

М.Қ. Жақан^{1*}, А.П. Абуов²

¹Esil University, Астана, Қазақстан;

²Қ. Құлажанов атындағы Қазақ технология және бизнес университеті, Астана, Қазақстан
(E-mail: madina_star90@mail.ru, Aidar_abuov@mail.ru)

Ибн Сина фәлсафасындағы мән мен болмыстың метафизикалық негіздері

Мақалада Ибн Синаның метафизикалық ілімі мен онтологиялық тұжырымдамалары «Данышнамә» еңбегі негізінде жан-жақты талданды. Зерттеудің негізгі мақсаты — ойшылдың болмыс (вужуд), мән (махийя), қажеттілік (уәжіп), мүмкіндік (мумкин), себептілік және субстанция мәселелеріне қатысты философиялық көзқарастарын айқындау және олардың исламдық фәлсафа тарихындағы орнын көрсету. Сонымен бірге Ибн Синаның метафизиканы «ең жоғарғы ғылым» әрі барлық ғылымдардың методологиялық негізі ретінде қарастырғаны сараланды. Және болмыстың мәнен айырмашылығы, Қажетті Болмыс ұғымының бірегейлігі, себеп-салдарлық байланыс пен каузалдық тізбек мәселелері терең философиялық талдау нысанына айналды. Ғалымның субстанция, акциденция, материя, форма потенциалды және актуалды болмыс жөніндегі ілімі жүйелі түрде қарастырылып, олардың болмыстың құрылымын түсіндірудегі маңызы айқындалды. «Қажетті болмыс» концепциясы барлық болмыстың бастапқы бастауы әрі себептілік тізбегінің соңғы негізі ретінде түсіндіріліп, Жаратушының трансцендентті табиғаты мен бірлігі дәлелденді. Сондай-ақ ғылымдардың жіктелуі, олардың болмысты танудағы орны, материя мен форма, акциденциялар мен категориялар туралы Ибн Синаның терең пайымдаулары талданып, олардың исламдық фәлсафа тарихындағы орны көрсетілді. Заманауи зерттеушілердің (А.В. Сагадеев, Т. Ибрагим, М. Диноршоев) интерпретациялары негізінде ойшылдың онтологиялық және теологиялық тұжырымдарына қазіргі философиялық тұрғыдан баға берілді. Зерттеу нәтижесінде Ибн Синаның метафизикалық жүйесі болмыстың мәні мен құрылымын түсінудің әмбебап әдіснамалық негізін қалыптастырғаны және оның идеялары исламдық қана емес, жалпы әлемдік философияға ықпал еткені айқындалды.

Кілт сөздер: Ибн Сина, метафизика, мән, болмыс, Қажетті болмыс, субстанция, акциденция, себептілік, қатынастық, сандық, сапалық.

Kipicne

Ибн Синаның метафизикалық ілімі исламдық ойлау жүйесінің қалыптасуы мен дамуына айрықша ықпал еткен терең теориялық жүйе. Оның еңбектері ислам өркениетінің интеллектуалдық кеңістігінде философиялық ойдың жаңа деңгейге көтерілуіне мүмкіндік берді. Әсіресе «мән» (махийя) мен «болмыс» (вужуд) категориялары төңірегінде қалыптасқан ілім ойшылдың метафизикасындағы басты зерттеу өзегіне айналды.

Ибн Синаның метафизикалық жүйесі ислам перипатетизмінің негізін қалаушылардың бірі Әбу Насыр әл-Фарабидің фәлсафалық мұрасымен тығыз сабақтастықта қалыптасты. Әл-Фараби Аристотель метафизикасын исламдық дүниетаным аясында қайта пайымдап, болмыс, себептілік, интеллект теориясының іргетасын қалап берсе, Ибн Сина сол дәстүрді одан жалғастырып, жүйелеп мән мен болмыс арақатынасын дербес онтологиялық қағида ретінде негіздеді.

Ибн Синаның метафизикалық идеялары оның «Сауықтыру кітабы» («Аш-Шифа»), «Нұсқаулықтар мен сілтемелер кітабы» («Әл-Ишарат уат-танбихат») және «Білім кітабы» («Даншнамә») сияқты еңбектерінде жан-жақты көрініс тапқан. Мақалада ойшылдың метафизикалық тұжырымдары «Данышнамә» еңбегі негізінде талданды, себебі аталған еңбек кең аудиторияға арналып, күрделі фәлсафалық категорияларды қарапайым тілде түсіндіруге бағытталған.

Ибн Синаның метафизикалық іліміне арналған зерттеулерде оның мән (махийя) мен болмыс (вужуд) туралы тұжырымдары көбіне араб тіліндегі еңбектері негізінде қарастырылып келеді. Ал «Данышнамә» еңбегіндегі осы ұғымдардың жүйеленуі, метафизикалық мазмұны жеткілікті деңгейде арнайы зерттеу нысанына айналмаған. Осыған байланысты аталған еңбектің метафизикалық бөлімін дербес талдау Ибн Сина фәлсафасының тұжырымдамалық ерекшеліктерін жаңа қырынан ашуға мүмкіндік береді.

Мақаланың ғылыми жаңашылдығы «Данышнамә» еңбегіндегі мән мен болмыс категорияларының өзара байланысын Ибн Синаның тұтас метафизикалық жүйесі аясында кешенді

* Хат-хабарға арналған автор. E-mail: madina_star90@mail.ru

талдауда және олардың исламдық перипатетизмнің қалыптасып, дамуындағы теориялық маңызын айқындауда көрінеді. Сондай-ақ мақалада «Данышнамә» мәтіні негізінде метафизикалық ұғымдардың түсіндірілу ерекшеліктері сараланып, олардың кейінгі ислам фәлсафасының онтологиялық тұжырымдамаларына ықпалы бағаланды.

Сонымен бірге мақалада антикалық философиядан, әсіресе Аристотель ілімінен ерекшелігіне назар аударылады. Егер Аристотельде мән мен болмыс өзара ажырамас бірлікте қарастырылса, Ибн Сина онтологиялық тұрғыдан ажыратып, әрбір мүмкін болмыста мән (маһийа) мен бар болу (вужуд) екі түрлі қыр ретінде түсіндірді. Бұл ажырату кейінгі ислам перипатетизмінің ғана емес, ортағасырлық схоластиканың онтологиялық негізіне айналды.

Материалдар және әдістері

Зерттеу жұмысын жүргізу барысында Ибн Синаның метафизикалық іліміндегі «мән» мен «болмыс» категорияларының теориялық және әдіснамалық негіздері талданды. Мақаланың ғылыми аппараты ретінде тарихи-философиялық, салыстырмалы-талдамалық және герменевтикалық әдістер қолданылды.

Ибн Синаның «Данышнамә» еңбегіндегі метафизикалық идеялары философиялық-мәтіндік талдау арқылы қарастырылды. Аристотель, Платон және неоплатонизм дәстүрлерімен сабақтастықта ойшылдың көзқарастары салыстырмалы тұрғыда зерделенді.

Зерттеу барысында ғалымдардың (А.В. Сагадеев, Ю.Н. Завадовский, Т. Ибрагим, Н.В. Ефремова) еңбектері талданып, олардың Ибн Синаның болмыс пен мәнге қатысты интерпретациялары сарапталды. Герменевтикалық әдіс арқылы «уәжіп әл-вуджуд» (Қажетті болмыс) концепциясының мазмұны қазіргі философиялық дискурста сәйкестендіріліп талданды.

Категориялар теориясы аясында мән мен болмыстың арақатынасы құрылымдық-логикалық талдау әдісімен айқындалды. Мәтіндік талдау барысында Ибн Сина ілімінің онтологиялық ерекшеліктері мен олардың жүйелілік-иерархиялық сипаты ашылды.

Зерттеу жұмысы тарихи-философиялық жалпылау, салыстыру, герменевтикалық интерпретация және құрылымдық-логикалық талдау әдістеріне негізделіп жүргізілді.

Нәтижелері мен талқылау

Ибн Сина метафизикаға және жалпы фәлсафаға тек ғалым-ойшыл ретінде ғана емес, сонымен қатар табиғи түрде мұсылман дінін ұстанушы ретінде де қарады деген тұжырымды Т. Ибрагим мен Н.В. Ефремова алға тартады. Ол фәлсафадан Құдайдан берілген (ревелятивті) діннің ішкі, терең мағынасын көріп, оны интеллектуалдарға арналған бір түрдегі теология ретінде дамытуға тырысты [1; 56].

Метафизика өз зерттеу нысаны ретінде болмысты (сущее) сандық немесе физикалық сипаттамалары арқылы емес, болмыстың ең жоғарғы категорияларындағы өзіндік қажет сипаттары арқылы қарастырады. Бұл тұрғыда метафизика болмыстың «түрлері» (субстанция, сан, сапа) мен «оқиғаларын» («аварид») талдайды. Соңғылардың қатарына бірлік пен көптік, потенциалды және актуалды, жалпы және жекеше, мүмкін және қажетті секілді категориялар кіреді. Мұндай тәсіл болмыстың мәнін құрылымдық, иерархиялық жүйелеуге мүмкіндік береді.

