



FTAMP 02.15.99

Мақала түрі: ғылыми мақала

<https://orcid.org/0000-0002-9674-974X>

<https://orcid.org/0000-0001-5220-5540>

<https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-146-1-314-334>

Ибн Сина эпистемологиясы: болмыс және таным

Мадина Жақан^{1*}, Раушан Иманжүсіп²

Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан

(E-mail: ^{1*}madina_star90@mail.ru, ²raushankoshenova@mail.ru)

Аңдатпа. Мақалада Ибн Синаның фалсафалық көзқарастары қарастырылған. Зерттеудің мақсаты ортағасырлық ғалым, дәрігер Ибн Синаны фалсафаны алғаш жүйелеп берген және биік шыңға жеткізген философ ретінде таныту арқылы оның фалсафалық ілімі мен көзқарастарына талдау жасау. Зерттеуде ойшылдың фалсафаны ғылым ретінде қалайша қарастырып, зерделегені баяндалады. Ибн Сина фалсафа бірінші болмысты қарастырады, ал кейін болмыстан туындаған дүниелерді зерттейді деп білген. Ойшыл болмысты «Вуджуд» деп анықтаған. Ал, Вуджудтың қажетті себебі ол Құдай екенін дәлелдейді. Құдай дегеніміз Ибн Сина философиялық ілімінде Хақ сөзімен анықталады. Ойшыл құдай мен табиғат ара-қатынасын жаратушы мен жаралушы ара-қатынасы ретінде емес, себеп-салдарлық өзара әрекет етуші байланыс ретінде қарастырады.

Сонымен қатар, мақалада фалсафаның негізгі мәселелері болып табылатын сұрақтар қамтылған. Олар адам мәселесі, адам мәні, болмысы, физикалық және рухани дамуы. Сондай-ақ, кеңістік, уақыт, жан, дене және жалпы таным теориясының сұрақтары баяндалған. Бұл мәселені Ибн Сина ақыл-ой, тәжірибе негізінде шешкен. Тәжірибеде, сыртқы әлем заттарында бар нәрсеге сүйеніп, олардан табиғи заңдылықтарды шығарады. Тәжірибелік, сезімдік тану Ибн Сина бойынша табиғатты танудың алғашқы кезеңі болып табылады. Осы ретте ойшыл тану процесі кезінде сезім мүшелерінің ролі мен күшін терең, әрі жан-жақты зерделеген.

Түйін сөздер: фалсафа; Вуджуд; болмыс; мүмкінді-мән; қажетті-мән; мән; себептілік; кеңістік; уақыт; дене; таным.

Received 4.12.2023. Revised 15.01.2024. Accepted 01.03. 2024. Available online 29.03.2024.

For citation:

Zhakan M.K., Imanzhusip R.N. Epistemology of Ibn Sina: being and knowledge // Bulletin of the L.N. Gumilyov ENU. Historical sciences. Philosophy. Religion Series. 2024. – Vol. 146. – №. 1. – p. 315-334. DOI: <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-146-1-315-334>

Для цитирования:

Жақан М.Қ., Иманжүсіп Р.Н. Эпистемология Ибн Сины: бытие и познания // Вестник ЕНУ им. Л. Гумилева Серия Исторические науки. Философия. Религиоведение. – 2024. – Т. 146. – №. 1. – С. 315-334. DOI: <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-146-1-315-334>

Кіріспе

Классикалық ислам діни-философиясының ойы үш ағымнан (калам, фәлсафа, суфизм) тұратынын білеміз. Фәлсафа ол мұсылмандық аристотелизм (перипатетизм), себебі фәлсафаның басты мектебін аристотеликтер құрады. Фәлсафаның іргесін қалаушы әл-Кинди (IX ғ.) болып есептеледі. Оның ілімі мутазилиттік калам мен мұсылмандық перипатетизм мектебі арасындағы көпір іспеттес еді. Мұсылмандық перипатетизмнің кезеңдері әл-Фарабидің (950 ж.) «Қайырымды қала» еңбегінде қаланған. Ал ресейлік философ, исламтанушы Т.Ибрагим: «Фәлсафа өзінің аяқталған түрі осы Ибн Сина фәлсафалық жүйесінде көрініс тапты» – дейді (Ибрагим, 2014: 144).

Ибн Сина фәлсафасының алғашқы және бастапқы қайнар көзі – антикалық философия. Әсіресе Аристотельдің перипатетикалық философиясы. Ибн Сина Аристотельге көптеген философиялық мәселелерді шешу барысында жүгінеді. Мысалы, материя мен дене құрылымы бойынша, шынайы өмірдегі барлық заттар мен құбылыстардың себеп-салдарлы шарттастығы, материя атрибуттары мен мәні, әлемнің, жанның мәңгілігі және т.б. Аристотельдік рух ойшылдың көптеген зерттеулерінде бар. Ибн Синаны Аристотельдің жай ғана комментаторы деп айтуға болмайды. Өйткені ол қандай да бір сұрақты мазмұндау барысында идеяның кең негіздемесін береді немесе аристотельдік сарында әрі қарай пайымдар мен идеяларды шығарып, негіздей түседі.

Материалдар мен зерттеу әдістері

Бұл зерттеудің қайнар көзі ол авиценнатанушылардың еңбектері болып табылады. Яғни тәжік және ресей ғалымдарының іргелі шығармаларына негізделген. Олар М. Диноршоев, Ф.Б. Худойдодов, Д. Комилов, С. Джонбобоев, Т.Ибрагим, Р.Р. Шангараев, Н.В. Ефремова, А.В. Сагадеев. Әсіресе аталмыш жұмыстың ғылыми және методологиялық жол сілтеушісі М.Диноршоевтың «Компендиум философии Ибн Сины» (Диноршоев, 2010) атты еңбегі, С.Джонбобоевтың «Философия природы Абу Али Ибн Сины: анализ концепции движения, пространства и времени» шығармасы (Джонбобоев, 2023) және Т.Ибрагимнің «Мусульманская религиозная философия фальсафа» (Ибрагим, 2014) еңбектері болып табылады.

Тақырыпты зерттеу барысында талдаудың салыстырмалы, жүйелі, тарихи және логикалық түрлері қолданылған. Тақырыпқа сай ғалымдардың пікірлері ғылыми негіз және дереккөз ретінде келтірілген. Сонымен қатар, Ибн Синаның фәлсафалық көзқарастары бойынша зерттеушілердің пайымдары мен тұжырымдамалары компаративистика әдісі арқылы талданды.

Ибн Синаның философиялық көзқарастары Аристотель, Платон, Фараби мұраларын ұзақ зерделеуінің нәтижесі болып табылады. Яғни, антика мұрасын толықтай игеріп, өзіндік көзқарастарын қалыптастырды. Осы жайлы Б.Э.Быховский «өзінің ақылы бойынша, білімінің жан-жақтылығы бойынша Ибн Сина Қайта Өрлеу дәуірінің алыптарымен бірдей», – деп жазады (Болтаев, 2002: 28).

Талдау

Ибн Сина философиясы каламға – схоластикалық исламға қарсы идеялық қарсыласуда да қалыптасты. Калам мұсылмандық философия ретінде VII ғ. аяғында орнықты. Бұл ғасырларда араб халифатында феодализмнің үстем еткен уақыты. Феодалдық қоғам осы елдерде идеологиялық исламды тудырды. Алайда Құран мен хадистерге негізделген ислам бастапқыда халифатта дамып жатқан философия және ғылыммен бәсекеге түсе алмады. Сол уақытта мұсылмандық теологиясының жүйесін – каламды қалыптастыру идеясы туды. Калам арқылы ислам догмаларын рационалды түрде түсіндіру көзделді. Алғашқыда бұл миссияны джабариттер мен кадариттер алды. Олардың даналығы тағдыр (джабариттер) және ерік, ықтияр (кадариттер) мәселесі төңірегінде болды. Калам дамуының жаңа кезеңін мутазилизм деп атайды. Негізін салушы Васил ибн Ата. Мутазилиттер көтерілетін мәселелердің ауқымын кеңейтті. Олар Құдай және оның атрибуттарының бірегейлігі жайында, Бірінші жаратылыс жайлы, атомдар жайлы мәселелер көтерді. Алайда классикалық калам IX ғ. аяғы мен X ғ. басында қалыптасты. Оның негізін қалаушылар Ашари (874-935 жж.) және Матуриди болды. X-XI ғасырларда ортодоксальды каламның дамуына Бакилани, Абу Мансур Багдади және Джувайни зор үлес қосты. Бұл ойшылдардың еңбектерінде ортодоксальды каламның негізгі принциптері мен құрылымдық элементтері жасалды:

– Ибда' жайлы ілім, яғни жоқтан бар жасау. Құдайдың құдыреттілігін дәлелдеу және ғажайыптың бар екенін түсіндіру;

– Құдайдың мәңгілігі және әлемнің уақыт шегінде пайда болуы жайындағы ілім;

Яғни Құдай о бастан әлемсіз, уақытсыз бар болды, тек кейіннен ғана ол әлемді жаратуға кіріскені жайлы ілім. Жаратылған әлем мәңгі емес, құлдыраушы;

– Қозғалыс, кеңістік, уақыттың о бастан бар екендігі туралы ілім;

– Болмыстағы құбылыстарға индетерменисттік тәсіл арқылы қарау. Кейбір мутакалимдер каузальды байланыстың бар екенін мойындаса да, оның қажет емес екенін айтып, Құдай бұл байланысты үзіп жібере алатынын дәлелдеді. Сондықтан да олардың концепциясы индетерменизм шегінде қалды.

