали проблему "Бога" наиважнейшей.

Настоящая книга, которая составлена в предельно краткой, но очень емкой по содержанию форме, охватывает проблемы, касающиеся теологии в исламской философии. Она может быть

использована в качестве учебника по философии и религиоведению. Автор этой книги Устад Месбах-и Йезди является одним из выдающихся профессоров исламской философии в Иране. Его перу принадлежит большое количество книг по исламской философии. Он воспитал много учеников и внес большой вклад в развитие исламской философии в наши дни. Он в настоящее время возглавляет научно-исследовательский центр имени Имама Хомейни в городе Куме.

Перевод данной книги являлся, сам по себе, трудной задачей. Однако мы надеемся, что он осуществлен, по возможности, наилучшим образом. Выражаем признательность доктору С. Сулеймани, с чьей помощью была переведена книга. Надеемся в случае выявления каких-либо погрешностей получить от Вас об этом сообщение с тем, чтобы мы могли устранить их в последующих изданиях.

Мухаммад Али Садат
Руководитель Культурного Представительства
Посольства ИРИ в РК
Февраль 2004 г.

ГЛАВА ПЕРВАЯ ВО ИМЯ ВСЕВЫШНЕГО

Одним из основополагающих вопросов, подвергаемых глубокому и всестороннему анализу и исследованию, является доказательство существования Бога. Этому вопросу посвящены многочисленные углубленные исследования. В данной работе делается попытка вкратце исследовать доказательство бытия Бога.

Введение

Традиционно все люди под выражением "Всевышний Бог", или под значением слова "Бог", или под равноценным эквивалентом в различных языках понимают суть: Бог есть Сущее, сотворившее этот мир. Другими словами, люди под понятием "Бог" признают "Творца", "Создателя". Однако в других случаях под этим термином они подразумевают слово "*парвардегар*" (воспитатель) или "*ма'буд*" (объект поклонения, божество), т. е. того, кто достоин поклонения. Более того, люди считают Бога в действительности завершителем "дела" сотворения и связанных с ним вопросов.

Философы же, обращая внимание на тот момент, когда такие понятия абстрагируются от мира божественного действия, а иногда от действия сотворенных сущих, как, например, поклонения, прилагали большие усилия, чтобы использовать такие понятия, которые могли бы передать суть божественной сущности без того, чтобы нуждаться в обращении внимания на действия Его сотворенных. Для этой цели философы выбрали понятие "Необходимосущего" (*ваджиб аль-вуджуд*), т. е. сущность, чье существование является необходимым и непреходящим.

Однако данное понятие также является универсальным понятием и в своей сущности употребляется в отношении различных сущих. Поэтому наилучшим именем и словом [для выражения понятия Бога] необходимо признать слово "Аллах", являющееся собственным именем, которое в терминологии употребляется как "личное имя". Возможно, это благородное имя впервые было использовано пророками и религиозными деятелями.

Но для того, чтобы познать смысл собственного имени, необходимо знать "называемое лицо". Подобное происходит в отношении чувствуемых вещей посредством чувственного постижения, а в чувственных вещах это познание не происходит при помощи "знания через присутствия" (*'илм-и хузури*). И когда какое-то сущее не может быть познано чувственным образом, то здесь способ познания его достигается только посредством "знания через присутствие". Несмотря на то, что доказательство существования такого знания зависит от философии, однако, данное знание не достигается посредством философских исследований, и все то, что достигается посредством рациональных изысканий и философских доказательств, естественно, является рациональным универсальным понятием, и, исходя из этой позиции, принятие божественными философами слова "Необходимосущее" становится понятным.

Мы подробно остановимся в последующих главах на средствах и способах познания Аллаха, однако предметом исследования этой главы, соответственно философским и каламистским правилам и традициям, станет "Бог = Необходимосущее".

Наука познания Бога

Наука познания Бога является самым благородным и самым ценным философским знанием и невозможно истинное совершенство человека без божественного знания, ибо, как было сказано в свое время, действительное совершенство человека возможно только благодаря божественной близости и, естественно, близость к Всевышнему Богу не осуществима без Его познания.

Хотя доказательство [существования] предмета одной науки не является проблемой этой науки, и если предмет какой-то науки нуждается в доказательстве, то обычно он доказывается в другой науке, которая предшествует этой науке. Но иногда случается, что наличие предмета науки как заглавие одного из её начал подвергается исследованию во введении [этой науки]. В частности, стало традицией исследование существования Всевышнего Бога в самой божественной науке и в науке познания божественности.

Прежде, чем приступить к аргументации исследуемого вопроса, необходимо указать на два момента:

а) некоторые мыслители считают, что познание Всевышнего Бога является естественным, врожденным свойством и не нуждается в философской аргументации;

б) в то же время другие философы утверждают, что приведение доказательства о существовании Всевышнего Бога неправильно, в частности так утверждает Ибн Сина в восьмой статье четвертой главы "Книги исцеления". Поэтому нам следует, прежде всего, исследовать эти два вопроса.

Врожденность познания Бога

Слово "врожденность" употребляется в тех случаях, когда что-то соответствует "врожденной природе" какого-то вида творения. Исходя из этого положения, врожденные вещи имеют две особенности:

а) они не нуждаются ни в учении, ни в обучении; б) они не могут быть подвержены изменению и замене. К этим двум качествам можно и добавить третью особенность, а именно: врожденные качества наличествуют во всех видах, хотя они подвержены ослаблению и усилению.

Вещи, называемые по отношению к человеку "врожденными", разделяются на две универсальные группы: одна является познанием, которому нужно существование человека, другая - стремлениями и влечениями, соответствующими его созданию.

Таким образом, относительно познания Всевышнего Бога иногда говорится, что оно относится к первой части врожденных вещей, а иногда, что богоискания и богопоклонения соответствуют самой врожденной натуре человека, которая относима ко второй части врожденных вещей, где речь идет о познании Бога. Здесь под понятием "врожденного познания" Бога либо имеется в виду "знание через присутствие" (*илм-и хузури*), в какой-то степени присущее всем людям, и возможно настоящий благородный аят "Разве не Господь ваш Я?" (Коран 7:172) указывает на это положение. Следствие, обладающее какой-то абстрагированной степенью, имеет какую-то степень "знания через присутствие" по отношению к причине бытия, хотя данное состояние имеет место сознательно или полусознательно, или возникает вследствие бессилия неправильных умозаключительных комментариев.

"Знание через присутствие" усиливается под влиянием совершенствования души и концентрации внимания сердца на мир божественной святости посредством богослужения и добродетельных поступков. Такое знание у *аулия* достигает такой степени ясности, что они видят Бога яснее других вещей, о чем может свидетельствовать молитва имама Хусейна ибн Али по поводу дня "'Арафат" (девятого дня месяца зу-ль-хидджа, который паломники проводят на горе 'Арафат): "Разве обладает другое таким проявлением, которого нет у тебя, чтобы оно было твоим проявляющим?!"

Иногда под понятием врожденного познания Бога имеется в виду "приобретенное знание" (*илм-и хусули*). Приобретенные врожденные знания либо происходят от первичных очевидных знаний, которые относят к природе разума, либо являются вторичными интуитивными (*бадихи*) знаниями, именуемыми в науке логике "врожденными знаниями", а иногда их относят к теориям, близким к интуитивным знаниям, исходя из того соображения, что каждый посредством разума, данного Богом, может постичь вышеуказанные вещи, которые не нуждаются в сложных и запутанных технических доказательствах. Равным образом необразованные и необученные люди также могут посредством примитивных доказательств осознать существование Бога Всевышнего.

Отсюда следует, что врожденное в смысле "знания через присутствие" (*илм-и хузури*) познание Бога имеет степени, где его низшая степень имеется у всех людей, хотя они этого в полной мере не

осознают, и наивысшие степени знания присущи только совершенно верующему и *аулийа* и ни одна степень божественного "знания через присутствие" (*илм-и хузури*) не может быть познана при помощи рациональных доказательств. Что касается "приобретенного знания" (*илм-и хусули*), то оно постигается посредством разума, доказательства и его близость к очевидности и легкости приведения доказательства вовсе не означает, что оно не нуждается в аргументации. Но если кто-то имеет притязания на то, что постигаемое знание в отношении Всевышнего Бога относится к очевидным врожденным логическим знаниям и вовсе не нуждается в аргументации (*истидлал*), то такое притязание не может быть доказанным.

Возможность аргументированного доказательства бытия Бога

Следующим вопросом, который здесь должен быть подвержен аргументированному и логическому исследованию, является вопрос о том, возможно ли разумное и логическое доказательство Бога?

В таком случае каким образом мы можем объяснить утверждения некоторых великих мудрецов, таких как Ибн Сина, который говорил о неправильности аргументации существования Всевышнего Бога? С другой стороны, каким образом можно доказать существование Бога вообще?

Ответ на этот вопрос следующий: бесспорно, приобретенное знание по отношению Всевышнего Бога посредством разумной и философской аргументации возможно и все философы и представители спекулятивной философии, в том числе Ибн Сина, привели множество доказательств по данному вопросу. Однако философы и логики слово "доказательство" относят к "причинному доказательству". Возможно цель тех, кто аргументацию относительно существования Бога считает неправильной, сводится к тому, что причинное доказательство по этому вопросу не имеет места, так как причинное доказательство может быть применимо по отношению к той вещи, которая обладает определенной причиной и путем знания причины может доказать существование следствия. Однако существование Всевышнего Бога не является следствием какой-то причины, чтобы посредством знания причины доказать его, и свидетельством такого толкования является это высказывание Князя философов Ибн Сины в "Книге исцеления": "Нет для Него доказательства, ибо Он не имеет причины". Что до цели отрицания доказательства существования Всевышнего Бога, то она заключается в том, что ни одно доказательство не может правильно указать нам путь, через который мы могли бы узнать объективное и конкретное (*шахси*) бытие Бога Всевышнего. И, в конечном счете, все, что от результатов аргументации существования Бога мы получаем, является следующими универсальными названиями: "Необходимосущее", "Причина причин" и т.д. и, как было нами сказано в предисловии работы, конкретное познание отрешенных от материи сущих (*муджаррадат*) возможно только путем "знания через присутствие".

Здесь возможно упоминание третьей причины – доказательное содержание существования Бога сводится к тому, что сотворенные вещи имеют Творца, или реально существующие следствия обладают Причиной причин, или возмозносущие существа нуждаются в Необходимосущем. Следовательно, эти оригинальные доказательства устанавливают такие предикаты по отношению к сотворенным вещам, которые непосредственно не доказывают существования Творца и Необходимосущего. Это толкование соответствует словам тех, кто утверждает: "Необходимосущее сущность не имеет доказательства, а имеет доказательство акцидентально".

Доказательства причины и бытия

Обращая внимание на толкование первого вопроса, возникает другой вопрос, что если причинное доказательство не может быть применимо в отношении Всевышнего Бога, то каким же образом некоторые доказательства этого вопроса толкуются как причинные доказательства? И, кроме того, полноценно ли доказательство, не являющееся причинным?

Обстоятельный и всесторонний ответ на этот вопрос нуждается в исследовании разновидностей доказательства и занятие им отклонит нас от анализа и исследования намеченного

нами вопроса. Однако вкратце здесь мы можем сказать, что, если причинное доказательство мы будем определять нижеследующим образом, то не только в других философских исследованиях, но и в вопросе относительно бытия Всевышнего Бога мы можем применять причинное доказательство, суть которого сводится к следующему.

Причинное доказательство является такой причиной, средний термин (*хад(д)-и васат*) которой является причиной определения качества предмета, вывода своего предиката, независимо является ли причиной самого предиката или не является таковым, либо является внешней истинной причиной - или аналитической, или разумной.

Сообразно вышеуказанному определению, если средний термин доказательства является понятием, подобным [понятию] возможности, бытийной бедности и т.д., то мы можем истолковать его как причинное доказательство, ибо, согласно утверждениям философов, "причина нужды следствия в причине является сущностной возможностью или нуждаемостью бытия". Стало быть, доказательство бытия Необходимосущего для возможносущих осуществилось посредством такой вещи, которая сообразно разумному анализу является причиной нужды возможносущих в Необходимосущем.

Здесь следует вывод о том, что хотя сущность Необходимосущего не является следствием какой-либо причины, однако характеристика возможносущего как обладающего Необходимосущим является следствием их возможной сущности или бытийной бедности и, как было сказано, смысл доказательства этого вопроса направлен на это положение.

Однако если кто-то в причинном доказательстве ставит какое-то условие, заставляющее средний термин быть внешней и истинной причиной не только в отношении Необходимосущего, но и в большинстве философских вопросов, то невозможно найти подобное доказательство.