Ибн Сина метафизиканы екі өзара сабақтас бағытқа бөледі: «жалпы ғылым» («әмбебап ғылым») және «құдайлық ғылым». Оның пайымдауынша, жалпы ғылым болмыстың әмбебап заңдылықтарын, алғашқы себептері мен бастау негіздерін, сондай-ақ рухани субстанциялардың табиғаты мен олардың материалдық дүниемен байланысын зерттейді. Ал Құдайлық ғылым Қажетті болмыстың мәнін, оның бірлігі мен қасиеттерін тануға бағытталған. Бұл тұжырымның қалыптасуына Аристотельдің «Теологиясы» елеулі ықпал еткенін А.В. Сагадеев те атап көретеді [2; 35].

Сонымен қатар Ю.Н. Завадовский тұжырымында, Ибн Сина метафизиканы «ең бірінші ғылым» деп санайды. Өйткені ол барлық ғылымдардың методологиялық негізін қалыптастырады. Бұл пікір оның «Білім кітабында» да айтылады: «онда метафизика ең соңғы зерттелетін ғылым бола тұра шың мәнінде танымдық үдерістің ең алғашқы бастамасы болады» [3; 56]. Демек Ибн Сина фәлсафасында метафизика басқа ғылымдардың нәтижелерін жинақтайтын пән ғана емес, олардың танымдық тұғырын қалыптастыратын әрі дүниені тұтас пайымдауға мүмкіндік беретін теориялық негіз болады.

Ибн Сина болмысты (вужуд) барлық танымның бастапқы әрі іргелі ұғымы ретінде қарастырады. Оның пікірінше, болмыс басқа ұғымдар арқылы анықталмайды, өйткені ол кез келген анықтаманың алғышарты. Бұл жерде ойшыл болмысты логикалық анықтаманың объектісі емес, адамның ақыл-

ойына тікелей берілетін бастапқы танымдық ақиқат ретінде түсіндіреді. Сондықтан болмыс категориялық жіктеуден бұрын тұрады және кез келген ұғымдық құрылымның өмір сүруінің қажетті шарты болып есептеледі [4; 91]. Герменевтикалық тұрғыдан алғанда, Ибн Сина болмысты тек онтологиялық категория ретінде емес, танымның әмбебап негізі ретінде пайымдайды. Яғни адам қандайда да бір заттың мәнін немесе қасиетін түсінбес бұрын ең алдымен оның бар екенін ұғынады. Осы тұрғыдан болмыс барлық фәлсафалық пайымдаудың көкжиегін қалыптастырады.

Біздің пайымдауымызша, Ибн Сина бұл тұжырым арқылы болмыстың онтологиялық және гносеологиялық мәртебесін өзара сабақтастырады. Болмыс дүниенің өмір сүру тәсілі ғана емес, сонымен бірге адамның дүниені тануының бастапқы интеллектуалдық шарты ретінде көрінеді. Осы ерекшелік Ибн Сина метафизикасының өзіндік жаңалығын айқындап, оның кейінгі ислам фәлсафасы мен еуропалық схоластикадағы болмыс туралы ілімнің қалыптасуына ықпал еткенін көрсетеді.

Ибн Сина метафизикасы негізінен онтологияға бағытталған және болмыс мәселесін және оның барлық маңызды сипаттамаларын зерттеу оның метафизикалық пайымдауында негізгі рөл атқарады. А.М. Богоутдиновтың пікірінше, заттың нақтылығы оның өмір сүруімен байланысты және объектіні білу, сайып келгенде, оның барлық атрибуттары мен қасиеттерін анықтайтын әмбебап болмыс тізбегіндегі онтологиялық мәртебесін білуге алып келеді [5; 19]. Біздің ойымызша, Ибн Сина үшін онтология дүниенің құрылымын сипаттайтын абстрактілі ілім ғана емес, танымның әмбебап әдіснамалық негізі. Себебі кез келген объектінің табиғатын толық түсіну оның сыртқы белгілерін сипаттаумен шектелмейді, керісінше сол объектінің болмыс құрылымындағы орны мен өмір сүру тәсілін айқындауды қажет етеді. Осы тұрғыдан Ибн Сина болмыс пен танымды өзара ажырамас бірлікте қарастырып, метафизиканы дүниенің мәнін де, оны танудағы қағидаларын да түсіндіретін әмбебап фәлсафалық жүйе деңгейіне көтереді.

Әлемдегі барлық нәрсе, оның өзінің өмір сүру фактісі негізінде болмысқа енген; Тек Құдай немесе әлемдегі барлық заттардың бастауы және жаратушысы болатын таза Болмыс үздіксіз тізбектегі алғашқы буынға жатпайды, сондықтан әлемнің болмысымен «негізінен» және «көлденеңінен» байланыспайды. Құдай жалпыға ортақтықтың алдында және оған трансцендентті десек дұрысырақ. Л.Г. Салдадзе былай деп жазады: «Құдай барлық авраамдық діндерде дәл осылай қабылданады және 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» [6; 41]. Біздің пікірімізше, Ибн Синаның бұл тұжырымы оның метафизикасында Құдай мен жаратылған әлем арасындағы байланысты себептілік қағидасы арқылы түсіндіруге мүмкіндік береді. Бұл жерде Құдай әлемнің бір бөлшегі немесе алғашқы элементі ретінде емес, барлық болмыстың өмір сүруінің қажетті әрі абсолютті негізі ретінде қарастырылады. Осындай түсіндіру Ибн Синаның метафизикасын діни іліммен ғана шектемей, рационалдық философия деңгейіне көтеріп, антикалық философия мен исламдық дүниетанымның теориялық сабақтастығын айқындайды.

Ибн Синаның болмыс мәселесін, яғни барлық заттарға тән және олар үшін ортақ жалпы ұғымға жатпайтын болмысты зерттеуі оның бүкіл онтологиясын сипаттайтын екі негізгі ережемен байланысты. Бұл ерекшеліктер бір жағынан заттың болмысына немесе оның мәніне (*махийа*) және оның бар болуына (*вуджуд*) қатысты болса, екінші жағынан оның қажеттілігі, мүмкіндігі немесе мүмкін еместігіне қатысты болады, – дейді В.Н. Терновский. Оның түсіндіруінше, Ибн Сина онтологиясының негізін екі өзара байланысты қағида құрайды. Біріншісі заттың мәні (*махийа*) мен оның бар болуының (*вуджуд*) арақатынасы, екіншісі — болмыстың қажетті, мүмкін немесе мүмкін емес сипаттары. Ғалымның пайымдауынша, адам белгілі бір зат туралы ойлаған кезде оның мәні мен өмір сүруін ақыл-ой деңгейінде ажырата алады. Мысалы, жылқы туралы ойлағанда адам ең алдымен оның табиғатын, пішінін, қасиеттерін, яғни мәнін елестетеді. Ал оның нақты өмір сүріп тұрғаны немесе тұрмағаны бұл ұғымнан тәуелсіз қарастырылады. Сондықтан таным үдерісінде заттың мәнін оның өмір сүруінен бөлек ойлауға болады. Алайда Ибн Сина ілімі бойынша мұндай ажырату тек логикалық-танымдық талдау барысында ғана жүзеге асады. Ал шынайы болмыста әрбір заттың мәні мен бар болуы біртұтас күйде өмір сүреді және бір-бірінен бөлінбейді [7; 23].

«Данышнамә» еңбегінің метафизика бөлімі ғылымдардың жіктелуін түсіндіруден басталады. Ибн Сина әрбір ғылымның (*ілім*) өзіндік зерттеу пәні болатынын және олардың болмысқа қатысына қарай екі топқа бөлінетінін көрсетеді. Бірінші топқа адамның іс-әрекеті нәтижесінде қалыптасатын құбылыстар жатса, екінші топқа адамның еркінен тыс өмір сүретін табиғи және объективті болмыстар — жер, аспан, жануарлар мен өсімдіктер енеді [8; 66]. Бұл жіктеу ғылымдардың болмысқа

қатынасына негізделген онтологиялық талдау екенін көрсетеді. Ғалымның болмысты субъект пен объект арақатынасында қарастыруы фәлсафалық методологияның негізі болады.

«Фәлсафалық (*хикмет*) ғылымдар ойшыл бойынша екі бөліктен тұрады: біріншісі бізді өз әрекеттеріміз туралы хабардар етеді және «практикалық (*амали*) ғылым» деп аталады, өйткені ол бізге не істеу керектігін үйретуді мақсат етеді, себебі біздің фәни дүниедегі істерімізді дұрыс жасап, бақи дүниеде құтқарылуды көздейді. Екіншісі бізді жанымызды өзінің [кемелділік] формасына ие болуы және ана дүниеде бақыт нұрына бөленуі үшін бізді хабардар етеді; бұл ғылым «теориялық (*назари*) ғылым» деп аталады», – деп жазады Б. Сатершинов. Бұл жіктеу практикалық және теориялық ақылдың рөлін түсінуге мүмкіндік береді. Практикалық ақыл әрекетке басымдық берсе, теориялық ақыл шындықты тануға ұмтылады [9; 26].