– Бөлінбейтін бөлшектер немесе атомизм концепциясы. Концепция мәні әлем және әлемдегі заттар атомнан жасалады. Атомдар мәңгі емес, олар құлдырап, оны Құдай қайтадан жасап отырады. Бұл дегеніміз мутакалимдер атомизмі Құдайдың құдыреттілігін және әлемнің мәңгі емес екенін негіздеу үшін қажет еді. Ол концепция перипатетиктік гилеморфизм қағидасына қарсы бағытталған;

– Гносеологиялық скептицизм, кейде агностицизм дейді. Олардың мәні адам сезімі мен ақылының танымдық күшіне деген күмән. Адами таным құралдары – сезім және ақыл-ой арқылы ақиқатты білім алу мүмкіндігін жоққа шығару (Сагадеев, 1980: 23).

Ибн Сина бұл каламисттік концепциялармен келіскен емес. Алайда ойшыл іліміне, шығармаларына үңілер болсақ ойшыл нысанадан таса қылмай, өз философиялық көзқарастарын дамытты. Нақтылап айтар болсақ, мутакалимдермен дауда Ибн Сина бастапқылық, мәңгілік, кеңістік, уақыт, қозғалыс, субстанция, акциденция, шекті, шексіз, өзгергіштік, салдар, таным, сезімдік таным, рационалды таным, интуитивті

таным, дискурсивті білім сияқты философиялық категориялардың мәні мен мазмұнын дәйектеп, қалыптастырды. Дененің субстанционалдылығы, салдарлық, материяның, қозғалыстың, кеңістіктің, уақыттың бастапқылығы мен мәңгілігі, әлем мәңгілігі жайында ойшылдың аргументация жасау тәсілдері каламистік концепциялардан серпін алып тұр. Калам Ибн Сина философиясының идеялық қайнар көзі, өйткені ол өзіндік концепциялар жасау үшін ойшылға ойлауға азық берді (Диноршоев, 2010: 99).

Ибн Сина фәлсафаны кешенді ғылым деп санайды және теориялық және практикалық деп екіге ажыратады. Теориялық білім ретінде фәлсафаның міндеті – ақиқатқа жету болып табылады. Практикалық білім ретінде фәлсафаның міндеті игілікке жету болады. Теориялық ғылымдарды Ибн Сина таза және қолданбалы пәндер деп бөледі. Таза физикаға материя, форма, қозғалыс, минералдар, өсімдіктер, жануарлар жайлы ілімдерді жатқызады. Ал, қолданбалы физикаға - медицинаны, астрономияны, физиогномиканы жатқызады (Шангараев, 2020: 155).

Ибн Сина метафизикасы негізінен онтологияға бағытталған. Болмыс мәселесін және болмыстың барлық маңызды сипаттамаларын зерттеу ойшылдың метафизикалық пайымдауында негізгі рөл атқарады. Заттың нақтылығы оның өмір сүруімен байланысты. Әлемдегі барлық нәрсе, өзінің өмір сүру фактісі негізінде болмысқа енген. Тек Құдай немесе әлемдегі барлық заттардың бастауы және жаратушысы болып табылатын таза Болмыс үздіксіз тізбектегі алғашқы буынға жатпайды, сондықтан әлемнің болмысымен «негізінен» және «көлденеңінен» байланыспайды. Құдай жалпыға ортақтықтың алдында және оған трансцендентті десек дұрыс болады. Құдай барлық авраамдық діндерде дәл осылай қабылданады. Тек мұсылман Ибн Сина ғана емес, сонымен бірге еврей және христиан философтарының да жоғары Құдай туралы жалпы түсінігі болған және Ибн Сина сияқты монотеистік терминология арқылы ежелгі грек философиясының ұстанымдары мен ұғымдарын білдірген.

Ибн Синаның болмыс мәселесін зерттеуі ойшылдың бүкіл онтологиясын сипаттайтын екі негізгі ережемен байланысты. Бұл ерекшеліктер бір жағынан заттың болмысына немесе болмыстың мәніне (махийа) және оның бар болуына (вуджуд) қатысты болса, екінші жағынан болмыстың қажеттілігі, мүмкіндігі немесе мүмкін еместігіне қатысты болады. Адам бір нәрсе туралы ойлағанда, ойына осы заттың екі түрлі көрінісі келеді: бір көрінісі осы заттың болмысын немесе «бұл не?» (quid est немесе ма хийа) деген сұраққа жауап беруге болатын мәнін білдірсе, екінші көрінісі заттың бар болуын білдіреді. Мәселен, адам жылқы туралы ойлаған кезде, ол өзінің ойында жылқы идеясын немесе оның сыртқы түрін, пішінін, түсін, яғни жылқының мәнін құрайтын барлық нәрсені және осы жылқының бұл дүниеде болуын ажырата алады. Адамның ойында болмыс бар болудан тәуелсіз, ол бар ма, жоқ па, оған қарамастан объектінің мәні туралы ойлауға болады. Сыртқы әлемде әр объектінің мәні мен бар болуы сәйкес келеді; олар екі құрамдас бөлік емес, олардың әрқайсысы өз алдына, және олар біріге отырып объектіні құрайды, мәселен, кофеге кілегей не қамырға су қосқан сияқты. Тек ойда адамның ақыл-ойы жүргізетін талдау барысында бұл екі элемент бір-бірінен ерекшеленеді және әлемдегі кез келген объектінің мәні бар және сол объектінің бар болуы қосылады деген түсінік шындыққа жанасатындай көрінеді (Шидфар, 1981: 97).

Ибн Синаның болмыс жайлы фәлсафалық ілімін «Білім кітабы (Даныш наме)» еңбегі негізінде қаралық. Ойшыл бойынша фәлсафа алдымен болмысты жеке қарастырады, кейін одан шығатынды зерделейді. Болмыс бірегей, көптік, жеке, жалпы, мүмкін, қажетті, субстанционалды, акциденталды болып ажыратылады. Әлем ол күрделі болмыс және де оның өмір сүруі қажетті. Егер әлем бар болса, оған себеп бар. Сол себепті мүмкіндікті болмыс береді. Себептің мықтылығы әсерінен мүмкіндік шыңдыққа айналады. Барлық болмыстың қажетті себепін Ибн Сина Құдай деп атайды. Құдайды «Хақ» сөзімен айқындайды, ал кейбір еңбектерінде «воджиб-ал вуджуд» (қажетті мән) деп айтылады. Теология тілінде қажетті мән ол Құдай немесе таза нұр болып табылады. Ойшыл өзінің кейбір шығармаларында қажетті мәнді «әлемнің жаны» (ждони джахон) деп айтса, ал мүмкінді мәнді оның денесі деп айқындайды. Ибн Сина дуалист болғаны жайлы пікір үстіртін ой екенін елеу керек. Төменде оның фәлсафалық негізін құраушы ойлардан үзіндіні мысалға келтіреміз:

- «Ақиқат (Құдай) – әлемдік рух, бүкіл әлем оның денесі;
- Рухани жаратылыс түрлері – дененің сезімі;
- Аспан жаратылыстары, элементтер – туылған бөлшектер;
- Бірегей жайлы ілім осыған негізделеді;
- Қалғаны тек бос пікірталас» (Богоутдинова, 1999: 303).

Дене мен пішінге иенің барлығы мүмкін мәнді қалыптастырады. Мүмкін мән бар бола алады, бар болмауы да мүмкін. Белгілі бір формаға ие материалды денелерге бар болу да, бар болмау да тепе-тең. Мүмкін мән екі формаға бөлінеді: бірдей-мүмкінді және міндетті-қажетті дәрежесіне ие бола алмайтындарға. Бірдей мүмкіндіге рухани жаратылыстар, таза ақылды абстракциялар, періштелер жатады. Екінші категорияға бар болу және жоқ болып кету сипатына ие осы әлемнің барлық жаратылысы тиесілі. Қоса кететін жайт Ибн Сина өзінің ізашарларына, соның ішінде Сократ, Платон, Аристотельге сүйене отырып, мүмкінді мәнді тұрақты және ауыспалы деп бөледі. Бар жаратылыстың мәнін субстанция және акциденция деп екіге ажыратады.

Субстанционалды жаратылыс иелерін 3 категорияға жіктейді:

- Ақыл-ой категориялары (материя мен мүмкін жаратылыс иелерінен ажырата алады);
- Жан (материядан бөліне алады және де өзінің болмысында денеге мұқтаж);
- Бөлік, бөлшектер (денелерді бөлетіндер, яғни 3 жаққа ие болады: ұзындығы, ені, биіктігі) (Диноршоева, 1999: 28).