Все же философское доказательство, которое устанавливается на основе разумной взаимосвязи между терминами доказательства, независимо называется ли оно доказательством причины или доказательством бытия, пользуется достаточными логическими ценностями и его именование доказательством бытия не наносит никакого вреда его ценности и достоинству. Более того, мы можем сказать, что всякое причинное доказательство содержит одно бытийное доказательство, большая посылка которого заключается в "невозможности разделения следствия от полной причины".

Доводы доказательства бытия Бога

Доводов, используемых для доказательства бытия Всевышнего Бога, множество и есть различные пути их использования и, в общем, мы можем разделить их на три категории:

1) Первая категория доводов суть такие, которые аргументируются путем созерцания следов и божественных знамений в этом мире, как, например, доказательство порядка и господства, которые проявляются путем гармонизации и сплоченности, соразмерности явлений бытия, наличия определенного плана и цели, мудрого управления, и тем самым доказываются существование Мудрого распорядителя и знающего Управителя в этом мире. В тоже время, хотя эти аргументы ясны, убедительны, однако не могут развеять все сомнения, соблазны и искушения [этого мира]. Фактически они выполняют роль побудителя врожденного качества и осведомителя врожденного знания.

2) Вторая категория доказательств суть такие, которые доказывают бытие ненуждающегося Творца путем нужды мира, как, например, "доказательство возникновения" (*бурхан-и худус*), которое путем опережения (*масбук будан*) явлений в отношении бытия и небытия доказывает их сущностную нужду в Творце, а затем посредством отмены круга и непрерывности доказываются бытие Творца, не нуждающегося в чем-либо; или в доказательстве [существования] движения, осуществимого при помощи необходимой нужды движения к двигателю, абсурдности непрерывности и бесконечности движения бытия, приводящей к признанию Бога как перводвигателя в этом мире. Это доказательство в большей или меньшей мере нуждается в чувственных посылках и посылках, основанных на опыте.

3) Третью группу доказательств составляют чисто философские доказательства, которые образованы из чистых рациональных посылок, как, например, "доказательство возможности"

(*бурхан-и имкан*) и "доказательство наиправдейших" (*сиддикин*). Данной категории доказательств присущи следующие отличительные черты:

- 1) они не нуждаются в чувственных и опытных посылках;
- 2) сомнения и другие соблазны и искушения, которые возникают в отношении других доказательств, в этих философских доказательствах не имеют места, другими словами, они больше наделены логическими достоинствами;
- 3) посылки этих доказательств в какой-то мере используются в аргументации других вещей, так, например, когда доказательства существования Мудрого Распорядителя и Управителя, или Создателя, или Перводвигателя станут необходимыми в отношении бытия Бога, сущностно не нуждающегося в чем-либо. Для доказательства Его бытия в качестве Необходимосущего используются аргументы и доводы третьей категории.

Вместе с тем другие доказательства имеют такие отличительные качества, которые не имеет третья категория доказательств. Эти отличия суть такие, что доказательства третьей категории, аргументируя, доказывают только [одно] сущее под названием Необходимосущее, и доказательства Его знания, мощности, мудрости и даже Его нетелесности, Его отличия от материального мира нуждаются в других доказательствах. В данной работе мы ограничимся упоминанием некоторых доказательств третьей группы.

Первое доказательство

Одним из известных философских доказательств относительно Необходимосущего является аргумент под названием "доказательство возможности" или "доказательство возможности и необходимости", которое состоит из четырех посылок:

1) Ни одно возможносущее не существует само по себе, т.е. когда разум берет во внимание его сущность, он приравнивает возможносущее в отношении бытия и небытия одинаково и вопреки существованию причины не видит необходимости для его существования.

Эта посылка очевидна и не нуждается ни в каком доказательстве, так как ее предикат, получается, от анализа понятия субъекта, и предположение быть возможносущим является тоже самым предположением, не имеющим необходимости в бытии.

2) Ни одно сущее без характеристики необходимости не осуществляется, т.е. пока все пути небытия ему не будут закрыты, оно не может происходить, и, словами философов: "пока вещь не будет необходимой, не возникнет", другими словами: сущее либо по своей сущности является необходимосущим и само по себе имеет необходимость существования, либо является возможносущим и такое сущее только тогда может возникнуть, когда какая-то причина сделает его "необходимыми доведет его существование до границы необходимости, т. е. оно становится таким, что в нем будет отсутствовать возможность небытия. Данная посылка является достоверной посылкой и не принимает аналогию.

3) Когда характеристика необходимости не целесообразна сущности какого-то сущего, то она приходит к нему со стороны другого сущего, т.е. совершенная причина сделает бытие следствия "необходимым другим [сущим]". Данная посылка очевидна и не подлежит какому-то сомнению, ибо всякая характеристика имеет две стороны: либо она сущностна, либо она существует посредством иной вещи, т. е. когда она неизбежно становится сущностью через существование иного. Следовательно, характеристика необходимости, которая присуща всякому сущему, если оно не существует по своей сущности, неизбежно будет существовать благодаря другому сущему, которое называется "причиной".

1) Круг и непрерывность в причинах невозможны. Эти посылки также достоверны и будут доказаны в свою очередь.

Обращая внимание на эти посылки, доказательство возможности определяется следующим образом.

Все существующие в этом мире вещи описываются характеристикой необходимости в другой вещи, ибо они являются, с одной стороны, возможносущими и по своей сущности не могут быть описаны как необходимые вещи (первая посылка), с другой стороны, ни одно сущее без необходимой характеристики не возникнет (вторая посылка), стало быть, по необходимости они

нуждаются в другом необходимом и их бытие становится необходимым благодаря какой-то причине (третья посылка).

Если здесь мы предполагаем, что бытие существующих вещей в этом мире становится необходимым, то их необходимость является кругом в причинах; а если предположим, что цепь причин продолжается до бесконечности, то их необходимость есть последовательность (связь) в причинах, однако эти две вещи ложны и абсурдны (четвертая посылка). Следовательно, мы вынуждены признать, что во главе цепи причин есть Сущее, которое само по себе имеет возможность бытия, т. е. является Необходимосущим.

Мы можем изложить это доказательство в другой форме так, чтобы оно не нуждалось в четвертой посылке (т.е. отмена круга и последовательности). Это изложение представляется следующим образом.

Совокупность возможных вещей, каким бы образом она не предполагалась, без сущностного бытия Необходимосущего не может быть необходимой и, в результате, ни одна из совокупности возможных вещей не может существовать, ибо ни одна из них сама по себе не имеет какой-то необходимости с тем, чтобы благодаря этой необходимости стать необходимой. Другими словами, необходимость бытия в каждом возможносущем является преходящей необходимостью. И, следовательно, пока будет отсутствовать необходимость по сущности, место для преходящих необходимостей будет отсутствовать.

Это положение можно резюмировать вкратце таким образом: сущее либо является необходимосущим по своей сущности, либо необходимосущим посредством иной вещи. Неизбежно всякое Необходимосущее посредством иной вещи доходит до Необходимосущего по своей сущности. Все, что существует посредством иной вещи, приходит к тому, что существует благодаря своей сущности.

Стало быть, Необходимосущее по своей сущности является доказуемым.

Второе доказательство или доказательство, приписываемое Ибн Сине

Второе доказательство является близким первому доказательству, и состоит из трех посылок:

1) Все сотворенные вещи (*мавджудат*) в этом мире являются возможносущими и по своей сущности не требуют относимости к бытию, так как, если одна из них является необходимосущим, то искомое становится доказанным.

Эта посылка является аналогией первой посылки в предыдущем доказательстве разве что с тонкой разницей между ними. Дело в том, что прежнее доказательство опиралось на необходимость бытия и его отрицание в возможносущем. Однако здесь опора падала на само бытие.

2) Всякое возможносущее для своего существования нуждается в какой-то причине, которая создает возможносущее.

Эта посылка является другим выражением нужды всякого следствия в действующей причине, которая была доказана в вопросе причины.

Аналогия третьей посылки в доказательстве известна с той разницей, которая нами была указана ранее.

3) Круг (*давр*) и непрерывность (*тасалсул*) в причинах невозможны. Эта посылка та же самая, которая была в четвертой посылке прежнего доказательства.

Обращая внимание на эти посылки, доказательство определяется следующим образом:

Каждая из сотворенных вещей этого мира, предполагаемая как возможносущая, нуждается в действующей причине и невозможно, чтобы цепь причин развивалась до бесконечности или связь круга была установлена между ними. Следовательно, цепь причин с точки зрения начала по необходимости доходит до какой-то причины, которая сама не нуждается в какой-то другой причине, т.е. она должна быть необходимосущей.

В книге "Указания и наставления" Князь философов это доказательство определяет таким образом:

Сущее бывает либо необходимосущим, либо возможносущим. Если оно Необходимосущее, то вопрос доказан, а если оно есть возможносущее, то оно должно доходить до Необходимосущего с

тем, чтобы не возникла необходимость круга и последовательности. Такое доказательство, являясь самым прочным доказательством, называют "доказательством наиправдейших" (*бурхан сиддикин*).

Преимущество такого изложения заключается в том, что оно вдобавок к тому, что не нуждается в исследовании атрибутов сотворенных вещей и доказательстве создания, движения, также не нуждается вообще в доказательстве существования самих сотворенных вещей (*махлукат*), ибо первая посылка изложена на основе предположения и сомнения. Другими словами, ход развития этого доказательства связан только с принятием основы реального бытия, которое очевидно и не принимает сомнения, и не может принимать эту основу тот, кто отвергает самую очевидность сознания и очевидные знания и вообще не принимает бытие какого-либо сущего, даже своего собственного бытия, своих мыслей и слов.

Но тот, кто принимает основу реального бытия, тому говорится: реальное бытие либо есть Необходимосущее, либо возможносущее и нет места здесь третьему предположению. В первом случае бытие необходимого установлено, во втором случае по необходимости следует принимать бытие Необходимосущего, так как возможносущее нуждается в причине и для того, чтобы не возник круг и последовательность, следует, чтобы цепь причин доходила до Необходимосущего.

Как следует из этих двух доказательств, они опираются на возможность сотворенных вещей, у которых есть некое разумное свойство для их сущности и путем этого свойства доказывається нужда сотворенных вещей в необходимосущем. Поэтому мы можем их считать в каком-то смысле доказательством "причинным", как это было изложено до этого. Однако только словесное направление хода исследования в сторону сущности и сущностной возможности не особенно соответствует реальности бытия, поэтому Глава божественных философов Мулла Садр приводит другое доказательство, обладающее своими особенностями, и оно называется "доказательством наиправдейших" и он считает доказательство Ибн Сины близким "доказательству наиправдейших".

Третье доказательство или доказательство, принадлежащее Мулле Садре

Глава теософов свое доказательство устанавливает на основе божественной философии, основателем которой он был сам. Он считает это доказательство самым прочным, незыблемым и в тоже время заслуживающим названия "доказательство наиправдейших". Это доказательство изложено в различных формах, однако наиболее достоверное и фундаментальное разъяснение этого доказательства принадлежит ему самому и состоит из трех посылок:

- 1) объективность бытия и относительность сущности;
- 2) обладание степенями бытия и наличие особой аналогии между причиной и следствием, таким образом, что бытие следствия не имеет самостоятельности от бытия причины бытия;
- 3) критерием нужды следствия в причине является ее связанность и его связь с бытием причины. Другими словами, бессилие является степенью бытия следствия и, пока существует малейшая слабость в каком-то сущем, то по необходимости остается следствием и оно нуждается в более высоком сущем и полностью зависит от него.

Обратив внимание на эти посылки, мы имеем возможность интерпретировать "доказательство наиправдейших", согласно мнению Главы теософов, следующим образом:

Бытие, включающее наивысшие степени, обладающие бесконечным совершенством, не нуждающееся и абсолютно независимое, составляет саму связь и зависимость, и, если не существовало бы этой наивысшей степени, не существовали бы другие степени, ибо необходимость предположения существования других степеней без наивысшей степени бытия означает, что вышеуказанные степени должны быть самостоятельными и не нуждались бы в этой наивысшей степени, в то время как их бытийным положением является сама связь и нужда.

Хотя это доказательство обладает некоторыми особенностями из доказательств Ибн Сины, однако ему присущи некоторые преимущества перед доказательством Князя философов.

Одно из преимуществ доказательств Главы теософов по сравнению с доказательством Ибн Сины заключается в том, что в этом доказательстве он опирается на бытийные понятия и отказывается от упоминания сущностей и сущностных возможностей. И отсюда очевидно, что такое доказательство более соразмерно и соответственно с тождеством бытия. Второе, это

доказательство не имеет никакой нужды в отмене круга и последовательности, более того оно само является доказательством последовательности (*масалсул*) в действующих причинах. Третье, при помощи этого доказательства можно доказать не только единство, но и другие совершенные и достойные атрибуты Всевышнего Бога.