Ойшылдың айтуынша, практикалық ғылымның үш бөлімі болады. Осы екі ғылымның әрқайсысы үш ғылымға бөлінеді. Ибн Сина үш практикалық ғылымның мәнін келесідей ашады: «Біріншісі — адамдарды жалпы басқару туралы ғылым (*тадбир 'амм*), соның арқасында олар үшін қажетті қауымдастық реттеледі. Бұл ғылым екі бөліктен тұрады: [діни] заңдарды тану (*шариғат*) және саяси өнерді тану (*саясат*). Біріншісі — негіз, екіншісі — оның тармағы және ізін жалғастырушы (*халифа*). Екінші ғылым — үйді басқару туралы ғылым. Ол әйелі мен күйеуі, әкесі мен балалары, иесі мен қызметшісі арасындағы үйдегі қатынастарды реттеуге бағытталған. Үшінші ғылым — өзі туралы, яғни адам өзіне қатысты қандай болуы керек екені туралы ғылым» [4; 67]. Біздің пайымдауымызша, Ибн Синаның тәжірибелік ғылымдарды осылайша жіктеуі адамның өмір сүру кеңістігін сатылы түрде қарастыруымен ерекшеленеді.

Ибн Сина теориялық фәлсафаны үш негізгі ғылымға бөледі: метафизика, математика, физика. Бұл жіктеу зерттеу нысандарының табиғатына негізделген. Оның ішінде метафизика ең жоғары ғылым ретінде қарастырылады, өйткені ол жекелген құбылыстарды емес, барлық болмысқа ортақ әмбебап қағидалар мен алғашқы бастау негіздерін зерттейді. Ал математика сандық қатынастарды, физика қозғалыс пен материалдық дүниені тануға бағытталған. «Білім кітабы» еңбегінде ойшыл метафизиканың пәні абсолютті болмыс екенін атап көрсетеді. Яғни оның пайымдауынша, метафизика болмысты қандай да бір нақты белгілері арқылы емес, дәл болмыс ретінде қарастырады. Сондықтан ол математиканың да, физиканың да зерттеу нысанына жатпайтын, барлық нәрсеге ортақ онтологиялық негіздерді зерттейтін ғылым [4; 44].

Ибн Сина акциденция (*'арад*) ұғымын оның субстанциямен байланысу сипатына қарай екі негізгі түрге жіктейді. Бірінші түрі субстанциядан тікелей туындайтын акциденциялар болса, екінші түрі субстанциямен қатар сыртқы жағдайлар мен өзге объектілерге тәуелді болатын акциденциялардан тұрады. Бірінші топқа ойшыл сан мен сапаны жатқызады. Оның түсіндіруінше, сан заттың мөлшерін, көлемін және бөліну мүмкіндігін сипаттайтын белгі болса, сапа заттың ішкі күйі мен қасиеттерін айқындайды. Сондықтан ұзындық, ені, уақыт сияқты сипаттар сандық категорияларға, ал денсаулық, білім, күш, түс, иіс, дәм, жұмсақтық немесе қаттылық сынды қасиеттер сапалық категорияларға жатады [4; 52].

Акциденцияның екінші түріне жеті санат кіреді: 1) «қатынас/қатыстылық» (*идафа*); 2) «қайда?» (арабша «*айна?*»); 3) «қашан?» (арабша «*мата?*»); 4) «жай-күйі» (арабша «*вад'к*»); 5) «иелену» (арабша «*мүлік*»); 6) «әрекет» (арабша «*ән йаф'аль*», [немесе *фи'ль*]); 7) «төзу» (арабша «*ән йанфа'иль*», [немесе *инфи'аль*]) [4; 81]. Бұл санаттар Ашуров ойынша, субстанцияның сыртқы ортамен және басқа заттармен байланысын сипаттайды [10; 53].

Біздің пікірімізше, Ибн Синаның акциденцияларды бұлайша жүйелеуі олардың кездейсоқ белгілерін ғана сипаттауға бағытталмаған. Керісінше, ол заттың табиғатына тікелей тән қасиеттер мен сыртқы қатынастар арқылы қалыптасатын белгілердің арасындағы онтологиялық айырмашылықты айқындайды. Осы арқылы ойшыл болмыстың құрылымын көпдеңгейлі жүйе ретінде түсіндіріп, субстанцияның тұрақты мәні мен өзгермелі қасиеттерінің арақатынасын негіздейді.

«Білім кітабында» Ибн Сина қатынас категориясын заттың өзге объектімен байланысы арқылы ғана анықталатын акциденциялық қасиет ретінде сипаттайды. Ойшылдың түсіндіруінше, әкелік, достық, бауырластық немесе туыстық сияқты ұғымдар дербес өмір сүрмейді, олар басқа субъектінің болуына тәуелді қатынастар ретінде ғана мәнге ие болады. Сол сияқты «қайда?» категориясы заттың кеңістіктегі орнын, ал «қашан?» категориясы оның уақыттағы орнын білдіреді. «Жан-күйі» дене мүшелерінің өзара орналасу тәртібін сипаттайтындықтан, отыру, тұру немесе еңкею сияқты қалыптар осы категорияның көріністері болады. Ал «иелену» категориясын түсіндіру барысында Ибн Сина

оның мәнін толық ашудың күрделілігін арнайы атап өтеді [4; 72]. Біздің ойымызша, бұл тұс Ибн Синаның фәлсафалық әдіснамасының маңызды ерекшелігін көрсетеді.

Бұл жерден біз Ибн Сина акциденцияның екі негізгі түрін талдау арқылы болмыстың сандық, сапалық және қатынастық аспектілерін терең түсіндіргенін көреміз. Ойшылдың акциденцияларды жіктеуі фәлсафасындағы категориялар теориясына қосқан маңызды үлесі.

Біріншісі — ұзындықтың өзі, яғни тек бір өлшемге ие объект. Оның арқасында дене ықтималды түрде бар болады және ол өзекті күйге өткен кезде оны «сызық» деп атайды. Екіншісінің екі өлшемі, яғни біз бұрын айтқан мағынада ұзындығы мен ені бар. Ол шындыққа ауысқан кезде оны «жазықтық» деп атайды. Үшіншісі — сонымен қатар тереңдігі бар объект, яғни ұзындық, ені және тереңдік өлшемдеріне ие. Дене де үздіксіз санның бір түрі және ол кеңістіктегі нақты көлемді білдіреді. Нүкте, сызық және жазықтық — дененің әртүрлі шекаралары ретінде қарастырылады. Нүктенің өлшемдері жоқ, ал оның қозғалысы сызықты, сызықтың қозғалысы жазықтықты, ал жазықтықтың қозғалысы тереңдікті құрайды [4; 75]. Төртінші түрі — уақыт, ол қозғалыстың өлшемі ретінде сипатталады және ол физика бөлімінде қарастырылады, – дейді М. Диноршоев. Уақыттың үздіксіз сан ретінде қабылдануы Ибн Синаның кеңістік пен уақыт арасындағы байланысын терең түсіндіргенін көрсетеді [8; 53].

Ибн Сина үздіксіз шамалар мен акциденция («арад») ұғымын терең талдай отырып, кеңістік болмыстың қалыптасу логикасын түсіндіреді. Ж. МакГинестің түсіндіруінше, Ибн Сина нүктені ешқандай өлшемге ие емес бастапқы негіз ретінде қарастырады. Өйткені бір өлшемге ие болған жағдайда ол сызыққа, екі өлшемде — жазықтыққа, ал үш өлшемде денеге айналар еді. Осылайша, нүктеден сызықтың, сызықтан жазықтықтың, ал жазықтықтан көлемді дененің туындауы үздіксіз кеңістіктік құрылымның қалыптасуын көрсетеді. Бұл үдерісте жазықтық акциденциялық сипатқа ие болғандықтан, сызық пен нүкте де акциденцияның бастапқы көріністері ретінде түсіндіріледі [11; 45]. Демек Ибн Сина бұл тұжырым арқылы кеңістікті геометриялық категория ретінде ғана емес, болмыстың онтологиялық ұйымдасуының көрінісі ретінде қарастырады.

М. Диноршоевтың пайымынша, Ибн Сина болмыстың жоқтықтан айырмашылығы, оның шынайы болмыспен ие екендігіне сенімді. Алайда болмысқа анықтама беру немесе оны сипаттау мүмкін емес деп санады. Ол бұл ұстанымын келесідей түсіндірді деп академик өзінің «Ибн Сина философиясының компендиумы» еңбегінде топшылайды: «Болмыс ақылмен анықтамасыз және сипаттаусыз танылады, өйткені оның анықтамасы жоқ, себебі оның нәсілі де, түрлік айырмашылығы да жоқ, өйткені одан жалпырақ нәрсе жоқ. Оны сипаттау мүмкін емес, себебі одан белгілі нәрсе жоқ. Әрине, кейде оның атауын белгілі бір тілде біледі, содан кейін қандай да бір жолмен осы сөзбен нені меңзегенін білдіреді немесе бұл арқылы барлық заттардың қамтылатындығын көрсетеді» [8; 68].