Ибн Сина фәлсафасындағы мән және бар болуы мәселелері тікелей субстанция мен акциденция, материя және форма мәселелеріне байланысты. Ибн Сина бойынша субстанция дегеніміз ол оның болмыс негізі қандай да бір субъект ішінде еместі айтады. Акциденцияның бар болуы тасымалдаушы субъектісіне тікелей байланысты. Осы ретте ойшыл былай деп жазды: «Бар болуды бастап жатқанның барлығы материалды принципке ие» (Диноршоева, 1999: 36). Материя мен мүмкіндіктің субстракты ретінде барлық шыңдықтың болжамы болып табылады. Өйткені мүмкіндік мәңгі болғандықтан материя да мәңгі болуы шарт. Себебі материя ешқашан қарапайым мүмкіндік сияқты ақиқатты бола алмайды, өйткені материя ұғымына қарама-қайшы.

Егер материя негіз ретінде болса ғана ол ақиқатты заттарда шынайы бола алады. Екіншіден себеп пен әрекет арақатынасты және бір-бірінен жеке-жеке бола алмайды. Ибн Сина бойынша Құдай себеп пен әрекет сияқты арақатынаста. Әлем Құдайсыз, Құдай әлемсіз болмайды. Егер Құдай мәңгі болса, онда әлем де мәңгі. Әлем жеке, дара элементтерден құралады. Бұл жерде Құдай мен әлем түсінуін де Ибн Сина перипатетиктер концепциясынан айырмашылығын байқаймыз (Хромова, 1999: 39).

Әлемнің пайда болуын Ибн Сина эманация теориясымен түсіндіреді. Ойшыл бойынша қажетті болмыс ол ойлаушы мән, демек танушы да мән. Яғни қажетті болмыс өз-өзін таниды. Ойшыл осы туралы білімі себеппен шартталған алғашқы болмыс болып табылады. Сонымен қатар ойлаушы немесе ақыл-ой мәні бар. Құдайды ақыл таниды, сол танудың салдарынан екінші ойлаушы мән немесе екінші ақыл-ой туындайды деп санайды Ибн Сина. Бірінші ақыл-ой өз-өзін өзінің өзектілігінде танығандықтан одан екінші ақыл-ойға сай әлемдік жан туады. Әлемдік жан өз-өзін тану салдарынан әлемдік сфера немесе өмір пайда болады. Бірінші ақыл-ойды тану салдарынан екінші ақыл-ой үшінші ақыл-ойды тудырады. Өз-өзін өзінің өзектілігі негізінде тани отыра ол екінші аспандық сфераның жанын тудырады. Өзінің потенциалдылығы негізінде тани отыра ол екінші аспандық сфераның денесін қалыптастырады. Бүткіл осы тудырушы үрдіс біздің ақыл-ойымыздың тууымен аяқталады. Ақыл-ой болса жеке ойлаушы түрлерді береді. Ибн Сина фәлсафасы бойынша қажеттілік идея мен ақыл-ойды тудырады. Демек ойшылдың монист болғаны (Сеййид Хусейн Наср, 2014: 105).

Ибн Сина фәлсафасын түсіну үшін оның себеп-салдар ілімі маңызды рөл атқарады. Ойшыл себеп-салдар мәселесін шешуде Демокрит ізімен басады. Әлемде барлығы себеп-салдарлы, себепсіз құбылыстар жоқ деп есептейді. Бұл көзқарастың дәлелі Ибн Синаның «Білім кітабы» және өзге де еңбектерінде берілген. Себеп-салдарлы арақатынасты ойшыл Құдай мен әлем қатынасына да қатысты қолданған. Құдай қажетті мән ретінде әлемнің алғашқы себебі болады. Дегенмен Ибн Сина егер ол салдарды өзі тудырса себеп ақиқатты болады деп санаған. Оған дейін ол мүлдем жоқ немесе себеп болмайды. Демек, егер ол салдар ретінде - материалды әлемді тудырған кезде ғана, Құдай әлемнің алғашқы себебі ретінде қажетті мәні болады. Осыдан шығатыны Құдай мен әлем бірге мәңгі. Құдай әрқашан бар, демек әлем де оның қажетті салдары ретінде мәңгі бола береді.

Материя, форма, сан мен сапа, қозғалыс пен уақыт, кеңістікті түсінуде Шейх ур Райс перипатетиктер фәлсафасына негізделеді. Дегенмен ойшыл Аристотель мен Фарабиден ілгері кетеді. Ойшыл қозғалысты заттың белгілі бір уақытта потенциалды қалып-күйден ақиқатқа өтуін айтады деп сипаттаған» (Джонбобоев, 2023: 15). Бұдан шығатыны потенциалды қозғалыс әрқашан бар және ол мәңгі. Ешқандай жасау әктісі болмаған, себебі ол о бастан бар. Ибн Сина «Сауығу кітабы» еңбегінде былайша баяндаған: «Қозғалыстың о бастылығын ол бастаусыз болғандықтан солайша есептейді» (Джонбобоев, 2020: 189). Ибн Синаның қозғалыс түрлерінің жіктемесі аристотельдік жіктемеден өзгеше. Ойшыл қозғалыс түрлерінің екі принципін енгізді. Біріншісі ол болмыстың мүмкін-мәні бойынша (сапа, сан, орын, уақыт). Екіншісі ол қайнар көздері бойынша (табиғи, акцидентті, мәжбүрлі).

Кеңістік мәселесі Ибн Синада «орын» категориясы формасы бойынша антика дәстүрімен ұқсас келеді. Ойшыл қозғалыс орынсыз, орын қозғалыссыз болмайды деген пікірге сүйенеді. Орын ол тек көлемі бойынша орын алып тұрған затпен сәйкес келеді. Егер зат орнынан кетіп қалса, ол орында басқа зат алады, сондықтан орын субстанция да, дене де, пішін де емес. Егер ол субстанция болатын болса, ол не денелік, не ақыл-ойлық болар еді. Егер орын денелік болса, онда оның да орны болар еді, ал бұл мүмкін емес. Осы пайымдардан кейін ойшыл орын материалды субстанцияның акциденциясы болып табылады деген қорытындыға келді. Орын субстанциямен байланыссыз болмайды деген қорытындымен Шейх ур Райс Аристотель тұрақсыздығына нүкте қойды. Аристотель орынды материямен қатар бар болатын шыңайылықтың ерекше түрі деп білді.

Ибн Сина уақытты о бастан бар және мәңгі деп санайды. Уақыт объективтілігін мойындауға шақырды, оның субъективтік түсінігімен күресті. Ойшыл былай деп жазды: «Уақыт ... дене үшін қозғалыс арқасында бар болып тұр. Сондықтан егер қозғалыс, өзгеріс болмаса онда уақыт та жоқ» (Ибн Сина, 1980: 447). Сондықтан уақыт ерекше шыңайылық ретінде бар болмайды. Антика мұрасын зерделей келе Ибн Сина уақыттың материя акциденциясы ретінде объективті сипатын ерекше айтты. «Кейбіреулері уақыттың бар екенін жоққа шығарады. Ал өзгелері оның болмысын мойындай келе тысқары объективті бар болуын мойындамайды. Оны елесті абстрактілі ұғым деп ойлайды» (Ефремова, 2013: 123). Ибн Сина бұл пікірлермен келіспей, уақыттың материалды және объективті екенін айтады.

Аристотель табиғатта ішкі қозғалыстың бар екенін мойындаған, алайда соңында бұл ойын терістеген. Қозғалыстың қайнар көзі «қозғалыссыз қозғаушы күш», яғни Құдай деп айтқан. Ибн Сина табиғатта ішкі қозғалыс бар деген пайымды жақтай келе, денелердің тек сыртқы қақтығысын ғана атайды. Ойшыл қозғалыс материяның ажырамас қасиеті деп есептеген. «Қозғалыс» деп дененің қалпын, яғни потенциалдан әрекетке өтуін айтамыз. Ибн Сина өзінің «Данышнаме» еңбегінде қозғалыс табиғатының анықтамасына тоқталып, қозғалыстың мынадай түрлерін көрсетеді: акциденталды (би 'арад), ықтиярсыз (би каср) және табиғи (би таб'). Қозғалыстың акциденталды формасының ерекшелігі «дене қозғалысы өзге дененің қозғалысына байланысты, мысалы, сандық ішіндегі көйлек делік, сандықты біз жылжытқанда ішіндегі көйлек те жылжиды, яғни қозғалады» (Богоутдинова, 1999: 44). Қозғалыстың ықтиярсыз формасының өзгешелігі ол дене бір орыннан басқа жерге өз тегінің потенциалды мүмкіндігіне қарай емес, ал өзге себептер арқасында қозғалады. Ықтиярсыз қозғалыс ол біз мысалы бір нәрсені тартсақ, жақсақ немесе лақтырсақ болады. Дене қозғалысының табиғи формасының мәні дене табиғатында о бастан бар, мысалы, тастың ұшуы, судың сарқырап ағуы немесе оттың, ауаның көтерілуі (Кныш, 2011: 114).