ГЛАВА ВТОРАЯ ВО ИМЯ ВСЕВЫШНЕГО

Введение

Относительно предела познания Бога Всевышнего человеком и атрибутов, присущих божественной сущности, имеются различные неверные толкования. Например, некоторые приписывают Богу Всевышнему атрибуты и действия материально сотворенных вещей, как печаль, радость, приход, уход, сидение, вставание, опираясь при этом на некоторые айаты Корана, имеющие аллегорический смысл, а также на двусмысленные предания (*ривайат*). В результате некоторых терминологически называли *муджассима* (придающие Богу свойства телесности), а других *мушаббиха* (антропоморфистами) - т.е. теми, которые представляют Аллаха в человеческом образе; некоторые вообще отвергают возможность человека познать сущность и атрибуты Всевышнего Бога (*му'аттила*); а другие, опираясь на айаты Корана и предания, придают атрибутам и действиям Аллаха отрицательные значения, где, к примеру, знание считали отрицанием невежества, а возможность истолковывали как отрицание бессилия. В этом вопросе дошли до того, что некоторые считают, что относить понятие бытия к Богу Всевышнему не имеет другого смысла, кроме как отрицание небытия.

Среди этих направлений имеется третье направление, которое придерживается пути между чрезмерностью и крайностью. Это направление соответствует разуму и поддерживается имамами, и мы здесь приступаем к объяснению пути этого направления.

Границы познания Бога

До этого мы сказали, что познание Бога Всевышнего делится на две части: присутствующее или интуитивное (*шухуди*) познание и приобретенное (*хусули*) или рациональное познание. Что касается присутствующего познания, то оно обладает различными степенями. Его низшая степень имеется у каждого человека и с совершенством души и концентрации внимания сердца она усиливается до такой степени, что доходит до степени познания приближенных (*аулийа*) Богу, которые больше всех и прежде других увидят Бога "глазами сердца". Однако, в любом случае, знание через присутствие любого гностика (*'ариф*) существует по мере бытийной и сердечной его связи с Богом и никогда и никто не может охватить божественную сущность так, чтобы познать Его, как Он познает других. Доказательство такого утверждения очевидно, ибо всякое сущее, кроме священной божественной сущности, с точки зрения степени бытия, конечно, хотя, с точки зрения времени или некоторых других бытийных свойств, оно бесконечно. Однако охват бесконечного конечным невозможен.

Что до постигаемого и разумного знания, то оно приобретается посредством умственных понятий и его степень подчинена возможности ума в отношении точного анализа и постижения тонких разумных понятий. Подобное знание посредством изучения разумных знаний подвержено совершенствованию и в то же время чистота души, непорочность сердца, моральное воспитание, избавление от материальной и животной безнравственности играют большую роль в его возвышении. Все духовные и разумные успехи в достижении совершенства полностью зависят от божественной помощи (*тауфик*).

Роль разума в познании Бога

Нет сомнения в том, что инструментом действия разума являются умственные понятия и вообще разум является силой, постигающей универсальные понятия.

Разумные понятия, как это было изложено в разделе гносеологии, делятся на две универсальные категории: 1) это сущностные понятия или первые умопостигаемые вещи, которые абстрагируются от частных постигаемых вещей и рассказывают о границе бытия этих вещей; 2) категория понятий, которые приобретаются совместно с действием разума и, хотя они заканчиваются от некоего личного и постижения через присутствие, но они не ограничиваются его пределами и подвержены расширению, давлению.

Все рациональные знания относительно бытия и его степеней и все, что не принадлежит разряду сущности, а также то, что связано с метафизикой, достигается посредством этих понятий, так, например, небытийные и отрицательные понятия принадлежат к этим категориям.

Обращая внимание на этот момент, становится ясным, что сущностные понятия являются свидетелями ограниченности возможных сотворенных вещей, которые не заслуживают отнесения их к Всевышнему Богу. Что касается других разумных понятий, которые наделены объемностью, достаточной универсальностью и освобождены от изъянов и недостатков, то они могут быть средством познания атрибутов и действий Бога, как, например, понятие "Необходимосущего", "Творец", "Господь" и другие прекрасные божественные имена, принадлежащие к этой категории. Однако необходимо обратить внимание на то, что эти понятия составляют некий вид "сомнения" и обладают различными смыслами и значениями, и смысл этих понятий в отношении Бога Всевышнего с другими значениями различается, т. е. они так различаются, что ни в коей мере не могут испытываться и измеряться, ибо они являются различием между конечным и бесконечным.

Исходя из этих соображений, имамы в отношении изучения атрибутов Всевышнего Бога использовали эти понятия в целях нравственной чистоты и отрицания сходства с атрибутами сотворенных, так, например, они по этому поводу говорят: "Знающий не [подобен] нашему знанию, могучий не [подобен] нашей мощности".

Именно это и есть смысл божественного слова: "...нет ничего подобного Ему" (Коран, сура «Аш-Шура» (Совет) – 42: 11).

Положительные и отрицательные атрибуты

В общем, мы можем разделить понятия на положительные и отрицательные. Положительные понятия иного могут рассказывать об ограниченно существующих вещах или положении ограниченности и их недостатках, таким образом, если их ограниченность и недостаток не принимаются во внимание, то они превращаются в другие понятия, как например, все сущностные понятия, которые являются свидетелями бессилия степени бытия, недостатков и их ограниченности, как например, понятия силы и способности. Отсюда, само собой разумеется, что мы не можем утверждать подобные понятия по отношению к Богу Всевышнему, но в тоже время их отрицательные атрибуты мы можем охарактеризовать как отрицательные атрибуты Бога Всевышнего, как, например, отрицание сотоварища, телесности, времени и места.

Другая категория положительных понятий рассказывает о совершенствах бытия и не содержит никаких отношений недостатков и ограниченности, как будто могут быть употреблены в отношении ограниченных сущих, как например, понятия знания, способности и жизни. Подобные понятия с условием ограничения сущих мы можем отнести к положительным атрибутам Бога Всевышнего и их отрицание не было бы правомочным, ибо их необходимое условие является отрицанием совершенства бесконечно совершенного сущего.

Поэтому все понятия, которые рассказывают о бытийных совершенствах и не содержат в себе значений недостатка и ограниченности, мы можем отнести к положительным атрибутам Бога Всевышнего. В то же время отрицание всех понятий, которые содержат в себе какой-то недостаток и ограниченность, мы можем отнести к числу отрицательных атрибутов Необходимосущего.

А если акцент делается на не использовании неподлинных имен по отношению к Богу Всевышнему, то это для того, чтобы избежать использования тех понятий, которые содержат в себе недостаток и ограниченность.

Что касается тех, кто истолковывали положительные атрибуты Бога Всевышнего в отрицательном смысле, то они предполагали, что таким образом достигают абсолютного очищения от уподобления (*танзих*) и воздерживаются от приписывания Богу

Всевышнему тех понятий, которые используются в отношении возможных вещей. Это делается тогда, когда, во-первых, отрицание одной из двух противоположностей является утверждением другой из этих двух противоположностей, и если данный подход не приводит к установлению другой противоположности, то тогда необходимо допустить возможным устранение этих двух противоположностей. Во-вторых, когда, например, знание интерпретируется как неведение, то в действительности небытийное значение неведения устраняется из сущности Всевышнего, где представление этого небытийного понятия без представления противоположного, т.е. знания, невозможно. Следовательно, сначала необходимо установить само знание.

Сущностные атрибуты и атрибуты действия [Бога]

Атрибуты, приписываемые Всевышнему Богу, либо являются понятиями, происходящими от самой божественной сущности с обращением внимания на некое бытийное совершенство, как, например, понятия знания, могущества и жизни, либо они являются понятиями, выбираемыми разумом из сопоставления между божественной сущностью и Ее сотворенными вещами с обращением внимания на некую бытийную связь, как, например, созидательность (*халикийат*) и господство. Первую группу атрибутов называют сущностными, а вторую - атрибутами действия. Иногда сущностные атрибуты определяют таким образом: "атрибуты, выделяемые из мира сущности [Бога]", атрибуты действия - "атрибуты, выделяемые из мира действия [Бога]".

Отнесение сущностных атрибутов Всевышнего Бога не означает, что, кроме божественной сущности, что-то другое внутри сущности или вне ее существует, так чтобы было бы возможным представить сущность отдельно от них и не имеющей их, как, например, в отношении материальных вещей, которые можно представить бесцветными, безвкусными и без собственной формы. Другими словами, божественные атрибуты не отличны от сущности Бога, более того, когда разум берет во внимание какое-то совершенство из бытийных совершенств, как, например, знание, способность, то он устанавливает самую высшую их степень божественной сущности, ибо бытие Бога в самой полной простоте и полном единстве охватывает все бесконечные совершенства и невозможно в Нем отрицать ни одного совершенства.

Другими словами, сущностные атрибуты Необходимосущего являются такими разумными понятиями, которые абстрагируются (*интиза'*) из одного объекта (*мисдак*) без того, чтобы иметь для божественной сущности какую-то численность и множество. Иногда такая истина интерпретируется так, что "совершенство единобожия [есть] отрицание у Него атрибутов", как это рассказывается от имени Али эмира правоверных, да будет над ним мир.

В этом вопросе существует две крайние и чрезмерные тенденции:

1) Ашариты, считающие божественные атрибуты отличными от сущности Бога и в то же время несотворенными, признают восемь несотворенных предвечных атрибутов (*кудама-и саманийа*);

2) Му'тазилиты, отрицая атрибуты, считают их соотносимостью к Богу Всевышнему какой-то аллегорией (*маджаз*).

Первое высказывание неминуемо приводит либо к многобожию, либо к существованию сущих, которые не являются ни необходимосущими, ни возможносущими.

Вывод второго высказывания сводится к тому, что божественная сущность не должна иметь бытийные совершенства, кроме тех случаев, когда это высказывание мы будем интерпретировать как недостаток, и их цель будем рассматривать как отрицание добавочных атрибутов сущности.

Кроме того, отнесение атрибутов действия к Всевышнему Богу не означает, что кроме Его бытия и бытия Его сотворенных вещей, существует другая реальная вещь под именем "атрибут действия" и Бог Всевышний описывается этим именем. Более того, эти понятия являются дополнительными атрибутами, которые выделяет разум при особом сопоставлении между бытием Бога Всевышнего и его сотворенными вещами, как, например, когда разум берет во внимание нуждаемость бытия сотворенных в Боге Всевышнем, он тщательно выделяет такие понятия, как "Творец" и "Создатель".

Поэтому особенность атрибутов действия заключается в том, что для их выделения необходимо рассмотреть бытие сотворенных вещей с особой точки зрения, другими словами,

устойчивое существование этих атрибутов основывается на "соотнесенности" (*изафа*) связей между Богом и творением, т. е. на таком соотнесении, которое основывается на [бытии] обеих сторон с отрицанием одной стороны, поэтому иногда эти атрибуты называют "атрибутами отнесения" (*сифат-и изафийа*).

Результатом этого положения является то, что мы не можем считать атрибуты действия самой божественной сущностью, равным образом мы не можем эти атрибуты брать во внимание в отношении конкретных объективных вещей.

Моментом, заслуживающим внимания, является то, что материальные явления обладают временными и пространственными границами, ограничениями и эти границы и ограничения, если будут рассматриваться в контексте отношения между ними и Богом, то они подвергаются воздействию, в результате их действия в одном смысле будут ограничены временем и пространством. Так, например, говорят, что Бог Всевышний сотворил какое-то сущее в какое-то время и в каком-то месте. Однако эти границы и ограничения в действительности связаны с сотворенными вещами и считаются формой осуществления сотворенного и их положения, а не требуют отнесения времени и места к Богу Всевышнему. Другими словами, божественные Действия, касающиеся временных и пространственных вопросов, обладают двумя отличительными свойствами: первое отличительное свойство – соотнесение с сотворенными вещами, и поэтому оно описывается с временным и пространственным ограничением; второе свойство – соотносимое с Богом Всевышним, с этой точки зрения, оно отделено от времени и места. Именно это и есть тот вопрос, на который необходимо обратить пристальное внимание, и он же является ключом разрешения многих проблем.

Другой момент заключается в том, что если мы будем брать во внимание атрибуты действия с точки зрения их источника происхождения, и, например, Творца будем интерпретировать, как того, кто обладает способностью творения, а не того, кто завершил дело творения, то в этом случае атрибуты действия будут возвращаться к сущностным атрибутам.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ ВО ИМЯ ВСЕВЫШНЕГО

СУЩНОСТНЫЕ АТРИБУТЫ

Введение

Как было нами упомянуто ранее, понятия, рассказывающие о бытийных совершенствах и не указывающие на какие бы то ни было недостатки и ограничения, могут быть отнесены к святой божественной сущности и все их можно считать сущностно божественными атрибутами, как, например, свет, великолепие, красота, совершенство, любовь, радость и другие имена и атрибуты, упомянутые в айатах священного Корана или в благородных преданиях, или в молитвах непорочных [имамов] (да будет над ними мир).

