

**А Х Б О Р И
ИНСТИТУТИ ФАЛСАФА,
СИЁСАТШИНОСӢ ВА ҲУҚУҚИ
БА НОМИ А. БАҲОВАДДИНОВИ
АКАДЕМИЯИ МИЛЛИИ ИЛМҲОИ
ТОҶИКИСТОН**

**ИЗВЕСТИЯ
ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ,
ПОЛИТОЛОГИИ И ПРАВА
ИМ. А. БАХОВАДДИНОВА
НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ТАДЖИКИСТАНА**

**PROCEEDINGS
OF THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY,
POLITICAL SCIENCE AND LAW
NAMED AFTER A. BAHOVADDINOV OF THE
NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES
OF TAJIKISTAN**

№ 4

Душанбе – 2020

**АХБОРИ ИНСТИТУТИ ФАЛСАФА, СИЁСАТШИНОСӢ ВА ҲУҚУҚИ
БА НОМИ А. БАҲОВАДДИНОВИ
АКАДЕМИЯИ МИЛЛИИ ИЛМҲОИ ТОҶИКИСТОН**

Сармуҳаррир: Назар М. А. – номзади илмҳои фалсафа, дотсент
Муовини сармуҳаррир: Ҳайдаров Р. Қ. – доктори илмҳои фалсафа
Котиби масъул: Саидчафарова П. Ш. – номзади илмҳои фалсафа

Аъзои ҳайати таҳририя:

1. **Диноршоев М. Д.** – академики АМИТ, доктори илмҳои фалсафа, профессор
2. Олимов К. О. – академики АМИТ, доктори илмҳои фалсафа, профессор
3. Муҳаммад А. Н. – аъзо-корр. АМИТ, доктори илмҳои сиёсӣ, профессор
4. Ятимов С. С. – аъзо-корр. АМИТ, доктори илмҳои сиёсӣ, профессор
5. Додихудоев Х. Д. – аъзо-корр. АМИТ, доктори илмҳои фалсафа, профессор
6. Шоисматуллоев Ш. – аъзо-корр. АМИТ, доктори илмҳои сотсиология, профессор
7. Раҳимзода М. З. – аъзо-корр. АМИТ, доктори илмҳои ҳуқуқ, профессор
8. Музаффар М. – аъзо-корр. АМИТ, доктори илмҳои фалсафа, профессор
9. Усмонзода Х. У. – аъзо-корр. АМИТ, доктори илмҳои фалсафа, профессор
10. Искандаров А. – доктори илмҳои сиёсӣ
11. Саидов А. С. – доктори илмҳои фалсафа, профессор
12. Раҳимов С. Х. – доктори илмҳои фалсафа
13. Маҳмадҷонова М. Т. – доктори илмҳои фалсафа, дотсент
14. Қаҳоров Ғ. Ғ. – доктори илмҳои фалсафа
15. Ҷонбобоев С. – номзади илмҳои фалсафа

Масъулони таҳия: Иброҳимова С. Ҳ. – номзади илмҳои фалсафа,
Махшулов А.

Таҳриру такмили матнҳо: Юсуфҷонов Ф. М. – номзади илмҳои сиёсӣ,
Шарипов А.

*Мақолаҳо тақриз карда мешаванд.
Матни мақолаҳо дар таҳрири муаллиф нашр мешаванд.
Фикри ҳайати таҳририя бо фикри муаллиф метавонанд мувофиқ набояд.
Ҳангоми истифода аз мавод ва иқтибос ҳавола ба
“Ахбори Институтуи фалсафа, сиёсатишиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳоваддинови
Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон” ҳатмӣ аст.*

<http://www.ifppanrt.tj/>

МУНДАРИЧА Ф А Л С А Ф А

Сайфуллоев Н. М. Масоили ҳастишиносӣ, назарияи маърифат ва мантиқ дар мероси Абуҳомид Ғаззолӣ.....	8
Сулайманов С. Доиратулмаориф ва табиатшиноси бузург.....	19
Маҳмадова М. Ф. Шамсиддинов Ч. Донишҳои фалсафӣ ва хусусияти онҳо.....	27
Маҳмадҷонова М. Андешаҳои фалсафӣ дар рисолаи «Ҳай ибни Яқзон»-и Ибни Сино.....	32
Диноршоева З. М. Ташаккули ҷаҳонбинии иттилоотӣ ҳамчун омили мутобиқшавии инсон дар ҷомеаи иттилоотӣ.....	36
Содиқӣ Н. Н. Инсони муосир ва муносибати ӯ ба худ.....	41
Ҷонбобоев С., Давлатов З. Аҳамияти илми ҷадал (диалектика) дар рушди ҷаҳонбинии илмӣ ҷомеа аз нигоҳи Абуалӣ ибни Сино.....	46
Назариев Р. З. Эпистемологияи табиасл ва парадигмаҳои мантиқӣ-илмӣ Ибн Сино.....	52
Назар М.А. Андешаҳои марксистӣ дар бораи адолати иҷтимоӣ.....	59
Муминов А. И. Моделҳои муносибати байниҳамдигарии давлат ва дин.....	66
Пиров А. К. Имкониятҳои фарҳангӣ-маърифатии сайёҳии этникӣ.....	70
Бандалиева Ш. Назарияи судури Абӯалӣ ибни Сино ва Носири Хусрав (тахлили муқоисавӣ..	74
Зокирзода Н. М. Шуури динӣ: моҳият, хусусият ва унсурҳои он	81
Давлатов Р. Л. Мақулаҳои метафизикӣ-онтологӣ ҳасти табиат дар таълимоти фалсафии Ибни Рушд.....	84
Ҷӯраев Л. Н. Хусусиятҳои рушди фарҳанги соҳибқорӣ дар тафаккури иқтисодии ҷавонон.	92
Давлатов П. Н. Андешаҳои фалсафии Ибни Мискавайх.....	98
Муминов А. И., Нодирхонов Г. Г. Дизайн ҳамчун фаъолияти эстетикӣ.....	106
Шамсов М. С. Инъикоси баъзе хусусиятҳои нафс дар қиёсоти Ибни Сино.....	111
Саидҷафарова П. Ш. Баъзе ҷанбаҳои масъалаи ҳастӣ аз нигоҳи Носири Хусрав ва Азизи Насафӣ.....	117
Азимова М. М. Таъсири ҷаҳонишавӣ ба мазмун ва шаклҳои амали миллӣ.....	124
Якубов С. Х. Перомунӣ устодону шогирдон ва пайравони Мотуридӣ.....	129

СИЁСАТШИНОСӢ

Муҳаммад А. Н., Саидова Ф. С. Риторикаи сиёсии Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон ва хусусиятҳои он.....	134
Ҳайдаров Р. Ҷ. Ваҳдати миллӣ – бунёди посдорӣ соҳибхиттиёрии давлатӣ дар давраи ҷаҳонишавӣ.....	138
Саидзода Ш. Ш. Масъалаҳои назариявии иштироки сиёсӣ.....	144
Маҳмадбекзода М. Ш., Раимдодов У. С., Иматшозода А. И. Шуғли муҳочирони баргашта: мушкилот ва роҳи ҳалли онҳо.....	152

МИНБАРИ МУҲАҚҚИҚОНИ ҶАВОН

Обидзода Ҷ. М. Пешвои миллат – асосгузори низомӣ бисёрхизбӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон.	158
Данаева К. Ҷомеаи тоҷик ва ҷустуҷӯи модели миллии инкишофи иҷтимоӣ-фарҳангӣ дар даврони ҷаҳонишавӣ.....	164
Муродзода М. Нақши ваҳдати миллӣ дар таҳкими хувияти миллии ҷавонон.....	171
Давлатова О. Дар бораи ҷанбаи фалсафӣ ва сиёсии омӯзиши хушунат ва адами зӯрварӣ дар фалсафаи асримиёнагии исломӣ.....	176
Бузургов М. А. Ҷанбаҳои концептуалии ҳокимияти сиёсӣ ва мавқеи онҳо дар таҳаввулоти замони муосир.....	182
Раҷабов А. Назарияи маърифати Алиӣ Ҳамадонӣ.....	188
Арқомиддинзода Ш. А. Ибни Халдун ва назарияҳои муосири ҷомеашиносӣ.....	193

ТАҚРИЗҲО

Содиқӣ Н. Н., Зиёӣ Х. М. Як нигоҳи тозаи илмӣ ба тасаввуф ва ирфон.....	198
---	-----

ТАЪЗИЯНОМА

**ИЗВЕСТИЯ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И ПРАВА
ИМЕНИ А.БАХОВАДДИНОВА
НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК ТАДЖИКИСТАНА**

Главный редактор: Назар М. А. – кандидат философских наук, доцент
Заместитель главного редактора: Хайдаров Р. Дж. – доктор философских наук
Ответственный секретарь: Саидджафарова П. Ш. – кандидат философских наук

Члены редколлегии:

1. **Диноршоев М. Д.** – академик НАНТ, доктор философских наук, профессор
2. Олимов К. О. – академик НАНТ, доктор философских наук, профессор
3. Мухаммад А. Н. – член-корр. НАНТ, доктор политических наук, профессор
4. Ятимов С. С. – член-корр. НАНТ, доктор политических наук, профессор
5. Додихудоев Х. Д. – член-корр. НАНТ, доктор философских наук, профессор
6. Шоисматуллоев Ш. – член-корр. НАНТ, доктор социологических наук, профессор
7. Рахимзода М. З. – член-корр. НАНТ, доктор юридических наук, профессор
8. Музаффар М. – член-корр. НАНТ, доктор философских наук, профессор
9. Усмонзода Х. У. – член-корр. НАНТ, доктор философских наук, профессор
10. Искандаров А. И. – доктор политических наук
11. Саидов А. С. – доктор философских наук, профессор
12. Рахимов С. Х. – доктор философских наук, профессор
13. Махмаджонова М. Т. – доктор философских наук, доцент
14. Кахоров Г. Г. – доктор философских наук
15. Джонбобоев С. – кандидат философских наук

Ответственные

за подготовку к печати: Ибрагимова С. Х. – кандидат философских наук,
Махшулов А.

Редакция и корректура: Юсуфджонов Ф. М. – кандидат политических наук,
Шарипов А.

Статьи рецензируются.

Тексты статей даются в авторской редакции.

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

При использовании и цитировании материалов ссылка на

*“Известия Института философии, политологии и права им. А.Баховаддинова
Национальной академии наук Таджикистана” обязательна.*

<http://www.ifppanrt.tj/>

ОГЛАВЛЕНИЕ Ф И Л О С О Ф И Я

Сайфуллаев Н. М. Вопросы онтологии, гносеологии и логики в наследии Абухомида Газали..	8
Сулейманов С. Великий энциклопедист и естествоиспытатель.....	19
Махмадова М.Ф., Шамсиддинов Дж. Философское знание и его специфика.....	27
Махмаджонова М. Философские воззрения Ибн Сино в трактате «Хай ибни Якзон».....	32
Диноршоева З. М. Формирование информационного мировоззрения как фактор адаптации человека в информационном обществе.....	36
Содики Н. Н. Современный человек и его отношение к самому себе.....	41
Джонбобоев С., Давлятов З. Значение диалектики для развития научного мировоззрения с точки зрения Авиценны.....	46
Назриев Р. З. Натурализованная эпистемология и логико-научные парадигмы Ибн Сины..	52
Назар М.А. Марксистские представления о социальной справедливости.....	59
Муминов А. И. Модели отношения между государством и религией.....	66
Пиров А. К. Культурно-познавательные возможности этнического туризма.....	70
Бандалиева Ш. Теория эманации Абу Али ибн Сины и Насира Хусрава (сравнительный анализ).	74
Зокирзода Н. М. Религиозное сознание: сущность, особенности и его элементы.....	81
Давлатов Р. Л. Метафизико-онтологические категории бытия природы в учении Ибн Рушда..	84
Джураев Л. Н. Особенности развития предпринимательской культуры в экономическом мышлении молодежи.....	92
Давлатов П. Н. Философские взгляды Ибн Мискавейха.....	98
Муминов А. И., Нодирхонов Г. Г. Дизайн как эстетическая деятельность.....	106
Шамсов М. С. Отражение некоторых свойств души в силлогизмах Ибн Сины.....	111
Саидджафарова П. Ш. Некоторые аспекты проблемы бытия с точки зрения Насира Хусрава и Азиза Насафи.....	117
Азимова М.М. Влияние глобализации на содержание и формы национального действия...	124
Якубов С. Х. Об учителях, учениках и выдающихся последователях Матуриди.....	129

ПОЛИТОЛОГИЯ

Мухаммад А. Н., Саидова Ф. С. Политическая риторика Президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона и её особенности.....	134
Хайдаров Р. Дж. Национальное единство – основа сохранения государственного суверенитета в период глобализации.....	138
Саидзода Ш. Ш. Теоретические проблемы политического участия.....	144
Махмадбекзода М. Ш., Раимдодов У. С., Иматшозода А. И. Занятость возвратившихся мигрантов: проблемы и пути их решения.....	152

Т Р И Б У Н А М О Л О Д Ы Х И С С Л Е Д О В А Т Е Л Е Й

Обидзода Д. М. Лидер нации Эмомали Рахмон – основатель многопартийной системы в Республике Таджикистан.....	158
Данаева К. Таджикское общество и поиски национальной модели социально-культурного развития в период глобализации.....	164
Муродзода М. Роль национального единства в укреплении национальной идентичности молодежи.....	171
Давлатова О. К философско-политическому аспекту исследованию насилия и ненасилия в средневековой исламской философии.....	176
Бузургов М. А. Концептуальные аспекты политической власти и ее место в современной эволюции.....	182
Раджабов А. Теория познания Али Хамадони.....	188
Аркомиддинзода Ш. А. Ибн Халдун и современные социологические теории.....	193

Р Е Ц Е Н З И И

Содики Н. Н., Зиён Х. М. Новое исследование по суфизму и мистицизму.....	198
--	-----

СОБОЛЕЗНОВАНИЯ

**PROCEEDINGS OF THE BAHOVADDINOV INSTITUTE OF PHILOSOPHY,
POLITICAL SCIENCE AND LAW OF THE NATIONAL ACADEMY
OF SCIENCES OF TAJIKISTAN**

Editor-in-Chief: Nazar M. A. – Candidate of Philosophical Sciences
Deputy Editor-in-Chief: Haydarov R. Dj. – Doctor of Philosophical Sciences
Executive Secretary: Saidjafarova P. Sh. – Candidate of Philosophical Sciences

Editorial Board Members:

1. **Dinorshoev M.D.** – Academician, NAST, Doctor of Philosophical Sciences, Professor
2. Olimov K.O. – Academician, NAST, Doctor of Philosophical Sciences, Professor
3. Muhammad A.N. – Corresponding Member, NAST, Doctor of Political Sciences, Prof.
4. Yatimov S.S. – Corresponding Member, NAST, Doctor of Political Sciences, Professor
5. Dodikhudoev Kh.D. – Corresponding Member, NAST, Doctor of Philosophical Sciences
6. Shoismattulloev Sh. – Corresponding Member, NAST, Doctor of Sociological Sciences
7. Rahimzoda M.Z. – Corresponding Member, NAST, Doctor of Law (Jurudical Sciences)
8. Muzaffari M. – Corresponding Member, NAST, Doctor of Philosophical Science
9. Usmonzoda Kh.U. – Corresponding Member, NAST, Doctor of Philosophical Sciences
10. Iskandarov A. – Doctor of Political Sciences
11. Saidov A.S. – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
12. Rahimov S.H. – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
13. Mahmadjonova M.T. – Doctor Philosophical Sciences, Docent
14. Ghayurov G.G. – Doctor Philosophical Sciences
15. Jonboboev S. – Candidate of Philosophical Sciences

Responsible for Preparation for Printing:

Ibrohimova S.Kh. – Candidate of Philosophical Sciences,
Makhshulov A.

Editing and Proofreading:

Yusufjonov F.M – Candidate of Political Sciences,
Sharipov A.

All articles are being reviewed.

Articles are to be submitted by the authors.

Opinion of the Editorial Board may vary from the one of the authors.

*While using citing materials, reference must be shown to Proceedings of the
Institute of Philosophy, Political Science and Law after A. Bahovaddinov
of the National Academy of Sciences of Tajikistan.*

<http://www.ifppanrt.tj/>

CONTENT PHILOSOPHY

Saifullaev N.M. Issues of Ontology, Epistemology, and Logics in the Heritage of Abuhomid Ghazali.....	8
Sulaymanov S. The Great Encyclopedist and Natural Scientist.....	19
Mahmadova M.F., Shamsiddinov J. Philosophical Knowledge and Its Specificity.....	27
Makhmadjonova M.T. Philosophical Thoughts in the Treatise “Hay ibn Yakzon” by Ibn Sina...	32
Dinorshoeva Z.M. Formation of the Information Worldview as a Factor of Human Adaptation in the Information Society.....	36
Sadiqi N.N. A Modern Person and His Relationship to Himself	41
Jonboboev S., Davlatov Z. The Essence and Importance of Dialectics in the Development of Scientific Worldview of Society from the Point of View of Avicenna.....	46
Nazariev R.Z. Ibn Sina’s Naturalized Epistemology and Logical and Scientific Paradigms of Ibn Sina.....	52
Nazar M.A. Marxist Conceptions of Social Justice.....	59
Muminov A. I. Models of Relationship between State and Religion.....	66
Pirov A. K. Cultural and Cognitive Opportunities of the Ethnic Tourism.....	70
Bandalieva Sh. The Theory of Emanation by Abu Ali Ibn Sina and Nasir Khusraw (Comparative Analysis).....	74
Zokirzoda N. M. Religious Consciousness: Essence, Features and Its Elements.....	81
Davlatov R. L. Metaphysical and Ontological Categories of the Nature Existence in the Teaching of Ibn Rushd.....	84
Juraev L. N. The Specificities of the Entrepreneurial Culture Development of in the Economic Thinking of the Youth.....	92
Davlatov P. N. Philosophical Views of Ibn Miskawayh.....	98
Muminov A. I., Nodirkhonov G. G. Design as an Aesthetic Activity.....	106
Shamsov M. S. Reflection of Some Properties of the Soul in the Syllogisms of Ibn Sina.....	111
Saidjafarova P.Sh. Some Aspects of the Problem of Existence from the Point of View of Nasir Khusraw and Aziz Nasafi.....	117
Azimova M. M. The Impact of Globalization on the Content and Forms of National Action.....	124
Yakubov S. Kh. About Masters, Apprentices and Distinguished Followers of Maturidi.....	129

POLITICAL SCIENCE

Muhammad A. N., Saidova F. S. Political Rhetoric of the President of the Republic of Tajikistan Emomali Rahmon and its Features.....	134
Haydarov R. J. National Unity – the Foundation of State Sovereignty Preservation within the Period of Globalization.....	138
Saidzoda Sh. Sh. Theoretical Problems of Political Participation.....	144
Mahmadbekzoda M. Sh., Raimdodov U. S., Imatshozoda A. I. Employment of the Returned Migrants: Problems and Solutions.....	152

ROSTRUM OF THE YOUNG RESEARCHERS

Obidzoda J. M. Leader of the Nation Emomali Rahmon – the Founder of Multiparty System in the Republic of Tajikistan.....	158
Danaeva K. Tajik Society and the Search for the National Model of Social and Cultural Development in the Period of Globalization.....	164
Murodzoda M. The Role of the National Unity in Strengthening of the Youth’s National Identity...	171
Davlatova O. About Philosophical and Political Aspect of the Study of Violence and Non-Violence in the Medieval Islamic Philosophy.....	176
Buzurgov M. A. Conceptual Aspects of Political Power and Its Position in the Modern Evolution...	182
Radzhabov A. Theory of Cognition of Ali Hamadoni.....	188
Arkomidzoda Sh. A. Ibn Khaldun and Modern Sociological Theories.....	193

REVIEWS

Sodiqi N. N., Ziyoi Kh. M. A New Scientific View on Sufism and Mysticism.....	198
--	-----

CONDOLENCES

Ф А Л С А Ф А – Ф И Л О С О Ф И Я

ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ, ГНОСЕОЛОГИИ И ЛОГИКИ В НАСЛЕДИИ
АБУХОМИДА ГАЗАЛИ

Сайфуллаев Н. М. – д.ф.н., профессор, зав.отд. онтологии, гносеологии
и логики ИФПП НАНТ

В статье предпринята попытка осветить онтологические, гносеологические и логические воззрения одного из известных персо-таджикских средневековых мыслителей Абухомида Газали, который оставил неизгладимый след в развитии духовной культуры народов мусульманского Востока.

Автор путём сравнительно-сопоставительного анализа философско-каламистской концепции Газали и перипатетической традиции Ибн Сины показывает общее и особенное во взглядах этих мыслителей относительно проблемы бытия, познания и логики. Конечной целью Газали является познание Бога как первичного бытия. В то же время в философской системе Ибн Сины Бог не предшествует миру во времени. Логика Газали же направлена на обоснование бытия Бога и его познания.

Ключевые слова: онтология, гносеология, логика, калам, перипатетизм, душа, чувства, разум, познание Бога.

Время жизни и творчества Абухомида Мухаммада Газали (1058-1111) совпадает с периодом аббасидского халифата и правлением сельджукидов (исследователи считают это время самым сложным периодом в жизни аббасидского халифата). Первичное образование он получил у друга отца – известного в то время суфия Абухомида Разикани, затем, продолжил учебу в духовном учебном заведении. Спустя пять лет, в 1075 году, приехав в г. Джурджан, Абухамид слушал лекции Имама Абунасыра Исмаил Джурджани. Примерно в 1080 г. Газали приезжает в Нишапур, где продолжает учёбу в Низамия, у известного шафиитского теолога Имама Абдулма'они Джувайни, который обучал его основам логической науки. В течение пяти лет он, кроме логики, изучал бо-

гословские науки, такие как фикх, литература, хилаф, калам, джадал и основы философии. За это короткое время Газали проявил свой талант и способность к различным видам умозрительных рассуждений.

Его творчество условно можно разделить на два периода. В первом периоде (80-90г.х.) он показал себя верным последователем калама. Во втором периоде (вторая половина 90-х гг. XI в. - начало XII в.) Газали вновь обращается к суфизму. Говоря о государственной службе Газали в период правления сельджукидов, следует отметить, что по рекомендации везира Низам ал-Мулька правитель Багдада Малик-Шах назначает его ректором Багдадского университета, где он завоевав большую популярность, стал опорой государственной религии. Когда было совершено покушение на Низам ал-Мулька, (чуть позже на самого Маликшаха), Газали добровольно оставляет пост руководителя университета и избирает для себя отшельнический образ жизни.

Прежде чем перейти к изложению каламистской онтологии и логико-гносеологических воззрений мыслителя, перечислим некоторые фундаментальные его произведения, где главным образом нашли своё отражение интересующие нас проблемы.

Исследователи наследия Газали приписывают ему 72 произведения, что, на наш взгляд, является достоверным [6]. Вот названия некоторых его книг: «Макасид ал-фаласифа» («Цели философов»), «Тахафут ал-фаласифа», («Опровержения философов»), «Ихйа улум ад-дин», («Воскрешение наук о вере»), «Кимийаи са'адат» («Эликсир счастья»), «Ми'йар ал илм фи фан ал-мантик», («Мерила науки в учении логики»), «Ми'йар ал-укул», («Мерила разума»), «Махакк ан-назар фи ал-мантик»,

«Китаб ал-асас ал-кийас», («Книга об основах силлогизма»).

Говоря об онтологических воззрениях Газали, следует отметить, что они прямо противоположны воззрениям восточных перипатетиков, в частности взглядам Фараби и Ибн Сины о бытии и его основных формах. Известно, что онтологические взгляды Фараби и Ибн Сины основаны на соотношении понятий «необходимосущее» и «возможносущее», согласно которым «необходимосущее», т.е. Бог, сотворил «возможносущее», т.е. мир. Однако Бог никоим образом не предшествует миру во времени, а лишь в сущности. Отсюда они делают вывод о том, что Бог и мир вечны, то есть если Бог изначален и вечен, то мир также изначален и вечен. Подобная идея ни в коей мере не устраивает каламистскую концепцию Газали.

Главное в чем Газали абсолютно не соглашается с перипатетиками, это вопрос вечности и нетленности мира. Рассматривая эту проблему, Ибн Сина утверждает, что основой всего сущего является необходимосущее, т.е. Бог. Если дело обстоит таким образом, то чувственный мир, который порождается необходимосущим, т.е. Богом, должен быть изначальным и существовать вечно. В связи с этим Ибн Сина утверждает, что «первая материя... не является возникшей и тленной, а является ибдаитской» [11,127].

В другой работе Шайхурраис, развивая данную идею, утверждает: мир вечен потому, что всякое возникшее обладает возможностью бытия до своего возникновения, ибо «бытие всякого возникающего либо возможно, либо невозможно до его возникновения. Невозможное никогда не возникает. А возникновение того, что возможно, несомненно, обладает возможностью бытия до своего возникновения» [12, 132].

Очевидно, что подобные утверждения Ибн Сины в корне противоречат основному положению Корана, согласно которому «Бог создал мир из ничего». Поэтому Газали, как известный представитель калама и крупнейший теолог своего времени, никак не мог согласиться с подобными утверждениями восточных перипатетиков, таких как Ибн Сина, и Фараби, называя их учение «фалсафа», а его представителей - философами.

Вот что он пишет: «Философы, кроме дахритов, согласны в том, что мир имеет творца, что именно Аллах есть Творец мира и его Действующее (начало), и мир – Его деяние и творение, но это, согласно их принципу, обман и плутовство. Сообразно их принципу, даже с тех точек зрения немисливо, чтобы мир был творением Аллаха: с точки зрения Действующего, с точки зрения действия и с точки зрения отношения общности между действием и Действующими»[4,181]. Далее Газали как бы яростно утверждает, что, «во-первых, по мнению философов, Бог не имеет воли и вообще не обладает каким-либо атрибутом; всё, что исходит от него, исходит по необходимости; во вторых, по их мнению, мир извечен, а действие – нечто возникшее; в-третьих, Бог, по их мнению, во всех отношениях един, и от единого, по их мнению, не исходит ничего другого, кроме того, что едино во всех отношениях. Мир ведь составлен из различных вещей, как он может исходить из Единого?» [4]

Как явствует из приведенных цитат, согласно Газали почти все философы, за исключением дахритов, считают, что творцом мира является Бог, однако по причине того, что они исключают из Бога положительные атрибуты, с одной стороны, и признают совечность и Бога и мира, с другой, они тем самым не только отрицают всемогущество Бога, но и Его существование. Однако они приспособляются к религиозным требованиям своей эпохи и под прикрытием исламского Бога в сущности, обманывают народ и отрицают Его (Бога) существование.

Газали в своей книге «Ал мункиз мин аз-залал», («Избавляющий от заблуждения») отмечает: «Мне было хорошо известно, что судить о пороках того или иного вида науки может лишь человек, изучивший данную науку досконально - настолько, чтобы ему можно было встать вровень с наилучшими из её представителей, а затем, оставив их учёности, заниматься такими глубокими проблемами этой науки, о которых представитель её не имеет даже никакого понятия. Только при этом условии всякие суждения о пороках той или иной науки будут носить законный характер. А я не видел ни одного мусульманского учёного, который проявил бы внимание и интерес к

этому предмету. В книгах же мутакаллимов, где они занимаются опровержением философов, о пороках этой науки говорится лишь самым бессвязным и запутанным образом, а противоречивость и никудышность их рассуждений настолько очевидны, что они, надо думать, не составили бы чести для какого-нибудь достаточно умного простолюдина, а не то, что для людей, притязающих на знание наук во всех подробностях. Поняв, что опровергать учение до того, как его уразумеешь и постигнешь суть его, всё равно, что стрелять вслепую, я с засученными рукавами взялся за книги и принялся усердно штудировать эту науку. Усвоив их, я в течение ещё почти одного года беспрестанно размышлял над ними, по несколько раз пересматривая их положения, вновь и вновь вникая в их сокровенные тайны. В конце концов я твердо разобрался в том, что в них обманчивого и ложного, что – справедливого и что – призрачного» [7, 539].

Из вышеприведенного следует, что Газали для того, чтобы аргументированно опровергнуть многие положения учения перипатетиков, глубоко изучал «Метафизику» Аристотеля и основные философские произведения его мусульманских последователей, таких как Фараби и Ибн Сина. Бесспорно, чтобы аргументированно подвергнуть критике своего оппонента, надо тщательно изучить его, основополагающие идеи. И с этой целью Газали глубоко изучал философию перипатетиков, хотя сам он не считал философию наукой, поскольку, с его точки зрения, она не имеет своего определенного предмета. Поэтому философия больше, чем любая другая область теоретического знания, нуждается в дискуссиях, – замечает мыслитель. Более того, по его мнению, где нет свободы дискуссий, там нет и подлинной философии. Именно

этой проблеме он посвятил свое знаменитое произведение «Тахафут ал-фалосифа», («Опровержение философов»), в котором подвергает беспощадной критике основные устои философии восточных перипатетиков, в частности Фараби и Ибн Сины. Вот что он пишет: «Мы не ставили себе в этой книге другой задачи, кроме обнаружения неясности учения философов и ошибочности их доказательств, дабы вскрыть их непоследовательность. Мы вели этот разговор не для того, чтобы поддержать какое-то особое учение» [10,270].

Следует отметить, что, когда Газали подвергает критике основополагающие идеи последователей Аристотеля, своё внимание он обращает не на суть их учения, а пытается найти непоследовательности и неясности, а также ошибки в рассуждениях Фараби и Ибн Сина, ибо, по его мнению, именно они были философами, излагающими учение Первого учителя более системно, нежели остальные представители мусульманского перипатетизма. «Исходя из этого,-пишет Газали,-мы можем опровергнуть то, что эти два мужа (Фараби и Ибн Сина - Н. С.) избрали и нашли при своём заблуждении истину в учении своих учителей» [10].

В связи с этим известный исследователь средневековой духовной культуры стран Ближнего и Среднего Востока А.В. Сагадеев полагает, что газалиевская критика философии Ибн Сины носит чисто негативный характер: она имеет целью показать внутреннюю противоречивость и непоследовательность философии аш-Шейха ар-Раиса, пытавшегося совместить требования теоретического разума и разума практического, но в действительности добившегося только того, что оказались нарушенными и доказательность теоретических наук, и святость основополагающих догм религии» [15, 209].

Без всякого сомнения, можно утверждать, что в условиях средневековья для Газали основным предметом исследования был Бог, как творец всего сущего. Если до Газали мутакаллимы считали знание о Боге опосредованным и спекулятивным, то для него знание о Боге было явным, т.е. выводным типом знания и предполагало возможность и необходимость соответствующих теоретических и спекулятивных изысканий, производящихся по определенным правилам логики. Стало быть, по утверждению А. Игнатенко, Газали был в большей мере заинтересован в правилах и законах логики [13,176].

Чтобы опровергнуть онтологические идеи перипатетиков относительно вечности и изначальности мира, Газали всячески стремится доказать своим оппонентам их заблуждения в этом вопросе и обвинить в ереси. Имея в виду разногласия среди последователей Аристотеля, он утверждает: «Что же касается метафизики, то большин-

ство разногласий и заблуждений философов (Фараби и Ибн Сина - Н. С.) заключается именно в ней. Они не сумели осуществить доказательств по условиям логики, поэтому относительно этих доказательств среди них возникали большие разногласия. Учение Аристотеля в том виде, в каком оно передано аль-Фараби и Ибн Синой, оказалось наиболее близким к учениям мусульманских философов» [7, 545]. Из приведенной цитаты, не трудно догадаться, что по мнению Газали, Фараби и Ибн Сина в рамках метафизики не смогли доказать основные положения своей философской системы, согласно правилам и законам аристотелевской логики. Исследователи наследия Газали единодушны в том, что, он все метафизические ошибки перипатетиков сводит к двадцати тезисам и подвергает их глубокому анализу. Однако Газали в данном контексте под понятием «метафизика» подразумевает не философию, а чистую теологию.