Аристотель дененің лақтырушы қозғалысын қозғаушымен үздіксіз байланыстың нәтижесі деп түсінген. Ол тезисті дәлелдеу үшін Аристотель табиғи емес қозғалыс қуыстықта мүмкін емес дейді. Бұл мәселеде Ибн Сина Аристотель пайымына қарсылық білдіреді. Ойшыл Иоанн Филипон философының теориясын жақтайды.

Ол теория бойынша яғни денені лақтырған кезде оған денесіз қозғалысты білдіртеді. Ойшыл бойынша табиғи емес қозғалыс қуыс жерде де бар болуы мүмкін.

Табиғи мәндердің бастамасын зерттегеннен кейін Ибн Сина олардың болмысының себептілігі мен қызметін зерделеуге назар аударды. Мұндай зерттеуінің мақсаты материалды денелер мен құбылыстардың өмір сүруінің қажетті, заңды қасиеттерін дәлелдеу. Сонымен қатар, олардың болмыс себептілігін ашу арқылы тану болып табылады. Бұл көзқарас тұрғысынан себептілік принципі Ибн Синаның ғылыми-философиялық жүйесінің маңызды негіздемесі болып табылады. Бұл принциптің маңыздылығы мен мәнділігі жайындағы идеясын дәлелдейтіндер:

– себептілік заңдылығы жалпы, материалды, қажетті форма болып табылады;
– затты тану әрқашан оның пайда болуының, дамуының және қызметінің себептерін тану болып табылады. Ешбір зат егер оның болмысының себебі түсінілмесе, аяғына дейін түсінілмейді;

– ойшылдың натурфилософиясының дүниетанымдық негізін деистік материализм құрайды.

Бұл тұжырымдардың дұрыстығы жайында шағын талдау жасап көрелік.

Сонымен, Ибн Сина үшін себеп пен салдар деген не және олардың ара-қатынасы қандай? «Данышнамеде» бұл сұраққа жауап ретінде: «белгілі бір затқа тәуелсіз емес түрде бар заттардың барлығы, яғни ақырғы заттың бар болуы оған байланыстыны белгілі бір заттың себебі деп айтамыз. Ал кейінгісін салдар дейміз» (Богоутдинова, 1999: 69). Бұл анықтамада себептілік жайындағы Ибн Сина ілімінің мәнді ерекшелігін көрсетеді. Яғни, себеп пен салдардың уақытша ара-қатынаста болатыны және себептің өзіндік мәні бар екені. Ибн Сина акциденталды және мәнді каузальды байланыстардың тезисін алға шығарды. Акциденталды каузальды байланыс себептің алғышарт ретінде салдар мен шексіз регресске әкелуді көздейді. Мәнді каузальды байланыс себептің және оның салдарының бір уақытта бар болуымен сипатталады және ол шексіз регресс құра алмайды.

Мәнді каузальдылық жайлы концепция әлемнің мәңгілік екенін негіздеуде маңызды рөл атқарды. Егер Құдай әлемнің мәнді себебі ретінде әрқашан мәңгі болса, онда оның салдары болып отырған әлем де сондай (Диноршоев, 2010:179).

Қандай да болмасын дене, құбылыс Ибн Сина бойынша оның өзгеше индивидуалдылығын көрсететін сыртқы және ішкі акциденцияларға ие. Материалды денелердің ішінде ең универсалды, ажырамас акциденцияға Авиценна қозғалысты, кеңістікті және уақытты жатқызады. «Данышнамеде» Ибн Сина былай деп жазады: «Қозғалыс деп әдетте кеңістікте болатын әрекетті айтады. Алайда қазір бұл ұғымның мәні кеңейді. Қандай да бір потенциалды заттың қайсыбір қалпы мен әрекеті оның потенциалдылығына орай қозғалыс деп аталады (Богоутдинова, 1999: 87). Бұл анықтамада мәні бойынша ойшылдың қозғалыс бойынша негізгі қағидалары берілген. Яғни қозғалыс ол тек қана кеңістіктегі әрекет емес, сонымен бірге заттың потенциалдан ақырындап өзектілікке өтуі болып табылады. Дененің субстанционалды негізіне шапшаң өзгеріске әкелетін қарғу қозғалыстың мәні емес. Бұл негізде ойшыл қозғалыстың субстанционалдылығы идеясын жоққа шығарады.

Ибн Сина Аристотельге қарағанда қозғалысты «сапа», «сан», «қайда» деген категорияларда ғана бар деп білмейді, сонымен қатар «орын» категориясында да бар деген. Заттардың қандай да болмысына, тегіне және түріне белгілі сапалы-сандық сипаттар тән. Бұл сипаттар шегінен шықса, онда олар тек, түр немесе нақты бір дене болуын тоқтатады. Дегенмен ойшылдың қозғалысты түсінуі дамудың метафизикалық концепциясы шеңберінде қалып тұр. Себебі Ибн Сина сапалық өзгерісті дененің акцидентальды қасиеттерінің өзгерісі ғана деп түсіндіреді. Екіншіден, субстанционалды қозғалысты мақұлдамайды және қарғуды қозғалыс түрі деп қабылдамайды (Диноршоев, 2010: 112).

Қозғалыстың түрі мен қайнар көздері жайлы мәселені зерделей келе, Ибн Сина мынадай пайым айтады: «Қозғалыстың тікелей қайнар көзі ол сол дененің өзінің табиғаты мен ондағы бар импетус (табиғи, ерікті қозғалыс) болып табылады. Немесе кейбір басқа дене (мәжбүрлі, акциденталды қозғалыс)» (Джонбобоев, 2020:113). Мәселенің мұндай шешімі ойшыл әлемнің және оның үрдістерін деистік түсіндіруді дәйекті түрде ұстанады.

Ибн Синаның натурфилософиясында қозғалыс кеңістік пен уақыт арқылы түсіндіріледі. Кеңістікті аумақты дененің шегі ретінде перипатетикалық дәстүрде анықтай отырып, Ибн Сина қозғалыстың объективті бар болуына ерекше негіздеме береді. Ойшылдың пайымынша, кеңістіктің объективті болмысы орын ауыстырудың бар болуымен түсіндіріледі. Кеңістіктік және денелік ұзақтық табиғатының ұқсастығымен дәлелденеді.

Уақыт мәніне талдауды Ибн Сина оның объективті бар болуын негіздеуден бастайды. Уақыттың объективті бар болуы оның пайымынша қозғалыстың мезеттері мен дене күйінің алғышарт және кейінгі ретінде бар болуында түсіндіріледі. Сондықтан да уақыт өздігінен өзекті бола алмайды. Өйткені тұрақты мәнге ие емес, туындап, жойылып отырады. Мұндай болмысқа ие барлығының болмысы материяға байланысты. Демек, уақыт материалды. Ол материалды болғанымен оның материяда бар болуы қозғалысқа тәуелді. Егер қозғалыс пен өзгеріс болмаса, яғни «дейін» және «кейін» деген болмаса, онда уақыт та жоқ» (Ефремова, 2011: 358).

Уақыттың мәңгілігі мәселесін шешуде Ибн Сина әлемнің бастапқылығы мен мәңгілігі жайындағы принципке сенімді болып қалды. Ойшылдың уақытты мәңгілік материя мен мәңгілік қозғалыстың тұрақты акциденті болатынын айтқан ойы Ибн Синаның уақыттың бастапқылығы мен мәңгілігін мойындайтынын көрсетеді.

Ойшыл тек әлемнің жеке универсалды мәнді акциденцияларын мәңгі деп есептеген жоқ, сонымен қатар жалпы әлемді мәңгілік дейді. Әлем мәңгілігі Ибн Синада уақыт ішінде әлемнің бастапқылығы мен шексіздігін білдіреді және әлемнің потенциалды мәңгілігін көрсетеді. Ибн Синаның әлемнің мәңгілік екені жайындағы алғашқы түсінігі анық мазмұндалған. Ойшылдың материя, қозғалыс, кеңістік пен уақыттың мәңгілігі концепциясы бұған дәлел. Әлемнің мәңгілігі жайындағы екінші түсінігі бұлыңғыр. Мұнда философ әлем мәңгілігін ашық айтпайды, ол әлемнің мүмкіндік аясындағы мәңгілігі туралы айтады. Егер әлем мүмкіндікте мәңгілік болмаса, онда Құдай оған шыңайы, актуалды мәңгілікті бере алмас еді, себебі ол мүмкін емеске билік жүргізбейді.

Әлемнің мәңгілігі жайындағы екі аспект те жай ғана Ибн Синамен негізделіп жазылып қойған жоқ. Керісінше, ұшқыр логикалық, рационалды дәлелдермен түсіндірілді:

1. Барлығының негізі бастапқы, мәңгілік, Қажетті мән – Құдай болып табылады. Сондықтан Қажетті мәннен актуалды болмысты алатын әлем де бастапқы және мәңгілік болуы керек. Бұлай болмаса көптеген логикалық түсінбеушіліктерге кездесеміз. Егер Қажетті мән о бастан қажетті мән болмаса, онда ол анықтаушы бастама ретінде басқа бір заттың арқасында болды.