Однако то, что обычно упоминается как сущностные атрибуты, есть жизнь, знание и могущество и большинство *мутакаллимов* добавляло другие атрибуты, например, слышащий, видящий, желающий, говорящий, вокруг которых разгорелись споры в том плане, являются ли эти понятия сущностными атрибутами или атрибутами действия, исследование которых займет много времени. Поэтому здесь мы ограничиваемся исследованием трех сущностных атрибутов, а затем продолжим исследования других известных атрибутов.

Жизнь

Реально существующие вещи, познаваемые человеком, делятся на две категории: живые существа и не живые существа. Живые существа, которые познаются через сознание и волевое движение, описываются таким качеством как "жизнь" и в этой связи в арабском языке слово "*хайван*" (животное) употребляется по отношению к живым существам. Однако при обращении внимания выясняется то, что качество "жизнь" для материальных существ является сущностным качеством для их душ, а акцидентально относится к их телам.

После того, как мы познали, что животная душа обладает какой-то степенью отрешенности (*таджарруд*), то из этого сделали вывод о том, что жизнь взаимосвязана с отрешенностью, более того, является более очевидным выражением, ибо, как мы раньше упомянули, отрешенность считается отрицательным понятием. Другими словами, подобно тому, как притяженность является сущностным свойством тел, точно так же жизнь считается сущностным свойством отрешенных от материи сущих, точно так же знание и воля, которые являются неотъемлемыми атрибутами жизни, являются абстрактными.

Исходя из этого положения, понятие жизни указывает на бытийное совершенство и распространяется на те существа, которые не связаны с материей, и поэтому все отрешенные от материи сущие обладают сущностным атрибутом жизни и самая высокая степень присуца святой божественной сущности. Следовательно, обращая внимание на отрешенность божественной сущности, отпадает нужда в другом доказательстве для доказательства жизни в качестве сущностного атрибута по отношению к Богу Всевышнему.

Здесь следует упомянуть некоторые моменты:

Одним из этих моментов является то, что понятие жизнь используется иногда в другом смысле, который охватывает также и растительный мир. Однако это понятие используется в смысле недостатка, ибо его необходимая посылка направлена на развитие, рост и размножение подобного, что является свойствами материальных вещей, но мы здесь не преследуем цель исследования этого вопроса. Другая особенность этого вопроса заключается в том, что хотя жизнь

в рассматриваемом нами вопросе взаимосвязана со знанием, волей и могуществом, однако эта взаимосвязь не означает смысловое равновесие; и самым достоверным свидетельством этого вопроса является то, что жизнь есть психологическое понятие, и в ней отсутствует всякое соотнесение (*изафа*) в противовес к другим упомянутым понятиям, которые имеют какое-то отношение (*изафа*) к своим объектам и считаются понятиями с соотнесением (*зат аль-изафа*). Поэтому если жизнь определяется при помощи знания, могущества и воли, то эта дефиниция будет определением посредством неотъемлемых атрибутов.

Третий момент сводится к тому, что возможно доказать жизнь Бога Всевышнего в том плане, что жизнь есть одно из бытийных совершенств сотворенных вещей и невозможно, чтобы причина, дающая жизнь, не имела какого-то совершенства, которое Он передает своим сотворенным существам, более того Он должен иметь по необходимости наивысшую степень совершенства. Кроме того, когда устанавливается принадлежность знания и способности по отношению к Богу Всевышнему, то необходимость для сотворенных сущих, которая и есть жизнь, будет установлена.

Знание

Вопрос знания Бога Всевышнего является одним из трудных вопросов божественной философии и поэтому философы и *мутакаллимы* имеют между собой многочисленные разногласия по данной проблематике, которые обстоятельно представлены и подвержены подробному исследованию в книгах философов и *мутакаллимов*. К примеру, некоторые философы считают знание сущности [Бога] так и знание сотворенных сущих идентичным божественной сущности, а некоторые другие считают знание сущности [Бога] самой сущностью [Бога] и знания сотворенных сущих считают формами, существующими в сущности [Бога], а другие считают знание сотворенных сущих самим их бытием. От имени представителей спекулятивной теологии рассказываются различные удивительные рассуждения, в которых некоторые из них отрицают знание Богом своей святой сущности, в то время как истина заключается в том, что божественная сущность, обладая самим единством и простотой, и в то же время является самой знающей о своей сущности, а также имеет знания о всех сотворенных вещах, включая интеллигибельные и материальные.

Знание сущности

Тот, кто познал отрешенность и нематериальность божественной сущности, легко понимает, что Его святая сущность есть само знание самого себя, подобно тому, как в каждом абстрактном, самостоятельном существе (кроме акциденции) дело обстоит таким образом.

И если кто-то сомневается в необходимости знания сущности всякого отрешенного от материи сущего, то в отношении Бога Всевышнего для него можно привести такую аргументацию: знание сущности является одним из бытийных совершенств, которое встречается в некоторых существах, как, например, в человеке, а Бог Всевышний обладает знанием бесконечно всех бытийных совершенств. Следовательно, Он обладает этим совершенством в наивысшей степени. В любом случае, доказательство божественного знания своей сущности является легким делом, если опирается на основы божественной мудрости (*хикмат-и мута'лийа*).

Знание сотворенных сущих

Что касается аргументации знания [Богом] сотворенных вещей, особенно до их возникновения, то она не является легким философским объяснением и поэтому существуют различные мнения и рассуждения, которые мы приведем здесь:

1) рассуждение последователей перипатетизма основывается на том, что знание сотворенных сущих осуществляется путем разумных форм, которые являются атрибутами божественной сущности. Однако такое рассуждение имеет значительные трудности, ибо если эти формы предполагаются самой божественной сущностью, то это приводит к множественности в простой

божественной сущности, а если они предполагаются вне сущности - как это вытекает из выражения "неотъемлемые признаки сущности"- то по необходимости они будут следствием и творением Бога Всевышнего. Такое рассуждение приводит к тому, что божественное бытие в мире сущности и, вопреки этим разумным формам, не имеет знания по отношению к своим сотворенным вещам, и Он сотворил эти формы без какого-либо знания. Кроме того, знание, приобретаемое посредством разумных форм, является постигаемым знанием и отсюда вытекает, что доказывание такого знания для Бога Всевышнего является установлением ума в божественной сущности, в то время как ум и приобретаемое знание принадлежат особенностям души, связанной с материей.

2) Рассуждение представителей иллюминативной философии (ишракиотов) основывается на том, что божественное знание о сотворенных вещах есть само бытие этих сотворенных и отнесение сотворенных вещей к божественной сущности подобно отнесению умственных форм к душе, где их бытие есть само знание.

В данном рассуждении, хотя и не имеет место отнесение приобретенного знания к Богу Всевышнему, однако нет отличия от первого рассуждения по вопросу отрицания обнаружения подробного знания в мире сущности [Бога].

3) Рассуждение Главы теософов (Садр ад-дина Ширази) основывается на том, что знание сущности идентично "познанию через присутствие" сотворенных вещей. Самой важной основой для разъяснения этого утверждения является та же основа особой аналогии в бытии, на основе которого бытие следствия есть луч и блеск из бытия причины и причина, дающая бытие, сама по себе обладает совершенством своих следствий. Стало быть, присутствие сущности для самой себя есть само присутствие этих совершенств.

Однако Глава теософов считает, что ни одно знание непосредственно не имеет взаимосвязи с материальным бытием. И точно так же, как отрешенность есть условие бытия знающего, она также является условием объекта знания. Как было упомянуто ранее, "отсутствие" (*гайбубат*) временных и пространственных частей материальных вещей друг от друга не исключает их присутствия в отношении причины, дающей бытие. Поэтому Бог Всевышний имеет "познания через присутствие" в отношении всех сотворенных сущих, включая интеллигибельные и материальные, т. е. знание, которое является самой Его святой сущностью. Моментом, заслуживающим упоминания здесь, является то, что никакие временные и пространственные факторы в святом божественном мире не имеют места и святое божественное бытие охватывает все времена и пространства, и прошедшее, и настоящее, и будущее времена по отношению к Нему одинаковы. Поэтому, подобно тому, как предшествование Его бытия сотворенным сущим, не можем считать временным предшествованием, точно так же предшествование Его знания бытию сотворенных вещей не можем считать временным предшествованием, более того, под понятием предшествования Его знания имеется в виду извечное (*сармади*) предшествование. Равным образом бытие и знание других отрешенных от материи сущностей в отношении к материальному миру имеют вечное (*дахри*) предшествование.

Могущество (кудрат)

Сущее, не обладающее особым совершенством, не может передать его другому сущему, другими словами, действия, исходящие от какого-то действующего, с которым не имеют [коренного] происхождения, невозможно. Однако проистекание действия от какого-то действующего, который является обладающим совершенством, будет возможным, и это говорится по отношению к такому действующему, который обладает силой и способностью совершения какого-то действия. Когда мы относим это понятие к живому действующему (т. е. обладающему сознанием и волей) и круг деятельности ограничиваем самостоятельно действующим, то мы приобретаем понятие способности делать что-то. Поэтому способность (*кудрат*) - это исходность самостоятельного живого действующего для совершения своих действий. И когда подобный действующий обладает бесконечными совершенствами, то он, конечно, будет иметь бесконечную способность - могущество. Опираясь на этот анализ, мы не нуждаемся в другом доказательстве бесконечного могущества святой божественной сущности.

Сообразно этому разъяснению способность является понятием по аналогии (*мушаккик*), объекты которого имеют различные степени. Это понятие охватывает способность животного, человека и отрешенных от материи сущих, а также божественное могущество, как, например, понятие бытия, жизни, знания и т. д. Кроме того, как мы указали ранее, относить такие понятия к Богу Всевышнему не означает, что неотъемлемые качества несовершенных сущих можно использовать в отношении святой божественной сущности. Более того, мы должны абстрагировать понятия таким образом, чтобы подобные свойства устранились.

Так, например, способность животного и человека к осуществлению своих произвольных действий (действующее начало) обусловлена представлением, утверждением и возникновением психологического мотива для осуществления действия, однако подобные действия являются неотъемлемыми признаками душ, взаимосвязанных с материей, в то время как мир отрешенных от материи сущих, особенно мир божественной святости, безусловно чист, чтобы иметь "познания через присутствие", представления, утверждения и психологический мотив. Однако то, что во всех моментах, касающихся могущества почитаемо и имеет большой авторитет, - это наличие знания и любви в общем их значении, и наивысшим Его проявлением является знание и любовь, которые тождественны сущности Бога.

Моментом, заслуживающим упоминания здесь, является то, что доказательство могущества Бога Всевышнего требует доказательства свободного выбора, ибо способность, как было упомянуто, взаимосвязана со знанием и свободным выбором и относится к живому, свободно действующему. Нами ранее было указано, что наивысшая степень выбора относится к божественной святой сущности, которая не подвергается какому-либо внутреннему и внешнему влиянию.

Другой момент, который заслуживает упоминания, - это то, что божественное могущество бесконечно и охватывает всякое возможносущее, в то время как возможность осуществления всякой вещи не делает необходимым осуществление этой вещи и осуществимы только те действия, с которыми связана божественная воля. Другими словами, понятие "могущественный" не означает, что Бог осуществляет все, что может делать, а подразумевается то, что Он осуществляет все, что захочет осуществить. Поэтому сущностные невозможности (*мухалат-и зати*) находятся вне круга возможных вещей и вопрос о том, связано ли божественное могущество с этими возможными вещами или нет, является ошибочным вопросом. С другой стороны, не все возможные вещи (*макдурат*) становятся объектом божественной воли и не все появляются.

Следовательно, круг желаемых и сущих более узок, чем возможных вещей. Вопрос о том, почему божественная воля не связана с некоторыми возможными вещами, будет разъяснен далее.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ ВО ИМЯ ВСЕВЫШНЕГО

АТТРИБУТЫ ДЕЙСТВИЯ

Введение

Критерием того, что какой-либо атрибут считается из числа сущностных атрибутов или же из числа атрибутов действия, является то, что, если понятие этого атрибута указывает на существование чего-то вне сущности, то он считается атрибутом действия, в противном случае, он считается сущностным атрибутом. Поэтому если берем понятие знания таким образом, что требовало бы существования объекта знания в реальности, то это понятие является из числа атрибутов действия, как, например, этот аят Корана: "И мы испытаем вас, чтобы узнать среди вас усердствующих и терпеливых" (Коран 47:31).