Ибн Синаның көзқарасы бойынша, болмыс сезіммен қабылданатын заттарды да, идеалдық заттарды да, орын алатын заттарды да, орын алмайтын заттарды да қамтиды. Ойшылдың бұл тезисі оның, ең аз дегенде, болмыстың екі түрін мойындағанын көрсетеді: яғни, барлық материалдық заттарды, үдерістер мен құбылыстарды қамтитын материалдық болмыс және түсініктер мен түрлі материалдық емес, идеалдық, табиғаттан тыс болмыстарды қамтитын идеалдық болмыс. Сондықтан Ибн Сина үшін «болмыс» ұғымы сезіммен қабылданатын және идеалдық болмыстарды білдіруге қолданылатын фәлсафалық категория деп айтуға болады. Өйткені Ибн Сина: «болмыс — субстанция болсын, субстанция емес болсын, кез келген затқа қолдануға болатын қасиет», – деп жазды. Сонымен қатар ол «болмыс» категориясы заттарға бірдей дәрежеде емес, аналогия немесе ұқсастық арқылы қолданылатынына сенімді болды [8; 73]. Ал Ибн Сина «Данышнамәде» ол жайлы былай деп жазады: «Болмыс осы он категорияға жануарлықтың адам мен жылқыға қатысы сияқты қатысты емес, өйткені біреуінде жануарлық екіншісінен артық емес. Сол сияқты қар мен камфораның ақтығына ұқсас емес, өйткені олардың біреуі екіншісінен ақ емес, сондықтан оларды тепе-тең деп айтуға болмайды. Себебі тепе-тең деп көптеген заттарға бірдей мағынада, ешқандай айырмашылықсыз қолданылатын ұғымдарды айтады. Бірақ бастапқы болмыс субстанцияға тән, ал субстанция арқылы — мөлшерге, сапаға және қатынасқа, олар арқылы басқа категорияларға тән. Қаралықтың, ақтықтың, ұзындықтың, ендіктің болмысы уақыт пен өзгерістердің болмысымен бірдей емес, өйткені біріншілері тұрақтылыққа ие, ал соңғылары тұрақтылыққа ие емес. Демек «болмыс» бұл заттарға әртүрлі дәрежеде, бірақ бір мағынада қолданылады. Мұндай қолдану аналогия немесе ұқсастық деп аталады» [4; 80].

Ол бұл ұстанымын «Пікірталастар» еңбегінде де растайды деп жазады М. Диноршоев. «Пікірталастар» еңбегінде былай деп жазады: «Болмыс — заттарға әртүрлі дәрежеде қолданылатын

мағына. Кейбір заттардың болмысы тұрақты сипатқа ие, мысалы, субстанциялар мен өзінен-өзі бар заттар». «Болмыс қайшылықсыз сипатқа ие, бірақ егер қандай да бір қайшылық болса, ол заттардың көрінісінің тұрақтылығы мен тұрақсыздығына қатысты» [8; 77].

М.Т. Джоханнесеннің пікірі бойынша, кез келген салдар нақты себептен туындайды және себептің әрекет етуі үшін қажетті барлық шарттар орындалмайынша, әрекет іске аспайды. Ол былай дейді: «Себеп бар болғанда және оған сәйкес барлық жағдайлар жүзеге асырылғанда, салдар сөзсіз пайда болады». Егер салдар пайда болмаса, онда оның үш себебі болуы мүмкін:

1. Әрекет етушінің табиғаты бойынша — егер себеп табиғаты бойынша әрекет етсе, онда оның әрекет етуінде кемшілік бар.

2. Ерік жетіспеушілігі — егер себеп ерікті түрде әрекет етсе, оның еркі толық емес болуы мүмкін.

3. Акцидентті күйдің жетіспеуі — себепке қандай да бір кездейсоқ жағдай немесе қосымша фактор жетіспеуі мүмкін. Егер әрекет етушінің әрекеті оның болмысынан туындаса, онда әрекет етушінің болмысы әлі толық іске аспаған деп айтуға болады. Бұл жағдайда әрекет етуші әлі де потенциалды күйде болады, яғни ол әрекетті жасау мүмкіндігі бар, бірақ ол іске аспаған» [12; 36].

Әрекетті әлеуетті (потенциалды) күйден өзекті (актуалды) күйге ауыстыру үшін жаңа фактор қажет. Осылайша кез келген себептен туындайтын нәрсе оның қажеттілігінен туындайды, – дейді ойшыл. М. Диноршоевтің пікірінше: «Бұл көзқарас себептілік пен қажеттілік арасындағы тығыз байланысты көрсетеді және ислам ойлау жүйесіндегі себептілік теориясына жақын келеді». Яғни онда барлық болмыс пен себеп-салдарлық заңдылыққа бағынады және Құдайдың әмірімен жүзеге асады [8; 83].

А.Шихадеһтің тұжырымынша, Ибн Сина «Қажетті болмыс» ұғымына ерекше мән береді. Ол бұл ұғымды барлық болмыс пен себептіліктің соңғы бастауы ретінде қарастырады. Ол былай дейді: «Қажетті болмыс осы айтылған түрлік айырмашылыққа не өзіндік белгісіне қарамастан, Қажетті болмыс болады. Енді егер біз осы екі нәрсені тиісті айырмашылықсыз және белгісіз елестететін болсақ, онда екеуінің біреуі болуы мүмкін: не олардың әрқайсысы Қажетті болмыс болады, не болмайды. Егер екеуі де осылай қалса, онда олар екеу болады, бұл ретте олардың түр айырмашылықтары мен өзіндік белгілері болмайды, бұл қисынсыз. Демек Қажетті болмыстың өзінде, түрлік айырмашылығында немесе жеке белгісінде қандай да бір көптік болуы мүмкін емес. Сондықтан «Қажетті болмыс» сипаттамасын екі нәрсеге қосу мүмкін емес дүние. Кез келген әмбебаптың оған сәйкес келетін партикулярлық бар екендігі анықталған болса, онда «Қажетті болмыс» әмбебап емес, әйтпесе ол салдар болар еді, яғни — тек нақты зат болуы мүмкін, бұл біз көрсеткеніміздей, қисынсыз», – деп пайымдайды А. Шихадеһ [13; 28].

Ибн Сина Қажетті болмыстың өзгермейтіндігін де көрсетеді. Өзгеріске ұшырағанның бәрі белгілі бір себептермен өзгереді, ал болмыстық-қажетті нәрсе еш нәрсеге тәуелді бола алмайды, сондықтан ол өзгеріссіз, мәңгілік және тұрақты. Ойшылдың өзі былай дейді: «Өзгеріске ұшырағанның бәрі (*тағайыр*) қандай да бір себептермен өзгереді: бір себеппен ол осы күйде болады (*хәл*), ал басқа себеппен ол осы күйден айырылады. Осылайша оның болмысы басқа нәрсемен үнемі байланыста болады. Бірақ біз бұрын Қажетті болмыс нәрсе қандай да бір нәрсеге тәуелді бола алмайтынын түсіндірдік. Демек Ол өзгеріске ұшырамайды» [4; 99]. Бұл тұжырым, ғалымның себептілік принципін болмыстың тұрақтылығы мен қажеттілігімен байланыстыру арқылы анықталады.

Кез келген заттың болмысын талдағанда, ол не өздігінен қажетті (*уәжіп әл -вужуд*), не мүмкін (*мумкин*), не мүмкін емес (*мумтани'*) бола алады деп Р. Бахлул тұжырымдайды. Ол былай былай деп жазады: «Кез келген нәрсенің болуы не өздігінен қажет (*уәжіп*), не қажет емес. Болуы өздігінен қажет емес кез келген нәрсе мүмкін емес (*мумтани'*) немесе мүмкін (*мумкин*) болады. Өздігінен мүмкін емес барлық нәрсе, жоғарыда айтылғандай, ешқашан бар болмайды. Демек [бар болу үшін] бұл нәрсе өздігінен мүмкін болуы керек: онда себептің (*'илля*) болуы шарт болса, ол қажет болады, ал егер себеп жоқ болса, мүмкін болмайды. Өйткені өздігінен [қарастырылатын] зат бір басқа, ал — себептің болуына не болмауына байланысты [зат] мүлдем басқа. Егер оны қандай да бір жағдайсыз тек өзін қарастыратын болса, онда бұндай зат қажет те емес және мүмкін де емес. Егер оны себепті анықтаушы (*сабаб муджиб*) шын (*хасыл*) себебінің (*'илля*) бар болуына байланысты қарастыратын болсақ, ол қажет болады; бірақ егер оны осы себепті іске асырмау шартымен алар болсақ, онда бұл зат мүмкін емес болады [14; 41].

Ибн Сина Қажетті болмыс ұғымын терең онтологиялық талдаумен айқындайды. Ғұламаның пікірінше, болмыстық қажеттілік өзінің мәні (маһийя) мен болмысы (инния) арасында ешқандай айырмашылықты мойындамайды. Егер заттың болмысы оның мәнінен өзгеше болса, онда болмыс акцидентті сипатта болар еді, яғни ол өзінен тыс жатқан басқа бір себепке тәуелді болар еді, – дейді ойшыл.