2. Қажетті мән - әлем болмысының мәңгілік, универсалды себебі. Бұл мәңгілік, универсалды себеп - Құдай бар кезде, оның салдары - әлем де бар болады.

3. Қажетті мән мүмкіндік мәнге уақыт бойынша алғышарт емес, ал мәні бойынша алғышарт болып табылады. Табиғатта бір саны екінің алдында алғышарт болғандай, яғни себепті-салдарлы сияқты, бірақ уақыт ішінде бір-бірімен бірге өмір сүре алады. Егер Қажетті мәннің мүмкін мәнге алғышарт жасауы осы жоғарыда айтқанды білдірсе, онда олар уақыт ішінде мәңгілік болуы керек.

4. Әлем мәңгілік, өйткені әрбір туушы өзінің пайда болуына дейін болмыс мүмкіндігіне ие болады. Мүмкін емес ол ешқашан туылмайды және «жаратушы ол мүмкін еместі ешқашан жарата алмайды» (Григорян, 1961: 446).

Ибн Сина әлемді мәңгілік (кадим, азали) деп есептеп қана қойған жоқ, сонымен қатар шірімейтіндігін (абади) айтты. Әлемнің шірімейтіндігі әлемнің бастапқылығы туралы пікірлермен дәлелденді. Бұл әлемнің шірімейтіндігі идеясы аясында ойшыл тағы екі қосымша дәлел айтады. Бірінші аргумент бойынша өзінің ұзақ уақыт бойы болуы ақырындап та кетпейтіні және мәні бойынша құлдырамайтыны туралы. Екінші аргумент бойынша Ибн Сина былай деп жазады: «Әлемнің субстанциясын жою мүмкін емес, өйткені оны жоятын себепті елестету де мүмкін емес» (Болтаев, 2002: 144).

Ибн Сина фәлсафасындағы барлық принциптердің ішіндегі дәл осы әлемнің мәңгілігі мен шірімейтіндігі жайлы ойы калам өкілдері тарапынан қатты сынға ұшырады.

Ибн Синаның жан туралы ілімінің фәлсафалық тұстары. Ойшылдың жан жайлы ілімі көпаспектілі. Ибн Синаның жан концепциясына қатысты аспектілері мыналарда көрініс табады: оның жанға энтелехия ретінде қарауы, субстанция ретінде қарауы, жанның қалыптасуы, дене мен жан ара-қатынасы мәселесі. Аристотель сияқты Ибн Синада жанды өмірлік процестерді тасымалдаушы ретіндегі табиғи органикалық дененің энтелехиясы деп анықтайды. Жанды энтелехия ретінде түсіну және бағамдау үшін «жан деген не?» деген сауалға жауап іздеу керек. Бұл сұраққа Ибн Синаның жауабы мынадай: «өсімдіктер деңгейінде жан ол тамақтана алу, өсу, көбею мүмкіндігі, ал жануарлар деңгейінде өсімдіктердегі сияқты тағы ерікті қозғала алу мүмкіндігі жатады. Адам деңгейінде жанға жоғарыда айтылғандарға қоса саналы таным мен әрекет мүмкіндігі жатады.

Ибн Синаның жан генезисі бойынша дүниетанымдық мәнді ашуын ойшылдың келесі қорытындыларынан көреміз:

1. Жан мен тән өзара байланыстылық пен өзара әсер етушілік қалпында жүреді. Жан ол денені тірілтетін бастама, қозғалыстардың, дененің жан және моральдық

күйзелістерінің бастауы болып табылады. Ол денені басқарады және оның физиологиялық жағдайына әсер етеді. Дене жанға білім алуға көмектеседі және дамытады. Жанның қалып-күйі денеге және оның болмысына байланысты.

2. Өсімдік және жануар тектес жандар денелі болып келеді, яғни денемен бірге пайда болып, денемен бірге өледі.

3. Адамның сөйлеуші ақылды жаны денемен бірге пайда болады, алайда дене өлгеннен соң, жан өзінің мәңгілік өмірін жалғастырады. Демек, Ибн Сина дене функциясы ретінде өсімдік және жануар сипатындағы жандарды есептейді. Адам жанын дене функциясы ретінде қарастырмайды. М. Диноршоевтың пайымынша ойшылдың бұл ақырғы қорытындысы оның медициналық теориясымен кереғар келеді. Ол теорияда Ибн Сина барлық психикалық процесстердің дене-миына байланысты екенін айтады (Григорян, 1960: 145).

Сонымен қатар, ойшыл өзінің ерекше фәлсафалық антропологиялық көзқарастарымен көзге түседі. Ибн Сина орта ғасырлардағы ойы жан мен дене арақатынасы мәселесі төңірегінде шоғырланды. Ойшыл осы арақатынасты төрт аспектіде қарастырады: өмірдің пайда болуы мен оның формаларының эволюциялық мәселесі ретінде; адамдағы рухани және материалды бастамалардың арақатынасының жалпыфилософиялық мәселесі ретінде; тұлғаның моральды кемелдену мәселесі ретінде; адамның ішкі және сыртқы әлемді тану мәселесі ретінде. Ибн Сина жанды денені жандандырушы бастау, оны өсу мүмкіндігін беретін, көбею мен тағамды игеруге, ақыл-ойды тануды беретін қабілет ретінде қарастырады.

Ибн Сина барлық жаратылыс органикалық табиғат (өсімдіктер, жануарлар, адам) және органикалық емес табиғат (минералдар) деп бөледі. Ойшылдың пікірінше органикалық емес табиғат уақыт шегінде органикалық табиғатқа алғышарт болады. Сонымен, ойшыл Аристотельдің өлі материядан өмірдің пайда болғаны жайлы ойын дамытады. Ибн Сина бойынша адам жаны мәңгі, өлмейді. Адам жаны - рухани мән және сансыз мүмкіндіктер мен күштердің қайнар көзі. Адам жаны мен дене байланысы мәңгі емес. Денені өлтіру, денеге зақым келтіру ол жанды өлтіру, жанды зақымдау деген сөз емес. Жан дене ыдырауынан кейін де бүлінбейді. Адам тек жан арқасында дүниеге келеді. Яғни адам өзінің мәні бойынша дененің жаны болып табылады. Ибн Синаның айтуы бойынша жан денеге тәуелді емес, еркін. Алайда жанның табиғаты өзінің кемелдігіне жетуі шарт дейді ол. Жан дене арқылы байытыла отырып, өзінің дамудың жоғары деңгейіне өтуі үшін денеге мұқтаж. Дене – жанның қызметі үшін құрал болып табылады. Ойшылдың пікірінше адам бірнеше жанға ие: жануарлық, өсімдіктік, ақыл-ойлы жанға. Ибн Сина жанның тәннен бөлінуі жөнінде былай деп жазады: «Әрбір жан өзінің әртүрлі пәндер айырмашылығына қарай, өмір сүру уақытының әртүрлілігіне қарай, пішіндер айырмашылығына қарай ерекше сипаттарға ие болады. Сонымен жан мен тән байланысы табиғатынан келе жатқан байланыс емес. Олай болған жағдайда дене жанның себебі болар еді. Ойшыл пайымынша адам жаны екі түрлі мағынаға ие. Егер жан тәннің пайда болуында өмір сүрсе, ол онда табиғатынан бірегей ме деген екі ой туындайды. Ибн Сина жанның тәнге дейін бар болуын және оның табиғатынан есепсіз екенін жоққа шығарады. Сонымен қатар жан

рухани мәнге ие болғандықтан денеге дейін бар бола алмайды. Ибн Сина пікірінше игі істер жолындағы жан өзінің болмысын кемелденуге жұмсайды және рухани қайырымдылық деңгейіне жете алады. Кемелдену жолымен жүрмеген жандар осы әлемнің төменгі материалды деңгейінде қалады және оларды азап пен бақытсыздық торлайды. Сонымен жан денеден тәуелсіз және неоплатониктердің жанның денені кемсіту мифологиялық пікірін қабылдамайды. «Дене жанның қызметі үшін берілген құрал». Жанның тәнмен бірігуі ол жан өзінің қызметі үшін денені пайдаланады деген сөз. О дүниелік бақыт адам жанының моральдық тазалығына, біліміне байланысты болады.

Абу Али Ибн Сина өз еңбектерінде денеге әр түрлі анықтама береді. Бір жерде оны «афзор»– құрал деп айтса, енді бір еңбегінде дене ол тор, ал жан құс. Яғни дене адами жанның үйі. Дене ол формаға ие болмыс. Ал формаға иенің барлығы ойшыл пікірінше ол материалды және уақытша болып табылады. Алайда адам ол тек дене емес, ол жан. Ибн Синаның кейінгі еңбектерінде жан бірнеше денеге ие бола алады делінген. Адамның түпнұсқасы ол жаңда, рухта шоғырланған. Ол өлмейді, ол мәңгі. Жанның өлмейтіндігі, мәңгі екендігі жайлы ойшыл аргументтері жай логикалық пайымдарға және интроспекцияға негізделеді. Ойшылдың логикалық аргументтері:

- Біріншіден, рухани жаратылыс өзіне сай орынға ие болуы шарт, бұндай орын тек ақыл-ойда болады; орынның функциясы субстанцияның функциясы болып табылады;
- Екіншіден, денелік – сезімталдық мүшелер көмегі арқылы қабылдайтындар шиеленіскен, интенсивті қабылдау кезінде әлсірейді. Рухани күштермен іс керісінше.
- Үшіншіден, дене оған әсер ететін заттарды пассивті қабылдайды, ал ақыл-ойлы күш объектілерді белсенді түрде қабылдайды (сырттан ешбір ұғымға мұқтаж болмайды);
- Төртіншіден, уақыт өте келе, қартая келе дене және оған тиесілі күштер әлсірейді. Ақыл-оймен керісінше, кәрілік келгенде ақыл-ой күшейе түседі, демек жан, ақыл-ойлы жан өзінің бар болуында денеге байланысты емес;
- Бесіншіден, денелік, сезімталдық органдар (күштер шексіз қызметке ықтияр емес, ал ақыл-ойлы жан қабілетті).