С другой стороны, если принимать во внимание атрибуты действия таким образом, что не требовало бы существования их объекта, то эти атрибуты возвращаются к сущностным атрибутам, как например, понятие "Творец" возвращается к понятию "Способный творить".

Сейчас, обратив внимание на этот критерий, приступим к изложению нескольких общеизвестных атрибутов.

Слышащий и видящий

Традиционно, эти два атрибута считаются сущностными атрибутами. Однако, исходя из вышеуказанных критериев, их следует считать из числа атрибутов действия; ибо понятия слух и зрение получены после их абстрагирования из материальных вещей, как, например, ухо, глаз, а также "познания через присутствие" все еще указывают на узнавание объекта слуха, зрения и их использования в тех случаях, когда объект слуха и зрения реально не существует. Конечно, кроме тех случаев, когда они посредством познания слышимых и видимых вещей или способности слушания и видения интерпретируются.

Говорящий

Под понятием "речь" традиционно подразумевается слово, которое на основе взаимного соглашения указывает на определенное значение и говорящий использует это слово для выражения и объяснения своей цели другим лицам. Необходимой посылкой этого слова является обладание гортанью, голосовыми связками, ртом, выпуск воздуха через этот канал, а также наличие предварительного соглашения. Сколько бы мы не расширяли рамки понятия слова и упустили его смысловые оттенки, мы не можем упустить из внимания особенности объяснения этого слова слушающему. Мы также можем считать "жест-указание" (*ишара*) каким-то словом, хотя оно не имеет никаких вышеуказанных особенностей, даже мы можем возникновение какого-то понятия в уме собеседника считать каким-то словом. Тем не менее, если мы упускаем эти особенности, то оно не станет больше тем, что мы под ним обычно понимаем. Хотя рациональные и философские истины не подчиняются обычному пониманию, однако вопрос стоит об использовании понятий в качестве божественных атрибутов, определение которых осуществляется через слова.

Результат всего этого сводится к тому, что под понятием "говорить" подразумевают существование слушающего и слово, направляемое ему, поэтому данное качество следует отнести

к числу атрибутов действия, хотя это качество можно понять как способность говорить либо по-другому интерпретировать, относя к сущностным атрибутам.

Воля

Одним из сложных вопросов божественной философии является божественная воля, порождавшая множество разногласий и споров среди философов и различных спекулятивных течений, исследование которых заслуживает написания отдельной книги или монографии. Некоторые считают божественную волю сущностным атрибутом, существующим в Его сущности, другие же считают ее идентичной сущности, третьи считали ее акциденцией сущности, как, например, подобно человеческой воле, которая возникает в его душе, а четвертые считали божественную волю божественным созданием, через которое возникают другие сотворенные существа, и, наконец, другие считали божественную волю атрибутом действия, который абстрагируется от действия [Бога], даже есть и такие второстепенные разногласия, суть которых сводится к тому, существует ли единая божественная воля или же она многочисленна, создана или существует изначально.

Для разрешения этого вопроса вначале необходимо предельно точно разъяснить понятие воли, а затем определить ее место среди сущностных атрибутов и атрибутов действия и распознать ее положение (*ахкам*) и неотъемлемые признаки.

Понятие воли

Как было сказано нами, слово "воля" употребляется в двух смыслах:

а) хотеть и любить; б) принять решение для осуществления какого-либо действия. Те вещи, которые связаны с желанием и любовью человека, могут быть реальными вещами; эти вещи могут быть даже вне поля его способностей и его действий, как например, любовь человека к красивым вещам, дающим наслаждения, и возможно могут быть его произвольными действиями, как например, любить совершать добрые дела и поступки, возможно могут быть произвольными действиями других, т. е. человек захочет, чтобы какой-то другой добровольно действующий человек по собственной воле осуществлял какие-то дела, которые называют "законодательной волей", как например, также принятие решения для осуществления своих действий называют "созидательной волей". Что касается воли совершения какого-то повеления и составления законов и постановлений, то в действительности она является "волей законодательства", а не "шариатской законодательной волей" и считается какой-то созданной волей.

Сущность воли

Что касается воли в значении желать и любить, то она имеет место в животных и человеческих душах и является психологическим качеством. Однако его абстрагированное значение, указывающее на природу этих отрешенных от материи сущих может быть отнесено к совершенным и отрешенным от материи сущим, а также к Богу Всевышнему и, как было сказано, мы можем считать понятие "любовь" одним из сущностных атрибутов Бога Всевышнего, атрибут, который по своей сути связан с сущностью и акцидентально связан с признаками сущности по благодати и совершенству. Поэтому, исходя из этих соображений, мы можем считать волю атрибутом сущности. Истинность воли не есть что-либо, кроме как божественная любовь, которая является самой Его сущностью.

Что до воли в смысле принятия решения в душах, связанных с материей, то она является либо претерпевающим качеством, либо одним из действий души. В любом случае она является созданным явлением в душе и предшествует [по времени] представлению, понятию и влечению. Отсюда мы не можем относить такое явление к отрешенным от материального мира сущим и особенно к Богу Всевышнему, ибо область божественной святости чиста и свободна от возникновения акциденции и психологических качеств. Однако можно считать ее как атрибут действия и отнесенный атрибут (как, например, созидание, наделение пропитанием и т.д.) Бога

Всевышнего, где выделяются оба сопоставления между действиями и сотворенными вещами с божественной сущностью, с точки зрения того, что она обладает любовью к благу и совершенством. Поскольку одна из двух сторон соотнесенности обладает временным и пространственным ограничением, то можно взять такие же ограничения для божественной воли, с точки зрения Ее связи, и, как было сказано ранее, такие выражения, как: "Его приказ, когда Он желает чего-нибудь, – только сказать ему: "Будь!" – и оно бывает" (Коран 36:82) соотносятся в таких смыслах, как, например, подобное понятие было сказано в отношении созданного знания. Отсюда можно сделать вывод о том, что божественную созидательную волю можно использовать в двух аспектах.

Один – в смысле любви, связанной со своими произвольными действиями, которая является сущностным, предвечным и единым атрибутом. И Его связь с действиями и внешними существующими вещами подобна сущностному знанию, которое по сути связано со святой божественной сущностью и последовательно связано с признаками и божественными сияниями. Кроме того, божественная любовь по своей сути связана со своей святой сущностью и последовательно со следами своего бытия, по той простой причине, что они являются каплями из божественного блага совершенства, и поэтому она называется волей.

Ее второе значение заключается в том, что она является относительным атрибутом, абстрагированным из сопоставления между божественными действиями и ее сущностными атрибутами и сообразно возникновению и множеству действий описывается как возникновение и множество.

Кроме того, божественная законодательная воля (*ирада-и таири'и*), связанная с происхождением благих действий от свободных Действующих в смысле "любить ради их блага", является сущностным атрибутом в том плане, что они являются неким проявлением божественного блага; а в смысле соотнесения их к законам (*таири'ати*), возникающим посредством сущностной любви во времени, божественная воля является атрибутом действия и сотворенной.

Мудрость и наилучший порядок

Другим божественным атрибутом действия является атрибут мудрости, сущностное начало, которое есть любовь к благу, совершенству и их знание. Другими словами, поскольку Бог Всевышний любит благо и совершенство и знает существующие вещи в отношении их блага и совершенства, то Он создает сотворяемые существа таким образом, чтобы они обладали наибольшим благом и совершенством. Конечно, божественная любовь по сути связана со своей святой сущностью, а по последовательности связана со своими сотворенными (*афаридаган*) и эта истинная взаимосвязь и последовательность также устанавливаются между сотворенными, т. е. сотворенный, который, кроме недостатка возможности и сотворенности, не имеет другого недостатка и обладает всеми возможными совершенствами, такими как единство, простота, и будет наиболее желаемым, а другие сотворенные существа сообразно степеням их бытия и совершенства, нисходящих до материальных ступеней будут соответственно желаемыми. С одной стороны, в бытии существующих вещей, которые находятся в конкретном временном сечении, с возникновением последующих сотворенных вещей возникает вытеснение, а с другой стороны, совершенствование некоторых сотворенных становится причиной изменения и исчезновения других, как, например, рост и развитие животного и человека посредством питания за счет растительного мира, а также некоторых животных за счет питания другими животными. Естественно, более совершенные существа будут более желаемыми. Исходя из этого, божественная мудрость считает целесообразным тот порядок, который становится необходимой причиной для осуществления наибольших и наивысших бытийных совершенств, т. е. цепь последовательных материальных причин и следствий должна быть так создана, чтобы по мере возможности больше сотворенных существ наилучшим образом соответствовали наилучшему совершенству. Это положение на языке философов называется "наилучший порядок", для чего необходим промысел (*'инайат*) Наводящего порядок.

Божественные мудрецы двумя путями объясняют наилучший порядок творения: один из двух путей есть причинный, т. е. божественная любовь к совершенству и благу требует, чтобы творение обладало наибольшим совершенством и благом, недостаток и пороки, присущие материальному миру, и вытеснение между телесными существами составляли наименьший предел. По-другому это можно объяснить так, что если бы Бог Всевышний не сотворил этот мир наилучшим порядком, то это означало бы, что Бог не имел знания относительно наилучшего порядка или вовсе не любил его, или же не имел способности к созданию этого мира или "жадничал" в его создании. Однако ни одно из этих предположений не может быть приемлемым в отношении Бога, дарующего милость (*файйаз*). Следовательно, доказывается, что мир обладает наилучшим порядком.

Второй путь есть доказательство бытия и размышление о сотворенных вещах, а также осведомленность о Его сокровенных тайнах, мудрости и интересах, качество и количество которых предусматривается, т. е. чем больше в человеческом знании будут увеличены вопросы бытийной мудрости, тем более осведомленным [об этом мире] становится человек.

Обратив внимание на божественную мудрость, выясняется, что божественная воля потому связывается с определенными вещами, что, в итоге, круг желаемых вещей более ограничен, чем круг божественных возможностей. На вопрос, который был поставлен, мы отвечаем так: только те вещи, которые остаются в рамках наилучшего порядка, будут связаны с божественной волей. Этот вопрос подробно будет рассмотрен в будущем. Утверждение тех, кто считает, что божественная воля связана только с теми вещами, которые имеют какой-то интерес, и именно интерес ограничивает божественную волю, должно интерпретироваться в этом смысле, в противном случае, интерес (*маслахат*) не является сущностным и внешним явлением (*амр*), которое повлияло бы на божественную волю и следы действия не повлияют на причину. Высказывание тех, кто также утверждал, что божественная мудрость ограничивает Его способность, милосердие и волю следует интерпретировать в этом ракурсе, в противном случае, множество сил и вытеснение атрибутов в божественной и святой сущности не имеют никакого смысла.

ГЛАВА ПЯТАЯ ВО ИМЯ ВСЕВЫШНЕГО

ЦЕЛЬ ТВОРЕНИЯ

Введение

Проблема творения составляет один из наиболее важных вопросов божественной и спекулятивной философии, который подвергался глубоким исследованиям, в которых наличествовали различные точки зрения по рассматриваемой проблематике; с одной стороны, некоторые мыслители отрицали конечную цель и причины в божественных действиях; с другой стороны, ученые считали, что божественная цель есть доставление пользы сотворенным вещам, а третья группа мыслителей признавала единство действующей причины и причины цели в отрешенных от материи сущих.

По этому вопросу существует множество мнений, приведение которых здесь займет много времени, поэтому сначала разъясним понятие цели и похожую на нее философскую терминологию, а затем приступим к интерпретации тех посылок, которые необходимы для выяснения проблемы и полезны для снятия сомнений, и, наконец, разъясним правильное понимание божественной цели.

Цель и конечная причина

Слово "цель" (*хадаф*) в словаре толкуется в смысле "след от стрелы", а в обычных диалогах понимается как выполнение какого-то действия со стороны свободно действующего с самого начала таким образом, чтобы действие имело какой-то результат и, если не подразумевается какой-то результат, то этот акт не осуществляется.

Результат действия с той точки зрения, что он является целью, называется "конечной целью", и потому, что с самого начала действие было желанием и намерением действующего - "целью и желанием", а с той точки зрения, что его желаемость становится необходимой причиной желания действующего для выполнения действия, называется "конечной причиной". Однако самой действующей причиной выполнения какого-то действия является знание и любовь, (влечение к результату), а не к его внешнему бытию, более того, внешний результат есть следствие действия, а не его причина.

Слово "конечная цель" (*гайат*) употребляется в смысле "конец движения" и соотношение её связи с общим и частным осуществляется в одном аспекте, ибо, с одной стороны, невозможно подразумевать в естественных движениях какую-то цель для естественно действующего, вместе с тем понятие "конечная цель" остается верным для того, что кончается в нем. С другой стороны, в творческих делах, где движение не нужно, конечная цель оказывается правильной. Что касается понятия "конечной Цели" в смысле того, в чем завершается движение, то оно не имеет места.