Ойшыл акциденттіліктің табиғатын түсіндіре отырып кез келген акциденттің бар болуының өзіндік себебі болуға тиіс екенін көрсетеді. Осы тұста А.М. Богоутдиновта былай келтірілген: «Қажетті болмыста нақ осы болмыстың өзінің бар болуының себебі болуы қисынсыз. Әйтпесе, болмыстың өзі сол болудың алдында бар болар еді және сонда (ол кейіннен бар болуды қажет етпейтін еді, сонымен қатар сол сұрақ сол алғашқы бар болған нәрсеге және ондағы акциденттілікке) қатысты қойылған болар еді. Ал егер болмыс бұрын болмаған болса, ол басқа еш нәрсеге себеп бола алмады. Себебі тасымалдаушы себеп бола алмайды, ал мүлдем себеп емес нәрсенің бәрі тіптен бар болудың себебі емес. Демек Қажетті болмыстың мәні оның бар болуына себеп болмайды, және бұл бар болуының себебі басқа нәрсе болуы керек, яғни ол басқа нәрсенің арқасында бар деген сөз. Бірақ бұл қисынсыз [5; 69].

А.В. Сагадеев болса осы тұста былайша топшылайды: «Осылайша, егер қандай да бір жағдайға назар аудармай санға қараса, онда оның табиғаты мүмкін болмайды, әйтпесе ол ешқашан болмас еді. Ал егер (мысалы) «төрт» саны «екі көбейту екі» болған жағдайда, ол қажет болады. Ал «төрт» санын «екі көбейту екі» болмаған жағдайда алса, ол мүмкін болмайды. Сонымен бар, бірақ өздігінен қажет емес кез келген нәрсе өздігінен мүмкін. Басқа жағдайда мүмкін емес және бұл нәрсе осы күйде болған кезде, ол болмысқа келмейді, ал сол қалпында қалады. Сондықтан нақты затқа айналу үшін оның мүмкіндігінің мәртебесі жойылуы керек. Бірақ жойылып кету мүмкіндігі — бұл сол затқа өздігінен тән нәрсе емес, өйткені соңғысы ешқашан жоғалмайды, өйткені ол белгілі бір себепке байланысты емес. Демек себеп жағынан мүмкін болатын мүмкіндік жоғалып кетуі керек, сондықтан зат қажет болуы үшін — заттың оның себебімен байланысы аяқталуы керек, яғни себеп өзекті себепке айналуы үшін барлық шарттар орындалуы тиіс. Ал себеп одан салдар (*ма'люль*) пайда болғанда ғана өзекті себепке айналады [2; 19].

Ойшылдың пайымына келер болсақ: «Егер олардың әрқайсысы екіншісінің себебі болмаса, алайда онымен қажетті түрде байланысты болса (*парсыша чара нист*), яғни бірінің алдында екіншісінен кейін емес, екі ағайынды (бір-біріне қатыстылығы) сияқты екеуі де бірге өмір сүреді, онда олардың әрқайсысының өзі өздігінен қажет немесе қажет емес болады. Егер біреуі өздігінен қажет болса, онда екіншісінің болмауы оның болуына зиян тигізбейді және біріншісінің екіншісімен мұндай қажетті байланысы болмайды. Егер екіншісінің болмауы біріншісінің болуына зиян тигізсе, біріншісі өздігінен қажет емес. Демек ол (тек) өздігінен мүмкін. Бірақ өздігінен мүмкін болатын кез келген нәрсенің болуы оның болмауынан артық емес. Сәйкесінше оның болмысы оның себебінің болуымен, ал оның болмауы оның себебінің болмауымен байланысты. Өйткені оның болмысы оның (мүмкін) өзінен шыққан болса, ол (мүмкін) өздігінен қажет болар еді. Сондықтан кез келген мүмкіндіктің болуы оның алдында өздігінен пайда болатын себепке ие» [4; 82].

Қажетті болмыс (уәжіп әл-вуджуд) пен нәрсенің нақты (зати) байланысы жоқ. Өзінен-өзі мүмкін (мумкин әл вуджуд) нәрсенің болмысы (асылы) тек басқа нәрсенің себептілігі арқылы жүзеге асады. Бір заттың болмысының екіншісінің болуына тәуелділігі туралы пайымдаулардың екі түрлі мағынасы бар. Біріншісі ол бір нәрсе екіншісінің болуына себеп болады, мысалы, адам үй салады. Екіншісі, бір нәрсенің болуы екіншісінен туындайды және сол арқылы сақталады немесе күн сәулесінен жер бетінде пайда болатын және сол арқылы сақталатын жарық сияқты [4; 91]. Осы тұста Т. Ибрагимнің пайымдауынша, бұқара халық бір нәрсені жасаушы — оны болмысқа әкелуші деп санайды, ал ол нәрсе пайда болғаннан кейін жасаушысын қажет етпейді. Мұндай түсініктің қателігі дәлел мен ұқсастық арқылы көрінеді [1; 63].

Ибн Синаның пайымдауынша, Қажетті болмыс деп өзінің болмысы үшін ешқандай сыртқы себепті қажет етпейтін, бар болуы өзінің мәнімен анықталатын абсолютті болмысты айтуға болады. Нақтырақ айтсақ: «Болмыс» Қажетті болмысқа және басқа заттарға түр (жыныс) ретінде емес, тек алдыңғы және кейінгі жағдайларға сәйкес беріледі. Және Қажетті болмысқа қоса берілетін «болмыстың субстратта болмауы» деген қасиет Оған және басқа заттарға қатысты ұқсас түрде, түр мағынасында қолданылмайды, осы мағынада бұл қасиет адамға қатысты да, адамға да қатысты емес те қолданылады. Мысалы барлық заттар үшін түр ретінде қызмет ететін «субстанция» ұғымымен салыстырғанда, «Болмыс» ұғымы атаусыз, түріне қатысты емес болғандықтан, «болмыстың

субстратта болмауы» ұғымы да осындай болады. Сонымен Қажетті болмыс субстанция емес. Жалпы алғанда, Ол он категорияның ешқайсысына жатпайды, өйткені олардың барлығы үшін олардың болуы олардың болмысына қатысты қандай да бір акцидентті, сыртқы ерекше нәрсе, ал Қажетті болмыстың болуы Оның мәнімен бірдей» [4; 90].

Қажетті болмыстың түрі (жынысы) жоқ екендігі айқындалды, — дейді А.М. Богоутдинов. «Демек, Оның түрлерінің айырмашылығы (*фасл*) жоқ, яғни, анықтамасы да (*хадд*) жоқ. Қажетті болмыстың орны (*махалль*) немесе субстраты (*мауду'*) жоқ болғандықтан, Оның қарама-қарсысы да (*дыдд*) жоқ. Жоғарыда айтылғандай, оның түрі (*нау'*) жоқ, сондықтан Оған тең де (*парсыша йар*, *арабша нидд*) жоқ. Ақыр соңында, Оның ешқандай себебі жоқ екендігі көрсетілді. Демек, Қажетті болмыс өзгеріске де, бөлінуге де ұшырамайды» [5; 34].

Қажетті болмыстың мәнді (*заттық*) немесе акциденттік (*'арады*) сипаттағы, яғни Оның мәнінде акциденция ретінде болатын көптеген ерекше белгілері (*сипаты*) бола алмайды. Біз бұған жоғарыда көз жеткіздік. Заттардың басқа заттармен немесе одан туындайтын әрекеттермен байланысын білдіретін сипаттамаларға келетін болсақ «Қажетті болмыс көптеген ерекше белгілерінсіз бола алмайды, өйткені Ол көптеген нәрселермен қатар өмір сүреді және барлық нәрсе Оған өзінің болмысымен міндетті. Бұл «арақатыстық» (*идафи*) ерекше белгілері болады. Сонымен қатар Қажетті болмыс көптеген басқа ерекше белгілері бар, олар іс жүзінде [қарама-қарсы] атрибуттардың жоқтығын көрсетеді. Мысалы «жалғыз» деп айтылғанда, Оған тең келетін ешкім жоқ немесе Оның бөліктері жоқ дегенді білдіреді. Ал «мәңгілік» деген іс жүзінде Оның болмысының бастауы жоқ дегенді білдіреді [2; 37].

Ибн Синаның себептілік туралы тұжырымдары кәләм өкілдері арасында кең пікірталас тудырды. Әсіресе әл-Ғазали фәлсафашылардың қажетті себептілік қағидасын сынға алып, себеп пен салдардың байланысын табиғаттың өз заңдылығы емес, Құдай еркінің үздіксіз жүзеге асуы ретінде түсіндірген.

Ибн Синаның денелердің субстанционалдылығы концепциясы материалдық дененің, материалдық әлемнің болмыс бастаулары туралы ілімді қамтиды. Бұл ілімге сәйкес, болмыс — екі түрге бөлінеді — субстанция және акциденция. Субстанция — бұл субстратта болмайтын, басқа затқа (оның мазмұны мен тасымалдаушысы бола алатын) тәуелді емес барлық нәрсе деп пайымдайды А.В. Сагадеев. Демек субстанцияның басты ерекшелігі — оның абсолюттілігі. Алайда, Ибн Сина бойынша, субстанцияның абсолюттілігі салыстырмалы болады, себебі оның мәні, дәрежесі және жағдайы бойынша (уақытта емес) оған Құдай алдын ала келеді. Құдай бұл мағынада субстанция емес, бірақ ол субстанцияның алғашқы қозғаушысы және соңғы себебі болады [2; 41].