Адамның жаны, ойы денеден бөлек, тәуелсіз болады. Осы қағиданы қорғау үшін Ибн Сина былай деп жазады: «Өзіңді жаңа ғана жаратылған деп елестетіп көрші, тек сенің сезіну мүшелерін жоқ деп есептейік. Мұндай күйде сен өзіңнің өмір сүруіңді ғана ойлайсың. Егер саған осы күйде дененің қандайда бір дене мүшесін елестету мүмкін болса, онда сен оны өз жанының өмір сүруі үшін керек шарт ретінде қабылдамас едің. Демек жан мен тән байланысы болмашы, мардымсыз яғни акцидентті». Бұл жерде айтып кететін жайт ғалым Құдай, жан (нәфс), дене мәселелерін қарастыруда шығыс данагөйлердің ізбасары еді. Ол материалды, физикалық әлемде барлығы келіп-кетуші екеніне, барлығы туу мен өлу заңдылығына бағынатынына сенді.

Адам жан-рухани саласында өзінің маңыздылығы мен қасиеттеріне жетеді. Адамның басты мақсаты мен міндеті бұл салада рухани дамуға бағытталуы керек және мұндай даму шексіз берілген. Адамның рухани дамуында рухани мәдениетінде дене мықты құрал, қару болып табылады. Бұл мақсатта адам денесіне ұқыпты қарап, жетілдіріп отыруы керек. Жан арқасында рухани әлем мен періштелер жандарымен

байланыс жүзеге асады. Бұндай байланыс жанның өте мықты болған кезінде болады. Мұндай жан өзгелері түсінде көретін нәрсені, шынайы өмірде көре алады. Немесе бұл байланыс ойлау күштілігіне байланысты болады. Көріп отырғанымыздай жан Ибн Сина бойынша адамның дамуы, өсуі, жетілуі жан арқасында болады екен.

Жалпы таным теориясы мәселесінде Ибн Сина оны ақыл-ой, тәжірибе, мистицизм тұрғысынан шешеді. Ойшыл тәжірибеде, заттардағы жеке жаратылыстарға сүйене отыра олардан қалыпты заңдылықтарды шығарады. Тәжірибелі, сезімдік таным ол табиғатты танудың бастапқы кезеңі. Ибн Сина тану процесі барысындағы сезу мүшелерінің қасиеттері мен рөлін терең және жан-жақты талдайды. Ойшыл сезімді екі түрге бөледі: сыртқы және ішкі. Оның ілімі бойынша сыртқы тану күштеріне ол бес сыртқы сезімдерді (көру, есту, дәм, иіс, ұстап-сипау) жатқызады. Ішкі танушы күшке оның пайымынша: елестете алушы күш, есте сақтау күші, бейнелей алу күші жатады. Адам жанының күшін ойшыл екі топқа ажыратады: әрекет етуші және танушы. Бұл күштерді Ибн Сина ақыл-ой күштері деп айтады. Оның дамуының да әр түрлі деңгейлері бар. Адам жаны мен жан күштерінің өзара байланысын түсіндіруде «Құтқару еңбегінде» ғалым былай деп жазған: «Адам басынан сен жүре жинаған ақыл-ойды («ал-акл ал-мустафад»), қасиетті ақыл-ойды («ақыл-кудси») табасың. Қасиетті ақыл-ой ең бастысы, қалған ақыл-ойлар оған қызмет етеді...».

Сезу мүшелері арқылы сыртқы және ішкі әлем заттарының қасиеттері, жеке сипаттары танылады. Сезімнің әрбірі тірі ағзаның жүйке жүйесімен байланысты. «Жүйке ұштары арқасында сыртқы заттардың әсері жүрекке беріліп, кейін миға өтеді», – дейді ойшыл (Богоутдинова, 1999: 149). Ибн Синада санадан тыс материалды заттар және оның түрлі қасиеттері бар. Адамның сезінуі санада шынайы заттардың объективті сипаттарын шын мәнінде қалай, сол тұрғыда көрсетеді. Яғни ойшыл материалды заттардың адам санасынан тыс өмір сүре беретінін мойындайды. Зерттеушілер аңғарғандай Ибн Сина таным теориясын, соның ішінде сезіну мәселелерін ерекше талдайды. Көру үрдісін түсіндіруде ойшыл Платон, Демокрит көзқарастарын сыни тұрғыдан қарастырады. Яғни көру мүшесімен біз объективті заттардың тек түстерін сезіне аламыз деп айтады. Бұл сезіну сыртқы заттардан түскен жарықтың шағылысуы арқасында жүзеге асады. Платон пікірінше көзден бірдеңе шығып ол көрініп тұрған затпен кездесіп, оның пішінін тысқары қабылдайды деген. Мұндай ойды философ қате деп түсінеді. Ибн Сина бойынша «қабылдау дәл сол көздің қарашығында жүзеге асады». Ойшыл пайымынша «көру қабілеті сезімді түрде қабылдап жатқан заттан бірдене келіп жатқанына байланысты емес».

Ибн Сина қабылдауға танымдық танудың ерекше формасы ретінде қарамайды. Дегенмен қабылдау мағынасында «жалпы сезім», «болжамды сезім» сияқты терминдерді қолданады. Ойшыл пікірінше жалпы сезім объективті заттардың образдарын өзінде сақтап қалады. Яғни сезім мүшелері арқылы алынған сезімдер жалпы сезім арқылы бірігіп, бірегей танымға айналады. Мәнді қабылдау қызметі «болжамды» күшке ие сезімге тиесілі дейді ойшыл.

Ибн Сина ойды қабылдаумен образды қабылдауды ажыратады, себебі образ сезім мүшелері арқылы сезіліп, жалпы сезіммен қабылданады. Мән болса сезім

мүшелерінің алдын-ала сезінуінсіз-ақ аңғару, болжану арқылы қабылданады. Ибн Сина пайымынша қой көру мүшесі арқылы оған келе жатқан заттың түсін, формасын, қозғалысын көреді. Соның салдарынан қой ол заттың қасқыр екенін қабылдайды. Осы жалпы сезімнің функциясы болып табылады. Қасқыр бейнесін қабылдағаннан кейін қой жау, дұшпан, қауіптілік мәнін қабылдай бастайды. Соның арқасында қорғану әрекеттерін жасайды. Ол оны сезім мүшелері арқылы сезген емес. Болжамды күш атқаратын қабылдау функциясы осы.

Сыртқы сезім – белгілі бір сезім мүшесіне сыртқы заттың әсер етуі нәтижесінде түзілген дүние. Ішкі сезім сыртқы сезімдер негізінде пайда болады. Сезімдік деректер арқасында қабылдау пайда бола бастайды. Алайда қабылдау екі мағынаға ие: сезімді білімнің түрі ретінде және ой формасы ретінде. Бұл білім түрлерін Ибн Сина алғашқы және екінші қабылдау деп біледі. Олардың айырмашылығы ол біріншісі белгілі бір түрде тікелей форманы қабылдаса, екіншісі заттың формасын өзге бір зат арқылы қабылдайды. Өзге сөзбен айтқанда екіншілі қабылдау түрі, ой болса сезімді қабылдау негізінде қалыптасады.

Қиял мен фантазияны ойшыл ішкі сезімге жатқызады. Ибн Сина фантазия мен қиялды шыңдықтан ажыратылған білім түрі дейді. Сезім мүшелері арқылы алынған деректер негізінде құрылған білім түрі деп біледі ойшыл. Фантазия тірі ағзадағы мидың белгілі бір бөлігімен байланысты. Ойшыл ішкі сезімдер ішіне фантазия күші де енеді деген. Яғни жалпы сезім мидың алдыңғы бөлігінде орналасқан күш, ол барлық бес сезім қабылдап жатқан формаларды қабылдайды. Бұл қандай да фантазия, қиял болмасын шынайы бар заттар жайлы деректерге негізделеді деген сөз емес. Адамдар шынайы өмірде жоқ затты да елестетіп, қиялдай береді. Ибн Сина фантазия мен қиялды шығармашылық танымның түрлі формасының бірі деп есептейді. Қиял мен фантазия сыртқы шынайылықты бейнелей отыра мидың белгілі бір қызметімен байланысты болып келеді.