Для того, чтобы не быть голословным, приведём некоторые тезисы мыслителя: доводы перипатетиков по проблеме изначальности мира несостоятельны; их объяснения по вопросам вечности мира, времени и движения не аргументированы; их утверждения, о том, что действительно Бог – творец мира и что мир – Его творение, имеют аллегорический смысл, а вовсе не представляют признание Его действительности; перипатетики не смогли доказать существование Творца; они оказались бессильны в обосновании единственности Бога; перипатетики отвергали доводы, согласно которым Бог не имеет атрибутов и т.п. [7, 546].

Конечно, мы здесь ограничились только некоторыми тезисами Газали, касающимися его отношения к онтологии, с помощью которых он пытается опровергнуть взгляды Фараби и Ибн Сины относительно следующих их доводов: о невозможности происхождения мира во времени из вечного Бога; Бог предшествует миру не во времени, а своей сущностью; о возможности существования мира до его существования; всякой возникающей вещи предшествует наличествующая в ней материя. Чтобы опровергнуть доводы перипатетиков о вечности мира и невозможности его происхождения во времени из вечного Бога, Газали излагает свои доводы следующим образом: «Фи-

лософы говорят: если невозможно, чтобы нечто, имеющее начало во времени, происходило от чего-то вечного, из которого в некий момент времени возникло наше мироздание, то станет очевидно, что оно не возникло раньше, так как раньше для этого не было определяющего начала и существование Вселенной было лишь чистой возможностью. Далее, если наш мир имеет начало во времени, то очевидно, что определяющее начало или становилось, или не становилось новым. Но если бы оно не становилось новым, то мир оставался бы в том же состоянии чистой возможности, в каком пребывал до этого. Если же определяющее начало становилось новым, то относительно него можно было бы задать тот же вопрос, а именно: почему оно определило именно этот момент для обновления, а не какой-либо иной? И тогда мы или получили бы бесконечный ряд, или дошли бы до такого начала, которое определяет вечно.

На это можно ответить по-разному: почему оспаривается мнение тех, кто утверждает, что мир был сотворен некой предвечной волей, которая решила, чтобы мир возник именно тогда, когда он возник, а это значит, что его небытие длилось до тех пор, пока не прекратилось, а его бытие началось тогда, когда оно возникло?

Предвечная воля не пожелала создать мир раньше, и мир не начал существовать в то же мгновение, когда этого пожелала предвечная воля, он начал существовать» [3, 3-4].

Нетрудно заметить, что Газали, детально излагая концепцию Фараби и Ибн Сина о невозможности происхождения мира во времени из вечного Бога и опираясь на теологическую концепцию аш'аритов, считает, что только Бог является конечной причиной всего сущего. Таким образом, суть онтологических воззрений мыслителя заключается в том, что мир сотворён Богом и только божественное знание подтверждает идею вечности и изначальности Аллаха.

Что касается отношения мыслителя к гносеологии то оно главным образом направлено на постижение Бога и божественного знания. Согласно Газали, основным средством познавательного процесса выступает душа, которая как особая духовная субстанция является божественной духовной сущностью. «Когда мы говорим «ду-

ша» - пишет Газали, - то... мы имеем в виду душу как сущность совершенного человека, основными функциями которой являются упоминание, запоминание, различение и лицезрение» [14, 702].

Здесь уместно отметить, что мыслитель, подобно Аристотелю и Ибн Сины, душу делит на три части: растительная душа, животная душа и разумная, или говорящая, душа. Последняя обладает воспринимающей силой (кувваи мудрика), которая бывает двух видов. Первая – это сила, посредством которой мы непосредственно воспринимаем окружающий мир, как например, зрение, слух, обоняние, вкус и осязание, которые он называет внешними чувствами. Именно они связывают нас с внешним миром и служат основными средствами непосредственного познания. Вторая – это сила, основными средствами которой являются внутренние чувства, которых также насчитывается пять: общее или совместное чувство (хисси муштарак), воображение (тахайюл), мышление, или мысль (тафаккур), воспоминание (тазаккур) и память (хафиза). Эти чувства находятся в передней части человеческого мозга [9, 142].

Согласно мыслителю, внутренние чувства являются основополагающими силами, и каждая из них выполняет отдельные конкретные функции. Так, например, сила представления обладает функцией принятия, сохранения и воспроизведения, а воображение выполняет функцию «сохранения восприятий без форм и бытия, как, например, баран воспринимает враждебность волка и убегает от него». Мышление, или мысль, соединяя одни образы с другими, находится в средней части мозга между сохраняющим образом (хафиз ал-сувар) и сохраняющим смыслом (хафиз ал-ма'ни), т.е. между воображением и представлением.

Газали, рассматривая разумную, или говорящую, душу, делит её на два вида: практическую и теоретическую души. Если первая служит средством для соединения с человеческим телом, то посредством теоретической или умозрительной души человек в своей познавательной деятельности путем абстрагирования от материи и формы предметов и явлений действительности постигает истину.

Газали рассматривает познание как специфический вид духовной деятельности

человека, направленной на постижение окружающего мира, конечной целью, которой является адекватное воспроизведение реальности в идеальных образах, т.е. в формах знания. Для него познание служит средством преодоления незнания.

Говоря о природе познания, он отмечает: «Первое, что мне нужно, - это познать истинную природу вещей, а потому мне неизбежно придется искать, в чём заключается истинная природа самого познания» [7, 529].

В гносеологии мыслитель отмечает рационалистическую тенденцию, т.е. роль аналитической деятельности мышления превалирует над чувственно эмпирическими данными, о чем свидетельствует его высказывание: «прежде чем познать Бога, нужно познать себя» [8, 882]. В этой мудрости содержится глубокий смысл, ибо человек, не познавший себя, не сможет без сомнения, приобрести знания и о других вещах тем более о Боге. А это требует аналитическое мышление. Поэтому Газали ставит перед собою цель охарактеризовать абсолютно достоверное знание, которое могло послужить исходным пунктом и вместе с тем фундаментом для всей совокупности знаний. По этому поводу говорит, что «жажда постижения истинной природы вещей была моим качеством и повседневным моим желанием, начиная с первых моих самостоятельных шагов, с первых дней моей юности... Мне показалось, что достоверное знание – это такое знание, когда познаваемая вещь обнаруживает себя так, что при этом не остаётся места для сомнений, а само оно не сопряжено с возможностью ошибки и иллюзии» [7, 530].

Что касается соотношения чувства и разума, эмпирического и рационального, а также интуитивного познания, то они рассматриваются мыслителем в неразрывной связи с вопросами логического обоснования системы знания. Так логико-гносеологическому анализу проблем познания посвящены такие произведения Газали, как «Ихйа улум ад-дин», «Ал-кустас ал-мустанким», «Кимийа саадат», «Ал-мункиз мин ал-залал», «Ми'раж ул-саликин» и др.

Чтобы у читателя не создавалось впечатление, будто бы Газали разрывает связь между чувственной и рациональной формами познания, следует отметить, что хотя

он разум во всех отношениях ставит выше чувства, однако говорит он, рациональное познание не осуществимо без помощи чувственного познания. Но все же мыслитель предпочтению отдаёт рациональному познанию. С этой целью чтобы показать преимущество рационального и ограниченность чувственного познания, он в качестве примера сравнивает силу разума с силой зрения и делает следующий вывод: хотя зрения является самым мощным среди пяти органов чувств, тем не менее глаза не могут видеть себя, а разум знает свои способности; глаза близкое и отдаленное расстояния воспринимают по-разному, а для разума расстояние не имеет никакого значения. Разум способен раскрыть все тайны мира, так как он является проявлением Истины и бытия человека.

Изучение и текстологический анализ основных произведений Газали показывает, что при рассмотрении проблем познавательного процесса он акцентирует своё внимание на исследование всеобщих принципов и предпосылок на эмпирическом уровне в форме ощущений, восприятия и представления, с тем чтобы перейти ещё к более высшим формам, таким как понятия, суждения, умозаключения, гипотеза и т.п. Иначе говоря, его гносеология охватывает чувственные и рациональные моменты, а также эмпирические и логические характеристики выводного знания.

Газали опираясь на общие правила, установки, философские принципы перипатетизма, заключает, что познавательный процесс включает следующие уровни: чувственное познание, которое является исходным, затем следует рациональное и, наконец, интуитивное познание. По его мнению, чувственное познание, как начальный этап познавательного процесса слишком ограничено и дает поверхностное знание о мире, а по отношению к духовному, потустороннему миру оно абсолютно неприемлемо. Поэтому, чтобы получить более ясное и глубокое знание о мире, его надо подчинить разуму.

Мыслитель, рассматривая роль разума в познавательном процессе выделяет четыре его вида: 1) намеренный (акли гаризи), посредством которого человек может приобрести теоретические знания, позволяющие выполнить ту или иную работу. По

мнению мыслителя, «это то качество, которым человек отличается от всех животных, с его помощью человек подготовлен к восприятию умозрительных наук и знаний (ал-улум ан-назарий), к овладению сложными ремёслами» [5,376]; природный и необходимый разум (акли фитри ва зарури), который наблюдается, прежде всего у детей и с его помощью они различают одни предметы от других. Согласно Газали, «это те знания, которые проявляются в существе ребёнка, различающего возможность возможного и невозможность невозможного» [5]; 3) опытный или эмпирический разум, который возникает в ходе индивидуального опыта в процессе совместной жизнедеятельности людей. Как считает мыслитель, некоторые достоверные послышки, которыми оперирует разум в процессе рассуждения, приобретаются именно из научной практики. Этим Газали ещё раз подтверждает связь своего рационализма с эмпирическим познанием; 4) научно-теоретический разум (акли илми ва назари), который зиждется на трех указанных видах разума. Такого вида мыслитель считает самым совершенным, для которого нет преград в плане познания и материального, и духовного мира. Его способность познать тайны чувственно-воспринимаемого и невоспринимаемого, т.е. потустороннего и скрытого мира, не вызывает никакого сомнения. Сила «этой способности, - пишет Газали, - завершается тем, что человек познаёт последствия действий, подавляет в себе желания, зовущие к скоротечным наслаждениям. Обладающий такой способностью зовётся разумным, так как его смелость или воздержанность связаны с предугадыванием возможных последствий, а не вызваны быстротечными страстями» [5].

Мыслитель, подводя итог вышеуказанным видам разума, отмечает, что «первое – это основа, корень и источник; второе – близкая к нему ветвь, третье – ветвь первого и второго, так как опытное знание приобретается с помощью природной способности и необходимых знаний; четвертое – конечный плод и высшая цель. Первые два – природные, последние два – приобретенные» [5, 94].

На основе вышеизложенного можно заключить, что Газали различает три вида познания: чувственное, рациональное и интуитивное. Характеризуя роль каждого

из них считает, что хотя чувственное как начальный этап познавательного процесса является необходимым элементом, тем не менее оно недостаточно для познания чувственно не воспринимаемого мира.

Органы чувств, как агент, поставляют необходимую информацию для разума, затем разум, обобщая её, выносит суждения о достоверности или недостоверности полученного знания. Поэтому чувственное познание ограничено, а рациональное более правдоподобно и дает достоверное знание о мире. Что касается интуиции, то она не дает полного знания о телесном мире, а в познании духовного мира не дает совершенное и вполне достоверного знания. Интуитивное познание осуществляется с помощью сердца, которое даёт нам знание о скрытом (гайб) мире. Чувственное и рациональное знания приобретается путем обучения, чего нельзя утверждать относительно интуитивного.

Заслуживает особого внимания тот факт, что Газали как крупнейший мусульманский теолог и известный мутакаллим аш'аритского толка, будучи ярким противником Фараби и Ибн Сины, в вопросах познаваемости мира подвергает резкой критике атомизм каламистов. В своей книге «Тахафут ал-фалосифа» («Опровержение философов») он пишет: «... Как вы можете опровергнуть тех, кто утверждает, что субстратом знания является имеющий положение в пространстве атом, который, как это известно из учения мутакаллимов, неделим? После этого остается только сомневаться: каким образом все, что познается, может существовать в одном атоме, в то время как он окружен со всех сторон остальными атомами... каким образом душа может быть единичной вещью, которая не находится ни в пространстве, ни вне тела, ни в непрерывном соединении с телом, ни отдельно от него?» [4, 27].

Теперь вкратце рассмотрим логическое учение мыслителя. Логической науке он посвятил следующие книги: «Ми'йар ал-илм фи фан ал-мантик», («Мерила науки в учении логики»), «Ми'йар ул-укул» («Мерила разума»), «Махак-ан-назар», («Критерий взглядов»), «Китаб асас ул-кийас», («Книга об основах силлогизма»), раздел логики «Макасид ул – фаласифа»), «Цель философов») и др.

Основной целью познания является приобретение знаний, которые Газали (подобно своим предшественникам) делит на два вида: представление (тасаввур)¹ и утверждение (тасдик). Важнейшим средством получения представления (понятия) является определение (дефиниция), тогда как утверждение (суждение или высказывание) приобретается посредством силлогизма (кияс). Словом, определение и силлогизм являются способами получения нового знания в виде понятий и суждений, которые являются основными видами знания – заключает мыслитель.

Согласно Газали, не всякое понятие или суждение сами по себе становятся известными, ибо не каждое известное может стать основой для познания неизвестного. Для этого необходимо наличие определенной информации, относительно неизвестному. Поэтому, говорит он, чтобы уточнить понятия мы используем «определение» или «описание», а чтобы раскрыть неизвестное утверждение, прибегаем к «доказательству». Доказательство делится на силлогизм, индукцию и аналогию.

Далее он замечает, что не все определения и силлогизмы дают достоверные знания, иногда они дают недостоверные и даже ошибочные знания. Чтобы убедиться в том, что полученное знание более достоверное и истинное, нам необходимо дать правильную дефиницию и построить правильный силлогизм. Эту задачу невозможно решить без помощи знаний и соблюдения правил и законов логики. Именно мыслитель утверждает, что только логика и является законом, которой позволяет отличить правильные определения и силлогизмы от неправильных, истинное положение от неистинного, то есть логика является мериллом (мизон) всех знаний.

Говоря о знании, Газали подчеркивает что, хотя оно во многом полезно, но все таки важнейшая польза от него это постижение вечного счастья, все другое от него незначительно по сравнению с счастьем, а для этого необходимо совершенствовать душу, систематически очищать дух и тело.

¹ Слово «тасаввур» буквально переводится как «представление», оно интерпретируется средневековыми мыслителями как термин «понятие» современной логики.

В результате Газали заключает, что польза от логики – это постижение знания, а польза от знания – достижение вечного счастья. Как следует из сказанного Газали, как известный теолог своего времени, цель и задачи познания видит не в восприятии материального мира, а в постижении вечного счастья.

Мыслитель в своей логике рассматривает следующие разделы: слово (речь) и виды его указаний; общее понятие и его части, которые познаются посредством «определения» и «описания»; структура единичного и основные части суждения; рассуждения относительно формы и материи силлогизма; о силлогизме и доказательстве.

В первом разделе подобно своим предшественникам рассматривает он тройное употребление слов: адекватное («далолати мутобика»), ассоциативное («далолати тазаммун») и имплицитное («далолати илтизом»). Затем, он приступает к рассмотрению единичного (простого) и составного слова. Как например, слово «человек» – простое, а выражение «Зайд пишет» является составным. Простые выражения в свою очередь делит на имена, глаголы и частицы. Разница между именем и глаголом состоит в том, что первое указывает только на смысл, а глагол кроме смысла указывает и на время. Частица – это выражение, которое само по себе ничего не обозначает. Мыслитель, продолжая семантический анализ языковых выражений, делит их на единичное понятие (как, например, «Зайд», «это лошадь») и общее понятие (например, «человек», «лошадь» и «дерево»). Даже, говорит он, понятие «Солнце» может быть общим, если предположить, что существуют другие солнца.

Рассматривая общие понятия, мыслитель также как и предшествующие логики различает среди них сущностные и акцидентальные. Сущностные должны характеризоваться следующими особенностями: 1) каждый раз, когда воспринимаем сущностью общего, мы должны знать, к чему оно относится, как например, когда мы говорим «четыре», то подразумеваем «число»; 2) следующая особенность сущности общего состоит в том, чтобы оно существовало раньше чем то, о чём идет речь, как, например, до тех пор, пока не существует «животного», нет и человека. Иначе гово-

ря, пока не будет животного – не будет и человека. Однако, «быть смеющимся» по отношению к человеку не так, а наоборот, человек должен предшествовать смеющимся. Таким образом, «животное» по отношению «человеку» – сущностная характеристика, а «смеющийся» является акциденцией; 3) наконец, третья особенность сущности общего состоит в том, что относительно сущности общего нельзя утверждать: почему субъект обладает сущностными характеристиками, как, например, нельзя сказать: «Почему человек стал человеком?» или «Почему человек стал животным?». Другими словами, когда спрашивают: «Почему смеющееся животное стало смеющимся животным?». Подобные вопросы не корректны.

Газали сущностно общего делит на три вида: «высший род», «вид» и «то, что находится между видом и высшим родом». Он подчёркивает, что «особенно сущностного» назвали «вид видов» и обще сущностного – «род родов». Далее он рассматривает десять высших родов, из которых один – сущность, а девять остальных являются акциденциями.

Особое место в наследии мыслителя занимают мыслительные операции определения и описание. Если определение отвечает на вопрос «что это?», то оно называется определением через род и видовое отличие, которое состоит из рода и видового отличия. Как, например, когда говорим, что «человек-говорящее животное», то «человек» – род, а «говорящее животное» – видовое отличие. По мнению мыслителя, подобное определение направлено на раскрытие сущности человека. Когда же к роду добавляется акцидентальные характеристики, как, например, «человек – это рослое или плосконогое или смеющееся животное», то такое определение называется описанием. Словом, поскольку определение состоит из рода и вида, постольку оно раскрывает сущность вещей. Однако в описаниях не содержится положения, характеризующего сущность, большинство из них акцидентальные признаки, поэтому описание не раскрывает существо вещей.

Согласно Газали, всякое определение достигает цели, если оно сформулировано так, чтобы по форме было правильное и по содержанию истинное. Для этого он сфор-

мулировал следующие правила: 1) определяемая вещь не должна определяться этой же вещью. Например, «время-это длительность движения»: кто не знает времени, тот не знает и длительность движения; 2) по степени трудности нельзя по всем или некоторым частям определяемой вещи определить исходную вещь. Например, определение «чернота – это нечто противоположное белизне»; 3) «определяющая часть должна быть ясной и понятной». Например, «огонь-это вещь, подобная душе». Здесь понимание души труднее, чем понимание огня.

Приступая к рассмотрению суждения, Газали отмечает, что из двух или нескольких слов образуются различные предложения. Однако в логике имеют дело только с такими предложениями, относительно которых можно сказать, что оно истинно или ложно. Подобные предложения называются суждением, известием или высказыванием.

Прежде всего, суждения он делит на три вида: предикативные (хамлия), условно соединительные и условно разделительные суждения. Подобное деление ничем не отличается хотя бы от аналогического деления Ибн Сины. Затем мыслитель производит деление суждения с учётом отношения предиката к субъекту на утвердительные и отрицательные. В данном случае учитывается качество суждения которое зависит от связки (харф).

Далее Газали суждение с учетом объема субъекта делит на личностные (шахсия) и неличностные суждения. В объеме субъекта личностных суждений подразумевается только один единственный предмет. Как, например, «Зайд есть знающий» или «Зайд не есть знающий», «Это дерево есть дуб» или «Это дерево не есть дуб».

Неличностные суждения он делит на неопределенные (мухмала) и ограничительные (махсура). Примером неопределенного суждения является «человек терпит убыток». Здесь непонятно, речь идет о всех или о некоторых людей. Ограничительные суждения бывают четырех видов: общеутвердительные, частноутвердительные, общеотрицательные и частноотрицательные, которые в современной логике называют категорическими суждениями.

Наконец, с учетом отношения предиката к субъекту, он делит суждения на три

вида: возможное суждение, как, например, «Человек есть пишущий»; невозможное суждение, как, например, «Человек есть камень», необходимое суждение, как, например, «Человек есть животное». Нетрудно заметить, что Газали при классификации суждений строго следует за Ибн Синой. Поэтому считаем, что нет необходимости более подробно освещать этот вопрос.

Для средневековых логиков было традицией рассмотрение противоречивости и обратности суждений. Газали, рассматривая эти вопросы логики, также утверждает, что всякое суждение имеет свое противоречие, которое по форме отличается от исходного, утвердительною или отрицательною, а по содержанию – истинностью или ложностью. Иными словами, если исходное суждение утвердительное, то его противоречие – отрицательное и наоборот; если же исходное суждение истинное, то его противоречие будет ложным и наоборот.

Заслуживает внимания попытка мыслителя сформулировать условия, соблюдение которых гарантирует безупречность образования противоречивых суждений: субъект и предикаты обоих суждений должны быть одинаковыми; противоречивые суждения должны отличаться по количественной характеристике; единство актуальности и потенциальности; в одном и том же отношении и единства места, и времени.

Газали, как и его свои предшественники – Ибн Сино и др., рассматривает вопрос обратности суждений, при этом слишком кратко подчеркивает, что общеотрицательное (типа E) обращается в общеотрицательное (E); частноотрицательное (O) необратимо; общеутвердительное (A) обращается в частноутвердительное (J) и наконец, частноутвердительное (J) обращается в частноутвердительное (J). Подобные обращения необходимы в дальнейшем для доказательства правильных модусов категорического силлогизма.

Центральное место в логике Газали занимает силлогизм, который он определяет, как рассуждение, состоящее из нескольких суждений, причем если эти суждения положены, то из них с необходимостью следует другое суждение. Подобное определение ничем не отличается от определения, изложенного в «Данишнаме». Анало-

гично определяются виды, фигуры, правила фигур. Также рассматриваются не только простой категорический силлогизм, но сочетательные и исключительные силлогизмы. Поэтому мы умышленно их не будем рассматривать в данной статье. Точно так же обстоят дело и по отношению силлогизма от противного, индукции, аналогии и сложного силлогизма.

Говоря об аналогии, мыслитель подчеркивает, что она как способ рассуждения, хоть и дает правдоподобные знания, тем не менее широко используется мутакаллимами в различных спорах.

Газали, завершая рассмотрение силлогизма, рекомендует десять положений, соблюдение которых предохраняют разум от ошибок. Заметим, что эти положения также заимствованы мыслителем из книги «Данишнаме» Ибн Сины [1, 274-276]. Кроме того, объяснял что все возможные виды посылок силлогизма, не нуждаются в доказательстве; говорит, что таких посылок насчитывается всего тринадцать: первичные принципы (аввалият), ощущения (махсусот), опыт (таджрубиёт), мнения, приобретенные от других (мутаворитот), суждения, посредством которых нечто выводится из разума, интуиция (вахмиёт), общепринятые (машхуроти хакикй), установленные (макбулот), допущение (мусалламот), подобия (мушаббахот), кажущиеся (машхуроти зохири), предположения (мазнуот), воображение (мутахайлот).

Далее он рассматривает вопросы связанные с их использованием в процессе рассуждения, выясняет, при каких условиях такие послылки приемлемы и когда они становятся неприемлемыми в силлогизмах и доказательствах.

Завершающую часть его логики составляют вопросы, связанные с объяснением научных вопросов и доказательства. Газали так же, как и Ибн Сина, научные вопросы делит на четыре вида:

- 1) «есть или?» («матлаби хал»), где спрашивают, о бытии и характеристике вещей;
- 2) «что такое?» («мо»), где спрашивают о состоянии и сущности вещей;
- 3) «какой?» («айю»), где спрашивают о виде и его отличии от рода;
- 4) «почему?» («матлаби лима»), где спрашивают о причины вещи.

Газали, подобно Ибн Сины, утверждает, что доказательные силлогизмы бы-

вают двух видов: «доказательства причины» («бурхони лима») и «доказательства бытия» («бурхони инна»). Эти и другие связанные с ними вопросы отчётливо изложены в «Данишнаме» Ибн Сине. Поэтому мы считаем, что нет необходимости рассматривать их в данной работе.

Подведем некоторые итоги; а именно:

1. Заслуга Газали состоит в том, он один из первых среди мутакаллимов попытался сблизить калама с философией и эта тенденция в дальнейшем нашла своё отражение в учениях Фахриддина Рози, Мир Сайд Шарифа Джурджани и Са'адуддина Тафтазани.

2. Онтология мыслителя, хотя частично основывается на концепции перипатетиков о соотношении необходимосущего и возможно-сущего, с одной стороны, и учении неоплатоников – теории эманации – с другой, однако он остаётся верным теологической концепции, согласно которой Бог считается вечным все остальное – Его творение. Бог предшествует миру не только сущностно, но и во времени, тогда как перипатетики утверждали, что Его предшествование миру не во времени, а по сущности.

3. Гносеология Газали внешне почти ничем не отличается от гносеологии перипатетиков, ибо он познание рассматривает как процесс приобретения нового знания. Мыслитель строго различает чувственные, рациональные и интуитивные формы познания. Каждая форма познания анализируется им обстоятельно и показывает преимущество рационального над чувственным, а также интуитивного, но все же он больше склонен к рациональному познанию, что характерно для большинства мутакаллимов.

4. Для него конечной целью познания является не постижение мира в целом, не раскрытие тайн природы на благо человека, а всего лишь достижение вечного счастья в том мире.

5. Согласно Газали, логика, как инструмент, средство и мерило разума должна служить для избавления рассуждающего человека от ошибок и заблуждений. С этой целью он, перефразируя некоторые положения в разделе логики «Данишнаме» Ибн Сины, составил свое логическое учение. Именно с помощью этой логики он предпринял попытку опровергнуть некоторые положения учения Фараби и Ибн Сины. В

целом его логика носит чисто описательный характер. Быть может, кто-нибудь из исследователей в дальнейшем представит, основную идею его логики.

Литература

1. Абу Али Ибн Сина. Сочинения, Т.1. Душанбе:, 2005.
2. Абу Али Ибн Сина. Сочинения, Т.2. Душанбе:, 2005.
3. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. – СПб.: Алтея, 1999.
4. Ал-Газали Абу Хамид Мухаммад. Опровержение философов. – Душанбе: 2008.
5. Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере (Ихйа'улум ад-дин) // Избранные главы). Пер. с араб. исслед. и коммента В.В. Наумкина. – М.: Наука, 1980.
6. Бадави Абдурахман. Муаллифати Газали, ал-Кохира, 1962
7. Газали. Избавляющий от заблуждения // Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержения. – СПб., Алтея, 1989.
8. Газали. Кимёи саодат. Тегеран: 1972х.
9. Газали. Равзат ал-толибин ва умдат ул соликин. Бейрут: 1966.
10. Газали. Тахафут ал-фалосифа. - Тегеран: 1363х.
11. Ибни Сино. Фанни самои таби. - Тегеран: 1316х.
12. Ибни Сино. Мабда ва маод. -Тегеран: 1332х.
13. Игнатенко А.А. Познать непознаваемое // ал-Газали о рациональном познании трансцендентного Средневековая арабская философия. Проблемы и решения - М.: «Восточная литература» РАН, 1998.
14. История таджикской философии. Т.3. Душанбе: 2018.
15. Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна).- М.: Мысль, 1980.

МАСОИЛИ ҲАСТИШИНОСӢ, НАЗАРИЯИ МАЪРИФАТ ВА МАНТИҚ ДАР МЕРОСИ АБУҲОМИД ҒАЗЗОЛӢ Сайфуллоев Н. М.

Дар мақола барои ошкор намудани афкори онтологӣ, гнесеологӣ ва мантиқии яке

аз мутафаккири намоёни асримиёнагии тоҷику форс Абуҳомид Ғаззолӣ, ки дар рушди фарҳанги мардуми Машириқзамин нақши муайян дорад, кӯшиши ба ҳарч дода шудааст. Муаллиф кӯшидааст, ки зимни таҳмили муқоисавии таълимоти фалсафии каломии Ғаззолӣ ва анъанаи машиоии Ибни Сино умумият ва фарқияти таълимоти онҳоро нисбати масоили ҳастӣ, маърифат ва мантиқ муайян намояд. Таҳлилу таҳқиқ нишон собит намуд, ки ҳадафи ниҳоии Ғаззолӣ – шинохти Худо ҳамчун нахустмабдаъ аст. Ҳол он ки дар низоми фалсафии Ибни Сино Худо ва олам дар як замон вуҷуд доранд, вале моҳиятан Худо пеш аз олам аст. Ҳадафи асосии мантиқи Ғаззолӣ ин далел барои шинохти Худо мебошад.

Калидвожаҳо: ҳастииносӣ, назарияи маърифат, мантиқ, Калом, машиоия, нафс, ҳиссиёт, хирад, шинохти Худо.

ISSUES OF ONTOLOGY, EPISTEMOLOGY, AND LOGICS IN THE HERITAGE OF ABUHOMID GHAZALI

Saifullaeв N.M.

The author of the article undertakes an effort to enlighten ontological, epistemological, and logical aspects of philosophy one of the prominent Persian-Tajik medieval thinker Abuhomid Ghazali, who greatly influenced spiritual culture of the Muslim East people.

The author through comparative analysis of the philosophical and Kalamist concept of Ghazali, and peripatetic tradition of Ibn Sina, demonstrates the generality and particularity of philosophy of these two thinkers, related to the issues of being, knowledge, and logics. Therefore, it comes that the final purpose of Ghazali is knowledge of God as a primary being. However, according to the philosophical system of Ibn Sina, God does not precede the world and time. Ghazali's logics is also directed at justification of God's being and knowledge of God.

Keywords: *Ontology, Epistemology, Logics, concepts of Ghazali, Kalam, Peripatetic, soul, feeling, reason, knowledge of God.*

ДОИРАТУЛМАОРИФ ВА ТАБИАТШИНОСИ БУЗУРГ

Сулайманов С. – д.и.ф., профессор. Маркази синошиносии ИФСҶ АМИТ

Дар мақолаи мазкур мазмун ва моҳияти ҷаҳонбинии илми Шайхурраис Абуалӣ ибни Сино дар заминаи китоби ба тозагӣ тарҷумашудаи мутафаккир - «Китоб-ул-ҳайвон» баррасӣ мегардад. Хадафи мақолаи зер шарҳу баёни хизматҳои Ибни Сино дар пояи тарҷумай ду асари ӯ «Китоб ал-ҳайвон» ва «Китоб ан-набот» дар баҳши илмҳои табиатшиносӣ, ҳамчун тарҷумон ва тарғибгари мероси илмӣ, фалсафӣ ва табиатшиносии Шайхурраис анҷом додани як таҳқиқи мухтасар дар ин ришта аст. Бояд зикр намуд, ки «Китоб ал-ҳайвон» фанни ҳаитум ва охирини асари доиратулмаорифии ӯ - «Китоб аш-шифо» буда, баҳши асосии илмҳои табиӣ «Китоб аш-шифо»-ро таъкил медиҳад. Бо вуҷуди ин ки Шайхурраис аз осори донишмандони Юнон истифода кардааст, вале наметавон гуфт, ки «Китоб ал-ҳайвон»-и Ибни Сино шарҳ ва талхиси осори ба ҳайвонот бахшидаи Арасту мебошад, зеро мутафаккир дар ин китобҳо аз таҷрибаи замони худ ва осори тамаддуни исломӣ ва Шарқ хеле зиёд истифода кардааст ва чунонки Иброҳим Мадқур ишорат мекунад: «Китоб ал-ҳайвон» як таҳқиқоти комилан, мустақил аст, ки муаллиф вайро ба сурати махсус ва бо дидгоҳи вижа таълиф кардааст».