Ибн Сина материяның бастауы (бастаусыздығы) және оның мәңгілігі (яғни шексіздігі) туралы идеяны негіздеуге ерекше көңіл бөледі. Ойшылдың пікірінше, материяның бастаусыздығы мен мәңгілігі келесі жағдайлармен анықталады:

- 1) кез келген пайда болған заттан бұрын материя бар;
- 2) қозғалыс, кеңістік және уақыт материяның мәндік акциденциялары ретінде бастаусыз және шексіз;
- 3) материя, болмыстың жалпы негізі ретінде, жеке заттардан айырмашылығы.

Ибн Сина жазғандай: «Біз... кейбір материялардың пайда болып, жойылатынын көреміз, мысалы, төсек-орын үшін ағаш, қарындаш үшін купорос пен сия жаңғағы. Бірақ алғашқы материя ол пайда болған да, кейін жойылатын да емес, оған дейін ешқандай басқа зат, ешқандай құрал және уақыт алдын ала келмеген» [4; 61].

Материяның мәңгілігі оның өзгергіштігіне қарамастан, субстрат ретінде сақталуында көрінеді. Яғни, материя өз формаларын өзгерткенмен, барлық шыңайы болмыстың негізі болып қала береді, — дейді М. Диноршоев. Бұл оның субстанциялық қасиеті — өзіндік болмысы мен формадан тәуелсіздігімен түсіндіріледі. Сондай-ақ Ибн Сина форма ұғымын көпқырлы (полисемантикалық) етіп қарастырады. Ол форманың келесі негізгі мағыналарын атап өтеді:

1. Форма — материяға еніп, оны нақты түрге айналдыратын мән.
2. Форма — заттың өзіндік түрі.
3. Форма — дененің геометриялық фигурасы.
4. Форма — ұйымдық құрылым немесе тәртіп (мысалы, әскердің ұйымдасуы немесе шариғат ережелері).
5. Форма — кез келген субстанцияның немесе акциденцияның мәні.
6. Форма — жоғарғы тектер (интелигибелия) ретінде.
7. Форма — материядан ажыратылған рухани мәндер ретінде.

Ибн Сина форманың осы мағыналарының ішінен бірінші, үшінші, төртінші және бесінші мағыналарын дененің тікелей бастауы және субстанциясы деп санайды. Себебі дәл осы мағыналарында форма заттың шынайы болмысқа ие болуына мүмкіндік береді. Әсіресе үшінші және төртінші мағыналарындағы форма қазіргі заманғы «құрылым» және «құрылымдылық» ұғымдарының бастауы болып, Ибн Синаның заттың ұйымдасуының болмыстық маңызын терең түсінгенін көрсетеді. Алтыншы және жетінші мағыналарында форма дененің алыс бастауы ретінде қарастырылады, бұл Ибн Синаның материалдық дененің метафизикалық бастауларын мойындайтынын көрсетеді [8; 38].

Осы тұста Т. Ибрагим былай дейді: «Ибн Сина форманы тек метафизикалық аспектіде ғана емес, табиғи және жасанды заттардың болмысында да қарастырады. Материя мен форманың, жан мен дененің өзара байланысын талдап, олардың бірлігін негіздей отырып, Ибн Сина Аристотельге қарағанда бұл мәселеге жүйелі әрі терең талдау жасады. Оның денелік форма туралы ілімі материя мен форманың біртұтастығын айқындап, табиғи құбылыстарды түсінудің диалектикалық әдісін қалыптастырды» [1; 41].

Егер «әрекет» дегеніміз — әрекет етушінің арқасында заттың болмыста сақталу фактісін емес, заттың болмыста пайда болу фактісін білдірсе, онда «әрекет етуші» «себеп болу» емес, «себепке айналу» мағынасында түсінілуі керек. Бірақ егер «әрекет етуші болу» дегеніміз «әрекет етушіге айналу» дегеннен басқа нәрсені түсінсек (және дұрыс түсінік дәл осы), онда «әрекет етуші болу» оның (заттың) болмауынан кейін «бар болу» дегенге ешқандай қатысы болмайды: «әрекет етуші болу» мәртебесі дәл «бар болу» мәртебесіне сәйкес келеді, мұнда бір нәрсе екінші нәрсенің арқасында бар болады, ол нәрсе біріншісінен тұрақты не уақытша алшақтаған деген мағынада болады. Шындығында, нәрсе оны жасаушыдан өзгеше болуы керек. Көпшілік «әрекет етуші болу» ретінде «әрекет етушіге айналу» дегенді түсінеді. «Ол шынайы себепті түсінбейді, сондықтан ол әрекет етуші болу фактісі мен оған айналу фактісін ажырата алмайды», – дейді А.В. Сагадеев [2; 45].

Ибн Сина болмыс пен себептілік мәселесін терең фәлсафалық талдаумен ерекшеленеді. Оның «Данышнамә» еңбегінде себеп пен салдардың өзара байланысы мен олардың болмыстық мәртебесі жан-жақты қарастырылады. Ғұламаның пікірінше, салдар тек тиісті себеп болғанда ғана өмір сүре алады. Егер салдар болмыста қалып, ал себеп тоқтап қалса, онда бұл себеп өзге нәрсенің себебі болуы мүмкін, бірақ осы салдардың болмауының себебі бола алмайды.

«Денелер мен акциденциялардың және тұтастай алғанда осы сезімтал әлемнің барлық санаттарының болуы анық. Он санатқа жататын барлық заттардың мәні (*махиййа*) болмыстан өзгеше (*инниййа*). Біз мұның бәрі болмыстық-мүмкін екенін көрсеттік. Ациденциялар денелердің арқасында (*қывам*) болады, ал денелер өзгеруге бейім. Сондай-ақ денелер материядан және формадан тұратынын — олар денелерді құрайтынын көрдік. Материя өздігінен маңызды (*фи'ль*) болмайды (*ка'им*), және форманың да жағдайы сондай. Барлық осындай мәнді нәрселер болмыстық-мүмкін және болмыстық-мүмкін қандай да бір себептердің арқасында болады — оның болмысы өзінен емес, басқа нәрседен шығады, ал осындай өз болмысында тәуелді нәрсе — «пайда болған» (*мухдас*) болады», – дейді ғалым С.А. Султонзода [15; 17].

Осы тұста А. Ламмер былай деп жазады: «Ақыр соңында біз себептер міндетті түрде бір және жалғыз болатын қажетті болмыс аяқталатынын атап өттік. Осылайша әлемнің алдында Ең бастапқы (*авваль*) бар екендігі анықталды, Ол әлемге ұқсамайды және Одан әлемнің болуы пайда болады; Оның болуы қажет, Оның өзінен туындайды; іс жүзінде Ол нағыз абсолютті (*махд*) болмыс. Барлық нәрсе Одан тарайды — өздігінен жарқырайтын күн сәулесі тәрізді, ал барлық заттардың жарқырауы — бұл оның әсерінен амалсыз туындаған әлдебір акцидентті нәрсе. Бұл мысал, егер күн өздігінен бола отырып жарықтандырса, шынайы болар еді, алайда бұл жағдайда олай емес, өйткені күн сәулесінің тиісті субстраты бар. Қажетті болмыстың субстраты жоқ — Ол өздігінен бар нәрсе (*ка'им*)» [16; 78].

Ибн Сина жазғандай, алдын болу және кейін болу тәртіпке, уақытқа, артықшылығына, табиғатына, мәніне немесе себептілігіне қарай ажыратылады. Артықшылығы мен уақыты бойынша алдын болу түсіндірмеге мұқтаж емес. Тәртіп бойынша алдын болу мен кейін болуға мысал ретінде Куфа мен Бағдатты немесе денені (тектің түрі ретінде), жануарды (денелердің аралық класы ретінде) және адамды (түр ретінде) келтіруге болады; «есептеу нүктесіне» байланысты олардың кезектілігі берілген реттілікті де, керісінше де болуы мүмкін. Табиғаты бойынша алдын болуға мысал ретінде бір мен екінші келтіруге болады — біреуін алып тастағанда, екіншісі де жойылады, бірақ екіншісін жойғанда, біріншісі жойылмайды. Мәні бойынша алдын болу біз бір нәрсенің болмысы басқа бір

нәрсенің болмысына тәуелді емес, ал екінші нәрсенің болмысы бірінші нәрсенің болмысына тәуелді болған кезде болады, дегенмен олардың екеуі де бір уақытта өмір сүреді. Ал себептілік бойынша алдын болу екі түрлі: бұл не мәндік себептің әрекетке дейін алдын болуы, не акциденттік себептің әрекетке дейін алдын болуы [4; 100].