Ойшыл танымды үш түрге бөледі: қажетті, өзінен-өзі түсінікті, ойбағамдық. Алғышартқа, пайымға, қорытындыға мұқтаж емес және сезім көмегінсіз пайда болатын таным түрін өзінен-өзі түсінікті таным деп атайды. Мысалы, адамның өзінің бар болуын, жаратылысын тануы ол өзінен-өзі түсінікті болып табылады. Сыртқы сезімдер арқасында пайда болатын таным қажетті таным деп аталады. Мысалы, ай жарығы ол күн жарығының шағылысы екенін тану соған жатады. Әр түрлі пайым түрлері арқылы танылған дүние ойбағамдық таным деп аталады. Мұндай таным түріне мысалы, ол уақыт кеңістігінде пайда болған барлық заттар өзгеріске ұшырайды деген.

Сонымен қатар ойшыл пассивті және активті таным түрлерін ажыратады. Сыртқы шынайылық заттарының сезім мүшелеріне әсері нәтижесінде пайда болатын таным ол пассивті деп аталады. Аспан бейнесін қабылдау ол пассивті таным түріне жатады. Сырттан тікелей әсерсіз-ақ пайда болатын таным түрін активті таным деп айтады. Осылайша адам бір нәрсенің образын ойлай отыра оны жүзеге асырады. Ойшыл активті таным түрі астарынан шығармашылық қиялды меңзейді.

Түсінік те қиял мен фантазия сияқты Ибн Сина бойынша сезімнің ішкі формасына жатады. Түсінік ол заттың образы немесе заттың өзі жоқ болып кетсе де, санада

қалып қоятын нәрсенің пішіні. Елестету күші мидың алдыңғы бөлігінде орналасады, ол күш жалпы күш бес сезім мүшелерінен жинақталғанды сақтайды (Сагадеев, 2009: 369). Сонымен қатар Ибн Сина заттың формасын қандай да болмасын, соның ішінде органикалық емес зат қабылдай алатындығын айтады. Алайда органикалық емес табиғаттың заттан алған пішінін көп уақыт сақтай алмайды. Мысалы, су ізді, бейнені қабылдай алады, алайда ол оны сақтау қабілетіне ие емес. Сондықтан ойшыл айтқандай заттың пішінін қабылдайтын күш сол қабылдаған форманы сақтайтын да күш болмақ.

Қорытынды

Бұл мақалада Ибн Сина фәлсафасының жүйесі мен идеялық қайнар көздеріне қысқаша талдау жасалды. Ойшыл фәлсафасының басты қайнар көзі ол антикалық философия, соның ішінде Аристотель іліміне көп ден қойған. Сонымен қатар, Платон, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Зенон сияқты антика дәуірінің өкілдері мұрасымен де таныс болған. Антика философиясы Ибн Сина көзқарастарына әсер еткенімен, ойшылдың туған жері мен өмір сүрген уақытының берген септігі зор.

Ойшылдың аристотельдік эпистемология мен логикалық жүйесінен шыға алмады деген негізсіз пікірмен келісуге болмайды. Бұл жөнінде не айта аламыз? Иә, ойшыл өмірінің соңына дейін Аристотельдің ізбасары болды. Алайда, Ибн Синаның «Шығыс философиясы» атты еңбегіндегі сөзіне мән берсек, ол оның мұндай тәсілі этикалық жақтан болғанын көреміз. Яғни, ойшыл Бірінші ұстаздың философиялық-логикалық жүйесінің кемшіліктерін білді. Адамгершілік тұрғысынан ғана қателіктерін түзетіп, жасырған. Ойшылдың Аристотельді жарқын түрде қорғаштағанын Бирунимен хат алмасуынан байқауға болады. Дегенмен ойшылдың көптеген қызықты, өзгеше сұрақтары мен қағидалары бар. Ибн Сина өмір сүрген уақытта мұсылман әлемінің саяси гегемониясы Шығыстан Батысқа қарай жылжығанын ұмытпағанымыз жөн. Яғни Бағдаттан емес, Хорасаннан (Иран) тарады. Әрі мұндай жаңа контексте бағдаттық мектеп өзінің ұстанымынан айырылған, жетістік белесінен түскен еді. Сондықтан Ибн Сина өзінің ізашарларына қарағанда өзге бір эпистемологиялық білім әкелді. Хорасанда ойшылға дейін пайда болған зияткерлік орта оның ғылыми мансабында маңызы зор болды. Ибн Сина логиканың дамуына өте көп үлес қосқанын білеміз. Біртіндеп ойшыл фәлсафасы, логикасы Бағдат қаласында басымдыққа ие болды. Ю.Бохеньский осы тұста былай деп жазады: «XII ғасырға қарай авиценалық логика ислам әлемінде басым логикалық жүйе ретінде аристотельдік логиканы алмастырды» (Джонбобоев, 2020: 199).

Зерттеу барысында тұлғаның негізгі фәлсафалық ойларын саралай келе, төмендегідей қорытындылар шығарылды:

– Ибн Сина «біртұтастық» немесе бөлінбейтін бөлшектер (атомдар) теориясын құптамайды;

– Қозғалысты уақыттың өлшеуіші және заттардың атрибуты деп біледі. Ол жеке заттардан бөлек бола алмайды, яғни бар болудың автономды формасына ие емес дейді.

Оның іліміне сай қозғалыстың, кеңістіктің және уақыттың келесідей түрлері бар:

– Ибн Сина қозғалыс формаларының жіктелімін береді. Қозғалыс формалары сандық, сапалық, шеңберлік, ерікті \ еріксіз, жанның қозғалысы, табиғи, кездейсоқтық;

– Ойшыл үшін кеңістік, қозғалыс сияқты субстанционалды статуска ие емес, ол материалдық дененің сипаты болып табылады. Кеңістіктің барлық түрлері беткі жағын, орын түрлерін қамтиды, алайда өздігінен бар бола алмайды. Яғни, заттың шекарасы мен көлемі бойынша сәйкес келеді;

– Ибн Сина уақыттың объективті қасиетке ие екенін анықтап, дәлелдейді. Уақыт дененің қозғалысымен байланысты, ол қозғалыстың саны немесе өлшемі болып табылады. Уақыт категориясын өткен, болған, мәңгі, о бастан мәңгі, мәңгілік алды (азамият, абадият, сармадият) деген жіктемелерге бөлген. Бұл келешек зерттеулер үшін жақсы ізденіс бола алады.

Ибн Синаның фәлсафалық зерттеулеріне қарап ойшылдың пайымдары Аристотель позицияларына ұқсас болғанымен, толықтай бірдей еместігін байқаймыз. Ол пайымдарда, жаңа теориялардың құрылуымен ерекшеленеді. Мысалы, қозғалыс инерциясының теориясы ретінде, кеңістік пен уақыт салыстырмалылығы концепциясы, уақыт пен Құдайдың мәңгілігі жайлы концепциясы және т.б. Осының барлығы мұсылман мәдениетіне ерекше үлес қосты.

Авторлардың үлесі

Мадина Қаирболатқызы Жақан – мақала жазу барысында идеяларды қалыптастыру, зерттеудің міндеті мен мақсаттарын айқындап, тақырыпқа қатысты материалдарды жинақтау жұмыстарын жасады. Сонымен бірге мақала мәтінін талапқа сай ғылыми редакциялау жұмысын атқарды.

Раушан Нұрханқызы Иманжүсіп – мақала мәтініне ғылыми кеңестер, өзгерістер енгізді. Мақала жазуда ғылыми басшылық жасады.

Әдебиеттер тізімі

Богоутдинова А. Книга знания (Перевод). Антология мысли. М.: Эксмо-пресс, 1999. – 572 с.

Болтаев М.Н. Абу Али Ибн Сина. Великий мыслитель средневекового Востока. – М.: Сампо, 2002. – 401 с.

Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. – 332 с.

Григорян С.Н., Сагадеев А.В. Избранные произведения мыслителей стран ближнего и среднего Востока IX-XIV вв. – М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1961. – 662 с.

Джонбобоев С. Философия природы Абу Али Ибн Сины: анализ концепции движения, пространства и времени. – Б.: ОКНГН Университет Центральной Азии, 2023. – 38 с.

Джонбобоев С. Эпистемология Ибн Сины: о движении мысли от иллюзии к истине. – Б.: ОКНГН Университет Центральной Азии, 2020. – 204 с.

Диноршоев М. Компендиум философии Ибн Сины. – Д.: Дониш, 2010. – 343 с.

Диноршоева М., Рахматуллаева Н., Мардонова Т. Указания и наставления (Перевод). Антология мысли. – М.: Эксмо-пресс, 1999. – 572 с.

Ефремова Н.В. Атрибуты Бога согласно фальсафе // Ежегодник исламской философии. – №2. – М., 2011. – 479 с.

Ефремова Н.В. О некоторых аспектах авиценновской эпистемологии. – М.: Наука – Восточная литература, 2013. – 363 с.

Ибн Сина. Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1980. – 554 с.

Ибрагим Т.К. Мусульманская религиозная философия фальсафа. - К.: Изд.Казанского университета, 2014. – 236 с.