Калидожаҳо: ҷаҳонбинии илмӣ, табиатшиносӣ, Абуалӣ ибни Сино, «Китоб-уш-Шифо», «Китоб ул-ҳайвон», «Китоб-ун-набот», илм ва фалсафаи Юнон, тамаддуни ислом ва ғ.

Дар остонаи ҷашни 30-солагии истиқлолияти сиёсӣ ва фарҳангии Ҷумҳурии Тоҷикистон 18 августи соли равон доираҳои илми ҷаҳон ва Тоҷикистон 1040-солагии ёдбуди Шайхурраис Абуалӣ Хусайн ибни Абдуллоҳ ибни Сино (370х/980-420х/1037) – зода ва парвардаи рӯзгори дудмони Сомонӣ, яке аз саромандони андешаи миллии тоҷикон, ки хезиши фарҳангии онҳо аз ӯ оғоз меёбад, ҷашн мегирад. Таъкиди ин андеша низ зарур аст, ки Шайхурраис аввалин файласуфе дар

таърихи фалсафаи тоҷик мебошад, ки пояҳои илми забони илми забони «порсии дарӣ»-ро бунёд гузоштааст [1:171].

Ба андешаи банда, рост омадани ҷашни бузургдошти ин нобиғаи бузург бо таҷлили 30- солагии истиқлолияти сиёсии ватанамон як фоли нек ва фархунда мебошад. Муҳаммад Икболи Лоҳурӣ дар китоби арзишманди худ «Сайри фалсафа дар Эрон» мефармояд: «Дар миёни нахустин файласуфони эронӣ Абуалӣ Хусайн ибни Абдуллоҳ Сино (мутаваффо дар 428 х.) ягона касе буд, ки барои танзими низоми фикрии мустақил талош варзид. Ба баракати ин талош китоби «ал-Фалсафа ал-машриқия» ё «ал-Ҳикма ал-машриқия», ки баҳше аз он мавҷуд аст, фароҳам омад. Гузашта аз он, дар рисолае, ки ҳамакун дар даст аст ва аз тақоӣи нерӯи ишқ баҳс мекунад, пайкарае аз низоми фикрии ӯ, ки шояд баъдан, ба сурати муфассал даромада бошад, мушоҳида мешавад» [2:48].

Агар ин гуфтаи шоир ва файласуфи бузурги форсизабони қарни бистумро дар мавриди шахсияти Ибни Сино мавриди назар қарор диҳем, ба чунин натиҷа мерасем, ки Шайхурраис дар сарғаи андешаи миллии тоҷикон қарор дошта, таърихи шинохти тоҷикон дар арсаи байналмилалӣ чун миллати фарҳангофар низ ба шахсияти илмӣ ва фарҳангии ӯ пайванди бевосита дорад. Ба донишмандон пӯшида нест, ки нахустин шинохти тоҷикон дар Аврупои асримиёнагӣ дар миёнаҳои асри XI ба шарофати тарҷумай ду асари доиратулмаорифии ӯ яке дар риштаи фалсафа бо номи «Китоб аш-шифо» ва дигаре дар илми тиб «ал-Қонун фи-т-тиб» ба забони қаштильӣ (*яке аз лаҳҷаҳои забони испонӣ*) ва аз ин забон ба лотинӣ сурат гирифта, тавачҷуҳи аврупоӣён, аз ҳамон даврон ва то имрӯз, ба мероси фалсафӣ ва илми ӯ қоҳиш наёфта, дар Аврупои асримиёнагӣ ва ҳатто кунун мактабҳо ва ҳавзаҳои илми ҷонибдори ӯ пайдо гардидаанд. Ба ибораи дигар, таълифоти фалсафӣ ва тиббии

Ибни Сино аз замоне ки ба вучуд омада, пасон ба забони лотинӣ ва дигар забонҳои аврупоӣ тарҷума гардиданд, мавриди таваҷҷуҳи хосси табибон, олимон, андешамандони қавму миллатҳои гуногун қарор гирифтанд. Бо назардошти ҳамин воқеаият, бешубҳа, барои тоҷикон ва ҷомеаи илмӣ ва фарҳангии Тоҷикистон бознигарию мероси Шайхурраис дар бахшҳои мухталифи илм ва махсусан, илмҳои табиатшиносӣ имрӯз тақозои давру замон ва ба манфиати ҷомеаи илмӣ ва фарҳангии Ҷумҳурии мебошад. Гузашта аз ин, бо тавсияи асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ, пешвои миллат Президенти мухтарам Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон барои омӯхтан, тақвият бахшидан ва густариши илмҳои табиатшиносӣ дар ватанамон даҳсолаи авлабият ба омӯзиш ва тарғибу ташвиқи илмҳои табиатшиносӣ дода шуда, барои пешбурди онҳо «роҳи сабз» боз гардидааст.

Аз миёнаҳои қарни гузашта ва то имрӯз дар кишварҳои мухталифи дунё барои бузургдошти Ибни Сино ва омӯзиши мероси илмӣ, фалсафӣ ва махсусан, осори тиббии ӯ чашнвораҳои ботантанҳои илмӣ аз ҷониби созмонҳои муътабари байналмилалӣ бо иштироки донишмандони соҳаҳои мухталифи илму фарҳанги кишварҳои гуногуни ҷаҳон ва марказҳои муътабари ховаршиносӣ баргузор гардида, доир ба мақом ва манзалати ӯ дар пешбурди илм ва фалсафа китобу мақолаҳо, намоишномаю филмҳо таҳия ва ҷорабинҳои ҷашнӣ гузаронида шуданд.

Мероси табиатшиносии Ибни Сино аз дидгоҳи фалсафӣ дар мақола ва таҳқиқоти донишмандони хориҷӣ Отиф ал-Ироқӣ [3], Тайасир Шайх ал-Арз, Иброҳим Мадкур, Ҷурҷ Шаҳота Қанавотӣ, Аҳмад Авда, Файсал Дабдуб, Муҳаммад ал-Манунӣ ва дигарон [4], Белинитский А. М. «Геолого-минералогический трактат Ибн Сины» [5:41-54], Сагадеев А. В. «Об образовании гор и минералов» [6:276-286] ва ватанӣ чун М. Диноршоев [7] то дараҷае омӯхта шуданд. Ҷунонки аз мазмун ва муҳтавои таҳқиқоти мазкур берун меояд, дар ин мақолаҳою монографияҳои зикршуда, донишмандон мавқеи Ибни Синоро нисбат ба илм, фалсафаи илмҳои табиатшиносӣ, равишҳои илмии ӯ дар китоби «ал-Қонун фи-т-тиб» ва дигар асарҳои фалсафии ӯ мавриди

таҳқиқ қарор дода, хизматҳои ӯро дар ин соҳа муайян намуда, фикру андешаҳои судманд баён кардаанд.

Ибни Сино ҳарчанд ба зумраи донишмандоне мансуб аст, ки дар таърихи илми ҷаҳонӣ дар Шарқи Ғарб мероси илмӣ ва фалсафии ӯ бештар аз ҳар касе мавриди таҳқиқ ва баррасиҳо қарор гирифтааст, вале ҳанӯз ҳам тарҷума, таҳқиқ ва тарғиби мероси ғаронбаҳои мутафаккир дар соҳаи илмҳои табиатшиносӣ, аз назари донишмандон дур монда, дастраси хонанда ва муҳаққиқон нагардидааст. Аз ин рӯ, ҳадафи мақолаи мо, илова ба гуфтаҳои донишмандони фавқуз-зикр, ҳамчун тарҷумон ва тарғибгари мероси илмӣ, фалсафӣ ва табиатшиносии Шайхурраис таҳқиқи мухтасари хизматҳои илмии ӯ дар пояи «Китоб ал-хайвон» дар бахши илмҳои табиатшиносӣ мебошад, ки онро бори аввал ба забонҳои тоҷикӣ ва русӣ тарҷума кардаем ва умед ҳаст, ки имсол ба ҷоп расида, дастраси муҳаққиқон ва хонандагон гардад.

Аз рӯи таснифоти илмҳо дар анъанаи илмии юнонӣ-арабӣ илмҳои табиатшиносиро Ибни Сино ба гурӯҳи илмҳои ба истилоҳ «зерин»-и фалсафаи назарӣ тақсим менамояд. Ҷунончи ӯ дар доиратулмаорифи фалсафии худ ба забони модарӣ Донишномаи Алоӣ чунин менигорад: Аммо илми назарӣ се гуна бувад: Яке илми барин хонанд ва илми пешин ва илми он чи сипаси табиат аст, хонанд. Ва якеро илми миёнагин ва илми фарҳангу риёзат хонанд ва илми таълимӣ хонанд. Ва якеро илми табиӣ ва илми зерин хонанд. [1:217] Дар ҷойи дигар дар «Китоб ақсом ал-ъулум ал-ақлийа» (*Китоби бахшҳои илмҳои ақлий*) маънӣ ва мафҳуми «илми табиатшиносӣ» (*ал-ъилм ат-табиъӣ*) – равшантару васетар чунин менигорад: Илми табиатшиносӣ илмеро гӯянд, ки марзу бум ва вучуди он ба моддаи ҷисмонӣ, ҳаракат, ҷирмҳои осмонӣ, ҷаҳор унсур ва он чи аз онҳо падида меояд; аслҳои хоссе, ки ба он ҷаҳор моя аз қабилҳои ҳаракат, оромиш, тағйир, истиҳола, қавну фасод, боду борон, қувваҳо, қайфиятҳо, ки аз онҳо ин аслҳо ва он чи ба онҳо монанд аст, ба вучуд меоянд, вобастагӣ дорад. Ин илм ба қисмҳои бисёр тақсим гардида, баъзе аз он дар мақоми асл ва бархе аз он дар мартабаи фаръ қарор дорад. Қисмҳои аслии илми табиӣ ҳашто буда, аз ин қароранд: Ки-

тоби каён, Китоби осмон ва олам, Китоби кавн ва фасод, Китоби осори улвия, Китоби маъданҳо, Китоби растаниҳо, Китоби ҳайвон ва Китоби нафс, вале бахшҳои фаръии ин илм, ки ҳафтоанд, инҳо мебошанд: Илми тиб, Ситорашиносӣ, Илми фаросат, Илми таъбир, Илми тилисмот, Илми найранҷот ва Илми кимия [8:105-106, 116-118]. Дар ҷойи дигар дар асари машҳури фалсафии худ Китоб ан-наҷот илми табиатшиносиро чунин таъриф додааст: Илми табиӣ санъати назарӣ ва дорои мавзуи хосси худ буда, дар он ва дар лавоҳики (қис-матҳои) он ин мавзӯ мавриди назар қарор мегирад. Мавзуи илми табиӣ он ҷисмҳои мебошад, ки дар тағйир ва дигаргунӣ қарор дошта, ба воситаи ҳаракатҳо ва оромишҳо баён карда мешаванд [9:98].

Ҷойи тазаккур аст, ки дар фарҳанги исломӣ таваҷҷуҳ ба илмҳои табиатшиносӣ ва таълифи асарҳо роҷеъ ба ҳайвонот ҳанӯз аз аввалҳои қарни дуюми ҳиҷрӣ ё худ ҳаштуми милодӣ оғоз гардида, донишмандони араб ва арабизабон ал-Асмаи (216х.), Абӯҳотам Сичистонӣ (248 х.) ва дигарон асарҳо бо номҳои «Китоб ал-ибил» (*Китоб дар бораи шутур*), «Китоб ал-хайл» (*Китоб дар бораи асп*) ва «Китоб ал-вуҳуш ва-т-тайр» (*Китоби андар ваҳшиён ва парандагон*) навишта буданд ва ин китобҳо то замони мо расидаанд. Баъдтар дар адабиёти араб ин анъанаро ба сурати мукамал нависанда ва мунаққиди бузург ал-Ҷоҳиз идома дода, асари машҳури худ бо номи «Китоб ал-хайвон»-ро таълиф намуд, ки бо шаҳодати донишмандон доиратулмаорифи адабие мебошад, ки дар он маълумотҳои пурарзиш роҷеъ ба олами ҳайвонот низ оварда шудааст. Ибни Сино бешубҳа, бо ин асари ал-Ҷоҳиз ошноӣ дошт, зеро дар «Китоб ал-хайвон» чунин менигорад: Он чи бархе аз мутакаллимон аз дӯстии шеру паланг мегӯянд, дурӯғ аст [14:114]. Ба гумони ғолиб, Ибни Сино дар зери мафҳуми мутакаллимон ал-Ҷоҳиз – яке аз пайравони тариқай муътазиларо дар назар дошт.

Вале анъанай навиштани асрҳои илмӣ дар бораи ҳайвонотро бори аввал Ибни Сино оғоз карда, баъди ӯ донишмандоне чун Муҳаммад ибн Мӯсо ад-Думаӣ дар «Ҳаёт ал-хайвон» ва дар асрҳои баъдина идома дода, ба забонҳои арабӣ ва форсӣ (тоҷикӣ) китоби машҳур бо номи «Аҷоиб ал-маҳлуқот ва ғароиб ал-мавҷудот» навишта шуда, Аҳ-

мади Тусӣ сад сол пештар аз асари ҳамноми «Аҷоиб ал-маҳлуқот»-и Закарёи Қазвинӣ ба забони арабӣ дар байни солҳои 1176-1193 ба забони форсӣ (тоҷикӣ) бо ҳамин ном китоб таълиф кард [19:7].

«Китоб ал-хайвон»-и Ибни Сино фанни ҳаштум ва охиринаи асари доиратулмаорифии фалсафии ӯ «Китоб аш-шифо» буда, аз «Китоби илоҳиёт»-и ҳамин асар аз ҷиҳати ҳаҷм калонтар ва бахши асосии илмҳои табиатшиносии «Китоб аш-шифо»-ро ташкил медиҳад. Ин асарро шогирди мутафаккир Абуубайди Ҷузҷонӣ дар феҳристи осори ӯ дар Сирати Шайх чунин шарҳ додааст: Китоби маъруф ба «аш-Шифо», ба истиснои Китобҳои наботу ҳайвон ба анҷом расид. Вале ин ду китобро дар сола, ки Алоуддавла оҳанги Собурхост намуд, дар роҳ тасниф намуд. [1:165]. Ҳамин фикрро сарчашмаҳои дигар аз ҷумла: ал-Қифтӣ дар Аҳбор ал-уламо би аҳбор ал-ҳукамо [10:268-278]; Ибни Аби Усайбиъа дар «Уюн ал-анбо фӣ табақот ал-аттибо» [11:3-29], Яҳёи Маҳдавӣ дар Нусхаҳои мусаннафоти Шайхурраис [12] ва Ҷурҷ Шаҳота Қанавотӣ дар Муаллафот Ибн Сино [13] зикр кардаанд. Файласуфи мисрӣ Иброҳим Мадкур, ки дар таъбу нашр ва тарғибу ташвиқи осори Ибни Сино ва махсусан, «Китоб аш-шифо» хидмати бузург ва саҳми арзишманд дорад, роҷеъ ба ин асар ва аҳамияти он дар фарҳанги исломӣ дар муқаддимаи «Китоб ал-хайвон» гузориши пурмухтаво пешкаш кардаанд [14:с.Ҷ].

Аз назари сохтор ва мазмун «Китоб ал-хайвон» аз нуздаҳ мақола иборат буда, мақолаҳо ба фаслҳо тақсим мешаванд, ки дарозтарин мақолаи асар мақолаи сенздаҳум буда, аз понздаҳ фасл иборат аст. Шайхурраис, ба гумони ғолиб, дар тақсимбандии ин асар ҷунонки аз мазмуну мухтаво ва сохтори он маълум мегардад, ба се китоби Арасту роҷеъ ба ҳайвонот, ки дар тарҷумаи арабиашон то замони мо расидаанд, пайравӣ намудааст. Ӯ дар «Китоб ал-хайвон» матолиби илмӣ ва маводро бар хилофи равиши илмӣ одатӣ худ чун Арасту дар чанд ҷой ба шакли мӯҷазу густурда мавриди арзёбӣ қарор додааст [14: 39, 54, 67, 330, 338, 398]. Мавриди ишора аст, ки осори ба ҳайвонот бахшидаи Арасту бо се номгӯй: Таърихи ҳайвон ё табоеъи ҳайвон (*10 мақола*), Аъзои ҳайвон (*4 мақола*) ва Пайдоиши ҳайвон (*5 мақола*) дар тарҷумаи Ибни

Батриқ ба забони арабӣ то замони мо расидаанд. Дар маҷмуъ ин се асар аз нузда мақола иборат буда, аз назари табақабандии илмӣ бо ҳамдигар алоқаи зич доранд. Ибни Сино асари худро дар як китоб ва дар пайравӣ ба ин се асари Арасту таълиф ва табақабандӣ карда, ин нуқтаро дар муқаддимаи «Китоб ал-ҳайвон» чунин баён кардааст: Акнун дар бораи «Китоб ал-ҳайвон» сухан гуфта, дар шарҳу баёни тамоми матолиби ин китоб Муаллими Аввалро – ба ҷуз ташреҳи инсон – пайравӣ мекунем [14:1].

Се асари ба ҳайвонот бахшидаи Арасту аз калонҳаҷмтарин асарҳои ӯ дар миёни осори табиатшиносии Муаллими Аввал ба шумор рафта, Арасту дар онҳо дар бораи бештар аз панҷсад навъи ҳайвонот, хусусиятҳо, одату ахлоқи онҳо маълумотҳои пурқимат овардааст, ки бешак ӯро асосгузори илми Зоология мешуморанд [14: с.Д].

Аз таҳлили «Китоб ал-ҳайвон»-и Ибни Сино чунин натиҷа берун меояд, ки ӯ ҳангоми навиштани асари худ асосан, ба Арасту таъя карда, аз маводи осори ӯ ба сурати фаровон махсусан, дар бахше, ки ба ҳайвон бахшида шудааст, истифода бурдааст. Вале дар бахши инсон ҷунонки муҳтавои асар гувоҳи медиҳад ва худи Ибни Сино инро дар муқаддимаи асар ишора менамояд, на танҳо аз Арасту истифода кардааст, балки дар бисёр ҳолатҳо бо ӯ ва дигар табибони Юнон чун Букрот, Ҷолинус ва дигарон дар баробари эътирофи фазилаташон бо онҳо ба баҳс пардохта, ақидаҳои онҳоро роҷеъ ба ин ё он масъала дастгирӣ ва ё рад кардааст. Албатта, таҳқиқи мазмуни чунин баҳсҳои илмӣ ва таҳассусии асари Ибни Сино аз ҳадафи ин мақола берун аст, зеро ин як кори комилан, мустақили таҳассусӣ ва илмӣ мутахассисони соҳаи байторӣ ва тиб мебошад. Равиши илмӣ ва кори Ибни Сино дар «Китоб ал-ҳайвон» ҳангоми истифода аз осори Муаллими Аввал ва донишмандони Юнон чунин аст, ки ӯ дар ҳама ҷо амонати илмиро риоя намуда, ҳангоми баёни матолиби илмӣ мегӯяд: ӯ [Арасту] мегӯяд ва ман мегӯям. Ҷойи тазаккур аст, ки истифода кардани Шайхурраис аз осори Арасту ва дигар донишмандони юнонӣ ба ин маънӣ нест, ки бигӯем «Китоб ал-ҳайвон»-и Ибни Сино шарҳ ва талхиси осори ба ҳайвонот бахшидаи Арасту аст, зеро «Китоб ал-ҳайвон» ба андешаи Иб-

роҳим Мадкур, як таҳқиқоти комилан, мустақил аст, ки муаллиф вайро ба сурати махсус ва бо дидгоҳи вижа таълиф кардааст [14: с.Ф].

Ба сурати умум, Ибни Сино дар Китоб ал-ҳайвон аз назари соҳаи илм дар атрофи ҷаҳор масъалаи асосӣ: 1) илми муқоисавӣ доир ба ҳайвонот; 2) андомшиносӣ; 3) вазифаҳои андомҳо; 4) ва илми ҷаниншиносӣ ё эмбриология баҳс карда, нуқоти мушаххаси ин илмҳоро муайян сохтааст.

Тарзи баёни матолиби илмӣ дар «Китоб ал-ҳайвон» чунин аст, ки Ибни Сино дар зимни ҳашт мақолаи аввали китоб ба пажӯҳиши масоили марбут ба Илми муқоисавии ҳайвон пардохта, мақолаи ҳабаҳуми асарро низ ба ин мавзӯ бахшида, ихтилофоти ҳайвонотро нисбат ба ҷойи зист, хӯрок, андомҳои беруна ва даруна, зоиш ва афзоиш, табиат ва ҳӯю хислати онҳо муайян менамояд. Зимни таҳқиқи масоили илмӣ Шайхурраис ба китоби «Табоиъ ал-ҳайвон»-и Арасту таъя карда, ба андешаҳои илмӣ Муаллими Аввал баъзе фикрҳои ҷузъиро меафзояд, вале дар аксари ҳолатҳо дидгоҳи илмӣ Арастуро таъйид намуда, онро шарҳу тавзеҳ ва дақиқ сохта, дар баъзе масоил бо ӯ ба баҳс мепардозад. Барои мисол, Ибни Сино илова ба гуфтаҳои Арасту хусусиятҳои хоси ҳайвоноти шарқӣ ва ғарбиро дар китобаш ҳамроҳ мекунад.

Аз он ҷо ки Андомшиносӣ ба омӯзиши сохтори дохилӣ ва вазифаҳои андомҳои ҷонварони зинда, чун инсон ва ҳайвон, машғул мебошад, мавзуи дувуме, ки Ибни Сино дар асари худ мавриди таҳқиқ ва баррасӣ қарор дода, дар он ба Арасту нуқоти мушаххасро илова кардааст, тавачҷух ба масоили умдаи ин илм мебошад. Дар таҳқиқи илми андомшиносӣ фарқияти умдаи Шайхурраис аз Арасту дар ин аст, ки ӯ бештар ба ташреҳи инсон пардохтааст, дар ҳоле Арасту олами ҳайвонотро бештар мавриди таҳқику баррасӣ қарор додааст. Чунин падидаро мо бояд табиӣ арзёбӣ намоем, зеро Ибни Сино, пеш аз ҳама, табиб ва дар ин соҳа таҷрибаи фаровон касб карда, ҳарчанд Арасту аз авлоди табибон баромада буд, вале Ибни Сино дар табобати инсон ва ташреҳи он таҷрибаи бештар андӯхта буд. Фарқияти асарҳои ин ду мутафаккири бузург ҳам маҳз дар ҳамин аст, ки яке бештар табиатшинос, яъне Арасту ва дигаре Ибни

Сино бештар табиб буд ва ҳар кадоме ба соҳаи худ бештар таваччуҳ зоҳир карда буданд. Мисоли равшани чунин андеша асари тибии Ибни Сино «ал-Қонун фи-т-тиб» мебошад, ки дар таърихи илми қадим ва навин асари бесобиқа аст.

Ибни Сино зимни шарҳу баёни андомҳои инсон ҳайкали инсон ва узвҳои алоҳидаи ӯро аз сар ӯ худ майна оғоз карда, пасон ба шарҳи қафаси сина, сутунмуҳра, устухонҳои асосии бадан пардохта, шарҳу баёни худро бо шарҳу тавзеҳи рону устухони пойҳо ва кадамҳо ба анҷом мерасонад. Бо дарки ин ки мӯшакҳо дар ҳаракату чунбишҳои инсон нақши барҷаста доранд, онҳоро ба сурати муфассал ва алоҳида мавриди шарҳу баён қарор медиҳад. Шайхурраис ба ташреҳи майна ва дастгоҳи ҳозима диққати хосса зоҳир карда, онҳоро аз дидгоҳи вазифаҳо шарҳу баён карда, алоқамандии онҳоро бо андомҳои эҳсос ва воситаҳои идрок нишон медиҳад. Қалбро чун узви асосии инсон ба сурати муфассал таҳқиқ карда, рағу пайе, ки аз он чудо гардида, ба тамоми бадан паҳн мегарданд, маълум месозад. Тафсири бофтаҳо, мизочҳо, ахлот аз мадди назари Шайхурраис дур намондааст. ӯ хунро чун унсури асосии ҳаёту мамоти инсон шуморида, майна, ҳароммағзро мавриди омӯзиши амиқ қарор дода, илми тиб ва илми байториро ба ҳам наздик сохтааст. Ибни Сино ба масоили мазкур се мақолаи асари хеш мақолаҳои дувоздахум, сенздаҳум ва чаҳордахуми «Китоб ал-ҳайвон»-ро, ки қалонтарин мақолаҳои асарро ташкил медиҳанд, бахшидааст. Дар таснифи мақолаҳои мазкур аз «Табоеъ ал-ҳайвон» ва «Аъзо ал-ҳайвон»-и Арасту истифода кардааст, вале ӯ онҳоро мӯшикофона ва бо равиши маҳсуси илмӣ ва таҷрибаи андӯхтаи тиббии хеш мавриди таҳқиқ қарор дода, аз таҳқиқоти андомшиносии табиби машҳури Юнон Қолинус фаровон баҳрабардорӣ кардааст [14: с. ۱۷].

Таваччуҳи Ибни Сино дар «Китоб ал-ҳайвон» ба вазифаҳои узвҳои ҳайвонот ва инсон камтар аз андомшиносии онҳо нест. ӯ дар шарҳу баёни сирри офариниши инсон ва ҳайвонот ва тафсири сабабҳои ҳастии онҳо чун файласуф ба ин натиҷа мерасад, ки дар олами инсон ва ҳайвон се андоми асосӣ ӯ кулӣ – аз рӯи таъбири худӣ ӯ – мавҷуд аст, ки онҳо манбаи зарурӣ ва асосӣ барои бақои шахс ва навъ мебо-

шанд: 1) нахуст дил, чун манбаи ҳаёт; 2) дуввум майна, чун манбаи нерӯи ҳис ва ҳаракат; 3) ва сеюмин чигар ҳамчун манбаи қувваи ғизогирӣ [14:15]. Ибни Сино дар ин ақида мебошад, ки ҳар андомеро узви дигаре хидмат мекунад ва хидматгӯзори дил шушу рағҳои шараён буда, хидматгори майна андомҳои ғизогирӣ ва асаб мебошанд, дар ҳоле хидматгӯзори чигар меъда ва шохрағҳоанд [14:15]. Бо арзи ин андеша Ибни Сино ҳаттои Арасту, дар ин ки вазифаи майна хунуккунии қалб ва чуқунандаи балғаме, ки зиёдшавии ҳарорати лозимаро пешгирӣ мекунад, ислоҳ кардааст [14: с. ۱۷].

Шайхурраис дар «Китоб ал-ҳайвон» дастгоҳи ҳозимаро ба сурати муфассал шарҳу тафсил дода, нақши даҳону дандонҳоро мушаххас менамояд ва меъдаро ошхонаи ғизо мешуморад [14:294]. Ибни Сино дар ин ҷо сурхрӯда, пардаи ҳочиз, рӯдаи дувоздахангушта, панкреос, рӯдаи борик ва ғафсро муфассал бозбинӣ кардааст [14:295-296]. Таъсири фишураҳо дар ҷараёни ҳазм ва бавижа кори талха мавзуи дигаре аст, ки аз назари файласуф ва табиби мо дур намондааст [14:320].

Аз хидматҳои бузург ва бесобиқаи Ибни Сино чи дар осори фалсафӣ, илмӣ ва табиатшиносӣ бунёд гузоштани истилоҳоти ҳар як соҳаи илм мебошад. Тарзи сохтани истилоҳоти илми байторӣ ва илми истилоҳоти марбут ба инсон дар «Китоб ал-ҳайвон» чунон бою рангоранг мебошад, ки сазовори як таҳқиқи ҷомеи истилоҳшиносӣ барои забонҳои тоҷикӣ ва арабӣ аст, зеро дар илми забоншиносӣ ин нуқта пазируфта шудааст, ки қудратмандӣ ва пойдорӣ истилоҳи илмӣ аз дараҷаи серистеъмол будани он муайян карда мешавад ва чунонки мо аз осори фалсафӣ, илмӣ ва тиббӣ ба забонҳои тоҷикӣ ва арабӣ мушоҳида менамоем, донишмандони баъдина асосан, ҳамон истилоҳотеро, ки Ибни Сино сохта ва танзим намуда буд, мавриди истифода қарор додаанд. Барои мисол истилоҳи муҳими фалсафӣ, тиббӣ ва диние, ки Ибни Сино онро ҳам дар осори фалсафии худ ва ҳам дар «Китоб ал-ҳайвон» ба сурати бисёр ҳам густурда мавриди истифода қарор додааст, рӯҳ мебошад [15]. Ин истилоҳ, ки аз ин ояти Қуръон: Ва аз ту дар бораи рӯҳ мепурсанд: Бигӯ, рӯҳ аз олами амри парвардигор аст ва

шуморо аз илм чуз андаке надодаанд [16.17:85] маншаъ мегирад, аввал дар осори динӣ-ирфонӣ вохӯрда, пасон дар осори фалсафӣ мавриди баҳсҳои доманадор дар таърихи фалсафа қарор гирифтааст. Ин истилоҳ дар фалсафаи юнонӣ бо номи пневма машҳур буда, аз ҷониби табиби мо, дар «Китоб ал-хайвон» ба маънои ҷисми бухорӣ латифе, ки дар асабҳо ҷой дошта, дар тамоми ҷисм паҳн мегардад ва аз қалб берун шуда, ба дигар атроф тул мекашад ва гӯё ҳамроҳ бо хун дар рағҳои шараён ва шохрағҳо ҷорӣ мешавад, муайян гардидааст [14:224-226]. Ин истилоҳ аз зумраи истилоҳоте мебошад, ки Ибни Сино дар тамоми осори фалсафии худ ҳангоми шарҳу баёни алоқаи ҷисм бо нафс таваккуф кардааст [14:170-174].

Масъалаи дигаре, ки мавриди пажӯҳиши Шайхурраис дар «Китоб ал-хайвон» қарор гирифтааст, ихтилофи назари файласуфон ва табибон дар масъалаи ҷойи саршавии хун мебошад. Назари ҳақимон чун Афлотун ва Арасту ин аст, ки баромадгоҳи хун аз дил аст, дар ҳоле табибон маншаи онро ба ҷигар мансуб медонанд [14:39-46]. Дар ин масъала Шайхурраис бо файласуфон гароиш дошта, бар хилофи машшайён ва дар пайравӣ бо табибон на қалб, балки майнаро мабдаи кувваҳои нафсонӣ мешуморад [14:40]. Чунонки аз мазмуни асари Ибни Сино берун меояд, ӯ ба қалб ва ташреҳи он диққати маҳсус дода, онро дақиқан, шарҳу баён сохтааст ва рағу шохрағҳои аз он ҷудошавандаро низ ба қисмҳо ҷудо карда, онҳоро муайян кардааст. Аз дидгоҳи Ибни Сино, қалб дорои ҳаракатҳои ғайрииродӣ буда, онро чун мушак ҳисобидан хатост, ҳарчанд бо онҳо шабоҳате ҳам дорад [14:290-291].