Ибн Синаның каузалдық байланыс (себеп-салдарлық қатынас) туралы ілімі оның метафизикалық жүйесінің маңызды аспектілерінің бірі. Ойшыл осы тұста былай деп жазады: «Акциденталды себептерден құралған каузалдық байланыс олардың әрекеттеріне уақыт бойынша алдын болуымен және шексіз регресс құру мүмкіндігімен сипатталады. Ал мәндік себептерден құралған каузалдық байланыс себептер мен олардың әрекеттерінің бір уақытта болуымен ерекшеленеді және ол шексіз регресс құра алмайды. Егер мәндік себептер шексіз қатар құрса, онда екі жағдай болуы мүмкін: олардың арасында өз себебі жоқ бірде-бір себеп болмас еді немесе бір осындай себеп болар еді. Егер олардың арасында өз себеп болмаса, онда біз нақты шексіз әрекеттер санын қабылдауға мәжбүр болар едік. Бірақ әрекеттердің жиынтығы өзінен тыс себепке ие болуы тиіс. Егер бұл себеп өз себебіне ие болса, онда ол да әрекет болып, осы әрекеттер жиынтығына кірер еді. Алайда бұл себептің осы жиынтықтан тыс екендігі болжанған болатын. Сондықтан аталған себеп өз себебіне ие емес және дәл осы себептен каузалды байланыс тізбегі осы жерде аяқталады [4; 101].

Т. Ибрагим былай деп тұжырымдайды: «Мәндік себептерге келетін болсақ, олар мен олардың салдарлары бір уақытта өмір сүреді және шексіз регресс құра алмайды. Мәндік себептер шексіз қатар құрса, олардың арасында өз себебі жоқ бірде-бір себеп болмас еді немесе бір ғана осындай себеп болар еді. Егер барлық мәндік себептердің өз себептері бар болса, онда біз шексіз себептер тізбегін қабылдауға мәжбүр болар едік. Алайда Ибн Синаның тұжырымдауынша, әрбір әрекеттер жиынтығы (оның ішінде себептер тізбегі де) өзінен тыс бір себепке мұқтаж, өйткені әрекеттер жиынтығы өздігінен бар бола алмайды. Егер осы сыртқы себеп те өз себебіне ие болса, ол да әрекет болып, әрекеттер жиынтығына кіруі керек еді» [1; 55].

Жоғарыда атап өтілгендей, Ибн Сина Аристотельдің төрт себебін мойындайды; алайда оның түсіндіруінде материалдық және формалық себептер екі қосалқы түрге бөлінеді. «Осылайша, ол — себептер құрамаға арналған материя, құрамаға арналған форма, акциденция үшін субстрат, алғашқы материя үшін форма, әрекет етуші және мақсат болады», — дейді ойшыл [4; 103]. Себеп пен әрекет арасындағы қатынас белгілі бір нәрседен тәуелсіз өмір сүретін және белгілі бір нәрседен туындайтын нәрсенің арасындағы қатынас ретінде анықталды. Б.Я. Шидфардың пайымдауынша, себеп пен әрекет әртүрлі байланыстарға ие және бастапқы тұрғыда олар себептің өзі туындатқан әрекеттің бөлігі болатыны немесе табылмайтынымен сипатталады. «Егер ол әрекеттің бөлігі болса, екі жағдайдың бірі мүмкін: себеп пен әрекет арасындағы қатынас алғашқы материя мен құрама заттың арасындағы қатынас немесе форма мен құрама заттың арасындағы қатынас болады. Бірінші жағдайда әрекет потенциалды, ал екінші жағдайда актуалды болады. Егер себеп өзі туындатқан әрекеттің бөлігі болмаса, тағы да екі жағдай болуы мүмкін: ол әрекетпен бірігуі мүмкін немесе бірігуі мүмкін емес. Бірінші жағдайда себеп пен әрекет арасындағы қатынас форма мен алғашқы материя арасындағы қатынас немесе субстрат пен акциденциялардың бірінің арасындағы қатынас болады. Екінші жағдайда себеп әрекет етуші немесе мақсатқа бағыттаушы болады. Егер әрекет белгілі бір мақсатқа жетуге бағытталған болса, онда бұл мақсат әрекетке идеалды түрде алдын болады және басты әрекет етуші әрі басты қозғаушы ретінде көрінеді» [17; 61].

М. Диноршоевтің ойынша, әрекет етуші себеп табиғи түрде (мысалы, от бір нәрсені өртеген кезде), ерікті түрде (адам бір нәрсені қозғаған кезде) немесе акциденталды түрде (мысалы, ыстық су күйдірген кезде, бұл судың табиғаты бойынша емес, оның дәл сол сәтте ыстық болуына байланысты) әрекет етеді. «Әрбір әрекеттің өз себебі бар және әрбір себеп тиісті жағдайлар орын алғанда, оған сәйкес келетін әрекетті қажетті түрде туындатады. Табиғи тәртіпті бұзатын ғажайыптар болмайды. Себептен тиісті әрекет туындамайтын жағдайларды Ибн Сина белгілі бір шарттардың бар немесе жоқ болуымен түсіндіреді. Мысалы, қажетті құралдың немесе қажетті материалдың болмауымен. Егер заттың мәні және сыртқы жағдайлары өзгеріссіз қалса, онда бұл зат басқа бір нәрсенің себебі бола алмайды, өйткені бұл үшін заттың өзінде немесе сыртқы жағдайларда қандай да бір жаңа күйдің пайда болуы қажет. Сондықтан тиісті себеп пен шарттардағы өзгерістерсіз бір нәрсенің пайда болуы оның себепсіз пайда болуымен бірдей ғажайып болар еді» [8; 41].

Бірақ барлық пайда болатын нәрсе, актуалды түрде болмысқа ие болмай тұрып, алдымен потенциалды болмысқа ие болуы керек. Ол есімізде болса, заттың актуализациясы кезінде, яғни өзінің жойылуымен, өз шындығын көрсетеді. Потенция субстанция емес, ол субстанцияның күйі, ал

осы күйге ие субстанция — материя. Материя әрдайым оған мұқтаж потенциалды нәрсенің болмысынан бұрын болады. Ибн Сина әрекетшіл потенция, яғни әрекет ету қабілеті мен қабылдауға бейімділікті білдіретін енжар потенция арасындағы айырмашылықты айқындайды. Егер әрекетшіл потенция, ол заттың табиғатымен немесе тірі жанның еркімен байланысты болсын, енжар потенциямен бірігіп, екеуі де өз толықтығына жетсе, онда олардың қосылуынан қажетті түрде әрекет пен әрекеттің қабылдануы пайда болады, яғни потенциалды нәрсе актуалдыға айналады [4; 92].

Біздің пікірімізше, дәл осы тұста Ибн Сина Аристотельден едәуір алға шығады. Аристотельде заттың мәні мен оның өмір сүруі біртұтас онтологиялық шындық ретінде қарастырылса, Ибн Сина оларды ұғымдық қана емес, метафизикалық деңгейде ажыратады. Осы қағида кейінгі ислам фәлсафасында, Батыс схоластикасында (Thomas Aquinas философиясында) болмыс туралы ілімнің дамуына шешуші ықпал етті.

Қорытынды

Зерттеу нәтижелері Ибн Синаның «Данышнамә» еңбегіндегі метафизикалық ілімнің мазмұнын жүйелі түрде ашып, ойшылдың болмыс, мән және себептілік туралы ұстанымдарын терең талдауға мүмкіндік берді. Мақалада Ибн Сина фәлсафасының Аристотель, Платон және неоплатонизм дәстүрлерімен сабақтастығы анықталып, оның фәлсафалық жүйесінің өзіндік ерекшеліктері мен жаңашылдығы көрсетілді.

Зерттеудің негізгі нәтижелерінің бірі — Ибн Синаның «Данышнамә» контекстінде мән мен бар болудың айырмашылығы мәселесін кешенді түрде қарастырылғандығы. Бұл мәселенің алғаш рет жүйелі талдауға түсуі ислам фәлсафасындағы онтологиялық ұғымдардың қалыптасу ерекшеліктерін ашып, болмыс пен мәннің өзара қатынасы туралы түсініктерді нақтылады.

Мақалада Ибн Синаның категориалды талдау әдісі алғаш рет «Данышнамә» мәтіні негізінде фәлсафалық тұрғыда сарапталды. Бұл әдіс болмысты құрылымды жүйелеуге, оның метафизикалық иерархиясын айқындауға, болмыстың табиғатын онтологиялық тұрғыдан негіздеуге мүмкіндік берді. Ойшылдың фәлсафалық мұрасы болмыстың табиғаты, оның бастауы мен себептілік байланыстары туралы ғылыми түсініктерді кеңейтіп, метафизикалық мәселелерді шешуде маңызды теориялық және әдіснамалық негіз бола алады.

Сонымен қатар Ибн Синаның Қажетті болмыс, мүмкін болмыс және себептілік туралы ілімі кейінгі еуропалық схоластикаға елеулі ықпал етті. Оның мән мен болмыс арақатынасы туралы концепциясы Фома Аквинскийдің онтологиялық жүйесінде дамытылып, Қажетті болмыс жөніндегі қағидалары Д. Скотт сияқты ортағасырлық ойшылдардың философиялық ізденістеріне теориялық негіз болды. Бұл Ибн Сина мұрасының әлемдік философия тарихындағы ерекше орнын айқындайды.