Иногда слово "конечная цель" употребляется в значении "конечной причины" и поэтому необходимо обратить внимание на тот момент, что нельзя смешивать эти два разных значения и не подменять их смысл и не соотносить положение одного по отношению к другому.

Ранее нами была объяснена связь между действующим и действием и их результатами, где данный вопрос стал предметом множества философских дискуссий. А сейчас приступим к разъяснению некоторых вопросов, имеющих непосредственную связь с обсуждаемым нами вопросом, которые способствуют правильному разъяснению божественной цели творения [вообще].

Разъяснение нескольких моментов

1. Свободно осуществляемые действия человека обычно так организовываются, что он сперва их представляет, затем предполагает в уме их результат и последовательность работы для достижения результата, и исходящую от дела выгоду, а затем подтверждение. После этого возникает стремление к благу и совершенству и вытекаемой из них пользы для души и, благодаря этой пользе, возникает стремление к самому действию. И при благоприятных обстоятельствах, а также отсутствии какого-либо препятствия, человек принимает решение для осуществления действия. В действительности, основным и действующим фактором для выполнения и осуществления какого-то действия является польза от данного действия, поэтому следует считать "конечную причину" этим стремлением и то, что с ней метафорично и акцидентально связано, называется "конечной целью".

Однако не следует представлять, что этот процесс является необходимым во всяком свободно выбранном действии. Дело в том, что, если какой-то действующий не имеет постижимого знания и душевного влечения, то его действия не самопроизвольны или не имеют "конечной цели", а то, что имеет свою необходимость в любом свободно выбранном действии, является знанием и любовью, независимо является ли это знание постижимым или же присутствующим, или влечение прибавлено к сущности, или же является любовью, которая есть сама сущность. Исходя из этого положения, конечная причина в отрешенных от материи сущих есть любовь к своей сущности, которая последовательно связывается со следами сущности, т. е. любовь, которая составляет саму сущность действующего (*файл*). Поэтому в таких обстоятельствах доказательством действующей и конечной причины является сущность самого действующего.

2. Как было указано, желаемость действия подчинена желаемости блага и совершенства и упорядочивается в них, поэтому желаемость цели по отношению к действию подлинна, а желаемость действия является частной и второстепенной.

Что касается самой осуществляемой цели, то она, возможно, сама станет посылкой для достижения более возвышенной цели и ее желаемость приобретает законченную форму под воздействием другой вещи. Однако, в конце концов, всякий действующий имеет свою конечную и основную цель, благодаря которой промежуточные близкие цели, а также послышки и средства находят свою желаемость.

В любом случае желаемость действия является второстепенным действием. Что касается подлинности в целях, то она взаимосвязана с мнением, намерением и возбудительной причиной действующего так, что определенная цель для одного действующего возможно станет промежуточной целью, а для другого – конечной и основной целью.

3. Основная желаемость цели и второстепенная желаемость действий и средств в душах проявляются в форме влечения, и оно связано с тем потерянным совершенством, которое осуществляется под влиянием какого-то действия. Что касается отрешенных от материи сущих, у которых все возможно достижимые совершенства в действительности имеются, то для них не представляется каким-то благом потерянное совершенство, которое достигалось бы через какое-то действие. В самом деле, любовь существует по отношению к какому-то совершенству, которая последовательно связывается с его следами и становится необходимой причиной проистекания этих следов, т. е. осуществлением какого-то творческого действия. Следовательно, желаемость отрешенных от материи сущих также является второстепенной, но подчиняется совершенству сущего, а не подчиняется желаемости утраченного совершенства.

4. Поступки, совершаемые человеком, возможно, оставляет множество следов, из которых не все он берет во внимание или же у него отсутствует побудительная причина для их достижения. Поэтому он обычно направляет свои усилия для достижения некоторых следов и результатов, хотя возможно, что он осуществляет какое-то действие в нескольких целях.

Что до совершенных отрешенных от материи сущих, то все благие следы, которые направлены для осуществления какого-то действия, находятся в его внимании и являются его желаемым действием. Поэтому, хотя желаемость всех этих благих следов подчинена желаемости совершенства сущего, находящегося в нем самом, однако, возможно, что между желаемым и существующим последовательно устанавливается подлинная связь и относительная зависимость,

как, например, хотя бытие мира и человека является каким-то светом божественного совершенства, [в то же время] они для Бога Всевышнего являются желаемым акцидентально. Однако, поскольку человек наделен наибольшим совершенством, и возникновение этого мира также является предварительным условием для его возникновения, то мы можем относить к человеку более подлинную желаемость, чем подобную желаемость этого мира.

Божественная цель

Исходя из тех положений, которые мы разъяснили, можно заключить, что существование конечной причины необходимо для каждого самопроизвольно выбранного действия, независимо является ли это действие творческим, или подготовительным, или внезапным, или постепенным или же действительность действующего является преднамеренной или по согласию, или по заботливости, или по проявлению (*таджалли*).

В самом деле, конечная причина есть нечто, что находится в сущности самого действующего, а не внешний результат действия. Относимость конечной причины к внешнему результату является аллегорической и акцидентальной, потому что любовь, или согласие, или влечение действующего связаны с его возникновением. Исходя из этого положения, поскольку божественные действия являются добровольными, то они обладают конечной целью и чистота и свобода божественного мира от приобретенных знаний и душевного влечения не обуславливают отрицания конечной причины в Его сущности, равно как и они не делают необходимым отрицание знаний и любви в Его святой сущности.

Другими словами, отрицание мотива и конечная цель, добавленные (присоединенные) к сущности совершенных отрешенных от материи сущих, действующих по заботливости, согласию и по проявлению не употребляются в смысле полного отрицания цели этих вещей и отношения цели к действующим по преднамеренности. Когда разум получает какие-то понятия от совершенных атрибутов, сотворенных сущих совместно с абстрагированием от ограничений и материальных и возможных атрибутов, то он относит их к Богу Всевышнему в качестве положительных атрибутов. Так же разум устанавливает любовь к благу и совершенству после их абстрагирования от отношения недостатка и возможности к божественной сущности, которую считает конечной причиной для своих действий. Коль скоро все сущностные божественные атрибуты являются самой Его святой сущностью, этот атрибут, который считается конечной причиной творения и местом проистекания действительной воли, является самой Его божественной сущностью и в результате действующая и конечная причина и для божественных действий являются Его святой сущностью.

Равным образом, как божественное знание относится, по сути к своей святой сущности и акцидентально к своим сотворенным вещам, являющимся лучами из Его бытия с различием их степеней и рангов, точно так же божественная любовь сущностно относится к своей святой сущности и акцидентально к благу и совершенству своих сотворенных сущих и между ними существует сущностная и акцидентальная соотносительность, т.е. божественная любовь к своим сотворенным сущим, в первую очередь, приходит к наиболее совершенному из них, который является первым сотворенным, а затем к другим сотворенным сущим. Даже между материальными и телесными вещами, которые не вызывают особого сомнения, можно считать более совершенное бытие целью для творения более недостаточного и наоборот, можно считать органические вещи предпосылкой для растительного мира, растительный мир предпосылкой для животного мира и всех можно считать предпосылкой для возникновения человека. "Он - тот, который сотворил вам все" (Коран 2:29) и, наконец, [Он] познал любовь к совершенному человеку, конечной причине творения материального мира. В этом смысле можно сказать, что Бог Всевышний создал материальный мир для совершенствования телесных сотворенных вещей и достижения ими своего действительного блага и совершенства. Всякое сущее имеет различные этапы совершенства и недостатка, наиболее совершенным его этапом является сущностная относительность в любви и желаемости, но из этого не вытекает, что более или менее несовершенные сотворенные сущие или более или менее недостаточные этапы бытия какого-то сущего лишены какой-либо степени желаемости.

Таким же образом, можно предполагать вертикальные цели для сотворения человеческого вида, т.е. конечной целью человека является достижение наивысших степеней совершенства, божественной близости и получения наслаждения от наивысших и вечных щедрости и милости. Промежуточной целью является выполнение богопоклонения и богопослушания, которые считаются основным средством достижения этого высокого сана и конечной цели. Близкой же целью является создание материальной и общественной предпосылок и приобретение необходимого познания для свободного выбора правильного пути в жизни и распространения божественного знания в обществе.

С этой точки зрения, в Коране после подтверждения такого момента, что творение мира и человека не является бессмысленным и пустым, а преследует мудрую цель (Коран 3:191; 21:16,17; 14:38,39; 45:22; 14:19; 15:85; 16:3; 29:44; 30:8; 23:115), с одной стороны, Коран представляет целью творения мира создание предпосылок испытания и свободного выбора для человека (Коран 11:7; 67:2; 18:7), а, с другой стороны, целью творения человека Коран считает поклонение Богу Всевышнему (Коран 51:56; 36:61) и, наконец, Коран считает конечной целью человека – близость к божественной милости и получение удовольствия от достижения вечного счастья и блаженства (Коран 11:108,119; 45:23; 3:15; 9:72).

Исходя из вышесказанного, можно найти общие точки соприкосновения между этими тремя высказываниями: то мнение, согласно которому конечная причина – это только божественная святая сущность, сводится к тому, что в качестве сущностно желаемого и оригинального для Бога Всевышнего, нет ничего, кроме Его святой сущности, которая является абсолютным благом и обладает бесконечным совершенством; а мнением тех, кто отрицал конечную причину из божественных действий, является то, что Он не просит что-то добавочно к [своей] сущности и Его действенность не является преднамеренной действенностью; а точка зрения тех, кто считал конечной целью и целью творения принесение пользы сотворенным сущим или их совершенствование, заключается в том, что они ставили перед собой цель разъяснить второстепенную и дополнительную цель. В итоге, мы можем для каждого из этих высказываний привести правильное толкование первосмысла (*ta'wil*), который не имел бы противоречия с соответствующим высказыванием.

Наконец, моментом, который в конце этого рассуждения мы должны напомнить, является то, что во время исследования вопроса воли, мудрости и цели творения мы опирались на аспекты блага и совершенства сотворенных сущих, и поэтому возникает вопрос о том, каким образом разъяснить их беды и недостатки. Этот вопрос требует более глубокого и всестороннего изучения.

ГЛАВА ШЕСТАЯ ВО ИМЯ ВСЕВЫШНЕГО

БОЖЕСТВЕННОЕ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ

Введение

Одним из дискуссионных вопросов небесных религий и особенно ислама в области богопознания, которую подвергли рациональному и философскому разъяснению, как мутакаллимы, так и философы, является проблема предопределения, являющаяся самым запутанным вопросом теологии, основную сложность которого составляет проблема свободного выбора человека и его произвольные действия. Другими словами, каким образом человек может, с одной стороны, быть убежденным в божественном предопределении, а, с другой стороны, признавать свободную волю человека и его (человека) роль в определении своей судьбы?

Исходя из этих положений, некоторые признавали всеобщий характер божественного предопределения по отношению к произвольным действиям человека, однако при этом отрицали его истинный свободный выбор; другие же ограничивали круг предопределения несвободно выбранными явлениями и свободно выбираемые действия человеком считали вне рамок предопределения. Третья группа выступала за соединение между всеобщностью предопределения и свободными поступками человека и утверждением его свободного выбора в определении своей судьбы, и высказали различные точки зрения, исследование которых заслуживает написания отдельной книги.

Поэтому первоначально мы здесь дадим краткое объяснение понятия предопределения, а затем приступим к философскому анализу и разъяснению взаимосвязи судьбы со свободными поступками человека и в конце объясним полезность этой дискуссии, подтверждаемую божественной религией.

Понятие предопределения

Слово "решение" (*када*) употребляется в значении "осуществление, провидение, окончательно решить что-то, разом покончить с каким-либо делом", а также в смысле "судить, выносить приговор, решение (которое является неким относительно окончательным решением чего-то)". Что касается слова "предопределение" (*кадар* и *такдир*), то оно обозначает "измерение (размер), обмер и определение чего-то через его размеры", иногда слова *када* и *кадар* являются синонимичными словами и употребляются в значении "судьба" (*сарнаवेशт*).

Обращая внимание на смысловое значение слова *када* и *кадар* (т. е. предопределение), мы можем поставить на первое место слово *кадар*, а не слово *када*, ибо пока размер чего-то не определяется, оно не может быть осуществлено. Это замечание многократно приведено в благородных преданиях.

Философское разъяснение [понятия] предопределения

Некоторые мыслители понимали предопределение как соответствие причинно-следственным связям между всем существующим. Они использовали [слово] *кадар* как "возможное отношение какой-то вещи с недостаточными причинами", а [слово] *када* воспринимали как "необходимое отношение следствия с совершенной причиной". Другими словами, когда какое-то следствие испытается с каждой частью полной причины или со всеми из них, за исключением последней

части, то его отношение называется "возможность по соизмерению", а если с каждой полной причиной, то его отношение именуется "необходимость по сопоставлению", где первое отношение сказывается относительно слова *кадар*, а второе – *каза*.