Ибни Сино бар хилофи Арасту дастгоҳи нафаскаширо ба сурати муфассал мавриди баррасӣ қарор дода, хирной, забони най, дастгоҳи шушро бо шуъбаҳои мухталифи он ва вазифаи онро чун омодакунандаи ҳавое, ки барои ғизои ҷисму ҷон зарур мебошад, муайян кардааст. Дидгоҳи файласуфонаи Шайхурраис роҷеъ ба вазифаи ҳарду шуш аз ин иборат аст, ки аз рӯи ҳикмати Худованд сурхрагро ду шуш барои ин аст, ки бо аз қор мондани яке дигаре аз фаъолият боз намонад ва инсон нафас бикашад ва зиндагиро идома бидиҳад [14:277-282]. Дар партави гуфтаҳои боло

чунин ба назар мерасад, ки Ибни Сино ба тамоми илми физиология қадим огоҳии комил дошта, ду асари Арасту «Табоеъ ал-хайвон» ва «Пайдоиши хайвон»-ро, ки ба таҳқиқоти физиологӣ баҳшида шудаанд, истифода карда, дар айни замон хатоҳо ва камбуди онҳоро нишон додааст. Бешубҳа, андешаҳои физиологии Ибни Сино аз афкор ва ақидаҳои табибон ва файласуфони Юнон комилтаранд, ҳарчанд бо пайдоиши дастгоҳҳои замонавӣ, илми физиологияи нав ва дастгоҳҳои дақиқи илмӣ қорҳои ӯ аз камол дуртар мебошанд [14: с.].

Аз бозёфтҳои Ибни Сино дар «Китоб ал-хайвон» кашфи пайванд байни илмҳои Наслшиносӣ ва Ҷаниншиносӣ мебошад, ки ӯ бештар ба Арасту гароиш дорад, зеро чунонки маълум аст, Арасту аз бунёнгузори илми Ҷаниншиносӣ буда, ӯ байни мавлуди зинда ва тухма фарқ гузошта, хосиятҳои асосӣ ва фаръии чинсиро ҷудо баён мекунад ва чунин мешуморад, ки ҷанин ботадрич, нашъу намо ёфта, нашъунамои он ба амали ҳамироя монандӣ дорад ва дар ин ҷо вазифаи асосии ҳамроҳак ва банди нофро муайян сохтааст [14:269-270]. Ибни Сино дар мақолаҳои нухум, даҳум, понздаҳум ва то ҳаҷдаҳум мавзӯҳои мазкурро ба сурати муфассал мавриди пажӯҳиш қарор дода, нозуқиҳо вазифавии онҳоро мушаххас намудааст.

Аз мавзӯҳо ва масъалаҳои муҳиме, ки Ибни Сино дар «Китоб ал-хайвон» диққати хосса зоҳир кардааст, масъалаи мавҷудияти манӣ умуман, дар олами инсон ва хайвон аст. Ибни Сино ба сурати густурда ва як равиши илмӣ хосса ин масъаларо ҳаллу фасл карда, хатои Арастуро, дар ин ки манӣ танҳо хоси мард ва зан танҳо дорои хуни хайзу нифос аст, ислоҳ кардааст [14:144-145]. Нуқтаи назари Шайхурраис ин аст, ки марду зан ҳарду дорои манӣ мебошанд, ҳарчанд вай аз назари хусусият дар ҳарду фарқ менамояд [14:145]. Аз дидгоҳи Арасту, мард ба зан чизи мушаххасе намедихад ва инро дар китобҳои худ хело муфассал баён сохтааст ва дар ин ҷода байни Ҷолинос ва Муаллими Аввал баҳсҳои доманадор барпо гардидаанд ва ба ин ақида расидаанд, ки бунёди насл аз марду зан аст ва мании ҳардуи онҳо зоянда аст ва зоиш бе иштироки ҳардуи онҳо номумкин аст [14:147-164]. Аз ин ҷо маълум мегардад, ки масъалаи сурат ва модда дар ин росто аҳамияти хосса до-

шта, мард танҳо сурат медиҳад ва сурат ба андешаи Арасту фарзияест, ки қариб аз чизи воқеи дарак намедиҳад, дар ҳоле зан модаро, ки он ҳам чизи мушаххас ва ҳисшаванда мебошад, пешкаш менамояд. Он чи дар ин маврид сазовори таваҷҷуҳ мебошад, ин аст, ки Ибни Сино ба ҳайвоноти дорои манӣ қоил аст, ҳарчанд онҳоро эътироф намекунад, вале ин ақидаи ӯ як андешаи бикр буда, ба сабаби набудани асбобҳои замонавӣ ӯ натавонистааст онҳоро дақиқ муайян созад [14:392]. Ибни Сино аз назари истилоҳ дар китоби худ ба маънии манӣ ва тухм ё тухма истилоҳоти «ал-манӣ», «аз-заръ» ва «ан-нутфа»-ро истифода кардааст, ки ҳар кадоми он чой ва мавқеи истифодаи худро доро мебошад. Истилоҳоти гирдоварда ва таълифнамудаи Ибни Сино дар «Китоб ал-ҳайвон» бидуни шакку шубҳа як доиратулмаориферо менамояд, ки ба сурати умум истилоҳоти соҳаи байторӣ, олами парандагон ва инсон ба шакли муназзам ва мкамал чамъоварӣ гардидааст, ки асари гаронбаҳои ӯро метавон на танҳо доиратулмаорифи илмҳои табиатшиносӣ шумурд, балки онро маҳзани истилоҳоти олами ҳайвонот ва инсон ба эътибор гирифт.

Дар фарҷом таъкид мекунем, ки омӯзиш, тарҷума, дастрас намудани мероси бузурги фалсафӣ, тиббӣ ва илмию фарҳангии мардуми тоҷик ва ба сурати махсус Ибни Сино, ки хирмани илму маърифати оламиёро бо дастранҷи илми худ бой ва сероб гардониданд, дар замони нав бояд бештар мавриди омӯзиш ва тарғибу ташвиқи дошимандон, муаллимон, аҳли фарҳанг ва дастгирии бевоситаи давлату ҳукумат қарор гирифта, нақши онҳо дар тарбияи насли ҷавони ватанамон муассиртар карда шавад. Дар ин ҷода мероси гаронбаҳо ва шахсияти нотақрори Шайхурраис чун нобиғаи ҳама давру замонҳо, ки тамоми соҳаҳои илми асримиёнагиро фаро гирифта, қимат ва манзалати илми худро то ҳол гум накардааст, метавонад дарси ибрат ва ватандӯстӣ барои ҳар фарди тоҷик бошад.

Адабиёт

1. Абӯалӣ ибни Сино. Осорчилди якум, Душанбе Дониш, 2005.
2. محمد اقبال لاهوری. سیر فلسفہ در ایران. ترجمہ ا. ح. آریان بور. تهران، 1383 ش
3. عاطف العراقی. الفلسفة الطبيعية عند ابن سینا. القاهرة، 1970؛ مذاهب فلاسفة المشرق. القاهرة، 1999

4. التراث العربي. عدد خاص يصدر بمناسبة الذكرى الألفية لابن سینا، العددان 6/5، دمشق، 1981.

5. Белиницкий А. М. Геолого-минералогический трактат Ибн Сины. Журн. Известия АН. Тадж. ССР, вып. IV, 1953.

6. Сагадеев А. В. Об образовании гор и минералов. Фрагменты из Книги исцеления. В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1980.

7. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. Дониш, Душанбе, 1985.

8. ابن سینا. أقسام العلوم العقلية، فی تسعة رسائل، المطبعة الهندية بمصر. 1908

9. ابن سینا. كتاب النجاة. تهران، بدون سنة الطبع.

10. القفطي. أخبار العلماء بأخبار الحكماء. القاهرة، بدون سنة الطبع.

11. ابن ابی أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ثلاثة مجلدات، الجزء الثالث. بيروت، دار الثقافة، 1979.

12. مهدوی، يحييا. فهرست نسخهای مصنفات ابن سینا. تهران، 1333 ش.

13. قنوتی، جرج شحاتة. مؤلفات ابن سینا. تصدير لدكتور أحمد بيك أمين. مقدمة لدكتور إبراهيم بيك مذكور. القاهرة، دار المعارف، 1950 م.

14. ابن سینا. الشفاء. الطبيعيات. 8 - الحيوان، راجعه الدكتور إبراهيم مذكور، القاهرة، 1390 هـ-1970 م.

15. محمد سيد أحمد المسير. الروح في دراسات المتكلمين و الفلاسفة. القاهرة، 2002.

16. Куръон, сураи ал-Исроъ, ояти 85.

17. إبراهيم مذكور. في الفلسفة الإسلامية. القاهرة، 1968.

سارتون، جورج. تاريخ العلم. القاهرة، 1961، ج-3.

19. Мухаммад ибни Махмуд ибни Аҳмади Тусӣ. Аҷоибнома. (таҳияи С. Назарзода ва С. Саидов). Душанбе, 2016, с.7.

ВЕЛИКИЙ ЭНЦИКЛОПЕДИСТ И ЕСТЕСТВОИСПЫТАТЕЛЬ

Сулейманов С.

В данной статье обсуждаются содержание и сущность научного мировоззрения Шейхурраиса Абу Али ибн Сино на основе недавно переведенных автором книги мыслителя – «Китаб-уль-Хайван». Наша цель оценить заслуги Ибн Сины в области естественных наук.

Следует отметить, что «Китаб аль-Хайван» являются восьмой и последней частью его всеохватывающей, энциклопедической работы «Китаб аш-Шифа» (Книга исцеления), содержащая также и естественные науки «Китаб аш-Шифа». Хотя Шейхурраис в данных трудах использовал произведения греческих ученых, нельзя допустить,

что «Китаб аль-Хайван» Ибн Сины является комментарием к работам Аристотеля о животных и растениях, потому что в этих книгах мыслитель опирается на научной традиции своего времени, в том числе использовал науку периода исламской цивилизации. И как указывает Ибрагим Мадкур «Книга Животных» – это совершенно независимое исследование, написанное Авиценной особым образом и с особым видением.

Ключевые слова: Абу Али ибн Сина (Авиценна), научное мировоззрение, естественные науки, «Книга о животных», «Книга о растениях», греческая наука, мусульманская цивилизация.

THE GREAT ENCYCLOPEDIST AND NATURAL SCIENTIST

Sulaymanov S.

This article discusses the content and essence of the scientific worldview of Sheikh-ur-raïs Abu Ali ibn Sina (Avicenna) on the basis of the recently translated books by the author, the Kitab-ul-Haiwan. Our goal as a translator

and promoter of the scientific, philosophical and scientific heritage of Ibn Sina is to appreciate the merits of Ibn Sina in the field of natural sciences.

It should be noted that Kitab al-Haiwan are the eighth and final part of his comprehensive, encyclopedic work Kitab al-Shifa (Book of Healing), they contain the main sections of the natural sciences “Kitab al-Shifa. Although Ibn Sina used the works of Greek scientists in these works, we cannot say that “Kitab al-Haiwan” of Ibn Sina are the commentary on the works of Aristotle about animals and plants, because in these books the thinker relies on scientific tradition of his time, including used the science of the period of Islamic civilization. And as Ibrahim Madkur, a well-known researcher of his work, points out, The Book of Animals” is a completely independent study written by Avicenna “in a special way and with a special vision”.

Keywords: Abu Ali ibn Sina (Avicenna), scientific worldview, natural sciences, Book about animals, Book about plants, Greek science, Muslim civilization.

ДОНИШҲОИ ФАЛСАФӢ ВА ХУСУСИЯТИ ОНҲО

Маҳмадова М. Ф. - д.и.ф., ходими калони илмии ИФСҲ АМИТ

Шамсиддинов Ҷ. - н.и.ф., дотсенти ДМТ

Муаммои бузургтарини олам маърифати он аст. (А. Эйнштейн)

Донишҳои фалсафӣ аз дониши илмҳои дигар бо он фарқ мекунанд, ки донишҳои фалсафӣ дорои хусусият ва қонуниятҳои ба худ хос мебошанд. Агар илмҳои алоҳида ин ё он ҷиҳати олами ҳастиро инъикос намоянд, донишҳои фалсафӣ ба таври умум хусусиятҳои кулли ин олами ҳастиро ифода мекунанд.

Донишҳои фалсафӣ нақши методологиро дар илм мебозанд, яъне донишҳои фалсафӣ асоси методологияи илм мебошанд. Фалсафа дар системаи ҷаҳонбинӣ ҷои марказиро шигол мекунанд. Донишҳои фалсафӣ пеш аз ҳама методи диалектикаи он ҳамчун дастури амалӣ барои дигаргун сохтани системаҳои моддӣ ва донишҳои воқеияти илмӣ дар мадди аввал меистад. Фалсафа баробари илм будан, ҷаҳонбинии махсус доир ба қонунҳои умумии табиат, ҷамъият ва тафаккур буда, дар навбати худ шакли шуури ҷамъиятӣ низ мебошад. Илм аксари вақт арзишҳои инсониро дар мадди аввал намегузорад, ҳол он ки фалсафа ин арзишҳоро ҳамчун қисматҳои (компонентҳои) дониши ба эътибор мегирад ва равнақ медиҳад.

Калидвожаҳо: донишҳои фалсафӣ, фалсафаи илм, методология, материализми диалектикӣ, фарзияҳо, кулл, фард, том, ҷузъ, махсус, имконият, воқеият, қонуният, сабабият, моҳият.

«Масъала дар хусуси мавқеи фалсафа дар низоми илмҳо дар маркази доимии диққати файласуфон ва табиатшиносон меистад. Гуфтаҳои асосгузори фалсафаи босуботи илмӣ К. Маркс, Ф. Энгелс ва В. И Ленин доир ба алоқамандии илмҳои дақиқ, иттифоқи файласуфон ва табиатшиносон доир ба нақши методологияи фалсафа дар низоми донишҳои илмӣ ба таври васеъ маълум аст». [7, 18] Ин бунёдгузори назарияи «тағйир додан»-и олам баробари

бунёди назарияи нави басо илмии босуботи зебои безидияти фалсафӣ – асосҳои материализми диалектикӣ ва таърихӣ дар пешниҳоди фарзияҳои гениалии худ усулуравиши илму табиатшиносиро низ муайян кардаанд. Олимони машҳури қарни XX аз қабили А. Эйнштейн, Б. Рассел, Ҷон Бернал, С. Пауэлл ва ғайра ба ақлу заковати дохилнаю пешгӯиҳои гениалонаи В. И. Ленин баҳои бағоят баланд медиҳанд. «Асри мо – менависад Б. Рассел, – ҳамчун асри Ленин ва Эйнштейн ворида таърих гардид». [5, 14]

Олими номии англис, физики назариячӣ, Лаурети ҷоизаи Нобелӣ С. Пауэлл менависад: «Дар ҳолате, ки дар олами заррачаҳо фақат ягона электрон маълум буд ва тамоми олами илм муътақид ба тақсима нашавандагӣ ва тағйирнопазирии заррачаҳо буданд, Ленин дар асараш «Материализм ва эмпириокритицизм» изҳор намуд, ки электрон беинтиҳост». [4, 50]

Баъди шинос гардидан ба ақидаи В. И. Ленин роҷеъ ба таҳлили фалсафӣ-методологияи бухрони физикии асри XIX, тасвири илмӣ-методологияи механика ва физикаи нав, сабабҳои бӯхрони физикӣ ва роҳу усулҳои баромадан аз он дар «Материализми ва Эмпириокритицизм» олими нобиға, доҳии илми кунунӣ Алберт Эйнштейн бо як ҳаяҷони хушнудона ба тафаккури диалектикий Ленин баҳои баланд дода, вайро файласуф ва эҷодкори системаҳо дар соҳаи амалӣ ва тафаккури назариявӣ... меномид». [2, 99]

Дар замони муосир дар шароити инқилоби илмӣ техникаи ривочи воситаҳои иттилоотӣ (ахборотӣ), комёбиҳои донишҳои илмӣ таъсири худро ба тамоми ҷабҳаҳои ҳаёти моддию маънавии инсоният мегузоранд, зарурияти ба таври аниқ ва ҷамъониба таҳлил намудани вазифаи фалсафа дар инкишофи донишҳои илмӣ ба миён меояд. Проблемаи муайян намудани вазии

фаи фалсафа дар маърифати илмӣ, агар аз як тараф барои инкишофи моҳияти фалсафаи имрӯза муҳим бошад, аз тарафи дигар барои дониستاني қонуниятҳои инкишофи илм ва вазъияти имрӯзаи он муҳим аст. Зеро мақсади муҳимтарини фалсафаи илмӣ (дар ин ҷо материализми диалектикӣ дар назар дошта шудааст) аз муайян намудани мафҳуми ҳақиқати объективӣ ҳамчун меъёри олии маърифати фалсафӣ иборат аст.

Фалсафа ва махсусан назарияи маърифати он воситаи ба таври назариявӣ асосноккунии донишҳои илмӣ ба манфиати иҷтимоии ҷамъият мебошад. Шубҳае нест, ки дарёфти (кашфи) қонунҳои куллии табиат барои яке аз соҳаҳои асосии фалсафа аҳамияти басо бузург дорад. Аз тарафи дигар, ҳар як физик (табиатшинос) бояд ба тамоми проблема (мушкилот) ва натиҷаҳои назарияи маърифат ҳавасманд бошад. Воқеан, методу методология ва назарияи маърифат бинои мухташами дониши илмиро ташкил медиҳад.

Беҳуда нест, ки ҳам дар фалсафаи Юнони қадим ва ҳам дар фалсафаи асрҳои миёна назарияи маърифат ва методҳои илмӣ алоқамандона бо коркарди масъалаҳои натурфалсафӣ таҳқиқ гардидааст. Дар даврони фалсафаи асрҳои ХУ11-ХУ111 файласуфони ин давра назарияи маърифат ва методологияи системаи фалсафии худро дар заминаи физикаи математикии он замон бунёд намуданд. Файласуф-саромадони илму табиатшиносии он замон аз қабиле Р. Декарт, Ҷ. Локк, Лейбнитс, Ф. Бекон ва дигарон мисоли боварибахши ин гуфтаҳо мебошанд. Воқеан, дар қарни XIX-XX низ назарияи маърифатро на файласуфон, балки намояндагони илмҳои табиӣ бунёд намуданд. Зеро дар чараёни тадқиқотҳои илмӣ намояндагони илмҳои табиӣ принципҳои зиёди эпистемологиро (донишҳои илмӣ)-ро дар арсаи илм ва фалсафа пешниҳод намуданд. «Ҳалли ин гуна масъалаҳо ҳақиқатан ҳам масъалаҳои эпистемологӣ буд». [6, 14]

Фалсафа нафақат донишҳои кулл дар бораи олам, табиат ва иҷтимоиёт аст, балки вай пеш аз ҳама, доир ба чараёни маърифати он низ мебошад. Фалсафа воситаи асосии маърифати олам ва силоҳи боэътимоди тағйир додани системаҳои моддии олам ба шумор меравад. Бояд хотиррасон

намуд, дар мавриде, ки сухан доир ба функцияи гносеологиро методологӣ ва ҷаҳонбинӣ ҳамчун силоҳи боэътимоди доништан ва тағйир додани олам, инчунин фалсафа ҳамчун рӯҳи маданият меравад на фалсафасозии ба таври эклектикӣ бо ҳам пайвастании фикру ақидаҳои бепоя, балки фалсафаи ҳақиқатан илмии асосҳои материализми диалектикӣ дар назар дошта мешавад.

Таърихи рушду нумӯи донишҳо ҳаргиз аз тафаккури фалсафӣ чудо нест. Дар баробари ин фалсафа ҳамчун асосҳои методологияи илмҳо хизмат мекунад. Дониستاني қонунҳои воқеият ва ошкор намудани робитаҳои сабабӣ, моҳияти ҳодисот дар асоси методу усулҳои дониши илмӣ зухур меёбад. Методҳои дониши илмӣ вобаста ба тафаккур аст. Тафаккур дар навбати худ предмети илми фалсафа аст. Бунёди назарияҳои фундаменталии илмӣ, ки рукни асосии донишҳои илмиро ташкил медиҳанд, маҳз ба воситаи усулҳои мантиқӣ-фалсафии тасвири натиҷаҳои эмпирикӣ, таснифу мурағатсозӣ, шарҳиёти илмӣ, фарзия, таъриф, методҳои фарзиявӣ-дедуктивӣ, қиёс, умумиятдиҳиҳои индуктивӣ-статистикӣ ва озмунҳои фикрӣ исбот мегардад. Ин гуна донишҳои бо воситаи мушоҳида ва таҷриба ҳосил гардида барои фаҳмидани қонунҳои объективии олами моддӣ ба олимони имконияти васеътар фароҳам меорад. Аз ин ҷост, ки маҳз ба саволи муаммоҳои моҳияти инсон чист? Мазмуни ҳаёти инсон дар чист? Олам (қоинот) чи гуна вучуд дорад? Чаро олам ба таври дигар не, маҳз ин тавр вучуд дорад? Маънии зиндагонии инсон чист ва амсоли инҳо аз зумраи масъалаҳои мебошанд, ки дар тули таърихи маданияти маънавий-интеллектуалии инсоният диққати олимону мутафаккирони бузургтарини ҷаҳонро ба худ ҷалб карда меоянд. Роҳи маърифати асрори олам роҳест беохир. Ба қавли яке аз саромадони илми муосир Л. Болстман фалсафа ҳамчун шоҳи илм бузургтарин илмест, ки ҳаллу шарҳи мушкилоти асрори олам (қоинот) танҳо ба вай муяссар мегардад. Дар ҳақиқат, муаммову мушкилоти илму зиндагӣ табиати фалсафӣ дорад.

Доир ба донисташавандагии олам масъалагузорӣ карда, фалсафа метавонад тарзу усули маърифати илмии оламо кор

карда барояд. Дар баробари ошкор кардани моҳияти гносеологии мафҳумҳо ҳамчун инъикоси воқеият дар зинаи тафаккури абстрактӣ ба шумор мераванд, ки фалсафа ҳамчун шакли дониши назариявӣ баромад мекунад.

Аз ин ҷост, ки табиатшиносон дар рафти тадқиқот кадом метод ва тарзу усулро, ки сармашқи таҳқиқоти худ қарор медиҳанд, ҳатман ба вай фалсафа ҳукумфармо мегардад. Ба қавли Эйнштейн дар замони ҳозира назари фалсафӣ барои афкори физикӣ таъсири бағоят бузург мебозад. Таърихи инкишофи афкори фалсафӣ ва илмӣ-табиатшиносӣ гувоҳ аст, ки таҳлили дилхоҳ назарияи илмӣ хоҳ ноҳоҳ дорои заминаи фалсафӣ будани онро нишон медиҳад. Дар ин хусус Эйнштейн менависад: «Агар дар зери мафҳуми фалсафа ба маънои умумӣ ва васеъаш ҳама ҷустуҷӯи дониш фаҳмида шавад, он гоҳ яқин аст, ки мо онро (фалсафаро) модари кулли ҷустуҷӯи (дарёфт)-и дониши илмӣ мефаҳмем» [8, 85]

Донишҳои фалсафӣ силоҳи муътамади маърифати олам, дастури боэътимоди дигагун сохтани системаҳои моддию сохторҳои ҷамъиятӣ – иҷтимоӣ, иқтисодӣ, асосҳои ҷаҳонбинии солиму илмӣ ба шумор меравад. Аз ҳама муҳим он аст, ки ҳар як проблемаи илмӣ ва шарҳи он ба воситаи забони фалсафӣ ташаккул меёбад. Забони фалсафӣ ифодакунандаи ягонагии кулл, фард, том, ҷузъ, махсус, имконият, воқеият, қонуният, сабабият, моҳият ва амсоли инҳо мебошад. Зеро «илми ҳақиқӣ ҳамеша дорои табиати фалсафӣ мебошад» [1, 256]

Ягонагии мантиқ, диалектика ва назарияи маърифат – силоҳи боэътимоди фаҳмиши дурусти табиати донишҳои илмӣ ва дастури амалии тадқиқот ва қору фаъолияти оқилона ба шумор меравад. Фалсафа ва илм ҳамеша бо ҳам дар алоқамандӣ доранд. Олимони нобига дар кашфиётҳои илмӣ ва сохтани назарияҳои илмӣ хоҳу ноҳоҳ аз мавқеи шарҳиёти фалсафӣ баромад мекунанд. Эйнштейн мегӯяд, ки ҳар як табиатшинос – физики ҷавон, яъне мутахассиси ҷавон дар асри кунунӣ бидуни омӯзиши фалсафа ба ягон натиҷаи дилхоҳ дар тадқиқоти худ ноил нахоҳад гашт, бинобар ин мутахассиси ҳозира бояд беш аз пеш ба фалсафа рӯ овард. Бе идеяи фалсафӣ на назарияи нис-

бият ба вучуд меомад ва на механикаи квантӣ, ҳамаи инҳо дар заминаи назарияи фалсафӣ ба вучуд омадаанд.

Фалсафаи Замони нав боиси ба вучуд омадани механикаи классикӣ, боиси ба вучуд омадани материализми асри XVI-XVIII гардид. Бе назарияи фалсафӣ ягон назарияи илмӣ худ ба худ ба вучуд намеояд. Назарияи атомистии Левкипп, Демокрит, Эпикур аз мавқеи фалсафӣ ба вучуд омадаанд. Маркс мегӯяд, ки ман дар ҷараёни тадқиқи анатомияи сохти иқтисодиёти капитализм на аз радиоактивҳои химиявӣ истифода кардам, на аз лабораторияҳои физикӣ истифода кардам, балки ҷои ҳардуро як қувваи бузург – абстраксия иваз кард. Бе тафаккури фалсафӣ тадқиқот нест, зеро ки хоҳу ноҳоҳ протсессии кашфиёт – ин протсессии тафаккур аст. Методи диалектикий фалсафа мактаби тафаккури эҷодӣ буда, пайваста ҳамчун методологияи донишҳои илмӣ баромад мекунад. Фалсафа силоҳи боэътимоди ташаккул ва тақомули фаъолияти ақлонӣ-интеллигентуалии инсон аст.

Фалсафа ҳамчун шоҳи илмҳо, бузургтарин илмест, ки ҳаллу шарҳи мушкилоти асрори олам (қоинот) танҳо ба ӯ муяссар мегардад. Агар назарияи илмӣ ин ва ё он қонунро тасвир намояд, ки предметҳо ба он қонун тобеъ бошад, пас дарк намудани сохти дохилии ҳодисот, яъне моҳияти ашё, абстраксияи вазифаи тафаккури фалсафӣ мебошад. Бидуни тафаккури фалсафӣ ва системаи мафҳумҳои он дар қори эҷодӣ ва фаъолияти амалӣ натиҷаҳои назаррас ба даст овардан ғайри ҷашмдошт аст.

Ба таври эҷодӣ омӯхтани категорияву қонунҳои диалектикий имконият медиҳад, ки ҷизи зарурӣ аз тасодуфӣ, моҳият аз ҳодисот фарқ карда шуда, маҷмӯи нишоннаю хусусиётҳои ашёро абстраксия намуда, доир ба муаммоҳои ҳаёти иҷтимоию таърихӣ ва қору зиндагӣ ба таври мустақил муҳокима карда шаванд. Мавқеи фалсафа дар системаи донишҳои илмӣ- иҷтимоӣ ва инкишофи ҳаёти ҷамъиятӣ басо бузург аст. Дар баробари ин силоҳи боэътимоди ташаккул ва тақомули фаъолияти ақлонии инсон гардидааст. Фалсафа ва илм ҳамеша бо ҳам дар алоқамандӣ мебошад. Ҳар як кашфиёти фундаменталии илмӣ бешак боиси марҳилаи нави таракқиёти фалсафа мегардад, зеро таърихи илм – ин таърихи тафаккур аст.

Саромадони бузурги илму маданият Эйнштейн ва М. Борн бараъло фаҳмиданд, ки бидуни тафаккури фалсафӣ ва системаи концептуалии он дар кори эҷодӣ ва фаъолияти амалӣ натиҷаҳои назаррас ба даст овардан ғайри ҷашмдошт аст. Ба қавли Макс Бор, ҳар як муҳаққиқи соҳаи илму табиатшиносӣ бояд фаҳмад, ки қору тадқиқоти вай узван бо фалсафа алоқаманд аст. Бинобар ин, бе омӯзиши қатъии адабиёти фалсафӣ қору фаъолияти ӯ ҳеч аст.

Эйнштейн менависад, ки дар замони мо физик маҷбур аст, ки нисбат ба физикҳои наслҳои гузашта ҷандин бор зиёдтар ва қатъияттар ба омӯхтани проблемаҳои фалсафӣ машғул шавад. Мушкилоту табиати ҳуди илм олимноро ба ин водор месозад. Идеяи басо аниқу муқаммали илмӣ ҳамеша маҳсули андешаи дақиқи назари фалсафа аст.

Фалсафа ҳамчун дониши кулӣ ё инъикоси воқеият дар зинаи тафаккури абстрактӣ дар бораи олам, ҷамъият ва муносибатҳои иҷтимоии инсонӣ донишҳои куллиро медиҳад. Мантиқи тафаккур мантиқи ашъ аст. Проблемаи маҳз назариявӣ калиди асоси фаҳмиши асрори табиат буда, дар навбати худ назария инъикоси воқеият дар зинаи тафаккури абстрактӣ мебошад. Пешгӯиҳо оид ба оянда яке аз унсурҳои муҳими маърифати табиат ва ҷамъият ба шумор меравад. Зеро олами объективӣ дар асли худ моҳиятан диалектика аст. Воқеияти моддӣ ҳамеша дар тараққӣ аст, зеро вай ҳамеша ҳамчун ягонагии ҳолати гузашта, ҳозира ва оянда зухур меёбад.

Донишҳои илмӣ-табиатшиносиро ҳамеша лозим меояд, ки бо як зумра масъалаҳои ба таври диалектикӣ бо ҳам алоқаманд ва як қатор категорияҳои умумифалсафӣ, аз қабилҳои моҳият ва зухурот, шакл ва мазмун, имконият ва воқеият, зарурат ва тасодуф, ҷузъ ва кулл, сода ва мураккаб, кулл ва маҳсус, сабаб ва натиҷа ва ғайра сару қор дошта бошанд.

Адабиёт

1. Борн М.. Физика в жизни моего поколения. -М.,1963. - 536 с.
2. Готт В.С. Ленин и Эйнштейн. / Философские науки. № 11,1991-146 с.
3. Методологические принципы физики. - М., 1975. – 512 с.

4. Пауэлл С. Ленинское философское наследие и современная физика. -М., 1981. -576 с.
5. Рассел Б. Ленин – инсон, мутафаккир, революционер. -М., 1996. - 574 с.
6. Рейхенбах Г. Философия пространства и времени. - М., 1985. - 344 с.
7. Шамсиддинов Ҷ. Фалсафа ва дониши илмӣ. -Душанбе, 2009. – 112 с.
8. Эйнштейн А. Собрание научных трудов. В 4-ёх томах. Т. 4. -М., 1967. - 316 с.
9. Эйнштейн А. Физика и реальность. -М., 1965. - 360 с.

ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАНИЕ И ЕГО СПЕЦИФИКА

Махмадова М.Ф., Шамсиддинов Дж.