Әдебиеттер тізімі

- 1 Ибрагим Т. Мусульманская философия фальсафа. Антология / Т. Ибрагим, Н.В. Ефремова. — Казань, 2009. — 670 с.
- 2 Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна) / А.В. Сагадеев. — М., 1985. — 222 с.
- 3 Завадовский Ю.Н. Абу Али Ибн Сина / Ю.Н. Завадовский. — Душанбе, 1980. — 300 с.
- 4 Ибн Сина. Книга знания. Избранные философские произведения / Ибн Сина. — М., 1980. — С. 60–230.
- 5 Богоутдинов А.М. Данишнамә Книга знания / А.М. Богоутдинов. — Сталинабад, 1957. — 166 с.
- 6 Салдадзе Л.Г. Ибн Сина (Авиценна) / Л.Г. Салдадзе. — Ташкент, 1985. — 483 с.
- 7 Терновский В.Н. Ибн Сина. Авиценна / В.Н. Терновский. — М., 1969. — 190 с.
- 8 Диноршоев М. Компендиум философии Ибн Сины / М. Диноршоев. — Душанбе, 2010. — 343 с.
- 9 Сатершинов Б. Метафизика (ауд. Ибн Синаның философиялық мұрасынан. Қазақ халқының философиялық мұрасы және әлемдік философия. Мәдени мұра) / Б. Сатершинов. — Астана, 2009. — 364 б.
- 10 Ашуrow Г.А. Философия эпохи Саманидов / Г.А. Ашуrow. — Душанбе, 2006. — 217 с.
- 11 Avicenna. The Physics of the Healing / Avicenna; J. McGinnis (Trans.). — Provo, Utah, 2009. — P. 1168.
- 12 Johannessen M.T. The Avicennian moment. Separation and the science of being (qua being) in Aristotle and Avicenna. Dissert.obtain a PhD: 06.2019. / M.T. Johannessen. — Melbourne, 2019. — P. 220.
- 13 Shihadeh A. Avicenna's Corporeal form and proof of prime matter in twelfth-century Critical philosophy: Abu L-Barakat, al-Masudi and al-Razi. / A. Shihadeh. — Oriens, 2014. — No. 42 (3-4). — P. 364–396.
- 14 Bahlul R. Avicenna and the problem of Universals / R. Bahlul // Philosophy and Theology. — 2009. — Vol. 21, Issue 1/2. — P. 3–25.

- 15 Султонзода С.А. Проблемы материи и ее атрибутов в философии Ибн Сины: дис. д-ра филос. наук: 09.00.01 / С.А. Султонзода. — Душанбе, 2020. — 333 с.
- 16 Lammer A. The elements of Avicenna's Physics. Greek sources and Arabic Innovations: Dissert.obtain a PhD: 15.03.2016. / A. Lammer. — München, 2016.
- 17 Шидфар Б.Я. Ибн Сина / Б.Я. Шидфар. — М., 1981. — 184 с.

М.К. Жакан, А.П. Абуов

Метафизические основы сущности и бытия в фальсафе Ибн Сины

В статье на основе труда Ибн Сины «Данишнамэ» представлен анализ его метафизического учения и онтологических концепций. Основная цель исследования заключается в выявлении взглядов мыслителя на бытие (вуджуд), сущность (махийя), необходимость (ваджиб), возможность (мумкин), причинность и субстанцию, а также в определении их места в истории исламской философии. Рассматривается понимание Ибн Синой метафизики как «высшей науки» и методологической основы других наук. Особое внимание уделяется различию между бытием и сущностью, уникальности понятия Необходимого бытия, проблеме причинно-следственных связей и каузальной цепи. Анализируется учение философа о субстанции, акциденции, материи и форме, а также о потенциальном и актуальном бытии и их значении для понимания структуры бытия. Концепция Необходимого бытия интерпретируется как первооснова всего сущего и основание причинного ряда, что позволяет раскрыть трансцендентную природу и единство Творца. Анализируются классификация наук, их роль в познании бытия, учение о материи, форме, акциденциях и категориях. На основе интерпретаций современных исследователей А.В. Сагадеева, Т. Ибрагима и М. Диноршоева даётся философская оценка онтологических и теологических положений Ибн Сины. Методологическую основу исследования составляют историко-философский, герменевтический и сравнительно-философский подходы, позволяющие раскрыть внутреннюю логику метафизической системы мыслителя. В результате показано, что его метафизическая система сформировала универсальную методологическую основу осмысления сущности и структуры бытия и оказала влияние не только на исламскую, но и на мировую философию, сохраняя актуальность для современных онтологических исследований.

Ключевые слова: Ибн Сина, метафизика, сущность, бытие, Необходимое бытие, субстанция, акциденция, причинность, реляционный, количественный, качественный.

M.K. Zhakan, A.P. Abuov

The Metaphysical foundations of Essence and Being in Ibn Sina's Falsafa

The article provides a comprehensive analysis of the philosophical foundations of the concepts of «essence» (mahiyya) and «being» (wujud) in the metaphysical doctrine of Ibn Sina. Drawing upon the work *Danishname*, the study examines the relationship between essence and being, the distinction between necessary and contingent being, as well as the problems of substance and accident, causality and necessity. The concept of the «Necessary Being» is interpreted as the primordial foundation of all existence and the ultimate basis of the causal chain, thereby demonstrating the transcendent nature and unity of the Creator. Furthermore, the article analyzes the classification of sciences and their role in the cognition of being, Ibn Sina's reflections on matter and form, accidents and categories, and highlights their significance within the history of Islamic philosophy. Based on the interpretations of contemporary scholars (A.V. Sagadeev, T. Ibrahim, M. Dinorshoev), a modern philosophical assessment of Ibn Sina's ontological and theological views is provided. The study concludes that Ibn Sina's metaphysical system established universal methodological foundations for understanding the essence and structure of being, and that his ideas have influenced not only Islamic thought but also global philosophy as a whole.

Keywords: Ibn Sina, metaphysics, essence, being, Necessary Being, substance, accident, causality, relational, quantitative, qualitative.

References

- 1 Ibragim, T., & Efremova, N.V. (2009). *Musulmanskaia filosofiia falsafa. Antologiya* [Islamic philosophy falsafa. Anthology]. Kazan [in Russian].
- 2 Sagadeev, A.V. (1985). *Ibn Sina (Avitsenna)* [Ibn Sina (Avicenna)]. Moscow [in Russian].
- 3 Zavadovskii, Yu.N. (1980). *Abu Ali Ibn Sina* [Abu Ali Ibn Sina]. Dushanbe [in Russian].

- 4 Ibn Sina. (1980). *Kniga znaniia. Izbrannye filosofskie proizvedeniia* [The Book of Knowledge. Selected philosophical works]. Moscow [in Russian].
- 5 Bogoutdinov, A.M. (1957). *Danishname Kniga znaniia* [Danishnama The Book of Knowledge]. Stalinabad [in Russian].
- 6 Saldadze, L.G. (1985). *Ibn Sina (Avitsenna)* [Ibn Sina (Avicenna)]. Tashkent [in Russian].
- 7 Ternovskii, V.N. (1969). *Ibn Sina. Avitsenna* [Ibn Sina. Avicenna]. Moscow [in Russian].
- 8 Dinorshoev, M. (2010). *Kompendium filosofii Ibn Siny* [Compendium of Ibn Sina's philosophy]. Dushanbe [in Russian].
- 9 Satershinov, B. (2009). *Metafizika (Audarma. Ibn Sinanyyn filosofiialyq murasynan. Qazaq khalqynyn filosofiialyq murasy zhane alemdik filosofiia. Madeni mura)* [Metaphysics (Trans. From the philosophical heritage of Ibn Sina. Philosophical heritage of the Kazakh people and world philosophy. Cultural heritage)]. Astana [in Kazakh].
- 10 Ashurov, G.A. (2006). *Filosofiia epokhi Samanidov* [Philosophy of the Samanid epoch]. Dushanbe [in Russian].
- 11 Avicenna (2009). *The Physics of the Healing* (J. McGinnis, Trans.). Provo, Utah.
- 12 Johannessen, M.T. (2019). The Avicennian moment. Separation and the science of being (qua being) in Aristotle and Avicenna. *Doctor's thesis*. Melbourne.
- 13 Shihadeh, A. (2014). *Avicenna's Corporeal form and proof of prime matter in twelfth-century critical philosophy: Abu L-Barakat, al-Masudi and al-Razi*. Oriens, 42(3-4), 364–396.
- 14 Bahlul, R. (2009). Avicenna and the problem of Universals. *Philosophy and Theology*, 21(1/2), 3–25.
- 15 Sultonzoda, S.A. (2020). Problemy materii i ee atributov v filosofii Ibn Siny [Problems of matter and its attributes in the philosophy of Ibn Sina]. *Doctor's thesis*. Dushanbe [in Russian].
- 16 Lammer, A. (2016). The elements of Avicenna's Physics. Greek sources and Arabic innovations. *Doctor's thesis*. München.
- 17 Shidfar, B.Ya. (1981). *Ibn Sina* [Ibn Sina]. Moscow: Nauka [in Russian].

Information about the authors

Zhakan Madina Kairbolatkyzy — PhD, acting Associate Professor, Department of social and humanities disciplines, Esil University, Astana, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0002-9674-974X>

Abuov Aidar Parkulovich — Doctor of philosophical sciences, professor, Department of social and humanities disciplines, Kazakh university of technology and business named after K. Kulazhanov, Astana, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0002-9268-2437>