Кныш А.Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия. Ишрак: ежегодник исламской философии №2. – М.: Восточная литература РАН, 2011. – 520 с.

Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. – М.: Изд.дом.Марджани, 2009. – 460 с.

Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). – М.: Мысль, 1980. – 89 с.

Сеййид Хусейн Наср. Философы ислама: Авиценна (Ибн Сина), Ас-Сухраварди, Ибн Араби. – М.: Языки славянской культуры. 2014. – 150 с.

Хромова А. «Книга о душе» (Перевод). Антология мысли. – М.: Эксмо-пресс, 1999. – 572 с.

Шангараев Р.Р Мусульманская религиозная философия. – К.: ИД «МедДок», 2020. – 205 с.

Шидфар Б.Я. Ибн Сина. – М., 1981. –108 с.

Мадина Жакан, Раушан Иманжусип

Евразийский национальный университет имени Л.Н.Гумилева, Астана, Казахстан

Эпистемология Ибн Сины: бытие и познания

Аннотация. В данной статье рассмотрены философские взгляды Ибн Сины. Главной целью исследования является анализ философского учения и взглядов средневекового ученого, врача Ибн Сины путем представления его как первого философа, систематизировавшего философию и приведшего ее к высшей вершине. Также рассказывается о том, как мыслитель рассматривал и изучал философию как науку, то есть, согласно Ибн Сине, он полагал, что философия первым делом рассматривает бытие, а затем уже изучает порожденные бытием предметы. Мыслитель определяет сущность как «Вуджуд». И доказывает, что необходимая причина Вуджуд – это Бог. В философском учении Ибн Сины Бог определяется словом Хак. Мыслитель не рассматривает отношения Бога и природы как отношения создателя и созидаемого, а рассматривает их как взаимодействующую причинно-следственную связь.

Наряду с этим, в статье охвачены вопросы, являющиеся основными проблемами философии. Это проблема человека, сущность, бытие, физическое и духовное развитие человека. Также в данной статье изложены такие вопросы, как пространство, время, душа, тело и вопросы общей теории познания. Эту проблему мыслитель решал на основе ума, практики. На практике, опираясь на существующее в предметах внешнего мира, выводит из них природные закономерности. Экспериментальное, чувственное познание, по Ибн Сине, является первым этапом познания природы. При этом мыслитель глубоко и всесторонне исследовал роль и силу органов чувств в процессе познания.

Ключевые слова: фальсафа; Вуджуд; бытие; возможно существе бытие; необходимо существе бытие; сущность; причинность; пространство; время; тело; познание.

Madina Zhakan, Raushan Imanzhusip

L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan

Epistemology of Ibn Sina: being and knowledge

Abstract. This article examines the philosophical views of Ibn Sina. The main purpose of the study is to analyze the philosophical teachings and views of the medieval scientist, physician Ibn Sina by presenting him as the first philosopher who systematized philosophy and brought it to its highest peak. It also tells how the thinker viewed and studied philosophy as a science. That is, according to Ibn Sina, he believed that philosophy first considers being, and then studies the objects generated by being. The Thinker defines the essence as «Wujud». And it proves that the necessary cause of Wujud is God. In the philosophical teachings of Ibn Sina, God is defined by the word «Haq». The thinker does not consider the relationship between God and nature as a relationship between the creator and the created, but views them as an interacting cause-and-effect relationship.

Along with this, the article covers the issues that are the main problems of philosophy. These are the problem of man, essence, being, physical and spiritual development of man. This article also outlines issues such as space, time, soul, body and issues of the general theory of knowledge. The thinker solved this problem on the basis of intelligence and practice. In practice, relying on what exists in objects of the external world, he deduces natural patterns from them. Experimental, sensory knowledge, according to Ibn Sina, is the first stage of knowledge of nature. At the same time, the philosopher deeply and comprehensively explored the role and power of the senses in the process of cognition.

Key words: Falsafa; wujud; being; possibly existing being; necessary existing being; essence; causality; space; time; body; cognition.

References

Bogoutdinova A. *Kniga znaniya (Perevod). Antologiya mysli.* [Book of knowledge. Anthology of thoughts], (Moskva, Eksmo-press, 1999, P. 572). [in Russian].

Boltaev M.N. *Abu Ali Ibn Sina. Velikii myslitel' srednevekovogo vostoka* [Abu Ali Ibn Sina. Great thinker of the medieval East]. (Moskva, Sampo, 2002, P.401). [in Russian].

Dinorshoev M. *Kompendium filosofii Ibn Siny* [Compendium of Ibn Sina's philosophy]. (Dushanbe, Donish, 2010, P. 343). [in Russian].

Dinorshoeva M., Raxmatullaeva N., Mardonova T. *Ukazaniya I nastavleniya (Perevod). Antologiya mysli.* [Directions and instructions. Anthology of thoughts]. (Moskva, Eksmo-press, 1999, P. 572). [in Russian].

Dzhonboboev S. *Epistemologiya Ibn Siny: o dvizhenii mysli ot illuzii k istine* [Epistemology of Ibn Sina: on the movement of thought from illusion to truth]. (Bishkek, OKNGN Universitet Sentral'noi Azii, 2020, P.204). [in Russian].

Dzhonboboev S. *Filosofiya prirody Abu Ali Ibn Siny: analiz konsepsii dvijeniya, prostranstva i vremeni* [Philosophy of nature by Abu Ali Ibn Sina: Analysis of the concept of movement, space and time], (OKNGN Universitet Sentral'noi Azii, 2023, P.38). [in Russian].

Efremova N.V. *Atributy Boga согласно fal'safe*. [Attributes of God according to fal'safa] // *Ezhedodnik islamskoi filosofii №2*. (Moskva, 2011, P. 479). [in Russian].

Efremova N.V. *O nekotorykh aspektakh avissenovskoi epistimologii* [On some aspects Avicenna's epistimology]. (Moskva, Nauka-Vostochnaya literature, 2013, P.363). [in Russian].

Grigoryan S.N. *Iz istorii filosofii Srednei Azii i Irana VII-XII vv.* [From the history of philosophy of Central Asia and Iran VII-XII centuries]. (Moskva, publishing house of USSR Academy of science, 1960, P.332). [in Russian].

Grigoryan S.N., Sagadeev S.N. *Izbrannye proizvedeniya myslitelei stran blizhnego i srednego Vostoka IX-XIV vv* [Selected works of thinkers of the countries of the near and Middle East of the IX-XIV centuries]. (Moskva, publishing house of socio-economic literature, 1961, P.662). [in Russian].

Ibn Sina. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected philosophical works]. (Moskva, Nauka, 1980, P. 554). [in Russian].

Ibragim T.K., Efremova N.V. *Musul'manskaya religioznaya filosofiya fal'safa* [Muslim religious philosophy of fal'safa]. (Kazan, Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta, 2014, P.236). [in Russian].

Knysh A.D. *Bor'ba idei v srednevekovom islame: teologiya i filosofiya* [The struggle of ideas in medieval Islam: theology and philosophy]. (Moskva, Ishrak, ezhegodnik islamskoi filosofii №2, Vostochnaya literatura RAN, 2011, P.520). [in Russian].

Sagadeev A.V. *Ibn Sina (Avicenna)* [Ibn Sina (Avicenna)]. (Moskva, Mysl', 1980, P. 89). [in Russian].

Sagadeev A.V. *Vostochnyi peripatetizm*. [Eastern peripatetism], (Moskva, Izdatel'stvo dom Mardzhani, 2009, P. 460). [in Russian].

Seiid Husein Nasr. *Filosofy islama: Avicenna (Ibn Sina), As-Suhravardi, Ibn Arabi* [Philosophers of Islam: Avicenna (Ibn Sina), As-Suhrawardi, Ibn Arabi], (Moskva, Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2014, P.150). [in Russian].

Shangaraev R.R. *Musul'manskaya religioznaya filosofiya* [Muslim religious philosophy]. (Kazan', ID «MeDDok», 2020, P. 205). [in Russian].

Shidfar B.Ya *Ibn Sina* [Ibn Sina]. (Moskva, 1981, P.108). [in Russian].

Xromova A. *Kniga o dushe (Perevod). Antologiya mysli* [Book about the soul. Anthology of thoughts]. (Moskva, Eksmo-press, 1999, P. 572). [in Russian].

Авторлар туралы мәлімет

Жақан Мадина Қаирболатқызы – Философия кафедрасының докторанты, Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Қ. Сәтбаев көш., 2, 010008, Астана, Қазақстан

Иманжүсіп Раушан Нұрханқызы – Философия ғылымдарының докторы, профессор, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Қ. Сәтбаев көш., 2, 010008, Астана, Қазақстан

Zhakan Madina Kairbolatkyzy – Ph.D student, Department of philosophy, L.N.Gumilyov Eurasian National University, 2, K. Satpaev str., 010008, Astana, Kazakhstan.

Imanzhusip Raushan Nurhankyzy – Doctor of philosophical science, professor, L.N.Gumilyov Eurasian National University, 2, K. Satpaev str., 010008, Astana, Kazakhstan.



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY NC) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).