Философское знание отличается от знания других наук тем, что философское знание имеет свои концепции и закономерности, в то время как отдельные науки отражают тот или иной аспект материи, вселенной, то философское знание в целом, включает в себя общие свойства материи. Главное отличие философии от всех иных наук заключается в том, что философия является теоретическим мировоззрением, предельным обобщением ранее накопленного человечеством знаний.

Философское знание играет методологическую роль в науке, то есть философское знание является основой методологии науки. Философия занимает центральное место в системе мировоззрений. Философское познание, прежде всего, его диалектика как практическое руководство по трансформации материальных систем и познания реальности в первую очередь.

Наука часто игнорирует ценности, в то время как, философия рассматривает ценности как компоненты знания. Предмет философии шире предмета исследования любой отдельной науки, философия обобщает, интегрирует иные науки, но не поглощает их, не включает в себя всё научное знание, не стоит над ним. Важно отметить, что наряду с наукой, философия, представляет собой особое мировоззрение об общих законах природы, общества и мышления и, в свою очередь, является формой общественного сознания.

Ключевые слова: философское знание, философия науки, методология, диалектиче-

ский материализм, гипотезы, общее, индивидуальное, целое, часть, особенное, возможность, реальность, закономерность, причинность, сущность.

PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE AND ITS SPECIFICITY

Mahmadova M., Shamsiddinov J.

Philosophical knowledge differs from knowledge of other sciences in that philosophical knowledge has its own concepts and laws, while individual sciences reflect one or another aspect of matter, the universe, then philosophical knowledge as a whole includes general properties of matter. The main difference between philosophy and all other sciences is that philosophy is a theoretical worldview, the ultimate generalization of knowledge previously accumulated by mankind.

Philosophical knowledge plays a methodological role in science, that is, philosophical

knowledge is the basis of the methodology of science. Philosophy is central to the system of worldviews. Philosophical knowledge, first of all, its dialectics as a practical guide to the transformation of material systems and knowledge of reality in the first place.

Science always ignores values, while philosophy considers values as components of knowledge. The subject of philosophy is broader than the subject of research of any particular science, philosophy generalizes, integrates other sciences, but does not absorb them, does not include all scientific knowledge, does not stand above it. It is important to note that along with science, philosophy is a special worldview about the general laws of nature, society and thought and, in turn, is a form of social consciousness.

Keywords: *philosophical knowledge, philosophy of science, methodology, dialectical materialism, hypotheses, general, individual, whole, part, special, possibility, reality, regularity, causality, essence.*

АНДЕШАҲОИ ФАЛСАФӢ ДАР РИСОЛАИ «ҲАЙ ИБНИ ЯҚЗОН»-И ИБНИ СИНО

Маҳмадҷонова М. – д.и.ф., Маркази синошиносии ИФСҲ АМИТ

Мақола ба таҳлили мақом ва мартабаи Ибни Сино, пеш аз ҳама, дар унвонҳои фахрии ӯ – Шайхурраис – чун пешво ва ташакулдиҳандаи равияи фалсафии машшоия, ки шогирдони зиёдеро ба воя расонидааст, ва Хучҷатул ҳақ, ки ишорат ба ошкоркунандаи ҳақиқати илмӣ будани Ибни Сино аст, бахшида шудааст. Таҳти ин унвонҳо асрҳост, ки Ибни Синоро ҷаҳони илму маърифат мешиносад ва ёдовар мешавад. Нигоҳи тозае, ки Ибни Сино нисбат ба тасаввуф чун ба «ҷастишиносии ҳақиқат» имкон медиҳад, то масъалаҳои вижаи ахлоқ дар фазои адаб мавриди таҳқиқ гарданд. Дар ин муҳит андешаи ахлоқӣ инсонро барои омӯзиши сабабҳои мушкilotи ҳаёт дар зовияи фарҳангӣ ва маънавӣ барангехта ӯро ба ҷустуҷӯи маъноӣ ҳаёт, таҳрику таҳзиби руҳ тақон медиҳад.

Калидвожаҳо: Шайхурраис, Ибни Сино, машшоия, Ҳай ибни Яқзон, ахлоқ, ақл.

Мақом ва мартабаи Ибни Сино пеш аз ҳама дар унвонҳои фахрии ӯ - Шайхурраис чун пешво ва ташакулдиҳандаи равияи фалсафии машшоия, ки шогирдони зиёдеро ба воя расонидааст, ва Хучҷатул ҳақ, ки ишорат ба ошкоркунандаи ҳақиқати илмӣ будани Ибни Сино аст, муайян гардидааст. Таҳти ин унвонҳо асрҳост, ки Ибни Синоро ҷаҳони илму маърифат мешиносад ва ёдовар мешавад. [1:171]

Ҷаҳонбинии фалсафии Ибни Синоро касби асосии ӯ – тибб муайян кардааст, ки нигоҳи дақиқ, мантиқӣ ва пайгиронаи илмӣ ва объективӣ нисбати олам ва ҳодисоти онро талаб менамояд. Эътимоди қавӣ ва собит ба ақл, дорои имконияти беҳудуд будани он дар шинохти ҳастӣ ба Ибни Сино имкон додааст, ки илми тиббу фалсафа ва улуми дигарро ба арши аъло бардошта, андешаву фарзия, назария ва ҳақиқатхоеро иброз дорад, ки дар замони муосир низ аҳамияти худро аз даст надодаанд. Аз ин

рӯ хислат ва усули фалсафаи Ибни Сино бешак ақлгарой буда, мақоми мантиқ ва тафаккури мантиқӣ дар он аввалиндараҷа мебошад.

Чунин мавқеъгирии Ибни Сино нисбати ҳастиву олам аз як ҷиҳат – нури бузурги рушду инкишофи илмҳои ақлонӣ дар Шарқ гардида бошад, аз ҷониби дигар, сабаби ба вучуд омадани равияи зидди ақлгарой гардид, ки ақро зоҳирбинӣ сатҳгаро меҳисобанд.

Ибни Сино фалсафаи Юнони қадимро моҳирона истифода бурда ҳам фалсафаи табиӣ ва ҳам фалсафаи мовароуттабиаро дар ҳошияи равияи фалсафии машшоия инкишоф медиҳад. Бинобар ин аз осори ӯ огоҳии олӣ аз равияи фалсафии Афлотун ва алалхусус Арасту ошкор шуда, ӯ натавонанд пайрав, шорех ва мутарҷими мафохими фалсафӣ, балки рушду нумӯдиҳандаи он дар заминаи андешаи бостонии Шарқ ва хусусан Мовароуннаҳру Хуросон мебошад.

Оид ба осори зиёди гаронбаҳои илмиву фалсафии Ибни Сино таҳқиқоти зиёде мавҷуд аст. Бояд гуфт, ки Ибни Сино ба таълифи асарҳои хурде низ даст задааст, ки бо вучуди шаклан адабӣ будан, мазмуни амиқи фалсафӣ доштаанд. Яке аз асарҳои кӯтоҳи ӯ «Ҳай ибни Яқзон» буда, бо жанри «повести фалсафӣ» дар адабиёти ҷаҳон оғоз гардидааст.

Пеш аз ҳама бояд гуфт, ки баъди «Ҳай ибни Яқзони» Ибни Сино, асари Юсуфи Баласағуни (солҳои 1015-1070) «Кутадгу билиг», осори Ибни Туфайл (солҳои 1105-1185) «Ҳай ибни Яқзон», Сухравардӣ (солҳои 1155-1191) «Ҳай ибни Яқзон», Абдурахмони Ҷомӣ (солҳои 1414-1492) «Саломон ва Абсол» ва монанди ин таълиф гардидаанд, ки дар пайравии бевосита аз рамзиёти фалсафӣ, мазмун, қаҳрамонҳо ё гоӣ Ибни Сино навишта шудаанд. Дар пайравӣ аз ин асари Ибни Сино, дар таърихи фалсафаи Шарқ асари Ибни Туфайл (тах. 1110-1185)

ва Шихобуддини Яҳёи Сухравардӣ (солҳои 1155-1191) асари ҳамноме таълиф намудаанд, ки дар онҳо се мавқеи вижае дар идроку ташреҳи мақом ва мартабаи инсон матраҳ гардидааст. Ин се асар ба алоҳидагипадидаҳои муҳими фалсафӣ ба ҳисоб мераванд, зеро ба ташаккули равияи маҳсус дар фалсафаи тоҷик - инсоншиносии фалсафӣ бунёд гузошта, тахминан дар муҳити наздики таърихӣ се роҳи вижаро дар ин соҳа муайян кардаанд. Ба ғайр аз ин як идда осори мутафаккирону орифони Мовароуннахру Хуросон низ ба жанри повест ё романи фалсафӣ мувофиқат мекунад, ки дар ин росто бояд аз осори Хадиқаи Саноиӣ Ғазнавӣ, Мантиқут тайри Фаридуддин Аттор, Маснавии маънавии Ҷалолуддин Балхии Румӣ ёдовар шуд, ки бо вучуди шакли бадеӣ доштан, дар онҳо рамзиёти фалсафӣ-тасаввуфӣ истифода гардидаанд.

Шухрати асари Ибни Сино «Ҳай ибни Яқзон» ва пайравони ӯ ончунон фарогир будааст, ки ба фалсафаи инсоншиносии ҷаҳон, ба вижа – фалсафаи Аврупо таъсир расонидааст. Зеро мушоҳида мешавад, ки таълифи асарҳои монанд ва ё тарҷумаи асарҳои мазкур ба забонҳои ҷаҳон ба назар мерасад. [2:40] Дар ин қатор бояд аз осори Данте Алигери, Даниел Дефо, Волтер ёдовар шуд, ки дар жанри повести фалсафӣ осор таълиф намудаанд.

Мақсаду мароми асосии асари «Ҳай ибни Яқзони» Ибни Сино – пайдо кардани ҳамоҳангии ҳастӣ бо инсон, ба истилоҳи дигар – муайян намудани мақом ва мартабаи инсон дар ҳастӣ мебошад.

Муҳаққиқон таъкиддоранд, ки гарчанде Ибни Сино асосан арастуғаро аст, «Ҳай ибни Яқзон»-ро ӯ дар пайравии Афлотун ва навафлотуниён навишта, дар онҳо қиссаҳои рамзиеро бо забони рамзӣ ҷой ифода намудааст. [3:181]

Қиссаи Ибни Сино як рамзи маротиби вучуд буда дар он рӯҳи нотиқайи инсон сайри маънавӣ менамояд. Он ҷаҳони моддиро тарк карда ба ҷаҳони улвӣ ворид мешавад ва дар он ҷо сайр менамояд. Ҷаҳони мазкур ҷаҳонест, ки дар тасаввури инсон мавҷуд буда дар он рӯҳи инсон оид ба ҳақиқатҳои фалсафӣ маълумот ба даст меорад. Яъне, сафари мазкури руҳ як навъи мучоҳида ва худшиносии инсон аст, ки он барои такмили маънавии хеш татбиқ мегардад.

Масъалаи таносуби рӯҳ ва ҷон аз масъалаҳои марказии фалсафаи асримиёнагии Шарқ ба шумор рафта ҷавҳари мубоҳисоти ғоявии даврро ташкил менамуда аст. Мутафаккирони машшоъ, ки Ибни Сино дар садри онҳо қарор дошт, пайрави равияи Арастуии масъала буда, дар пайравии ӯ таъкид мекунанд, ки рӯҳ ва ҷон аз ҳамдигар ногусастанианд. [4:74] Арасту дар Рисолаи Нафси худ ин масъаларо таъкид намуда, исбот мекунад, ки рӯҳи наботӣ ё ҳайвонӣ воқеан аз ҷони худ ҷудо гарданд, мемиранд ва ба пӯсишу нобудӣ мерасанд, аммо рӯҳи инсон, ки рӯҳи ақлонӣ аст, абадӣ буда, аз ҷони фонӣ ҷудо мешавад. Дар ин радиф Арасту андешаи Анаксагорро далел оварда мегуянд, ки аввалан, фаъолияти ақл, ки тафаккур аст, «имконият» аст. Он чиро, ки мо дар рӯҳ бо номи ақл ёд мекунем, бо чизе махлут нест ва бо чизҳои шаклдор пайванде надорад. Аз ин рӯ, ақл бо ҷон пайваст нест. Дигар ин, ки қобилияти ҳиссӣ ё рӯҳи ҳайвонӣ ҷон надорад ва бинобар ин аз ҷон (тело) канда буда наметавонад. Ақл бошад, аз ҷон ҷудост. Сеюм – чун Арасту ба пуррагӣ таносуби ақл ва қобилияти назариявии онро шарҳ дода наметавонад, танҳо аз дигар навъ будани рӯҳро қайд карда, алоқамандии байни «абадӣ» ва «фониро» ифода менамоянд. [2:40]

Ибни Сино сайру сулуки руҳро он тавре тасвир менамояд, ки имрӯз дар филмҳои кортунӣ-мултфилмҳо ифода мешавад. Ба истилоҳи муосир, онро метавон Сайнс-Арт номид, зеро дар пайравӣ аз қахрамонони асари Ибни Сино – пири маънавӣ, ки хеле симои воқеӣ дорад, ҳақиме соликро аз кӯҳу водихои дониш раҳнамоӣ намуда, бо роҳи хушқиву обӣ ба дарки ҳақиқат мерасонад. Ҳақим – таҷассумгари ақли фаъол мебошад, ки дар фалсафаи Ибни Сино «Ҳай» – ақли зинда, ё ақли даҳумро дар роҳи маърифати ҳастӣ роҳнамоӣ мекунад. Падари ӯ – Ақли аввал – Яқзон, ё ақли бедор аст. Ҳамин тавр, мочароӣ ин ду – шарҳи он аст, ки чӣ тавр Ақли фаъол Ақли нотиқа ё гӯёро соҳибмаърифат менамояд. Бо суханони дигар, ин қиссаи шарҳдиҳандаи раванди маърифати инсон буда, дар он ҷанбаҳои онтологӣ ва гносеологияи раванди маърифат ифода ёфтаанд.

Ҳанӯз шорехони аввалини асари мазкури Ибни Сино ба он мазмуну муҳтавои

динӣ бахшида, масалан Ҷузҷонӣ Пир, ё ҳакимро Ҷабраил меномад, ки мисли малоикаи дигар абадӣ буда тобеи фазову вақт намебошанд. Солик ин маликаи ҳикматро дар ҳоле дармеёбад, ки бо вучуди доштани комати пирон, симои нуронӣ, қувваи ҷавонӣ дошт. Дар ин ҷо донишмандии ақл ба сони пири рӯзгордида таъкид гардида, қудрати доимо таҷдидшаванда, чандирӣ ва ҷолокии он – ишора ба ҷавонӣ аст.

Дигар масъалаи мубрами асари Ибни Сино «Ҳай ибни Яқзон» доир ба инсон ва мақому манзалати он дар ҳастӣ мебошад. Бояд таъкид гардад, ки бо ин асар Ибни Сино ҳамчун яке аз бунёдгузори антропологияи фалсафии Шарқ баромад намуда, мақоми ақлгароёнаи инсоншиносиро ривочу раванқ додааст. Инсон ҳамеша хостор ва умедвори хайр аст ва дар кӯшиши ҳифзи ҳувияти худ қадам мезанад. Роҳи тасаввуф ин равандро на ба тариқи мубориза бо воқеият, на дар муҳолифат бо он, балки аз тариқи танзими ҳаёти шахсии худ, риояи хостаҳои фарҳангу расму оини миллӣ, бо нигоҳдории муҳити умумифарҳангии миллат татбиқ менамояд. Дар ин раванд адаб ҳамчун роҳи умумиинсонии муҳим, метавонад шахсро ба ҳамнавой бо фарҳангҳои дигар водор намуда, ӯро дар роҳи таҳзиби ахлоқӣ мутмаин ва бо таҷрибаи ҳамкорӣ бо инсон фарҳангҳои дигар мусаллаҳ намояд. Дар натиҷа умеди инсон нисбат ба ояндаи хайр на дар шакли ирфонӣ, балки дар ҳаёти воқеии минбаъда татбиқ гардида, дар натиҷа ҳамраёии фарҳангӣ аз иттиҳоду ҳамгироӣ сабаби таҳаввули хайргароёнаи сохторҳои иҷтимоӣ мегардад.

Дар мавриди усули таҳқиқ ва маншаи фикрии осори Ибни Сино андешаронӣ намуда М. Диноршоев Ҳай ибни Яқзони ӯро на ирфонӣ, балки намоди аз фалсафаи Машрик, идомаву мухтасари «Китоби Шифо»-и ӯ меҳисобад, ки комилан дуруст аст. Зеро аз мазмуну мундариҷаи ин асар бармеояд, ки бо вучуди саропо рамзиву тамсилӣ будани он, масоили матраҳшудаи фалсафӣ дар он барои ҳалли масоили табиӣ, алалхусус тафсири раванди тафаккури инсон, донишандӯзии он бахшида шудааст. Дар ҳоле, ки масоили ирфонӣ комилан барои дарки ҳақиқати илоҳӣ ва вижагиҳои расидан ба Худовандро фаро гирифта, ҷанбаи модии ин масъала пурра дар зи-

наи аввали маърифат, ё «марҳилаи омодагӣ ба дарки ҳастӣ» боқӣ мемонад. Бад ин тарик, асари Ибни Сино ва осори ирфонии ҳамноми Ибни Туфайл ва Сухравардӣ аз рӯи метод ва методологияи таҳқиқ, объект ва предмети омӯзиш дар муҳити гуногун қарор дошта, шабоҳати зоҳирӣ доранд.

Нигоҳи тозае ба тасаввуф чун ба «ҳастишиносии ҳақиқат» имкон медиҳад, то масъалаҳои вижаи ахлоқ дар фазои адаб мавриди таҳқиқ гарданд. Дар ин муҳит андешаи ахлоқӣ инсонро барои омӯзиши сабабҳои мушкilotи ҳаёт дар зовияи фарҳангӣ ва маънавий барангехта, ӯро ба ҷустуҷӯи маъноӣ ҳаёт, таҳрику таҳзиби руҳ такон медиҳад.

Адабиёт

1. Абӯалӣ ибни Сино. Осор. Ҷилди 1. Душанбе, "Дониш", 2005.
2. Аристотель. О душе. М. 1937.
3. Пурджаводи Н. Ҳай ибни Яқзон. М. 018.
4. Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. Душанбе, 1968 с.74.

ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ИБН СИНО В ТРАКТАТЕ «ХАЙ ИБНИ ЯКЗОН»

Махмадҷонова М.

Статья посвящена месту и роли Ибн Сино, его высоким званиям – Шайхурраис – как учителя и лидера философии восточного перипатетизма, воспитавшего большое количество учеников и последователей, особенно его почетного статуса как Свидетеля истины, указывающей на то, что он является открывателем научной истины. Этими почетными званиями Ибн Сино знают более десяти веков в мире науки и просвещения. Новый взгляд, на позицию Ибн Сино по отношению к учению ирфана, которое он воспринимает как практику интуитивного познания, позволяет исследовать ряд этических проблем. В этой связи, этическая мысль стимулирует человека в его попытках постижения смысла жизни, совершенствования души в культурном и духовном пространстве.

Ключевые слова: Шайхурраис, Ибн Сино, перипатетизм, Ҳай ибни Яқзон, этика, разум.

**PHILOSOPHICAL THOUGHTS IN THE
TREATISE "HAY IBN YAQZANI"
BY IBN SINA
Makhmadjonova M.**

The article analyzes the status of Ibn Sina, first of all, in his honorary titles - Shaikhurrais - as a leader and founder of the philosophical school of thought, which raised many students, and Hujjat al-Haqq, which is a reference to the discovery of the scientific truth is of Ibn Sina. These honorable titles of Ibn Sina are known

more than a dozen centuries in the world of science and enlightenment. A new look at the position of Ibn Sino in relation to the study of gnosis, which he perceives as the practice of intuitive cognition, allows to study a number of ethical problems. In this connection, the ethical thought stimulates the person in his attempts to achieve meaning in life, the perfection of the soul in the cultural and spiritual space.

Keywords: *Shaikhurrais, Ibn Sina, peripateticism, Hai ibn Yakzan, ethics, mind.*



ФОРМИРОВАНИЕ ИНФОРМАЦИОННОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ КАК ФАКТОР АДАПТАЦИИ ЧЕЛОВЕКА В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Диноршоева З. М. - д.ф.н., профессор кафедры философии и политологии РТСУ

В статье излагается идея о необходимости формирования информационного мировоззрения у людей, которое будет способствовать адаптации и правильной ориентированности человека в новых исторических условиях, характеризующихся активизировавшимися процессами информационного прессинга и давления.

Ключевые слова: информационное общество, информационное мировоззрение, качество жизни человека, информационный, прессинг, информационное давление, информационная безопасность.

Республика Таджикистан медленно, но верно идет к построению информационного общества, что является объективным процессом, так как весь мир вступил и вступает в фазу третьей социально-технической революции, т.е. информатизации общества. В связи с тем, что информатизация общества охватывает не только сферу материального производства, но и социальную сферу, в частности образование и науку, необходимо глубоко исследовать вопрос о роли, месте, значении информации в развитии общества и общественных сфер, о механизмах, путях, перспективах информатизации страны, об информационной ситуации в мире, о проблемах и угрозах этого процесса. Понятно, что информатизация общества как организованный социально-экономический и научно-технический процесс создания оптимальных условий для удовлетворения информационных потребностей граждан и, в целом, всех институтов общества, имеет целью улучшение качества жизни людей за счет увеличения производительности и облегчения условий их труда. Естественно, данный процесс детерминирует коренные изменения в образе жизни людей, формируя соответствующую культуру и тип мышления. Однако, этот процесс, как и другие трансформационные процессы, обусловив-

шие коренные изменения в обществе, является неоднозначным, в том смысле, что не лишен противоречий и неоднозначных последствий, как для самого человека, так и для общественных отношений в целом. С целью минимизировать риски и угрозы этого процесса (особенно в сфере личной и государственной безопасности), несомненно, в целом и перспективе, ведущего общества к развитию, следует глубоко изучить опыт стран, прошедших этот путь, учитывая этно-культурные особенности государства.

Термин «информационное общество» одними из первых использовали Т. Умесао и Й. Масуда, написавший работу «Информационное общество как постиндустриальное общество», в научный оборот этот термин ввел американский исследователь Ф. Махлуп. Далее в 60-х годах XX века научно-технические достижения в области создания и внедрения информационных и коммуникационных технологий стали причиной активной научной дискуссии и появления ряда теорий информационного общества (Д. Белл, З. Бжежинский, М. Кастельс, А. Тофлер, А. Турен, Д. Габор, Ж. Лиотар и др.). Однако, до сих пор сущность информационного общества невозможно изложить одной дефиницией, так как оно представляет собой сложное комплексное явление. Конечно, вышеуказанные ученые и ряд других исследователей информационного общества, уже в середине-конце XX века разработали общие критерии, определяющие характерные черты информационного общества. [1, 47] Общим критерием можно считать высокий уровень развития информационных и телекоммуникационных технологий, когда большинство работающих занято производством, хранением, переработкой и реализацией информации, особенно ее высшей формы – знаний. Целью же этого процесса является повышение качества жизни – об-

разования, медицинского обслуживания, социальной защиты населения на основе развития информационных технологий. Но, как нами было указано выше, любой процесс характеризуется противоречивыми свойствами, и в случае с наступлением эпохи информатизации «парадоксальность ситуации заключается в том, что, с одной стороны, парадигма постиндустриального (информационного) развития общества уже стала реальностью общественного сознания в большинстве развитых стран Америки и Европы (включая Россию), с другой – анализ событий начала XXI в. позволяет сделать вывод о том, что значительная часть оптимистичных прогнозов теоретиков информационного общества не реализовалась. Глобальная информатизация и становление высокотехнологичной информационной инфраструктуры, с одной стороны, создает новые перспективы для прогрессивного развития человечества, с другой-обостряет взаимоотношения человека с информационной средой, приводит к появлению новых угроз безопасности личности и общества в целом». [2, 364] Более того, мы согласны с выводом этих авторов о том, что «как следствие эволюции социума в направлении глобальной социотехнической системы возникает следующая ситуация: если раньше мир жил в условиях преобладания реального пространства над информационным, то сегодня зачастую возникает зависимость обратного рода – пространство информационное доминирует над пространством реальным». [2, 362]

Для того, чтобы разобраться в этих противоречиях, на наш взгляд, следует рассмотреть вопрос о формировании новых мировоззренческих установок в обществе в связи с его переходом на новый информационный этап развития. Новые условия жизни, как известно, неминуемо, трансформируют личность, его потребности и интересы, его духовно-ценностный мир. На переходном этапе, как показывает исторический опыт, одной из главных проблем становится дезориентация, дезадаптация мировоззрения людей, (при этом, как молодежи, так и зрелого и старшего поколений) обуславливающая активизацию когнитивного диссонанса. Поэтому для общественно-гуманитарных наук, способствующих формированию и развитию ми-

ровоззрения человека, первоочередной задачей является формирование правильной мировоззренческой позиции, способствующей осмыслению и практической реализации личностью своих изменившихся в информационный век целей и потребностей, как материальных, так и духовных. Таким образом, мы хотим привлечь внимание, прежде всего, к Человеку, сотворившему вторую природу и попавшему в зависимость от нее. Информационные технологии позволяют раскрыть человеческий потенциал, неизменно, направляя его к прогрессу, но, одновременно, обуславливают его слабость и незащищенность. Более того, это естественный фактор всеобщего процесса развития. С целью минимизации внутренних психологических противоречий и конфликтов, ускорения адаптации к резко меняющимся условиям жизни в информационный век, особенно у старшего поколения людей, становится актуальным и важным формирование информационного мировоззрения у людей, которое непосредственно связано с осмыслением и принятием новой системы ценностей информационного общества. Таким образом, внедрение в научно-философский оборот понятия информационного мировоззрения считаем вполне закономерным и своевременным, так как посредством него человек сможет осознать себя, самоопределиться и найти свое место в этом новом мире. В своей статье «Информационное мировоззрение: понятие и уровни» Л.В. Астахова на основе анализа научного наследия Ю.С. Зубова, который еще в начале 90-х годов XX века ввел в научный оборот данное понятие, попыталась уточнить его сущность и определить уровневую структуру информационного мировоззрения. [3, 9]

Ю.С.Зубов – доктор педагогических наук, профессор рассматривал информационное мировоззрение в контексте проблем информационной культуры как «специфической и интеллектуальной системы жизнеобеспечения общества в целом и каждого человека в отдельности». [3, 9] Анализируя далее сущность понятия «информационное мировоззрение» автор статьи приводит рассуждения С.Г. Антоновой, «которая развивая идеи Ю.Зубова, акцентировала внимание на том, что в информационном мировоззрении управляющее

значение имеют не собственно знания, а процесс их приобретения, переработки, получения новых знаний оценочного характера». [3, 10]

Что касается уровней информационного мировоззрения, то Астахова считает, что и здесь можно исходить из идей Ю.Зубова, а именно от его информационно-психологического подхода к развитию личности. Согласно ему в информационном плане человеческая деятельность реализуется в трех ведущих направлениях: потребительская, репродуктивная, созидательная. Поэтому исходя из полифункциональности субъекта информационных отношений – субъект как потребитель, ретранслятор и создатель информации, выделяются следующие три уровня информационного мировоззрения, специфика которых определяется функциональными ролями субъектов информационного взаимодействия:

1. Информационно-потребительское – мировоззрение субъекта как потребителя.
2. Информационно-репродуктивное – мировоззрение субъекта в процессе репродуктивной информационной деятельности.
3. Информационно-созидательное – информационное мировоззрение субъекта как создателя нового знания и информации. [3, 11]

Далее, Л.В. Астахова дает характеристику каждому из этих уровней.

Вопрос о структуре информационного мировоззрения стал объектом исследования Исламовой С.Х., рассмотревшей его в контексте формирования информационной культуры личности. [4, 134] Статья интересна тем, что автор проанализировала позиции ряда российских ученых относительно содержательных компонентов информационного мировоззрения – Антоновой С, Басалаевой О.Г., Гендиной Н.И., Зиновьевой Н.Б., Кошевенко С.В., Касьянова С.Н., Атаян А.М. и др. На основе своего анализа она приходит к выводу о том, что указанные выше ученые в качестве составной части информационного мировоззрения указывают – принципы деятельности, принципы убеждения и познания, ценности, информационную этику, идеалы, принципы мышления, убеждения и познания, информационные ресурсы, технологии, принципы креативности и самореализации. Исламова С. Х. на основе сравнительного анализа по-

казывает, что «принципы деятельности» рассматриваются большинством указанных ею исследователями в качестве основного компонента содержания информационного мировоззрения, с чем мы вполне согласны, так как определенная форма деятельности обуславливает соответствующие принципы мышления, познания, убеждения, этики и т.д. Примечательно, что в рамках российской педагогической науки проделана огромная работа по исследованию проблем сущности, содержания, структуры и формирования информационного мировоззрения и считаем это вполне оправданным и закономерным, исходя из того что в его формировании велика роль именно педагогов, особенно если учитывать, что процесс формирования мировоззрения особенно активен в детско-подростковом возрасте. Кроме того, весьма важно, что вышеуказанные исследователи изучают данный вопрос в рамках осмысления процесса формирования информационной культуры и информационной грамотности.

Другой российский философ Ю. А. Ляшенко в своей статье «Информационное мировоззрение как основа качества жизни в современном обществе» также говорит о необходимости формирования новых мировоззренческих установок в обществе в связи с переходом на информационный этап развития. [5, 365] Автор справедливо отмечает, что информационное общество как новая форма жизнедеятельности людей и новая реальность формирует новый образ жизни на основе новых потребностей, интересов, взглядов и ценностей. Именно правильная мировоззренческая позиция и установка является гарантом успешной реализации личности в новых условиях, его безболезненной адаптации и практической реализации его установок. На наш взгляд, автор статьи ставит и исследует весьма важную проблему, а именно «для обеспечения высокого уровня жизни в новом обществе необходимо формировать у людей новое мировоззрение», так как «вряд ли люди со старым мировоззрением могут достаточно комфортно чувствовать себя в новых условиях». [5, 366]

Считаем, что отечественным философам следует уделить внимание данной проблеме, более глубоко ее изучить, выразить свою позицию, ибо от того, насколько

мы осмысливаем процесс трансформации мировоззрения современного человека, настолько легче будет процесс формирования и воспитания духовно здоровой личности. Думаем, данный автор дает свое определение информационного мировоззрения исходя именно от понятия качества жизни. Согласно ему, «информационное мировоззрение – это новый тип мировоззрения, формирующийся в процессе информатизации общества и представляющий собой понимание новой информационной среды обитания людей и нового информационного уклада их жизни». [5, 366] Для нас важным в этом определении является понятие «понимание новой среды и нового уклада жизни», так как, именно, понимание данной объективной реальности обуславливает ее принятие, минимизирует дезориентацию и дезадаптацию личности, и поможет ей «самоопределиться в информационном пространстве, осознать свое место и задачи, определить свою востребованность, возможность самореализации, обусловит успешность развития и повысит качество жизни». [5, 366]

В рамках вышесказанного необходимо рассмотреть вопрос об информационном прессинге, представляющим собой «феномен культуры, институциональный атрибут социальных процессов и отношений». [6, 178] Каждому этапу развития общества присущ свой уровень информационного прессинга, когда обществу в целом, и отдельному человеку в частности, навязываются мнения, оценки, ценности, электоральное поведение, то есть осуществляются различные виды манипуляции с сознанием людей. Психика человека, как известно, слабо поддается осознанному регулированию, так как мало кто, способен овладеть ее механизмами, в связи с чем, она легко поддается различным методам психологического насилия и психологической эксплуатации. Соответственно, «эволюция общества изменила и характер информационного прессинга: он приобретает явный характер, а проблемы противостояния манипуляциям и информационному прессингу становятся все более актуальными». [6, 179]

Современной науке подвластны различные методы вербальной и визуальной манипуляции, также развиваются методики нейролингвистического программирования

сознания человека. Особо нужно отметить суггестивную информацию, которая не закрепляется активным вниманием, но проникает в область подсознания и не является элементом когнитивных процессов обработки информации, но весьма активно влияет на решения и поведение человека. Именно суггестивной информации уделяется особое внимание при целенаправленном процессе манипуляции сознанием людей. Исследование этих вопросов является компетенцией таких наук как психология, нейропсихология, философия сознания, нейробиология, нейрофизиология, что обуславливает необходимость междисциплинарного подхода к изучению проблем информационного прессинга, информационного давления, манипулирования сознанием и поведением человека. Говоря о методах противодействия информационному прессингу, безусловно, следует возвратиться к вопросу о формировании информационного мировоззрения, основу которого, на наш взгляд, должно составлять критическое мышление, развитие которого напрямую связано с развитием когнитивных процессов в целом.