Хотя такое применение само по себе может быть воспринятым, однако то, что заслуживает большего внимания в этом вопросе, – это взаимосвязь цепи причин и следствий с Богом, ибо определение и осуществление являются божественными атрибутами действия, и они должны подвергаться исследованию в этом смысле.

Для разъяснения места атрибута предопределения среди других божественных атрибутов необходимо обратить внимание на те степени, которые принимает во внимание разум для осуществления какого-то действия.

Степени действия

Всякий раз, когда разум принимает во внимание какую-то сущность, которая не требует отношения к бытию и небытию, другими словами, поскольку его отношение к бытию и небытию одинаково, то он выносит суждение о том, что для выхода из этого одинакового [положения] нуждается в другом сущем, которое мы называем "причиной". Это и есть тот вопрос, о котором мудрецы говорили, что критерий нужды следствия в причине есть "сущностная возможность" (*имкан-и махави*), и ранее нами было сказано, что, основываясь на первичности бытия (*асалат аль-вуджуд*), необходимо заменить "нуждаемость бытия" (*факр-и вуджуди*) на "сущностную возможность".

Когда причина состоит из нескольких компонентов, то все ее части должны существовать, чтобы могло возникнуть следствие, так как гипотеза возникновения следствия без одной части совершенной причины означает отсутствие воздействия отсутствующей части и это положение идет в разрез с предположением его частности по отношению к полной причине. Следовательно, когда возникают все части полной причины, то бытие следствия с точки зрения причины находит "необходимое при помощи иного", и поэтому причина создаёт следствие, и следствие в результате этого возникает.

Эти степени, достигаемые благодаря рациональному анализу, на языке мудрецов разъясняются таким образом: "Сущность стала возможной, затем ощутила потребность, а потом стала необходимой,... затем возникла", – и последовательность степеней каждой из них определяется посредством буквы "фа", означающей [на арабском языке] следование чего-то за чем-то.

С другой стороны, мы знаем, что в действующем по преднамеренности воля действующего есть последняя часть совершенной причины, т. е. несмотря на то, что все предпосылки действия подготовлены, однако, если действующий не имеет воли для выполнения этого действия, то это действие остаётся не выполненным. Осуществление воли связано с представлениями, суждениями и появлением основного мотива в отношении к самому действию. Следовательно, здесь мы можем брать во внимание некий порядок между представлением, суждением и мотивом к результату действия и к самому действию, а затем принятие решения для осуществления действия, особенности, границы и посылки которого охватывают представления и утверждения.

Эта последовательность, хотя в начальных принципах воли предназначена действующему по преднамеренности, однако, опираясь на абстрагирование недостаточных сторон её, мы можем считать в формальном отношении разумной последовательностью между знанием и настоящей любовью к результату [действия] и дополнительной любовью к действию во всяком свободно действующем. Также можно вывести заключение о том, что всякий свободно действующий знает свое дело и его характерные особенности и, в итоге, любит это дело и поэтому стремится к его осуществлению.

Если сейчас мы берем во внимание какое-то действие, которое мы должны осуществить постепенно, то наряду с его причинами и созданием предпосылок его осуществления, здесь необходимо обратить внимание на взаимосвязь бедствия с предпосылками и временно-пространственными условиями, и эти предпосылки должны быть так организованы, чтобы действие закончилось с определенными параметрами и характеристиками, а также желаемым результатом.

Это исследование, испытание, измерение, определение границы и особых данных мы можем называть "оценками действия", которые по критериям науки называются "научной оценкой", а по внешним критериям - "реальной оценкой". Кроме того, окончательный этап можно назвать "решением" (*када*), которое по научным оценкам называется "научным решением", а по внешним критериям - "реальным решением".

Таким образом, обращая внимание на вышеуказанные предпосылки, подвергнем тщательному анализу этот благородный аят: "А когда он решит какое-нибудь дело, то только говорит ему: "Будь!" - и оно бывает" (Коран 2:117). В этом благородном аяте бытие всякого сотворенного, на которое указывается через предложения "и оно бывает", связано с действием "Будь!" со стороны Творца Всевышнего, который подобен порядку бытия "создания" в рассуждениях божественных мудрецов. Также создание, связанное с божественным решением, естественно, его результат будет "быть решенным". И эти два понятия (решать и быть решенным) соответствуют понятиям "обязательность" и "необходимость" в рассуждениях божественных мудрецов. Поскольку понятие "необходимость" зависит от завершенности причины, и последняя часть причины свободно выбранного действия является волей действующего, то следовало бы степень "воли" считать выше степени "решение" (*када*): "Его приказ, когда Он желает чего-нибудь, - только сказать ему: "Будь!" - и оно бывает" (Коран 36:82).

Далее момент, заслуживающий здесь упоминания, следующий: как было сказано, действие и атрибуты действия с точки зрения относимости к Богу Всевышнему свободны от временных и пространственных ограничений, однако эти атрибуты по соображениям их относимости к материальным, сотворенным вещам, находящимся в рамках времени, определяются как имеющие подобные ограничения и препятствия. Следовательно, нет противоречий, если божественное создание было бы "внезапным" и без времени, а бытие сотворенного постепенным и временным (обратите внимание!).

В такой последовательности получается такой ряд атрибутов действия, во главе которых стоит знание, затем воля, потом решение, далее создание. Здесь мы можем считать место разрешения (*изн*) и желания (*машиййат*) между знанием и волей, равным образом мы в состоянии устроить место предопределения (*такдир*) между волей и решением, как это приводится в благородных преданиях. К этому добавим, что определения срока (временного предела) мы относим к части определения размера.

Обращая внимание на то, что истинное создание принадлежит Богу Всевышнему и бытие всякого существующего опирается на Него, мы из этого делаем вывод о том, что все вещи (даже свободные поступки человека) охватываются божественным предопределением. И, конечно, здесь возникает основная трудность, каким образом мы можем соединить предопределение и свободный выбор человека?

Взаимосвязь предопределения со свободным выбором человека

Трудностью в способе соединения божественного предопределения и свободного выбора людей является та же трудность, с которой с наибольшей интенсивностью приходится встречаться в соединении каких-то действий в смысле соединения в благодеянии бытия, о которой мы говорили ранее. Итог ответа на этот трудный вопрос заключается в том, что действие опирается на близкого, непосредственного действующего и Бога Всевышнего в двух уровнях и божественная действенность находится в Вертикали действенности человека. Не бывает так, чтобы исходящие от человека действия либо опирались на самого человека, либо на Бога Всевышнего. Более того, эти действия, которые в то же самое время опираются на волю и свободный выбор человека, на более высшем уровне опираются на Бога Всевышнего. Если не было бы божественной воли, то не было бы ни людей, ни знания и какой-то силы, ни воли и свободного выбора, ни действия и его результата. Бытие всех этих вещей по отношению к Богу Всевышнему есть сама связь и взаимосвязь и ничто не имеет никакой самостоятельности.

Другими словами, свободное действие человека с определением понятия свободного выбора является предметом божественного решения и его выбор есть отличительная особенность и

компетентность божественного предопределения. Следовательно, если свободное действие осуществится принудительно, то это идет в противоположность божественному решению.

Исходным началом этой трудности является представление о том, что если какое-то действие связано с божественным предопределением, то места для свободного выбора действующего не остается, в то время как свободный поступок вопреки воле действующего не имеет необходимости и всякое следствие только благодаря своим собственным причинам связывается с божественным предопределением.

Таким образом, предопределение знанием и решение являются двумя ступенями актуального знания, одно из которых (предопределение знанием) абстрагируется от связи следствия с его несовершенными причинами, а второе (научное решение) – от связи следствия с его совершенной причиной. Сообразно извлекаемым положениям из айатов и преданий уровень предопределения знанием приписывается к "скрижали исчезновения и утверждения", а уровень научного решения - к "скрижали", и те, которые могут знать эти скрижали, в состоянии постичь знание, связанное с этими скрижалями.

Что касается реальной судьбы, то она состоит из управления сотворенными вещами таким образом, чтобы к ним относились определенные особые явления, и, естественно, сообразно близости и отдаленности, все явления должны различаться, таким же образом, подобное различие будет иметь место в отношении рода, вида, личности и ее состояния, как, например, судьба человеческого вида складывается так, что он живет от конкретного "временного" начала и до определенного конца в земном мире, и судьба каждого индивида состоит в том, что он будет жить в определенном временном сечении и происходить от определенных родителей. Кроме того, предопределение, касающееся пропитания и других жизненных дел, а также свободных его поступков представляет собой наличие особых для каждого из них.

Что до реального решения (*када-и айни*), то оно заключается в достижении всякого следствия благодаря его совершенной причине к бытийной необходимости, а также в достижении свободных действий необходимого предела посредством воли их близкого действующего. И поскольку ни одно сотворенное не имеет независимости в бытии и бытийных явлениях, то, естественно, необходимое бытие всех явлений будет связано с Богом Всевышним, обладающим богатством и абсолютной независимостью. Следует отметить, что решение (*када*) в этом смысле не может быть подвержено изменению и все то, что приведено в благородных преданиях относительно изменения решения (*када*), то оно синонимично слову "предопределение" (*такдир*), обязательность или необязательность которого является относительной.

Вместе с тем, стало ясным, что реальное определение (*такдир*) поскольку связано с возможными связями явлений, постольку оно подвержено изменению. Это изменение имеет место в предопределениях (*такдират*), которое именуется в религиозных текстах "началом" (*бида*) и приписывается "скрижали стирания и утверждения": "Стирает Аллах, что желает, и утверждает; у Него - мать книги" (Коран 13:39). Кроме того научное определение, как и реальное определение, подвергается изменению, так как Научное определение – это знание в возможном отношении и осуществлении какого-то явления условно, а не знание в необходимом отношении и осуществлении явлений абсолютным образом.

Полезность дискуссии

Обращая внимание на утверждение, указанное в религиозных учениях относительно предопределения, возникает вопрос, в чем состоит секрет этих утверждений?

Ответ на этот вопрос состоит в том, что убеждение в предопределении имеет две важные теоретические и практические пользы: смысл первой пользы заключается в том, что совершенствование познания человека относительно божественного управления и его готовность к постижению монотеизма в действиях (*таухид-и аф'али*) в смысле единобожия в эманации бытия, а также сосредоточение внимания на божественном присутствии в отношении управления всеми мирскими делами и на человеке, имеют заметное влияние на совершенствование души в рациональном аспекте. Дело в том, что, чем более углубленным и прочным будет человеческое

познание по отношению к божественным атрибутам и действиям, тем более увеличатся его душевные совершенства.

Что касается практической стороны убеждения в предопределении, то она имеет две важные пользы: одна заключается в том, что когда человек познает, что все явления и события в этом мире возникают на основе предопределения и мудрого божественного управления, он вырабатывает выдержку и терпение перед трудностями, несчастьями жизни и перед непредвиденными бедами, и случайными обстоятельствами не теряет самообладания, а показывает хорошую подготовленность для обладания добродетельными качествами, как терпение, благодарность, упование, согласие и покорность. Вторая польза состоит в том, что человек не теряет себя от радости и удовольствия жизни и не гордится, не проявляет привязанности и увлечения мирскими удовольствиями, и нерадивости к божественным вопросам: "чтобы вы не печалились о том, что вас миновало, и не радовались тому, что к вам пришло. Аллах не любит всякого гордеца хвастливого" (Коран 57:23).

Несмотря на все, необходимо обратить внимание на то, чтобы вопрос предопределения не был интерпретирован неправильно и не стал поводом для лени, изнеженности и безответственности, ибо такие неправильные выводы из религиозных учений являются надеждой людского дьявола и дьявола духов и становятся причиной духовного падения человека в наиопаснейшие долины несчастья в этом и в ином мирах. Возможно, исходя из этой причины, во многих преданиях говорится о недопустимости непосвященных и неподготовленных людей к интерпретации вопросов предопределения.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ ВО ИМЯ ВСЕВЫШНЕГО

ДОБРО И ЗЛО ЭТОГО МИРА

Введение

В предыдущих главах мы отметили, что все существующие вещи этого мира, с точки зрения совершенства и блага, подвергаются вниманию божественной воли и любви, и мудрость и божественная милость требуют, чтобы мир был создан с наилучшим порядком и с наибольшим благом и совершенством. Обращая внимание на это, возникает такой вопрос, что является источником зла и причиной недостатков в этом мире? Не лучше было бы, чтобы мир был свободен от зла и недостатков, равным образом от зла, которое возникает под влиянием естественных факторов, как, например, землетрясения, селевые потоки, болезни и различные беды, так и зла, происходящего посредством зловердных людей, как, например, насилие и преступления.