Литература

1. Ищенко М. В. Информационное общество: подходы к определению сущности категорий // Вестник Омского университета. Серия «Экономика». 2007. №1.
2. Кочергин И. Г., Третьяков О.В. Философско-методологические и исторические аспекты глобальной информатизации современного общества. Вестник ТГУ, выпуск 12 (116), 2012.
3. Астахова Л. В. Информационное мировоззрение: понятие и уровни. Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2014/4 (40).
4. Исламова С. Х. Структура и содержание информационного мировоззрения как компонента информационной культуры личности. // Актуальные вопросы современной педагогики: материалы Междунар. науч. конф. (г. Самара, март 2017).
5. Ляшенко Ю. А. Информационное мировоззрение как основа качества жизни в современном обществе. Мир науки, культуры, образования. №1 (50) 2015.
6. Пронина Л. А. Информационная культура как фактор преодоления информационного прессинга. Вестник Тамбовского

**ТАШАККУЛИ ЧАҲОНБИНИИ
ИТТИЛООТӢ ҲАМЧУН ОМИЛИ
МУТОБИҚШАВИИ ИНСОН
ДАР ҶОМЕАИ ИТТИЛООТӢ**

Диноршоева З. М.

Дар мақола баррасӣ гаштааст, ки дар шароити кунуни таърихӣ, яъне инкишоф ёфтани ҷомеаи иттилоотӣ мебояд ҷаҳонбинии нав – ҷаҳонбинии иттилоотиро тақдир дод, то раванди созгоршавии инсон ба ҷомеаи иттилоотии бунёдшаванда бе мушкилиҳои назаррас анҷом ёбад ва инсон аз хатарҳое, ки дар ин ҷомеа метавонанд пайдо шаванд, тавонад худро ҳимоят кунад.

Калидвожаҳо: ҷомеаи иттилоотӣ, ҷаҳонбинии иттилоотӣ, сифати зиндагии ин-

сон, фишор, фишори иттилоотӣ, амнияти иттилоотӣ.

**FORMATION OF THE INFORMATION
WORLDVIEW AS A FACTOR
OF HUMAN ADAPTATION
IN THE INFORMATION SOCIETY**

Dinorshoeva. Z. M.

This article is discusses about the idea of the need to form an information worldview in people, which will contribute to adaptation and correct orientation of a person in new historical conditions, characterizes by intensified processes of informational pressure.

Keywords: information society, information worldview, quality of human life, information, pressure, information pressure, information security.

СОВРЕМЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К САМОМУ СЕБЕ

Содики Н. Н. – д.ф.н., главный научный сотрудник ИФПП НАНТ

В настоящей статье представляется попытка рассмотреть проблема существования человека в современном мире. Хотя с того периода как человек стал осмысливать бытие в целом, то проблема философского осмысления своего бытия всегда его занимала, тем не менее по степени развития самосознания людей проблема человека становится предметом еще большего углубленного теоретического поиска, философского осмысления. Не только философы, но и любой мыслящий человек в своей жизни задаётся вопросами относительно природы и сущности человека, его назначения и место в природном и социальном пространстве. Эти вечные проблемы о человеке в современном мире приобрели еще большую актуальность.

Ключевые слова: философия, человек, мир, бытие, природа, предмет.

С того периода как человек стал осмысливать бытие в целом, то проблема философского осмысления своего бытия всегда его занимала. По степени развития самосознания людей проблема человека становилась предметом еще большего углубленного теоретического поиска, философского осмысления. Не только философы, но и любой мыслящий человек в своей жизни задаётся вопросами относительно природы и сущности человека, его назначения и место в природном и социальном пространстве. Эти вечные проблемы о человеке в современном мире приобрели еще большую актуальность. Сегодня же, когда пандемия коронавируса нарушила привычный образ жизни миллионов людей, то и осмысление своего бытия заново обрело значимость. Мы становимся свидетелями того, что за очень короткий период ценности кардинально изменились. Рассуждая о бытии человека мы рассматривали его в основном в потребительском обществе, а сегодня человек рассматривается в ракурсе его безопасности в обществе. Модное, в социальной философии проблема – общества потрепле-

ния, трансформировалось в общество, ратующее за свою безопасность. Это стало основной причиной переосмысления человеческого бытия и ценностей. Проблема определения сущности человека в соответствии с принципами монистической философии освящены нами в статье написанном с выдающимся современным учёным по философской антропологии, профессором Музаффары Мухаммадали «Антропологический подход к определению сущности человека согласно миропониманию абсолютно монизма» [1. 19-25], где проблема сущности человека рассматривается в зеркале монистической философии. В настоящей же статье мы хотим рассмотреть человека в контексте современных социально-экономических реалий.

Человечество совсем недавно думало только о том, что как прожить свой день. В зависимости от традиций, социально-культурных условий, человек строил свое будущее, планировал свой будущий распорядок. Люди целый год работая, настраивались на отдых, кто на море, кто на лыжные курорты. Как правило, у нас в Таджикистане, в основном люди планируют не только отдых, но и проведение разного рода мероприятий, в большинстве случаев свадеб. Отдых среднего класса в основном ориентирован на внутренние зоны отдыха и санатории, или другие лечебно-оздоровительные центры. Всем приходилось заранее планировать свои затраты, и в течение нескольких последних десятилетий это вошло в привычку. Даже меняется качество и формы трудовой миграции. Не только проблема трудовой миграции оказало влияние только на таджикских трудовых мигрантов, но и на экономику мировую вообще и мировую трудовую миграцию в частности. Человечество во всем мире в соответствии своих возможностей планировало своё ближайшее будущее. Людям пришлось из-за страха перед болезнью и неопределённом будущем менять свои привычки. Человек почувство-

вал угрозу своей свободе. Такое положение стало причиной переосмысления своего существования. Человек не только думает как, где и что приобрести, но и как обезопасить этот процесс и как сохранить безопасность своего существования. Настало время кризиса в осмыслении проблем, результатом которого станет совершенно другой мир.

Все информационное пространство твердит о том, что «как изменит нашу жизнь коронавирус и почему наш мир уже никогда не будет прежним», которое обусловлено происходящими социально-экономическими процессами в мире. В подтверждении своих слов хочу цитировать видного таджикского эксперта социально-политических проблем, доктора философских наук, профессора Усмонзода Х. У., который утверждает, что «Изменения, происходящие в период распространения пандемии коронавируса в современном мире по своей масштабности и степени влияния на социальные процессы, заслуживают глубокого и не отложенного социально-философского осмысления. Они постепенно и незаметно чаще для обыденного сознания приводят к непредвиденным ранее сдвигам в индивидуальное и общественное сознание различных обществ независимо от уровня их развития и географического местоположения. Воспользовавшиеся масштабности этих изменений, медийные источники во многом опережая запоздалое реагирование социальных наук на осмысление этих проблем, создали всеохватывающую семиосферу, через призму которых конкретные общества и люди пытаются структурировать окружающий их жизненный мир, природу социальных взаимодействий и причин постигших их набора социальных травм. Окруженный воздействием этих факторов, человек сейчас живет в таком уникальном мире, который через проникновение и укоренение в семиосферу общества новые понятия и усиленными процессами медиализации его жизненного мира, он вынужден выстраивать по-новому свое взаимодействие с социумом и окружающей действительностью» [2]. Мы согласны с этим утверждением учёного, что человеку предстоит искать множество ответов на современные новые вопросы и запросы. Вопросы и ответы неоднозначны, они зависят от социального, экономического и культурного уровня общества.

В традиционном обществе эти проблемы еще более усугубляются. Конечно же человек стал умнее чем свои предшественники, этому способствовал научно-технический прогресс. Это известный факт. Изменилось в лучшую сторону качество жизни. Изменились особенности труда, даже в отдалённых районах не смотря на тяжёлую жизнь стараются, получить хоть какое образование. Глобализационные процессы в мире несут в себе необходимость быть не только грамотным, но и образованным. В СМИ и во многих научных статьях больше делается ориентир на высокоразвитые страны. Нет уверенности в том, что те или иные шаблоны и установки для человека, одинаково приемлемо всем обществам, государством, регионам и т.д. Элементарно, кто даст однозначный, одинаковый, убедительный ответ на то, что представленные вакцины эффективны для всего человечество одинокого. И она не реагирует (если это слово приемлемо для вакцин) на климатические условия и генотип и т.п. Современный мир и происходящие в нём социальные, экономические и экологические процессы способствуют рассмотрению современных проблем человека как всеобщее так и отдельно, т.е. матрица существования человека в социально-экономическом мировом пространстве похожа на разноцветную мозаику. И когда нарушается одна маленькая структура, то нельзя создать пазл этой цветной мозаики.

Здесь нельзя упомянуть о влиянии культур на народы. Современный человек принимает окружающую биологическую и социальную среду через призму своей культуры, традиционных ценностей, религию. Поэтому никогда раньше философия не рассматривала человека как сегодня. Современные тенденции свидетельствуют о переломном моменте в жизни человечества, что еще раз доказывает о необходимости в философской теории, осмысливающей человека во всей совокупности насущных проблем его бытия.

Современные философы и сам человек пытаются глубже познать самого себя, найти способ познать самого себя и пути своего дальнейшего существования. Хотя, учёные предполагают, что воздействие среды на интеллект человека достигло своего пика, что человеку стало проще жить и

человек становится образованнее, но мы думаем насколько эти достижения имеют положительные качества на природу человека. Сильно изменилось питание человека, возникают экологические катастрофы, демографические проблемы – всё это разве не свидетельствует о том, что человеческий интеллект перестал развиваться. Невольно вспоминаешь сатирика Задорнова М. о том, что учить таблицы умножения и строить конструкторы детям не интересно. Куда проще заниматься безобидными компьютерными играми. Создатели таких игр утверждают то, что эти игры способствуют развитию ребёнка, насколько это близко к истине. Мы сегодня наблюдаем, что молодое поколение очень хорошо разбирается в компьютерных программах, но плохо знает природу и его законы. Здесь не хочу размышлять о вечных конфликтах между поколениями, вопрос о том, что естественные стрессы способствуют развитию интеллекта. Известный факт, что каждое поколение считает себя намного прогрессивнее предыдущих поколений и это так, потому что благодаря научно-техническому прогрессу новое поколение знает то, что не было известно предыдущим поколениям. Остаётся неосмысленным то, что за занавесом креативного, если проследить всю историю поколений то отличительные новые черты не так уж существенны в плане бытия человека в природе. Человек остается биосоциальным существом, а в информационном обществе зачастую происходят процессы мешающее развитию человека от неправильной оценки информации и особенностей индивидуального восприятия. До пандемии почти все были уверены, что технический и социальный прогресс привёл человека к самой вершине развития. Функция потребления стала главной задачей человека. Ответ ясен, мы стали обществом потребления. И вот вирус, даже если он искусственно созданный, опять говорит о том, что насколько человек уязвим в своей открытости или в своей уверенности жить ради того, что бы потреблять. Если это и война, то она опять таки направлена для достижения своих потребительских целей. Реальные объективные причины, есть результат субъективных намерений. Зачастую человек забывает о том, за что он несет ответственность. Одной из основных

причин уязвимости человека является то, что в выборе ценностей человек предпочитает наслаждение. Принимая наслаждение как смысл жизни направляет все свои силы для достижения этой цели, которая становится объектом форсированной рефлексии. И в этом стремлении забывается истинный смысл наслаждения, как объект намерения ведёт к утрате самого наслаждения. Утрачивается истинный смысл наслаждения. Причиной такой утраты ценностей является имманентизация предметного мира, которая является естественным следствием психоаналитического подхода, результатом которого стало современное потребительское общество. Хотя, уже несколько десятилетий мы говорим о кризисе человечества, и каждый раз обвиняем то противоборства системе, культур, религий, сил и т.п., тем не менее иногда эти причины являются лишь последствиями имманентизации предметного мира. Как справедливо цитирует Чухина Л. А. в своей книге «Человек и его ценностный мир в религиозной философии» [3. 303] М.Бубера, «человек более не в состоянии господствовать над созданным им миром, ибо этот мир становится сильнее человека и освобождается от него...» [3. 186], и сегодня спустя несколько десятилетий человек не осознает, свою зависимость от потребления и вытекающие отсюда последствия. В рассмотрении этого вопроса не может быть изолированного подхода и одностороннего требования. Важна мысль о сочетании в человеке природного и социального. Мы не можем рассмотреть человека только с позиции существующего двух односторонних подходов. Один, из которых натуралистический подход к человеку, преувеличивающий значение в нем природного начала, влияющего на его жизнь и поведение, а значит и на развитие общества. И натуралистический подход продолжил представления о неизменности природы человека, не поддающейся никаким влияниям. В современном геополитическом пространстве необходимо рассматривать ситуацию в целом, т.е. интересы главных игроков в геополитической карте мира и последствия предпринимаемых ими действий, культуры и традиции народов мира и религиозно-экзистенциалистскую нравственную проповедь марселовской философии [4. 343-355], (хотя

мы не можем согласиться с тем, что социальное и моральное зло можно преодолеть только религией) и наконец сделать центром философского осмысления человека не только как индивида или как социума, а во взаимодействии человека с человеком. Основоположник философской антропологии Макс Шелер (1874-1928) писал: «Наша эпоха оказалась за примерно десяти тысячелетнюю историю первой, когда человек стал целиком и полностью «проблематичен», когда он больше не знает, что он такое, одновременно он также знает, что не знает этого» [5]. Рассматривая человека в философском контексте мы забываем часто за деревом видеть лес. Осознаем, что нужен системный подход, но часто в процессе системного рассмотрения превалирует или его онтологическое начало или гносеологическое, а порой аксиологический подход полностью человека рассматривает или с точки зрения религии или психологии. Как утверждает М. Мамардашвили: «Таким образом, человек – это, очевидно, единственное существо в мире, которое (как человеческое существо, в том смысле, что оно не порождается Природой, которую мы можем изучать объективировано – в какой-то картине, отвлеченной от себя) находится в состоянии посеянного зановорождения, и это зановорождение случается лишь в той мере, в какой человеку удастся собственными усилиями поместить себя в свою мысль, в свои стремления, в некоторое сильное магнитное поле, сопряженное предельными символами. Эти символы на поверхности выступают, с одной стороны, в религии (точнее, в мировых религиях, то есть не этнических, не народных), а с другой стороны, в философии» [6]. Важность проблемы человека связана с тем, что философия призвана решать комплекс мировоззренческих проблем, а они непосредственно связаны с местом человека в мире, со степенью его свободы, со смыслом жизни, с отношением человека к обществу и природе, с осмыслением перспектив развития человечества. Учитывая то, что Человек явление очень сложное, поэтому исследование человека это задача медицины, физиологии, педагогики, психологии, психиатрии, эстетики, культурологии и др., т.е. целого комплекса наук, а задача философии в их рассмотрении во

взаимосвязи. Человек всегда находится в основании философской ориентации, он выступает и как ее естественно-гуманитарная предпосылка и столь же естественная цель, сверхзадача философии. Иначе говоря, человек является и субъектом, и объектом философского познания. Какими бы конкретными вопросами ни занималась философия на том или ином этапе своего развития, ее всегда пронизывает реальная человеческая жизнь и устремленность к решению насущных человеческих проблем.

Таким образом, человек всегда оставался центром философских изысканий, человек всегда осмысливал свое бытие, смысл своего существования, свои интересы и цели. Насколько человек превратился в отдельный и специальный предмет философской рефлексии, с какой теоретической глубиной, с какой степенью привлечения всех средств философского анализа он рассматривается, проблема человека всегда стояла в центре философских исследований: какими бы проблемами философия ни занималась, человек всегда был и остается для нее проблемой наиважнейшей.

Человек открыт миру? Да, и в смысле философского осмысления, и открыт в смысле угроз его существованию. Поэтому практическая проблема человека всегда будет стоять перед исследователями. В зависимости от жизненных ситуаций человек всегда будет проблематизировать свое существование, будет искать направление в своем жизненном пути и определять ценности и смысл своей жизни. Однако это выбор всегда будет происходить под давлением жизненных ситуаций, и вопрос насколько он свободен в выборе. Этот вопрос остается открытым и сегодня, несмотря на очень много исследований о человеческом существовании. Это зависит от своеобразного выбора человеком проблематизации своего собственного существования. Философия и организует «пространство выбора» человеком самого себя и предлагает выработанные философской мыслью на протяжении столетий различные системы ценностных координат человечности.

Разбираясь с точки зрения философии о современном человеке и его отношения к самому себе, на основе того, что много столетий философы рассматривали этот вопрос, то можно согласиться, что окончательный выбор оставляется за самим чело-

веком. «Философия не может быть сведена и к науке о сущем – к простой констатации того, каков человек «на самом деле». Философия, как «техника» размышления человека о самом себе, есть форма теоретического знания о возможном». Современное положение человека еще раз доказывает, что определенной формулы, одинаковой для всего человечества в разрешении проблем существования человека пока нет, она не сможет дать одинаковый ответ на теоретическое и практическое осмысление человеческого бытия.

Литература

1. Музаффари М., Содики Н. Н. «Антропологический подход к определению сущности человека согласно миропониманию абсолютного монизма» // Известия Института философии, политологии и права им. А.Баховаддинова АН РТ. - №2, 2020. - С.19-25.
2. Усмонзода Х. У. Социальные системы и общественное сознание перед новыми вызовами современности // <https://parlament.tj/news/143-social-nye-sistemy-i-obshchestvennoe-znaniye-pered-novymi-vyzovami-sovremennosti>
3. Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. - Рига, 1991. - 303 с.
4. Современная буржуазная философия. - М., 1978. - С.343-355.
5. Надежда Бурькина Флоринская. Постмодернистское самосознание человечества XX-XXI в. // <https://proza.ru/2020/09/03/129>.
6. <https://www.psychology.ru/library/00021.shtml>.

ИНСОНИ МУОСИР ВА МУНОСИБАТИ Ӯ БА ХУД Содикӣ Н. Н.

Дар мақолаи мазкур кӯшиши баррасии масъалаи ҳастии инсон дар ҷаҳони муосир

пешиноҳод гардидааст. Гарчанде ҳанӯз аз давраи огозе, ки инсон ҳастиро ба таври кулли мавриди омӯзиши ва тафаккур қарор дод, ӯро мавзуи шарҳи фалсафии ҳастии худ ба худ ҷалб намуда, бо руиши худшиносии башар, ин масъала мавзӯи асосии ҷусторҳои назариявӣ ва муҳокимаҳои фалсафӣ гардид. Натанҳо файласуфон, балки ҳар як инсон соҳибтафаккур дар ҳаёти худ саволҳои оид ба табиат ва ҷавҳари инсон, мақому мартабаи он дар муҳити табиӣ ва иҷтимоӣ матраҳ менамояд. Ин гуна масъалаҳои абадӣ оид ба инсон дар ҷаҳони муосир имрӯзҳо боз ҳам аҳамияти худро афзудаанд.

Калидвожаҳо: фалсафа, инсон, ҷаҳон, ҳастӣ, тафаккур, табиӣ, иҷтимоӣ, назариявӣ, абад.

A MODERN PERSON AND HIS RELATIONSHIP TO HIMSELF Sadiqi N. N.

This article is an attempt to consider the problem of human existence in the modern world. Although from that period as a person began to comprehend being as a whole, the problem of philosophical comprehension of his being has always occupied him, nevertheless, according to the degree of development of people's self-knowledge, the problem of man becomes the subject of an even more in-depth theoretical search, philosophical comprehension.

Not only philosophers, but also any thinking person in his life asks questions about the nature and essence of man, his purpose and place in natural and social space. These eternal problems about man in the modern world have become more relevant.

Keywords: Philosophy, human, world, being, comprehension, nature, social, theory.

АҲАМИЯТИ ИЛМИ ЧАДАЛ (ДИАЛЕКТИКА) ДАР РУШДИ ЧАҲОНБИНИИ ИЛМИИ ЧОМЕА АЗ НИГОҲИ АБУАЛӢ ИБНИ СИНО

Чонбобоев С. – н.и.ф., мудири Маркази синошиносии ИФСҲ АМИТ

Давлатов З. – унвонҷӯи Маркази синошиносии ИФСҲ АМИТ

E-mail: zoirdavlat@gmail.com

Дар мақола муаллифон мушкилоти марбут ба тафсири асари “Чадал” (ё “Диалектика”) -ро дар доираи осори мантиқии Абуалӣ ибни Сино ба риштаи таҳлил кашида, назари худро оид ба моҳият ва аҳамияти он чун воситаи дарки роҳи диалектиқии (бахсу мунозиравии) парвандаҳои шаҳравандӣ (маданӣ) баён мекунанд. Бояд қайд кард, ки диалектика, дар ин ҷо ҳамчун як усули расмӣ мантиқӣ (ҳамчун баҳши абзори мантиқӣ, ки қаблан онро Арасту дар асари худ «Топика» (ё Тубиқо) истифода бурдааст) вале на ҳамчун усули диалектиқӣ чун ҷузъи тафаккури эҷодӣ, чунонки дар фалсафаи мӯсир шинохта шудааст, таҳлил карда мешавад. Дар шинохти Ибни Сино чадал танҳо шакли мунозира аст, санъатест, ки бо он метавон аз муқаддимаҳои машҳур ё мусаллам, қиёсе (ё хулосае) ташиқил дод ва бо он вазъе (раъй ё ақидае) -ро ибтоҳ кард ё аз вазъе дифоъ намуд. Дар мақола инчунин омӯзиши диалектика дар мактабҳои қадимии юнонии Арасту, мактабҳои настурӣ, сурӣ ва инчунин дар Андалусия ва Бағдод то асрҳои миёна ва дар ин давра муҳокима карда шудааст. Ин усулҳои тафаккури мантиқиро метавон дар тарбияи ҷаҳонбинии ҷавонони имрӯза низ муваффақона истифода бурд.

Калидвожаҳо: *Ибни Сино, илми чадал, мантиқ, Арасту, масеҳиёни настурӣ, мусалламот, машҳурот, мадрасаи мантиқии Бағдод, Қуртуба, топика.*

Мантиқ ва далеловарии ақливу мантиқӣ заминаи муҳими ҷаҳонбинӣ ва тафаккури илмӣ мебошанд. Сарони давлат ва бузургони миллат борҳо дар бораи рушд ва густариши тафаккури илмӣ ва ҷаҳонбинии илмиву табиатшиносӣ суханронӣ намуданд ва дар ин раванд олимону равшанфикронро барои мадад расонидан дар

самти баровардани ҷомеа аз руқудии фикрӣ (таассуботи диниву мазҳабӣ) ба сӯи пешрафт даъват намуда буданд. Ахиран чунин даъват аз тарафи Пешвои миллат, Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ, Президенти Тоҷикистон, мӯхтарам Эмомалӣ Раҳмон дар вохӯрӣ бо олимону ва аҳли эҷод, ки дар арафаи Наврӯз барпо гардид, ба амал омад. Хушбахтона мақоми тафаккури илмиву мантиқӣ дар осори фарҳангии халқи тоҷик хеле бориз аст ва мо мехоҳем, ки барои дастгирии раванди созандаи тафаккури илмӣ ба ин осори гаронмоя муроҷиат намоем ва даъват ба амал орем, ки ин осор дар тарбияи ҷавонон ба таври натиҷабаш истифода бурда шавад.

Айни замон дар ин навишта масоили зер мавриди баҳсу баррасӣ қарор гирифтааст: чадал ё “топика” ҳамчун ҷузъи муҳими омӯзиши мантиқ, саҳми Ибни Сино дар таҳқиқи чадал, умумият ва фарқиятҳои “Чадал”-и Ибни Сино ва “Топика”-и Арасту, истилоҳоти чадалӣ дар “Шифо”, моҳият ва аҳамияти чадал дар “умури маданӣ”.

Сазовори ёдоварист, ки пас аз интишори дини ислом дар асрҳои 7-8 дар сарзамини Сурия ва Ироқ, мусулмонон бо таълимоти юнониён ба тарзе, ки дар назди фирқаҳои масеҳӣ, баҳусус настурӣ ва мануфизӣ ё яқубиён ташаккул ёфта буд, иртибот пайдо карданд. Ин фирқаҳо дар Антокия, Адисо ва Насибин марказҳои доштанд, ки ҷойгузини таҳқиқоти элинистии Искандария буданд. Бинобар ин, нахустин нависандагони мантиқ ба забони арабӣ донишмандони масеҳии сурёнӣ ба шумор мераванд. Таҳқиқоти мантиқии онҳо, ки қомилан вобаста ба илми тиб буд, ба забони арабӣ тарҷума шуд ва заминасозии рушду пешрафти илми мантиқ дар байни мусулмонон гардид. Онҳо ба таҳқиқ кардани мантиқи Арас-

ту ба тартиби маъмули он давра, ки дар нух асар омӯхта мешуд, пардохтанд. Асарҳо ба тартиби зайл буданд: 1) муқаддима ё Ис-оғӯҷӣ (Isagoge); 2) мақулот ё категория (Category); 3) таъбиру тафсир (De-interpretatione); 4) таҳлил (Prior Analytics); 5) бурҳон (Posterior Analytics); 6) ҳадал (Topics); 7) сафсата ё суфастой (Desophtistics); 8) хитоба ё риторика (Rhetoric); 9) шеър (Poetics).

Ин маҷмӯаро «Нух китоби мантиқ» ва гоҳ «Ҳашт китоби ирҷоъ» ба истиснои «шеър» ё «муқаддима» ном мебардаанд. Чаҳор мақолаи аввал, танҳо мақолоте буданд, ки қабл аз соли 800–и мелодӣ ба забони сурёнӣ ва пештар аз соли 850–и мелодӣ ба забони арабӣ тарҷума шуданд ва ба «Кутуби чаҳоргона» мавсум гардиданд.

Тарҷумаҳои арабии мақолоти мантиқии Арасту ва тарҷумаи таҳқиқоти шарҳҳои юнонии ин мақолот заминаро барои аввалин файласуфи арабзабон Яъқуб ибни Исҳоқи Киндӣ (с. 805–873–и мелодӣ) фароҳам овард. Навиштаҳои вай дар бораи матнҳои мантиқии Арасту шояд андаке муфассалтар аз навиштаҳои дигар нависандагон бошад. Дар охири садаи нухум ва қарни даҳуми мелодӣ мадрасаи мантиқии Бағдод маркази омӯзишу таҳқиқи илми мантиқ шуда буд. Бунёнгузори ин мадраса як гурӯҳи масеҳиёни настурий шомилӣ муаллимоне чун Абӯбишр Мато ибни Юнус (с. 870–940) ва шогирдаш Яҳё ибни Удай (с. 894 – 960) буданд. Абӯбишр Мато ибни Юнус аввалин мутахассис дар таҳқиқоти мантиқӣ буд, ки тарҷумаи «Бурҳон» ва «Шеър» –ро ба забони арабӣ пешкаш намуд. Дар ин давра донишманди машҳури мусулмон Абӯнасири Форобӣ (с. 870–950), ки шояд муҳимтарин мантиқдони ҳаҷони ислом бошад, «Арғунун»–и Арасту шарҳе тафсилӣ ва комил додааст. Бетардид метавон гуфт, ки ҳамаи мантиқдонони арабзабон пас аз Форобӣ, ҳатто Абӯалӣ ибни Сино, ки дар муқобили таъсири нуфузи Форобӣ мавқеъ гирифтаанд, Арасту аз дидгоҳу манзари Форобӣ мутолиа намудаанд. Навобаста ба ин, ки мадрасаи мантиқии Бағдод дар ҳудуди соли 1050 аз байн рафт, таҳқиқоти мантиқӣ дар байни мусулмонон идома ёфт ва мантиқ бо васотати илми тиб ҳамон гуна ки аз масеҳиёни сурёнӣ гирифта шуда буд, ҳамчун бахше мукамал аз суннати тиббӣ–фалсафӣ

дар байни мусулмонон пазируфта шуд ва боқӣ монд.

Қарни ёздаҳум даврони кам шудани нуфузи илми мантиқ дар байни донишмандони мусулмон маҳсуб мешавад, аммо маҳз дар ҳамин давра пуркортарин мантиқдони олами ислом, донишманди бузурги тоҷик Шайхурраис Абӯалӣ Ибни Сино (с. 980–1037), дар Ғарб бо номи Ависено (Avicenna) шинохта мешавад, зиндагӣ ва эҷод кардааст. Ибни Сино агарчӣ ба андозаи зиёде аз мадрасаи Бағдод омӯхта, марҳуми он буд, бебоконе онро сарзаниш мекард. Зеро, мантиқ дар мадрасаи Бағдод бо таҳқиқоти матнҳои Арасту маҳдуд мешуд ва Ибни Сино ин гуна чиҳатгирӣ ба сӯи матнро ба ҷои мавзӯӣ ва муҳтаво хато мепиндошт.

Барои Ибни Сино ва равише ки аз вай пайравӣ менамуд, як китоби мантиқӣ шарҳе бар осори Арасту набуд, балки мақола ё асаре мустақил ба шумор мерафт, ки шомилӣ замина ва услуби хеш бошад. Шоҳкори Ибни Сино маҷмӯае аз мақолоти вай дар асари таърихияш, яъне “Китоб-уш-шифо” аст, ки бо нух бахши тарҷумаи арабии “Арғунун”–и Арасту иртибот дорад. Вай дар муҳолифат бо рӯйкарди ғарбии мадрасаи Бағдод кори хешро дар мантиқ ва фалсафа ба мантиқи шарқӣ ва фалсафаи шарқӣ мулаққаб сохт. Ин мантиқи шарқӣ, ки тавассути Ибни Сино ҳимоят мешуд, бо мантиқи Форобӣ тафовутҳое дошт, ки на дар ҷавҳараи матлаб, балки дар мизони тамоюлу таъкиде буд, ки нисбат ба пешинаву собиқаи арастуӣ ибраз мешуд. Аз ин рӯ, Ибни Сино ҷузъе аз матолиберо ки эҳтимолан аз Ҷолинус гирифта буд, дар мантиқи хеш ворид намуд.

Тавсияи Ибни Сино дар мутолиаи мантиқ аз тариқи мақолот ва осори мустақили мантиқӣ ба ҷойи тавачҷух ба матнҳои арастуӣ ба муваффақияти комил ноил шуд. Танҳо дар Андалус, суннати таҳқиқоти арастуӣ мадрасаи Бағдод то муддате боқӣ монд. Дар асрҳои ёздаҳум ва дувоздаҳум Андалус (Испания) маркази асосии таҳқиқоти мантиқӣ дар ҳаҷони ислом буд. Муҳаммад ибни Абдун (930–995), мусулмони испаниягӣ, ки тиббу фалсафаро дар Бағдод омӯхта буд, дар интиқоли таҳқиқоти мантиқии мадрасаи Бағдод ба Қуртуба (Кордова) саҳми бузург дошт. Дар суннати тиббӣ–

мантикии Андалус ин таълимот то ду қарну нима баъд ривоч дошт, дар ҳоле ки он дар Шарқи исломӣ рӯ ба сӯстӣ дошт.

Ҳамонгуна, ки болотар ишора намудем, яке аз асарҳои нухғонае, ки тавассути онҳо мантиқ омӯхта мешуд ва ин анъана аз замони Арасту монда буд, чадал (Topics) мебошад.

Баҳши “Чадал”-и китоби “Шифо”, ки наздик ба 400 саҳифаро дар бар мегирад ва аз ҳафт мақола иборат аст. Мақолаи якум 10 фасл, мақолаи дувум 6 фасл, савум 4 фасл, чорум 3 фасл, панҷум 5 фасл, шашум 1 фасл ва ҳафтум 4 фасл доранд.

Донишманди забоншинос ва файласуфи мисрӣ Иброҳим Мадкур (т.1902 - в.1996) донишманди риштаи забоншиносӣ ва фалсафа, ислохотҳои иҷтимоӣ ва сиёсӣ дар Миср мебошад, аз соли 1974 то поёни умраш раисии Академияи забони арабиро дар Қоҳира бар дӯш дошт. Ба иловаи анҷом додани таҳқиқоти илмӣ дар мавзӯи “Нашъати истилоҳоти фалсафӣ дар ислом” ва “Мантиқи Арасту ва наҳви арабӣ”, таҳқиқи китоби “Шифо”-и Ибни Сино аз хидматҳои мондагори вай ба ҳисоб меравад), ки “Шифо”-и Ибни Синоро таҳқиқ намудааст (тарҷумаи тоҷикии он дар Маркази синошиносии Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи Академияи илмҳои ҚТ аз рӯи нусхаи таҳқиқнамудаи вай сурат мегирад), дар муқаддимаи таҳқиқи “Шифо” бо ишора ба “Тописка”-и Арасту менависад: Китоби “Тописка” аз якумин таълифоти илмӣ, дарё аз дарвозаҳои омӯзиши методологии вай мебошад, ки дар он осори Афлотун возеҳ аст. Зоҳиран, якбора навишта нашудааст, аввал шаш ҷузъи он таълиф шуда, дар зимн заминаи назарияи қиёс гузошта шудааст. Сипас, ду ҷузъи якум ва ҳаштум, пас аз маълум шудани ин назария барои бо чадал рабти умумӣ доштан, ба китоб илова гардидааст(1:2).

Ба гуфтаи ин муҳаққиқ, таъсири китоби Арасту ба ҷаҳони мусулмонӣ дар он давра бисёр возеҳ будааст, зеро аҳамияти мунозираи чадал ба дараҷаи на камтар аз он дар Афина дар қарнҳои панҷу чори қабл аз мелод буд. Чадал ҷузъе аз мантиқи Арасту ба шумор мерафт ва донишмандони мусулмонон, баҳусус пайравони фирқаҳо, файласуфон ва мутакаллимон дар мунозираи чадал аз он истифода мебарданд. Дартар ман-

тиқӣни мутааххир ба навъе нисбати он саҳлангорӣ қарданд. Чадал сарчашмаи муҳимме барои илми нави дар байни мусулмонон – “Илми одоби баҳс ва мунозира” гардид(4:234).

Ибни Сино дар фанни шашуми мантиқ дар китоби “Шифо” бо номи “Китоби чадал”, ки дар он “бешубҳа, баҳсе фарогир ва дарсе саршор бо забони сода ва услуби возеҳ”(1:3) омадааст, дар баёни баъзе тафсилоту ҷузъиёт, баҳусус мавзӯҳои вобаста ба баҳсҳои мусулмонӣ, монанди масъалаи “маҳлуқ будани Қуръон” аз “Тописка”-и Арасту берун меравад.

Беҳикмат нест, ки бо мардум ба андозаи ақлу хирадашон сухан гуфта мешавад. “Хоссагон” бо забоне такаллум мекунанд, ки то ҳаде аз дигарон фарқ мекунад. Сухан гуфтан ба оммаи мардум бо забони файласуфон ва донишмандон барои онҳо қобили қабул нест. Пайдост, ки чадал ва хитоба дар умури динӣ ва маданӣ аҳамият доштааст. Дар ҳамин давра ҳам, “чадал” дар додгоҳҳо ва парлумонҳо нақши босазо доранд ва дар роҳбарии сиёсӣ ва иҷтимоӣ аз ин ду ба таври васеъ истифода мешавад.

Файласуф Аҳмад Фуод ал-Аҳвонӣ (Аҳмад Фуод ал-Аҳвонӣ (т. 1908 – в. 2012), файласуф ва муҳаққиқи мисрӣ), ки якҷанд соли умри худро сарфи омӯзишу таҳқиқи нух нусхаи муҳимтарини “Шифо” қардааст, барои китоби “Чадал” муқаддимаи муфассал бо таъриху таҳқиқ ва таҳлилу муқоиса навиштааст. Дар он “Тописка”-и Арастуро нишон дода, бо ишора ба мавзӯи он, ҷойгоҳашро дар баробари “Арғунун” (Органон) муайян намуда, чигунагии тарҷума шудани он ва бархе аз шарҳҳои қадимаашро ба забони арабӣ баён қардааст. “Чадал”-и Ибни Синоро таҳлили дақиқ намуда, бо “Тописка”-и Арасту муқоиса қардааст.

“Чадал” дар луғат ба маънои ситезачӯӣ, саҳтгирӣ дар хусумату қудрат доштан бар он, шиддат ёфтани душманӣ, муқобилаи ҳуччат бо ҳуччат, низоъ, муноқиша ва мунозира аст.

Инчунин, “чадал” дар луғат ба маънои муҳкам бофтани ресмон ё мӯ, касеро ба замин задан, ва муҳкаму қаввӣ шудани дона аст. Маънои аслии чадал уствориӣ як чиз аст ва маонии дигар ба он боз мегардад.

Дар мантику фалсафа, чадал аз мухтавои китоби “Топика”, муарраби он “Тубико”, нашъат ва мавриди истифода қарор гирифтааст. Қабл аз Арасту, истилоҳи “диалектика” баргирифта аз иборати юнонии “*dialektike techne*” ба маънои фанни мубохисаву чадал, назди файласуфони Юнон мавриди истифода ва маъруф буд.

Мантиқдонони мусулмон, аз ҷумла Ибни Сино, таърифи Арасту дар бораи чадалро бо андаке тағйир пазируфта, ғолибан онро санъат ё ҳунар ба шумор оварданд. Ба ақидаи онҳо, чадал санъатест, ки бо он метавон аз муқаддимаҳои машхур ё мусаллам, қиёсе ташкил дод ва бо он вазъе (раъй ё ақидае)-ро ибтол кард ё аз вазъе дифоъ намуд, бе он ки таноқузе лозим ояд.(3:13, 1:21)

Ибни Сино бо такмил намудани таърифи мазкур гуфта аст: саноати чадал малакае аст ки таълифи қиёс ё истикрои чадалӣ ба манзури иқноъ (қонеъгардонӣ) ва илзоми мухотаб аз он содир мешавад, ҳамон гуна ки саноати тиб малакае аст, ки муолиҷа аз он бармеояд. Чадал ба равиши пурсишу посух миёни ду кас дар боби як “вазъ” воқеъ мегардад. Вазъ, раъй ё тақрибан ҳамон иддаое ҳаст ки як тараф ба он эътиқод дорад ва дар садади исботу дифоъ аз он бошад ва тарафи дигар дар садади нақз ё ибтол (ботил нишон додан)-и он аст (1:53-56).

Аз нигоҳи Ибни Сино, чадал барои умури маданӣ нофеъ ва зарурӣ аст(1:11). Зеро дар чадал, бар хилофи бурҳон, мухотаб дигаронанд ва қорбурди он дар умури ҷамъӣ ва иштирокӣ (коллектив) аст. Чун муқаддимоти чадал аз манфиатҳои муштарак миёни мардум гирифта мешавад, чадал дар идомаёбиву ҳифзи ҷамоати инсонӣ судманд аст ва ба пайванди афроду ҳифзи манфиати умумӣ ёрӣ мерасонад. Аз ин рӯ шоиста аст, ки мудирону мудаббирон бо ҳуҷҷатҳои мақбулу писандидаи мардум, ақидаҳои нофеъ ба онҳо, назирӣ ақоиди диниву ахлоқиро баён кунанд, зеро умуми мардум тавони дарку фаҳми бурҳонҳои фалсафии файласуфонро дар хусуси ақидаҳои ёдшуда надоранд ва қувваи шууру фаҳми бисёре аз мардум, мутаносиб бо машхуроту мусалламот аст ва танҳо аз тариқи инҳо метавон онҳоро қаноатманд кард. Ба ҳамин сабаб,

Ибни Сино чадалро сирфан такмилиае барои бахшҳои мантиқ надониста, балки онро дорои манфиати мустақил ва ҷудогона донистааст. Пас, чадал аслан дар умури ҷамъӣ ва маданӣ муфид ва барои ду мақсад бисёр қормад аст: а) яке баёни эътиқодоти боманфиат барои ҷомеаҳои инсонӣ ва таъкид бар онҳо; б) нақзи боварҳои музирриёновар барои инсонҳо(2:446-447).

Илова бар ин, Ибни Сино чадалро барои ин мавридҳо низ ғоидоавар донистааст(1:501): соқит намудани афроде ки иддаои донишдоранд ва бар маслаки хато ҳастанд ва қодир нестанд аз роҳи бурҳон ҳақиқатро дарёбанд; инсонҳое ки мехоҳанд ба ақидаи дурусту ҳақ бирасанд ва онро бипазиранд, аммо тавони ҳаракат аз роҳи бурҳонро надоранд, чунин қасонеро аз роҳи чадал метавон ба ақидаи дуруст роҳнамоӣ кард; мумкин аст ки омӯзандагону донишҷӯёни улуми ҷузъӣ, монанди ҳандасаву пизишкӣ, дар ибтидои амр, натавонанд ба усул ва мабодии он улум, рағбати саҳт пайдо кунанд ва чун усули ҳама улум дар мобаъдутабаи (аз тариқи бурҳон) исбот мешавад, ин тариқ барои навомӯзон мушқилу мӯҷибӣ безориву дурӣ ҷустан аз он улум мешавад, аз ин рӯ ба василаи қиёси чадалӣ метавон он усулро барои онҳо исбот ва ононро ба идомаи омӯзиш алоқаманд кард. Чун дар қиёсҳои чадалӣ ҳам вучуди чизеро метавон исбот кард ва ҳам адами чизеро, аз ин рӯ метавон дар он қиёсҳо ба хубӣ тааммул кард ва ақидаи ростро кашф намуд(2:447).

Дар замони мо равшан аст, ки ба воқитаи далелҳои чадалӣ, ки бештар ба ақлу илм таъя муқунанд, метавон авоми мутаассибро, ки дар зерӣ раҳнамоии уламои диниву мазҳабӣ ба роҳи ифрот ва тафрит, ба қори харобиовари ҷангу чадали ҳарбӣ аз номи дину имон дар мамолики мусулмониву ғарбӣ равонанд, аз роҳ баргардонда шаванд. Ин гуна “ҳасмҳое” ки дар дохили ҷомеаи мо пайдо мешаванд, онҳоро тибқи фармудаи Абуалӣ ибни Сино аз роҳи усулҳои чадалӣ “ба суқут водор” ва “таслим” бояд кард.

Ин гана фармудаҳоро аз матну забони худӣ Ибни Сино метавон пайдо намуд. Вожаҳое, ки дар матни “Чадал”-и Ибни Сино бо онҳо бештар рӯбарӯ мешавем, “мучиб”,

“соил”, “машхурот” ва “мусалламот” ҳастанд ва ҳангоми тарҷума ба забони тоҷикӣ беҳтар аст, ки дар ҳамин шакл оварда шаванд. Зеро, ин истилоҳот дар китобҳои во-баста ба мантиқ, ки бо форсӣ таълиф шудаанд, ба ҳамин минвол омадаанд.

Пас мурод аз “мучиб” ва “соил” дар матнҳои “Шифо”, ба хусус дар “ҷадал” чист? Дар мавзӯи ҷадалӣ касе аст, ки аз як вазъ дифоъ ва қиёсе дар ҳифзу тарафдорӣ аз он таълиф мекунад, ўро ҳифзкунандаи вазъ ё “мучиб” мегӯянд. Касе ки мехоҳад он вазъро бо ташкили қиёсе муташаккил аз машхуроту мусалламоти худ мучиб нақз кунад, ноқизи вазъ ё “соил” номида мешавад. Маънои луғавии “соил” ба тоҷикӣ пурсанда ва “мучиб” посухдиҳанда мебошад.

Дар ҷадал соил ба тадриҷ пурсишхоро пеш мекашад то дар ниҳоят ба мақсади худ, ки ба сукут водор кардани ҳасм аст, наздик шавад ва бо маҳорат, мучибро ба самти эътирофу таслим ба муқаддимоте ки нақзи вазъро зарурӣ мегардонад, мекашонанд(1:25-29) он гоҳ бо муқаддимоте ки мучиб онҳоро эътироф кардааст, қиёсе ҷадалӣ ташкил медиҳад то ба василаи он вазъи мучибро нақз кунад ва мучиб ҳам меқӯшад то “вазъ”-и худро аз тариқи ташкили қиёсе аз машхуроти мавриди қабули соил, ҳифз кунад ва тан ба илзом надихад(3:14-15).

Дар илми ҷадал “машхурот” қазияҳои эътиқодие ҳастанд, ки сабаби боварӣ ба онҳо шуҳрат ё худ машхурии онҳо миёни ҳама ё бештари мардум ё ҳама ё бештари донишмандон ё фозилтарини онҳо аст. Машхурот ба маънои дигар, масъалаҳое ҳастанд, ки воқеияти онҳо мустақил аз тавофуқи афкори умум нест, танҳо ба хубиву бадӣ тааллуқ доранд, на ростиву дурӯғ. Барои ҳамин машхурот аз даркшавандаҳои ақли амалӣ мебошанд.

“Мусалламот” низ масъалаҳои эътиқодӣ ҳастанд, ки чӣ вобаста ба дуруст бошанд, чӣ дурӯғ ва чӣ машқук, ба сабаби тавофуқи мардум ва таслим дар муқобили онҳо, дуруст ба шумор меоянд. Агар дар мубоҳисаҳо, хомӯш гардодани ҳасм манзурӣ назар бошад, мусалламотро дар истидлол ба қор мебаранд. Аммо, агар ҳидояту иршоди тарафи муқобил манзур бошад, чунончӣ омодаи дарки бурҳон набошад, аз наздиктарин роҳ ўро ба дарки воқеият қодир месозанд.

Мусалламот ду навъ мебошанд: ом ва хос. Мусалламоти хос масъалаҳое ҳастанд, ки шахси муайян онҳоро мусаллам дониста, мултазим шудааст ва онҳоро дар ҳуҷҷате ки бар ибтоли раъйи ў таълиф мекунад, ба қор мебарад. Ин навъ масъалаҳо дар ҷадал ба қор мераванд. Мусалламоти ом, масъалаҳое ҳастанд, ки ё мавриди қабули ҳамагонанд ва бо ин тартиб аз машхуротанд, ё мавриди қабули гурӯҳи хосеанд, ё масъалаҳое ҳастанд, ки омӯзанда дар оғози таълим мепазирад то баъдан дар амале дигар ё дар ҳамон илм, исбот шаванд. Агар ин таслим ба тариқи раду маҳқум кардан (истинқор) бошад, мусодарот номида мешавад. Агар аз рӯйи таҳаммул (тасомух) ва хуштабъӣ (тийби нафс) бошад, усули мавзӯа номида мешавад.

Хулоса, дар амал Ибни Сино ҳавзаи мантиқии пеш аз ҳешро ба тавре ки дар шарқи исломӣ навиштаҳои мантиқии Арасту қомилан тарқ шуд, тағйирёбанда сохт. Ба ҳамин минвол, мешавад гуфт, ки Пури Сино аз зумраи нахустин донандагони илми мантиқ дар заминаи осори Арасту дар миёни донишмандони мусулмон будааст. Дар умум, моҳияти ҷадал иборат аз он аст, ки инсон аз мусалламоти тарафи муқобил алайҳи ў баҳрабардорӣ кунад, дар мақоми истидлол аз муқаддимаҳое ки тараф қабул дорад, истифода кунад ва ин равиш барои қонун кардан ё хомӯш кардани тарафи муқобил бисёр таъсиргузор аст. Дар баробари ин донишгари илми ҷадал барои мантиқӣ сухан гуфтани мусоидат менамояд. Дар ҳар даври замон, ҳар навъи низому давлатдорӣ тарафдорон ва муҳолифони худро доранд ва ниёз ба донишгари ҷадал боқӣ мемонад. Ҳамеша як тараф мехоҳад дигарро бо сухан ва раъйи худ бипечонад, то дар натиҷа тарафи муқобил аз афқору ақидаҳои худ даст бардорад.

Дар шароити муосир, ки суръати паҳншавии иттилоот дар асоси пешрафти воситаҳои иртибот меафзояд, аҳамияти донишгари ҷадал боз ҳам бештар мешавад. Зеро, ҳар кас мехоҳад, ки бо далелҳои собит ё худ ба истилоҳи мантиқӣ мусалламоту машхурот, ки қобили қабули ҳама бошанд, бар тарафи муқобил дастболо шавад. Олимон ва донишҷӯёни ҷавони мо набояд дар ин қор, яъне баҳсу ҷадал ва ҳатто ҷанги итти-

тилоотї сустї ва камҳавсалағї намоянд ва дар ин баҳсу манозира бо гурӯҳҳои сиёсиву мазҳабии ифроткор ва манфиатдор чунин бозии зеҳниро бой бидиханд. Аз усулҳои мантикии мунозира ва муқобила бо андешаҳои ифротӣ, ки холо ҷомеаҳои мусулмонии моро ба шиддат ғофилгир кардааст, бояд ба таври муваффақ барои суботи ҷомеа истифода бурд, далелҳои тарафи муқобилро ба зиддин худи онҳо равон бояд кард, онҳоро ба тарафи худ моил намуд. Маълум аст, ки уламои шаръӣ ва раҳбарони мактабҳои онҳо дар гузашта, аз ҷумла, Абу Ҳанбал ва Ғазолӣ шадидан муқобили истифодаи ҷадал ва далеловарии ақливу қаломӣ дар таълиму тарбияи авом буданд. Олимон ва муҳаққиқон бояд ба мисли ҳарвақта чун дар ҳама давру замон (ба мисли Абуали ибни Сино) бо вучуди мушкилотҳо мардуми оддӣ авомро ба роҳи рост ва пешрафт раҳнамун намоянд.

Адабиёт

1. Ибни Сино, Шифо, (Мантиқ, 6 - Ҷадал), бознигарӣ ва муқаддимаи д. Иброҳим Мадкур, таҳқиқ, арзёбӣ ва муқаддимаи д. Аҳмад Фуод ал-Аҳвонӣ, Кумитаи давлатии вобаста ба матбааҳои амирия, Қоҳира, 1965.
2. Тӯсӣ, Муҳаммад ибни Муҳаммад Насируддин. Китоб асос-ил-иктибос, Техрон, 1367 х.ш.
3. Форобӣ, Муҳаммад ибни Муҳаммад. “Ал-мантиқ ӯинда-л-Форобӣ”, ҷ. 3, ҷопи “Рафик ал-Ўучм”, Бейрут, 1985, 1986.
4. Madkour, L'Organon d'Aristotledans le monde arabe, Paris, 1934.

ЗАЧЕНИЕ ДИАЛЕКТИКИ ДЛЯ РАЗВИТИЯ НАУЧНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ АВИЦЕННЫ

Джонбобоев С., Давлятов З.

В статье авторы анализируют вопрос связанные с интерпретацией труда «Диалектики» как часть логических трудов Абуали ибн Сины (Авиценна), раскрываются его взгляды его о сущности и важности диалектики для решения гражданских дел. Нужно отметить, что диалектика здесь анализируется как формальнологический метод (как часть логического инструмента

ранее использованный Аристотелем в его произведение «Топика»), а не как диалектический метод как часть творческого мышления (воспринимаемой в современной философии). Согласно Авиценны диалектика это искусство спора, что особенно важно это спор аргументов и документов, спор, который выявить кто прав, и кто неправ. В статье обсуждается также вопросы изучения диалектики в древнегреческих школах Аристотеля, а также в Андалузии и Багдаде до средних веков. Эти методы можно использовать в развитии научного мировоззрения нашей молодёжи.

Ключевые слова: Авиценна, диалектология, логика, Аристотель, несториани, постулаты, аксиомы, логическая школа Багдад, Кордова, топика.

THE ESSENCE AND IMPORTANCE OF DIALECTICS IN THE DEVELOPMENT OF SCIENTIFIC WORLDVIEW OF SOCIETY FROM THE POINT OF VIEW OF AVICENNA

Jonboboev S., Davlatov Z.

The essence and importance of dialectics from the point of view of Avicenna in the article, the author analyzes the issue related to the interpretation of the work of “Dialectics” as part of the logical works of Abuali ibn Sina (Avicenna), reveals his views on the nature and importance of the dialectical instrument for solving civil cases. It should be noted that Dialectics which is analyzed here as a formal logical method (as part of a logical tool previously used by Aristotle in his work “Topic”), and not as a dialectic method as part of creative thinking as it perceived in modern philosophy. Dialectics according to Avicenna is the art of debate, the debate of arguments and documents, in result of which one can identify who is right and who is wrong. The article also discusses the study of dialectics in the ancient Greek schools of Aristotle, as well as in Andalusia and Baghdad until the Middle Ages and during these periods.

Keywords: Avicenna, dialectology, logic, Aristotle, Nestorians, postulates, axioms, logical school Baghdad, Cordoba, topic.

НАТУРАЛИЗОВАННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ЛОГИКО-НАУЧНЫЕ ПАРАДИГМЫ ИБН СИНЫ

Назариев Р. З. – д.ф.н., профессор. Центр авиценноведения ИФПП НАНТ

В этой статье анализируется идея Ибн Сины о научно-логических методах, а также натурализованной эпистемологии, которые представлены в его труде «Китаб аль-бурхан» и отдельных его произведений. Исследование разделено на две части: в первой рассматривается теория аргументации и доказательства знания, связь между логикой и наукой в учении данного мыслителя. Вторая половина касается эмпирического отношения Ибн Сины к приобретению т.н. «первых принципов науки», где рассматриваются такие когнитивные процессы, как индукция и методический опыт. Все это в совокупности применяется по отношению к обоснования концепции «натурализованной эпистемологии» в учении Ибн Сины.

Ключевые слова: логика, знание, наука, эпистемология, априорные и апостериорные истины, доказательство, достоверность, натурализованная эпистемология, силлогизм, индукция, методический опыт.

Теоретические дискуссии Ибн Сины с его оппонентами о методах науки и познавательных процессах, лежащих в их основе, представлены в труде этого великого таджикского мыслителя под названием «Китаб аль-бурхан» («Книга демонстрации (формы доказательства)»). Эта работа ранее еще не подвергалась глубокому анализу, и поэтому мы поставили перед собой экзегетическую задачу: рассмотреть ряд наиболее характерных особенностей «Китаб аль-бурхан», причем в отдельных случаях с привлечением и других философских произведений мыслителя. Кроме того, попытаемся доказать то, что в современной философии принято назвать «натурализованной эпистемологией» на основе анализа логико-философских воззрений Ибн Сины в противовес традиционной эпистемологии.

«Традиционная эпистемология» предполагает, что постижение знания или науки

возможно в свете скептических вызовов, что предполагает определение набора основополагающих критериев, будь то априорные истины, данные о смысле или их сочетание, с помощью которых можно обосновать или проверить те или иные знания, и, таким образом, могли бы сказать, что есть обоснованные, истинны эти знания или нет. В отличие от традиционных эпистемологических подходов, среди современных философов появился натуралистический подход к эпистемологии. Натурализованная эпистемология «сама по себе является эмпирической наукой... соответственно, вместо того чтобы рассматривать переход от априорной эпистемологии к априорной метафизике, предполагается, что мы можем перейти от эмпирически «обоснованной» метафизики, например, «онтологии окружающих вещей», являющейся основанием здравого смысла, и использовать ее как эмпирическое свидетельство, к эмпирическому же исследованию того, что мы можем знать и как». [5, 11]

Учитывая эти противоположные подходы к теории знания, следует отметить, что в своих работах по философии, логике и научным методам Ибн Сина не заикливается на том, как реагировать на скептицизм или как априорно обосновывать знание или даже как обосновать знание, на которое претендует тот, кто им обладает, где нормативность разума на самом деле основывается на практике науки. Ибн Сина акцентируется на этом последнем описательном методе в противовес нормативному, а также обращается к апостериорному анализу в противовес априорному, и это то, что можно назвать «натурализованной эпистемологией». В этом отношении тот фундаментализм, который никак не приемлем в отношении взглядов Ибн Сины, оказывается довольно сильным, а именно, что его эпистемологическая теория, утвер-

ждающая, что обоснование и проверка совокупности верований в конечном итоге должны быть основаны на том, что современные философы называют то «предшествующими истинами», то «самоочевидными истинами», то «самопредставляющими истинами» и т.д.

«Китаб аль-бурхан» Ибн Сины во многих отношениях следует за «Второй аналитикой» Аристотеля, хотя организация и развитие аристотелевской тематики Ибн Синой - это уникальная особенность его мышления. Необходимо отметить, что среди приверженцев Аристотеля открытым является вопрос о том, стремился ли Аристотель всю «Вторую аналитику» сделать объектом дискуссии, или же только некоторые конкретные вопросы, или же он просто видел в своей работе отчет о том, как с философских позиций формализовать полученную науку уже как обоснованную, сложившуюся сферу знания. Ибн Сина видел в этой работе общую философию науки, применимую ко всем наукам: «Цель этой книги заключается в том, чтобы предоставить средства для получения согласия, которое является определенным, а также истинных и реальных концепций, и поэтому польза от этой книги очевидна, а именно, чтобы прийти к наукам, вызывающим уверенность, а также истинным и реальным концепциям, которые нам выгодны». [9, 53] Эти концепции в «Китаб аль-бурхан» подтверждаются регулярным использованием Ибн Синой примеров, взятых из таких наук, как медицина, физика, математика и метафизика.

Ибн Сина *'илм*, т.е. знание или научное понимание мира условно делит на два вида: знание первых принципов данной науки и знание, полученное в результате *бурхан*, т.е. демонстрации (доказательства). Он отмечает, что и рассказ, и описание того, как человек приобретает первые принципы науки, относятся к области психологии [9, 60-61], в то время как обсуждение методов и средств, используемых им для получения демонстрационных знаний, относится к предмету «Китаб аль-бурхан». При этом, Ибн Сина делает комментарии в этой книге, касающиеся того, как ученый разрабатывает и приобретает первые принципы науки.

Аристотеля во «Второй аналитике» предлагает перечень условий, которым

должны соответствовать предпосылки, используемые для доказательства, а именно: они должны быть истинными, первыми, непосредственными (т.е. не сами будут произведены как доказательство), более известными и предшествующими, чем априорными посылками, [4, 259] В отличие от него, Ибн Сина не дает такого краткого перечня. Вместо этого, Ибн Сина об условиях, требуемых для обоснования научных принципов, упоминает в разных местах книги «Китаб аль-бурхан», и они иногда трактуются эксплицитно, но чаще - имплицитно. Таким образом, «условие истины» Аристотеля, по всей видимости, Ибн Сина рассматривает как условие «убежденности», которое включает в себя истинное и необходимое утверждения. [9, 78]

Кроме того, Ибн Сина как условие использует концепцию *йакин* («достоверность»), которое отсутствует в книге Аристотеля и это достаточно существенное отличие. Иногда «достоверность» относится к заверениям или знаниям человека о какой-то естественной необходимости, и в этом смысле «достоверность» представляется относительной по отношению к знающему человеку, а также по отношению к обоснованию и утверждению, которыми он располагает для убеждения. Чаще, однако, «достоверность» означает необходимость или неизбежность некой причинно-следственной связи в мире, которая, хотя и фиксируется в предпосылках и выводах доказательств, тем не менее не зависит от какого-либо знатока и его силлогизмов, а на самом деле создает саму основу для знания и силлогизмов. Согласно Ибн Сине, как увидим, первый тип убежденности, т.е. психологическая достоверность, имеет место только тогда, когда человек осознает второй тип убежденности, т.е. когда он осознает, что между двумя вещами возникает необходимая или неизбежная причинно-следственная связь. Здесь отметим, что Аристотель не включает «необходимость» в свой перечень условий как предпосылок доказательства, но исходя из того, что он говорит во «Второй аналитике» [4, 263-264], вполне естественно предположить, что он считал «необходимость» отличительной чертой этих условий. Ибн Сина говорит об этом условии достаточно ясно только в своем представлении об досто-

верности. Что касается остальных условий Аристотеля, то Ибн Сина, как нам кажется, никогда прямо не обсуждает их «первичность», но это, может быть потому, что *аввал* («первый») часто воспринимается как синоним «принципа», и поэтому можно было бы подумать, что это условие, очевидно, должно обладать признаком принципа. Что касается «непосредственности», то Ибн Сина в шестом разделе данной книги [9, 77] мимоходом упоминает, что некоторые знания приобретаются *била васита* («без посредства»). При этом он, скорее всего не стремится к утверждению того, чтобы это условие было абсолютным требованием научного принципа. Таковым оно должно быть только по отношению к определенной науке, ибо он считает, что принципы «доказательства используются в двух значениях: начало доказательства относительно абсолютной науки и начало доказательства относительно конкретной науки». [6, 583]

Одним из способов доказательства, согласно Ибн Сине, является «силлогизм, составленный из нескольких достоверных элементов» [6, 543]. Так, демонстративное знание предполагает обладание силлогизмом, который проясняет необходимость или неизбежность приобретения между субъектом и предикатными условиями его заключения. Кроме того, Ибн Сина разделяет само демонстративное (доказательное) знание на две категории в зависимости от типа используемой демонстрации: доказательство причины с вопросом «почему?» (*бурхāн лима?*) и доказательство следствия с частицей «потому что» (*бурхāн инна*). Отметим, что в религиозной философии христианства, например, Ф. Аквинского, этим двум понятиям дано такое разъяснение: «Путь доказательства может быть двояким. Либо он исходит из причины и потому называется «*propter quid*», основываясь на том, что первично само по себе; либо он исходит из следствия и называется «*quia*», основываясь на том, что первично в отношении к процессу нашего познания». [2, 828]

Далее Ибн Сина разделяет доказательство причины на два подвида: доказательство, которое ведет от одного корреляционного эффекта к другому корреляционному эффекту, называется «абсолютная демонстрационная *quia*» (*бурхāн ли-инна*

'ала-л-итлāk), и доказательство, которое ведет от эффекта к причине, называемое *далил* («указание»). Что касается двух типов доказательных *quia*, то Ибн Сина достаточно ясно дает определения и примеры обоих видов. Так, абсолютные доказательства *quia* согласуются с тем, что «средний термин в действительности не является ни причиной бытия большого термина в меньшем, ни его следствием. Напротив, он становится либо отличным от него, либо равным ему по отношению к причине, проявляющейся совместно с ним или же имеющей одинаковую с ним натуру». [6, 544] Он рассматривает следующий силлогизм: у того, кто имеет светлую вязкую мочу, есть опасения, что у него будет энцефалит; у человека, который страдает от лихорадки, также такие симптомы, и есть опасения, что у него также будет энцефалит. В этом случае, отмечает Ибн Сина, ни симптомы, ни наличие менингита не являются причиной, скорее, оба эти симптома являются следствием какой-то нестабильной причины, которую Ибн Сина отождествляет с густыми смесями в сторону головы и их «вталкиванием» в неё. Важно отметить, что, хотя силлогизм не исходит из причины и не ведет к ней, тем не менее между этими двумя терминами существует необходимая, естественная причинно-следственная связь, а именно: оба они являются следствием какой-то общей причины, даже если в силлогизме эта причина четко не прописана. Если бы не было такой причинно-следственной связи, а оба эти термина были бы просто случайными случаями, то тогда не было бы никаких доказательств.