Исходя из этого положения, некоторые языческие течения в [создании] мира признают два начала: одно – начало блага, другое зла. Некоторые даже считали бытие зла признаком отсутствия мудрого управления миром, и попали в круговорот неверия и безбожия. Именно по этой причине божественные мудрецы проявляли особую внимательность в вопросе блага и зла и возвращали зло к небытийным отношениям.

Для решения этого вопроса нам следует разъяснить обыденное понятие блага и зла, а затем приступить к философскому анализу данного вопроса.

Понятие добра и зла

Для постижения понятия блага и зла в повседневной жизни мы можем извлечь пользу из их общих особенностей между очевидными их доказательствами, как, например, здоровье, знание, и безопасность являются очевидными доказательствами блага, а болезнь, невежество и опасность считаются очевидными доказательствами зла. Без всякого сомнения, то, что становится причиной того, что человек что-то признал для себя благом или злом, является желанием или нежеланием этого действия, т.е. то, что он находит соответственным своим врожденным качествам, он называет благом, а то, что противоположно его врожденной природе, он называет злом. Другими словами, для выделения понятия добра и зла первоначально осуществляется сопоставление между желанием и вещами и там, где имеется положительная связь, эта вещь называется благом, а там, где – отрицательная связь, называется злом.

Во втором случае особенность человека в сравнительном плане исключается и берется во внимание лишь связь между всяким сознательным и обладающим склонностью и желанием сущим и другими вещами, и в таком порядке благо будет эквивалентным с желаемым для всякого сознательного сущего, а зло будет одинаковым с нежелаемым для всякого сознательного сущего. Однако здесь возникает трудность, смысл которой сводится к тому, что иногда какая-то вещь становится для одного сознательного сущего желаемым, а для другого нежелаемым. В таких обстоятельствах, куда мы относим эту вещь: к благу или же к злу?

Но ответ на этот вопрос очень прост и он сводится к тому, что предполагаемая вещь для первого лица – благо, а для второго – зло. Такое множество положений в отношении двух индивидов одного вида и даже в отношении двух сил одного индивида также верно, как, например, возможно одна пища одному человеку подходит, а другому идет во вред или она по отношению к одной силе тела действует благотворно, а по отношению к другой силе – зловердно.

В третьем случае особенность сознания также можно понять путем соотношения и сопоставления, как, например, процветание, свежесть и плодоносность являются для дерева благом, а увядание, усыхание и не плодоносность считается злом отсюда некоторые предполагали, что такое обобщение проистекает из понятия добра и зла и является антропоморфизмом, а некоторые другие думали, что критерием этого является польза и вред от вещей для человека, т.е. плодоносность дерева в действительности благо для человека, а не для дерева. Однако, с нашей точки зрения, это обобщение имеет другую сторону, на которой следует остановиться отдельно.

Употребление [понятия] блага и зла в обыденных разговорах не ограничивается реально существующими предметами, а имеет место по отношению к действиям и, в результате, некоторые действия считаются благом, а другие злом. В этом смысле понятия блага и зла равны ценностным этическим понятиям хорошего и плохого и поэтому разгораются споры и дискуссии между философами-этиками в разъяснении ценностных понятий и определении критериев этического блага и зла. Об этом нами вкратце было сказано, подробнее об этом вы можете узнать в "философии этики".

Философский анализ [понятия] добра и зла

Для того чтобы подвергнуть, с точки зрения философии, точному анализу вопрос о благе и зле, необходимо обратить внимание на следующие моменты.

1) Вещи, которые описываются как благо и зло, с первого взгляда могут быть разделены на две группы: первая группа – это те вещи, причина которых благо и зло, которые не могут иметь определение через другие вещи, как, например, быть благим по отношению к жизни и быть злым по отношению к смерти; вторая категория – это те вещи, причина которых – благо и зло – является следствием других явлений, как, например, благо – то, что оказывает действие на продолжение жизни, и зло – то, что становится причиной смерти. В действительности благо действий также подобно благу второй категории вещей, ибо их желаемость подчинена конечным целям и их результатам. А если конечная цель этих действий была бы каким-то средством для осуществления наивысших целей, то они в отношении конечных целей имели бы силу действия по отношению к результату.

2) Все врожденные стремления и желания [человека] являются ветвями и ответвлениями сущностной любви, и каждое сознательное существо, поскольку любит самое себя, любит свое существование и совершенство, поэтому стремится к тем вещам, которые воздействуют на продолжение его жизни или на его совершенство, другими словами, они обеспечивают какие-то телесные и психологические его потребности. В действительности эти стремления и желания являются средствами, которые рука творения заложила в природу каждого сознательного сущего с целью достижения вещей, в которых он нуждается. Поэтому желаемым, по сути, является сама сущность и вслед за ней идет сохранение сущности и её совершенство. И желаемость других вещей возникает по причине того влияния, которое имеет место в обеспечении этой желаемости по сути. Точно также ненавистное по своей сущности считается самым исчезновением и ущербностью его бытия и ненавистность других вещей возникает по причине того влияния, которое имеет место в самом ненавистном по своей сущности.

Таким образом, получается явная причина для обобщения [понятий] добра и зла по отношению к совершенству и несовершенству, а затем по отношению к бытию и небытию, т.е. с утверждением объекта искомого и не искомого (совершенство и ущербность бытия) вместо этих понятий с одной стороны, и с устранением особенности сознания и стремления с другой стороны, мы можем достичь обобщения совершенства и несовершенства. Далее, обращая внимание на тот момент, когда желаемость совершенства бытия подчиняет желаемое основы бытия и совершенство какой-то вещи также не является ни чем иным, кроме как какой-то степенью её бытия, то отсюда делается вывод о том, что самое подлинное благо для всякого сущего есть его бытие, и самым худшим злом для всякого сущего является его небытие. Если это обобщение не согласуется с обычным мнением, то, с точки зрения философии, оно правильно, более того, необходимо, ибо философия исследует понятия с точки зрения истинности самой вещи, независимо является ли эта истина для кого-то желаемой, или не является таковой.

3) Когда достижение совершенства какого-то сущего связано с небытийным (отсутствие препятствия) условием, то мы можем, в одном смысле, считать данное небытийное из числа частей совершенной причины для получения предполагаемого совершенства, поэтому можно считать его каким-то благом для такого-то сущего. И наоборот, когда ущербность какого-то сущего становится причиной вытеснения другого сущего, можно считать данное сущее злом для последнего. Однако, с точки зрения точного философского видения, характеристика небытийной вещи как блага, а бытийной вещи как зла является акцидентальным [делом], ибо, поскольку какая-то небытийная вещь, опираясь на совершенство другого сущего, характеризуется как благо, точно так же, поскольку какая-то бытийная вещь, опираясь на недостаток другого сущего, характеризуется как зло. Следовательно, благо по сущности является тоже бытийным совершенством, а зло по сущности есть тот же небытийный недостаток, как, например, здоровье есть благо по сущности и отсутствие микробов в [организме] какого-то больного есть благо по акциденции, а бессилие и болезнь являются злом по сущности, а яды и микробы – зло по акциденции.

4) Во всех существующих, которые обладают различными размерами и состоянием или различными частями и силой, возможно возникновение препятствий между их совершенством и причинами их возникновения (конечно, такое препятствование предполагается только в отношении материальных вещей). В таких случаях совершенство всякой вещи или силы по отношению к самой себе есть благо и, поскольку оно воспрепятствует совершенству другой силы, то для этой силы оно считается злом и равнодействующая сила совершенств и недостатков вещи и силы является благом или злом для этого сущего. Такое разъяснение применимо по отношению к совокупности материального мира, охватывающей воспрепятствующие друг другу существа, т. е. благо всего мира объясняется тем, что в совокупности он должен быть выше и иметь больше совершенств, хотя некоторые существа не получают своего желаемого совершенства. Также зло всего мира объясняется преобладанием недостаточных явлений и их отсутствием совершенства, как в количественном, так и в качественном отношениях.

Исходя из вышесказанного, мы можем резюмировать вопрос так, что, во-первых, благо и зло являются вторыми умопостигаемыми философскими вопросами и, подобно тому, как нет ни одного реального сущего, сущность которого не являлась бы причинностью или сущностью, равным образом не найдется ни одного нереального сущего, сущность которого была бы благом и злом.

Во-вторых, поскольку причина и следствие, и другие философские понятия не могут быть созданными, а являются понятиями, которые разум абстрагирует из конкретных вещей, то благо и зло являются абстрагированными понятиями, начало происхождения, которых нужно искать во внешнем мире, а не по отношению к ним самим.

В-третьих, бытие всякой вещи не есть для нее самой зло, равным образом существование и совершенство всякого сущего для самого себя есть благо. Зло одного сущего по отношению к другому сущему акцидентально. Следовательно, ни одно сущее, с точки зрения сущности, не является злом, более того, мы не можем считать его источником сущностного выделения понятия зла. Отсюда то, что считается источником выделения зла, является недостаточным отношением, которое становится причиной того, что какое-то сущее имеет достоинства совершенства его противоположного. Другими словами, зло по сущности является отсутствием навыка блага, как например, глухота, слепота, болезнь, невежество и бессилие по сравнению со слухом, зрением, здоровьем, знанием, мощью, поэтому ущербность каждого из совершенных, отрешенных от материи сущих по сравнению с более высшим сущим из этой категории не считается злом, ибо в их природе не заложено достижение высших ступеней совершенства, присущих обладателям высших ступеней. Отсюда следует вывод о том, что нет такого сущего, бытие которого характеризовалось бы злом по сущности, поэтому зло не нуждается в начальном источнике и создателе, ибо создание и творение относятся к бытию. Это является ответом на первый вопрос, который был задан в начале главы.

Тайна зла мира

Следующий вопрос состоит в том, почему этот мир создан с таким злом и недостатками? Данный вопрос ставится даже после того, что мы признаём источник выделения зла, который есть небытие, ибо мы можем сказать: Почему мир не создан так, чтобы место этого небытия занимало бы бытие? Ответ на этот вопрос может быть получен после сосредоточения внимания на сущностных особенностях мира природы.

Объяснение вопроса обстоит так: влияние друг на друга и подверженность воздействию друг от друга в материально существующих вещах, изменение, превращение, противоположность и взаимное воспрепятствование являются сущностными особенностями материального мира и, если не было бы этих особенностей, то не существовала бы вещь под названием материальный мир. Другими словами, специальная причинно-следственная система, которая существует между материальными существами, является сущностной системой, присущей роду материального бытия. Следовательно, материальный мир должен возникать как таковая система или же вообще не должен возникнуть. Добавим к этому, что абсолютная божественная щедрость требует создания этого мира, ибо его не создание противоположно мудрости, ибо благо мира в несколько раз больше, чем его акцидентальное зло, более того, только бытийное совершенство совершенных людей имеет предпочтение над всем злом этого мира. Далее, с одной стороны, возникновение новых явлений становится залогом исчезновения старых явлений, кроме того, существование живых существ осуществляется через питание растительным миром и другими животными. С другой стороны, человеческое психическое совершенство достигается путем перенесения бремени тяжести и лишения, более того, все беды и несчастья становятся источником и причиной пробуждения от беспечности и нерадивости и понимания сущности этого мира, а также получения уроков назидания от происходящих в этом мире событий.

Отсюда размышления по поводу вопроса управления человеческим родом являются достаточным [примером] для того, чтобы понять мудрое создание миропорядка, более того, размышлять вокруг одного из кардинальных вопросов мироуправления - т.е. жизнь и смерть являются достаточными для постижения этого мудрого миропорядка, ибо, если закон жизни и смерти не управлял миром, то люди не только не могли бы достигнуть конечного счастья и не усвоили бы назидательных уроков от смерти других, но и никогда не смогли бы достичь мирского покоя, как, например, если все умершие люди сегодня были бы живыми, то просторов земли было бы недостаточно для их проживания, не говоря об их обеспечении продуктами питания и другими необходимыми для их существования вещами. Следовательно, для осуществления таких благ необходимо [существование] такого зла.

Результаты исследования можно подытожить следующим образом: во-первых, зло и недостатки этого мира являются неотъемлемыми атрибутами его причинно-следственной системы. Отношения зла, относящиеся к небытийным отношениям, по своей сущности не связаны с божественной любовью и волей и только акцидентально мы можем их отнести к воле, созданию и предопределению. Во-вторых, благо этого мира акцидентально преобладает над злом и отказ от множества благ для предотвращения незначительного зла идет наперекор мудрости и является нарушением цели. В-третьих, это незначительное, относительное зло также имеет много пользы, о которой мы упомянули, и, чем больше человеческое знание будет пополнено, тем больше мы будем знать о мудростях и тайнах этого мира.