Их этих примеров следует, что Ибн Сина был убежден, что существует неотъемлемая связь между доказательствами и причинами. В «Китаб аль-бурхан» он развивает эту мысль и утверждает, что существует доказательное знание. Так, человек убежден в необходимой, постоянной убежденности в существовании связи между двумя терминами, и эта убежденность возникает только в том случае, если человек признает, что между двумя терминами существует причинно-следственная связь. Первым шагом Ибн Сины является указание на то, что знание о причинно-следственных связях обеспечивает эту необходимую постоянную убежденность. Второй шаг Ибн

Сины – показать, что другие виды отношений, претендующие на обеспечение такого рода определенности, на самом деле этому не способствуют. [6, 547]

В другой своей книге под названием «ан-Наджат» («Спасение») Ибн Сина утверждает, что любое предложение о чем-то, противоположность которому влечет за собой абсурдность или противоречие [10, 125] в смысле, определенном в «Метафизике» Аристотеля, именно это нечто не может быть одновременно в одном и том же отношении: «Таким образом, ясно, что именно такое начало есть наиболее достоверное из всех; а что это за начало, укажем теперь. А именно: невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении». [3, 125] Теперь представьте, что, например, тот огонь, который имеет действительную активную силу для сжигания, контактирует с хлопком, который имеет действительную пассивную силу для сжигания. Далее предположим, что ожидаемого эффекта, а именно сгорания хлопка, не происходит. В этих условиях одна из двух вещей объяснила бы, что хлопок не горит: либо огонь, который, как предполагалось, имеет действительную активную силу для сжигания, на самом деле не имеет такую силу, и поэтому существует противоречие; либо хлопок, который, как предполагалось, имеет действительную пассивную силу для сжигания, на самом деле не имеет эту силу, что опять-таки является противоречием. В любом случае, когда есть предположение, что ожидаемого эффекта не происходит, учитывая фактическое наличие его причин, оно влечёт за собой абсурд или противоречие. Таким образом, должно быть необходимо противоположное предположение, а именно, ожидаемый эффект обязательно возникает, учитывая фактическое наличие его причин. Предыдущий аргумент может показаться деталью априорного рассуждения в противоположность тому натурализму, который можно отнести к заключению Ибн Сины. При более внимательном рассмотрении, однако, видно, что содержание аргумента требует, чтобы человек уже знал, что такие вещи, как огонь и хлопок, имеют свои соответствующие активные и пассивные причинно-следственные связи.

Это знание, как мы увидим во второй половине этой главы, априори неизвестно, но приобретено либо в процессе абстракции (*таджрид*), либо методического опыта (*таджраба*). При этом и тот, и другой содержат сильный эмпирический элемент. Так, Ибн Сина пытается ответить на вопрос о правильной методологии научного исследования и на вопрос, «как приобрести первые принципы науки». При этом он задается и еще одним вопросом: как ученый мог бы прийти к «исходным аксиомам или гипотезам дедуктивной науки, не делая из них выводов о некоторых более фундаментальных предпосылках? Он объясняет, что идеальная ситуация - это когда понимаешь, что соотношение между терминами позволило бы обеспечить абсолютную, всеобщую уверенность». Затем Ибн Сина предлагает еще два метода для обоснования первых принципов: аристотелевский метод индукции (*истикра*) и метод исследования и экспериментов (*таджраба*). Критикуя аристотелевскую индукцию, он утверждает, что «она не приводит к абсолютным, универсальным и определенным предпосылкам, которые она призвана обеспечить». Вместо этого он разрабатывает «метод экспериментов как средство научного исследования». [8, 307-327]

В этом отношении аргумент Ибн Сины явно не претендует на то, чтобы показать наличие причинно-следственных связей по какому-то априорному рассуждению. В весьма реальном смысле он просто воспринимает реальность причинно-следственных связей как часть натурализма своего предположения; ибо отрицание причинно-следственных связей сделало бы события в мире просто случайными и оставило бы необъяснимым их явное регулярное и упорядоченное происхождение. По сути, отрицание причинно-следственных связей подорвало бы саму возможность существования науки, понимаемой как исследование и объяснение мирового порядка. Такая позиция для Ибн Сины просто не имела места. Иными словами, согласно Ибн Сины, отрицать необходимость причинно-следственных связей - это, по сути отказаться от самой науки. Второй шаг в аргументации Ибн Сины о том, что демонстративное знание приобретается только через познание причин, состоит в том, чтобы показать, что

другие виды отношений, призванные обеспечить необходимую уверенность, на самом деле не делают этого или, в крайнем случае, не дают научно-информативного знания. Ибн Сина не приводит глобальных аргументов в пользу этого тезиса, а исходит из каждого конкретного случая, когда двумя наиболее яркими примерами являются так называемый «исключительный силлогизм» и случаи повторения или исключения. Ибн Сина проводит «тщательное изучение и анализ» проблем логики. Его заключительные замечания выглядят следующим образом: «Знайте, что придание дополнительному явлению статуса среднего термина, дело весьма бессмысленное, ибо знание того, что Зайд является братом, равнозначно знанию того, что у него есть брат, или по крайней мере, представляет знание об этом. Следовательно, здесь не присутствует что-либо более известное и значимое нежели меньшая посылка. Если это не так и существование у него брата – дело неведомое, требующее прояснения и уточнения, что смысл своих слов «Зайд является братом», ты сам не уразумел должным образом. Такого рода примеры вообще не должно называть силлогизмами, не говоря уж о том, чтобы именовать их доказательствами». [6, 559]

Таким образом, Ибн Сина имеет дело с доказательствами, которые призваны обеспечить необходимую уверенность в отношении какого-то класса вещей на том основании, что данный класс изымается или исключается из какого-то другого класса вещей. В этом случае исключение может рассматриваться как разновидность отрицания, когда отрицание едва ли является причиной в смысле какой-то реальной онтологической особенности мира. Возможно, нет необходимости выбирать между этими двумя альтернативами; ибо, казалось бы, у Ибн Сины есть философская возможность исключить из сферы научного знания оба типа доказательств, а именно те, которые не предполагают причинно-следственной связи между элементами условного предложения, и те, которые предполагают отрицания. В первом случае необходимо показать, что исходный аргумент Ибн Сины можно обобщить, исключив из научного дискурса все гипотетические силлогизмы, в которых абсолютно от-

сутствует связь между предшествующим и последующим условным предположением или предпосылкой. Очевидно, что первый тип аргумента можно обобщить, поскольку если одна из предпосылок неизвестна с достоверностью, то и вывод тоже не может быть известен с достоверностью. Сложность заключается во втором типе аргумента, поскольку, возможно, существует некая третья вещь, которая по существу объясняет корреляцию, и тем не менее вывод не всегда является верным объяснением посылки, как это видно из собственной версии аргумента Ибн Сины: «Если верно, что никакое Б не есть А, и это является непрерывным, но кое-кто, впадая в ошибку, полагает, что всякое Б есть А и таким путем вступает в полное противоречие с истиной...». [6, 717] Структурно этот пример идентичен аргументу Ибн Сины; однако отсутствие А, безусловно, не является причиной отсутствия Б или наоборот, но именно выводы натурализованной эпистемологии Ибн Сины были причинно-следственно объяснены одними из предпосылок, которые мыслитель счел абсурдными в своем первоначальном аргументе. Тем не менее, если человек неизменно убежден в том, что между А и Б существует необходимая корреляция, хотя и не обязательно прямая причинно-следственная связь, то знание, вероятно, будет основано на абсолютном доказательстве следствия, но в этом случае знание того, что А не есть Б, означает знание того, что Б не есть А. Таким образом, можно было бы сделать вывод о том, что что-то уже известно, и поэтому силлогизм является неинформативным и не может предоставлять научное знание. Короче говоря, аргумент Ибн Сины по поводу второго термина можно обобщить следующим образом: если две вещи не просто связаны по случайности, то для того, чтобы знать, что они связаны по существу, необходимо обладать абсолютными доказательными качествами; однако, если человек уже обладает абсолютными доказательными качествами, что два следствия по существу зависят от одной причины, то, учитывая существование одного следствия, он уже будет знать, что другое следствие должно существовать. Проще говоря, такие случаи исключения будут научно неинформативными.

В качестве альтернативы, отметим, что если бы Ибн Сина намеревался указать на исключение как на разновидность отрицания, а не как на вид повторяющихся силлогизмов, то он мог бы опираться на более ранние аргументы, как те, которые он представил во введении «аш-Шифа» («Исцеление»). Там он утверждает, что, хотя отрицания имеют место в логике, их следует избегать в научном дискурсе именно потому, что отрицание в той мере, в какой оно является отрицанием, не относится к какой-либо позитивной черте мира, а наука тем не менее, озабочена тем, чтобы выяснить, как устроен мир. [1, 19-21]

В «Китаб аль-бурхан» Ибн Сина демонстрирует сильную эмпирическую склонность к тому, как человек обретает первые принципы специальной науки или науки вообще, что радикально противоречит любой теории априорного или врожденного знания. Этот эмпирический элемент, особенно в отношении естественных наук, наиболее отчетливо виден в комментариях, которые он дает в данной книге, где он обсуждает утверждение Аристотеля о том, что «если хочется определенного смысла, то обязательно хочется и определенного знания». [3, 289] Ибн Сина комментирует Аристотеля и говорит: «Таким образом, кто лишен какого-либо чувственного восприятия, тот лишен и какого-либо знания», и еще: «начал знаний много, одним из которых является опыт. В нем происходит смешивание чувственной индукции с умственным силлогизмом, основанным на противоположности сущностного и привходящего». [1, 726] Ибн Сина признает, что вышесказанное - всего лишь краткое изложение и что детали должны быть проработаны в науке психологии.

Помимо абстракции, Ибн Сина перечисляет три других способа, посредством которых чувство участвует в приобретении первых принципов науки, или, как описывает сам Ибн Сина, «интеллигибельное приобретается посредством чувств». К ним относятся: 1) частный силлогизм (*ал-кийас ал-джузи*); 2) индукция (*ал-истикра'*) и 3) методический опыт (*ал-таджраба*). Комментарии Ибн Сины относительно этих методов кратки, например, о конкретном силлогизме он писал: «То, что образуется

посредством частного силлогизма, это наличие в разуме некоего общего суждения о роде, чувственное восприятие особенностей вида этого рода, представление разумом через того чувственного восприятия его видового образа, приписывание того суждения к роду и приобретение умопостижаемого, которого не было». [1, 726]

Последние два эмпирических метода приобретения знаний о первых принципах, а именно индукция и методический опыт, гораздо интереснее и демонстрируют уникальное развитие Ибн Синой аристотелевской тематики, а также его отход от Аристотеля. [8, 45-62] Ибн Сина разделяет с Аристотелем его общее отношение к индукции (или, по крайней мере, то, как позже представители аристотелизма интерпретировали индукцию) и скептически относится к заслугам индукции, как адекватному инструменту науки. В большинстве случаев индукция – это всего лишь указатель, который привлекает внимание к соответствующим фактам, относящимся к тому или иному положению вещей. Таким образом, индукция не дает ясного представления о том, что является причиной такого положения дел, или даже о том, что причина должна быть.

В заключение, отметим, что натурализованная эпистемология Ибн Сины включает два отдельных, но тесно связанных между собой аспекта: 1) выявление методов и средств науки в случае демонстративного знания и 2) описание психологических процессов, с помощью которых человек начинает осознавать причинно-следственные связи в случае наличия первых принципов. Нами было выяснено, что научные средства и методы являются преимущественно логическими инструментами. Однако Ибн Сина не рассматривает логику как науку, которая предоставляла бы некоторые методы для рационального или логического реконструирования мира, познание которого начинается исключительно с априорного знания, возможно, смешанного с сенсительными данными. Эпистемология в данном случае просто встает на место, как часть психологии, а значит, и естествознания и изучает природный феномен, точнее, физический человеческий субъект.

Литература

1. Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Исцеление. Душанбе, 2016. – 875 с.
2. Антология мировой философии. В четырех томах. Философия древности и средневековая часть. - М.: «Мысль», 1969. Т. 1. – 576 с.
3. Аристотель. Сочинения в четырех томах. М.: «Мысль», 1976. Т. 1. – 550 с.
4. Аристотель. Сочинения в четырех томах. М.: «Мысль», 1978. Т. 2. – 687 с.
5. Головкин Н.В. Натурализация эпистемологии и основные аргументы против научного реализма / Вестник НГУ. Серия: Философия. 2007. Т. 5, вып. 1. - С. 9-16.
6. Ибн Сина. Доказательство // Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Исцеление. Душанбе, 2016. Т. 6. 506-853.
7. Janssens, J. L. (2004), “‘Experience’ (*tajriba*) in Classical Arabic Philosophy (al-Fārābī - Avicenna)”, *Quaestio* 4, 45–62.
8. McGinnis, Jon (July 2003), "Scientific Methodologies in Medieval Islam", *Journal of the History of Philosophy*, 41 (3): 307–327
9. ابن سينا. البرهان في كتاب الشفاء. القاهرة 1956. ص 483 –
10. ابن سينا. النجاة (في الحكمة المنطقية و الطبيعية و الالهية). القاهرة 1938. ص 312 –

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ТАБИИАСЛ ВА ПАРАДИГМАҲОИ МАНТИҚӢ-ИЛМИИ ИБН СИНО

Назариев Р. З.

Дар мақолаи мазкур гояҳои Ибн Сино дар бораи усулҳои таҳқиқоти илмӣ ва мантиқӣ, инчунин эпистемологияи табиасл, ки дар асарҳои "Китоб ал-бурҳон" ва асарҳои дигар оварда шудаанд, мавриди таҳлил қарор мегирад. Омӯзиши ба ду қисм тақсим мешавад: дар баҳши аввали он назарияи далеловарӣ ва исботи дониш, робитаи мантиқ

ва илм дар таълимоти мутафаккир таҳқиқ мегардад. Баҳши дуюми он ба таҳлили муносибати эмпирикии Ибн Сино дар иктисоби ба истилоҳ "мабодии нахустини илм", ки бо чунин равандҳои маърифатӣ, ба монанди истиқроъ ва таҷрибаи методӣ сару кор дорад. Ҳамаи ин масъалаҳо дар маҷмӯъ барои асоснок намудани консепсияи «эпистемологияи табиасл» дар таълимоти Ибн Сино ба кор бурда мешавад.

Калидвожаҳо: мантиқ, дониш, илм, эпистемология, ҳақиқатҳои априорӣ ва апостериорӣ, исбот, далел, эпистемологияи табиасл, қиёс, истиқроъ, таҷрибаи усулӣ.

IBN SINA'S NATURALIZED EPISTEMOLOGY AND LOGICAL AND SCIENTIFIC PARADIGMS OF IBN SINA

Nazariev R. Z.

This article analyzes the ideas of Ibn Sina about scientific and logical methods, as well as naturalized epistemology, which are presented in his work «Kitab al-burhan» and other his separate works. The study is divided into two parts: the first deals with the theory of argumentation and proof of knowledge, and the relationship between logic and science in the thoughts of this thinker. The second half concerns Ibn Sina's empirical relationship to the acquisition of the so-called «first principles of science», which examines cognitive processes such as induction and methodological experience. All this issues apply in term of the substantiation of the concept of «naturalized epistemology» in Ibn Sina's doctrine.

Keywords: logic, knowledge, science, epistemology, a priori and a posteriori truths, proof, credibility, naturalized epistemology, syllogism, induction, methodological experience.

АНДЕШАҲОИ МАРКСИСТӢ ДАР БОРАИ АДОЛАТИ ИЧТИМОӢ

Назар М. А. – н.и.ф., дотсент. Институти фалсафа сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи АМИТ

Дар мақола мақсад гузошта шудааст, ки фаҳмиши марксистии моҳияти адолати иҷтимоӣ ва баробарии иҷтимоӣ таҳлил карда шавад. Бояд гуфт, ки барои асосгузори марксизм мавзӯи адолату баробарӣ ва шароити татбиқгардонии онҳо мавзӯи алоҳидаю ягонаи таълимоташон набуда, балки қисми таркибии консепсияи умумии таърихӣ-фалсафашон ба ҳисоб мерафт. Агарчи асосгузори марксизм доир ба баррасии масъалаҳои адолат ва баробарӣ асарҳои алоҳида иншо накардаанд, вале дар баъзеи асарҳои онҳо нисбати ин мавзӯи андешаҳои худро дақиқ иброз намудаанд.

Марксизм, дар муқоиса ба мутафаккирони гузашта, адолат ва баробариро маҳсули инкишофи таърихӣ чамъият, сифатҳои объективӣ муносибатҳои тағйирпазири чамъиятӣ ҳисобидеаст. Методологияи диалектикийо материалистии марксизм на танҳо хусусияти синфӣ фаҳмиши адолат, инчунин имконияти муносибати умумибашарӣ, умумитаърихӣ ба масъалаҳои адолати иҷтимоиро дар мадди назар дорад. Аз назари марксизм, ҳамчун ноодилона арзёбӣ шудани ягон сохти чамъиятӣ ин танҳо ифодаи дигари ҳамон далел аст, ки сохти мазкур ба пешрафти таърих, ба манфиатҳои оммаи васеи халқ зиддият дорад, ҳамчунин мубориза баҳри татбиқ гардондани адолати иҷтимоӣ танҳо шиори мубориза барои барпо кардани тартибу низомии нави чамъиятӣ мебошад.

Тасаввуротҳо дар бораи адолати иҷтимоӣ дар давоми асрҳо тағйир пазируфтаанд. Барои татбиқгардонии гоҷи адолат ва баробарӣ шароити мусоиди таърихӣ-чамъиятӣ бояд вучуд дошта бошад, дар акси ҳол он ҳамчун ормон, мафҳуми абстрактӣ боқӣ мемонад.

Ҳатто дар замони муосир, ки марксизм то дараҷае мавқеи худро аз даст додааст, андешаҳои асосгузори он дар бораи адолати иҷтимоӣ арзиши муайяни худро дар афкори иҷтимоӣ ва сиёсӣ нигоҳ дошта, диқ-

қати муҳаққиқони соҳаи ҷомеашиносиро ҷалб намудааст.

Калидвожаҳо: марксизм, адолати иҷтимоӣ, баробарии иҷтимоӣ, сифатҳои объективӣ, муносибатҳои чамъиятӣ, пешрафт, сохти чамъиятӣ, шароити таърихӣ, татбиқи адолати иҷтимоӣ ва баробарии иҷтимоӣ.

Пеш аз ҳама, бояд кайд намоем, ки осори К. Маркс ва Ф. Энгелс ҳамчун дастоварди фарҳангу афкори инсоният, ҳамчун манбаи омӯзиши ҷустуҷӯи роҳҳои озодии иҷтимоӣ ва миллӣ, арзиши муайяне дорад. Инро инкор кардан лозим нест. Бо вучуди ин, таълимоти асосгузори марксизм, ба мисли дигар афкори гузаштагон, аз таъсири вақт орӣ нест. Дар ин таълимот арзишҳои пайдор, методологияи хосса, андешаҳои пурзаковат, инчунин он чи ки фақат ба замони худаш тааллуқ дошта, маҳсули баҳсҳо ва муборизаҳои давраи мушаххас аст, ҷой дорад. Аз ин рӯ, агар муҳолифони марксизм чихати абстракतीयо утопиявии онро зеринтиқоди шадид қарор дода бошанд, пас иддае аз «хайрхоҳонаш» онро дағалона, бо содабаёнӣ таҳриф кардаанд.

Таҳрифу дурӯғбофӣ, ки ба сифати ҳақиқат пешкаш мешавад, ба илм зарари бештар меорад. «Дурӯғи хатарноктарин – ин ҳақиқате, ки каме таҳриф карда шудааст».[1. 52] Зеро чунин таҳрифкорӣ, хусусан агар бо истинод ба нуфузмандон тақвият дода шуда бошад, ба осонӣ ба ҳайси ҳақиқат қабул мегардад ва роҳи дарёфти дониши дурустро мебандад. Аз ин лиҳоз, баргараф кардани чунин таҳрифу ғалатҳо – яке аз шартҳои пешрафти илм мебошад. Ин гуфтаҳои боло ба мавзӯи мавриди таҳқиқ низ пурра дахл дорад, чунки дар зерин таъсири содагардонӣ ва идеологияҳои мухталиф дар афкори омма якҷанд тасаввуроти нодуруст интишор шудаанд, ки ба унвони шарҳи марксистии адолат даъво доранд.

Яке аз чунин ғалатҳои бо таассуб асо-сёфта ин тасаввурот дар бораи он, ки марк-

сизм гӯё хусусияти синфӣ доштани адолатро дар ҷамъияти синфӣ эътироф намуда, бо ҳамин имконияти муносибати умумибашарӣ, умумитарихӣ ба масъалаҳои адолати иҷтимоиро инкор мекарда бошад, гӯё чунин муносибатро ҳамчун муҳокимаҳои такрорӣ норавшани буржуазӣ дар бораи «адолати абадӣ» ва «баробарии абстрактӣ» арзёбӣ намуда, рад мекарда бошад. Барои тасдиқи чунин ақидаҳо, одатан аз ибродҳои К. Маркс, Ф. Энгелс ва В. И. Ленин, ки воқеан ибораҳои абстрактӣ дар бораи адолат ва баробарии иҷтимоиро зерин танқид гирифтаанд, иқтибос мекунад. Аз ҷумла, ба танқиди концепсияи «социализми ҳақиқӣ» истинод мекунад, ки дар он, тибқи ибрози К. Маркс ва Ф. Энгелс, аз «табиати умумӣ баъдан “баробарии инсонӣ” ва ҷомеа ҳосил карда мешавад. Ҳамин тавр, дар ин ҷо муносибатҳои барои ҷамаи одамон умумӣ маҳсули “моҳияти инсон”, *табиат* мешаванд, дар ҳоле, ки воқеан онҳо, мисли шуур, баробарӣ, маҳсули таърихӣ мебошанд».[2. 483]

Бо вуҷуди ин, ғалат ҳамчун ғалат боқӣ мемонад: хусусияти синфӣ тасаввурот дар бораи адолати иҷтимоӣ дар ҷамъияти синфиро ба қайд гирифта, муносибати мушаххас ба таҳлили адолат ва беадолатии иҷтимоиро талаб намуда, марксизм ҳеҷ гоҳ имконият ва зарурати таҳия намудани муносибату дидгоҳи умумитарихӣ ба масъалаҳои адолат ва баробарии иҷтимоиро инкор накардааст. Дар робита ба талаботи мазкур, марксизм таҳия кардани тасаввуротҳоро доир ба «пешрафт» умуман, дар бораи «ҷамъият», «тарзи истеҳсолот», «давлат», «синф» умуман ва ғ. ҳеҷ гоҳ рад накардааст. Гузашта аз ин, В. И. Ленин зарурати баррасӣ намудани масъалаҳои умумиро маҳсус қайд намудааст. Ӯ чунин навишта буд: «Касе, ки бидуни ҳалли пешакии масъалаҳои умумӣ масъалаҳои мушаххасро ҳал кардан мехоҳад, хатман бе ихтиёри хеш, ба ин масъалаҳои умумӣ “пешпо” меҳӯрад».[3. 368]

Боз як тасаввуроти ғалати васеъ интишоргардида ин аст, ки гӯё марксизм адолати иҷтимоиро ба баробарии иҷтимоӣ қариб айният дода, мутобикан, роҳҳои татбиқи онҳоро пурра монанд меҳисобад. Барои тасдиқи ин нуктаи назар, аксаран формулаи Ф. Энгелс: «баробарӣ = адолат»[4. 637], инчунин ибораи ӯ: «баробарӣ ифодашавии адолат аст»[4. 636] мисол оварда мешавад.

Аммо чунин фикрҳои аз матн чудокардашударо ҳаматарафа асоснок кардан, бо далелҳои исбот кардан мушкул ва ҳатто ғайриимкон аст: на танҳо аз назарияи марксистӣ, балки аз таҷрибаи ҳаёт ба ҳубӣ маълум аст, ки на ҳар як баробарӣ ба адолат айният дорад. Аз ин рӯ, на фақат алоқамандӣ, инчунин фарқияти масъалаҳои матраҳшавандаро дар мавридҳои гуногун дида тавоништан зарур аст.

Ғалати дигар ин аст, ки гӯё марксизм, дар баробари айният додани адолат ба баробарӣ, ҳалли ҳуди масъалаи баробариро ба нобуд кардани синфҳо, ба баргараф кардани сабабҳои иҷтимоии нобаробарӣ, ба таъмин намудани баробарии ҳолати ҷамъияти нисбат дода, ба оқибатҳои ҷамъиятии нобаробарии табиӣ, ки бо фарқияти табиӣ қобилиятҳои ақлонӣ ва ҷисмонии одамон алоқамандӣ дорад, таваҷҷуҳ накарда бошад.

Одатан, барои далелнок кардани ин ақида, аз нигоштаҳои Ф. Энгелс намуна пеш меоранд: «Баробарии буржуазӣ (нест кардани *имтиёзи* синфӣ) аз баробарии пролетарӣ (несту нобуд кардани ҳуди синфҳо) хеле фарқ дорад. Талаб кардани баробарӣ, ки аз ин баробарии пролетарӣ берун аст, яъне мафҳуми абстрактӣ аст, бемаънӣ хоҳад буд» [4. 638] Ҳамчунин дар аксари ҳолатҳо аз В. И. Ленин мисол меоранд, ки марксизм баробарӣ гуфта, «ҳамеша баробарии *ҷамъиятӣ*, баробарии аҳволи ҷамъиятӣ, ба ҳеҷ ваҷҳ на баробарии қобилиятҳои ҷисмонӣ ва руҳии шахсонӣ алоҳида»-ро [5. 364] мефаҳмад.

Албатта, марксизм ҳеҷ гоҳ баробарии ҳуди одамонро талаб накардааст ва талаб карда ҳам наметавонист, чунки ин номумкин буда, дар ҳаёт яқин аст, ки ба қавли К. Маркс, «фардҳо нобаробар (онҳо фардҳои гуногун намебуданд, агар нобаробар намебуданд)».[6. 19]. В. И. Ленин низ таъкид карда буд: «Вақте мегӯянд, ки таҷриба ва хирад шаҳодат медиҳанд, ки одамон нобаробаранд, пас баробарӣ гуфта, баробарии *қобилияти* одамонро дар назар доранд...».[5. 361] Ӯ меафзояд: «Бе гуфтан ҳам рӯшан аст, ки дар ин маъно одамон нобаробаранд... Фақат ба социализм чунин баробарӣ *ягон* муносибат надорад».[5. 361-362]

Нодуруст аст, ки гӯё марксизм дар бораи масъалаҳои иҷтимоии баробариро нобаробарии одамон тибқи табиаташон умуман масъалагузорӣ накарда бошанд.

Маҳз К. Маркс навишта буд, ки чамъияти сотсиалистӣ (бо арзёбӣ кардани истеҳсолкунандагон тавассути ченаки баробар – бо меҳнат) «ба нобаробарии лаёқати фардиатӣ хомӯшона иқрор мешавад, пас ба нобаробарии қобилияти корӣ аз рӯи имтиёзҳои табиӣ низ. *Аз ин лиҳоз, вай аз рӯи мазмунаш ҳуқуқи нобаробарӣ, чун дигар ҳуқуқҳо мебошад*».[б. 19]

Магар қонунигардонии чамъиятии ин «имтиёзҳои табиӣ»-ро сарфи назар кардан мумкин аст? «Барои он, ки инро сарфи назар намоем, – навишта буд К. Маркс, – ҳуқуқ, ба ҷои баробар будан, бояд нобаробар бошад».[б. 19] К. Маркс чамъияти коммунистиро маҳз ҳамин хел тасвир мекард, ки дар он ҳар як нафар имкониятҳои ҷисмонӣ ва руҳӣ дошта, мувофиқи қобилиятҳои меҳнат мекунад (яъне бо масъулияти баробар, вале бо андозаи нобаробар) ва мувофиқи талаботаш аз неъматҳои чамъиятӣ бархурдор мегардад (яъне бо ҳуқуқи баробар, вале боз бо андозаи нобаробар).

Ҷаҳат аз мисол овардани ғалатфаҳмиҳои зикршуда хулосаи пешакӣ баровардан мумкин аст, ки доираи таълимоти марксизм дар бораи адолати иҷтимоӣ хеле фарох мебошад. Бидуни даъво ба ифшои ҳамаҷонибаи ин таълимот, ба фикри мо, гуфтан мумкин аст, ки ба он пеш аз ҳама, маълум намудани соҳаҳои мансубият ва ҳуди мазмуни мафҳумҳои «адолати иҷтимоӣ» ва «баробарии иҷтимоӣ», умумият ва фарқияти онҳо, меъёри умумитаърихии адолати иҷтимоӣ, инчунин зухурёбии ҳамаи ин дар ҷараёни воқеии таърих, шарту шароити таърихӣ, роҳҳои маърифат ва татбиқ намудани адолати иҷтимоӣ ва баробарии иҷтимоӣ дохил мешаванд.

Пеш аз ҳама, ба масъалаи муайн кардани табиату моҳияти адолати иҷтимоӣ ва баробарии иҷтимоӣ дар таълимоти марксизм таваҷҷуҳ мекунем. Бояд қайд намоем, ки дар афкори оммавии томарксизм ва муосири ғайримарксизм кӯшиш карда шудааст, то собит намоянд, ки адолати иҷтимоӣ ва баробарии иҷтимоӣ аз рӯи моҳияташон ҷаҳат категорияҳои ахлоқ буда, на сифатҳои объективии воқеият, балки муносибати субъективонаи инсон, фард ба ҳастӣ, аз ҷониби ӯ бо ин категорияҳо анҷом додани арзёбии ахлоқӣ (пазиранда ё маҳкумкунанда) нисбати воқеиятро ифода мекарда бошанд.

Бояд иқрор шавем, ки дар категорияҳои мавриди таҳлил қарордошта, албатта, унсурҳои ахлоқӣ, аксиологӣ (арзишӣ) низ ҷой доранд. Вале ба он иқрор шудан мумкин нест, ки гӯё ин категорияҳо аз рӯи пайдоиши худ қомилан субъективӣ буда, ҷаҳат дар робита бо ақида ва ҳукми субъект (фард, инсон) маъною муҳтаво дошта бошанд.

Натиҷагирӣ дар бораи на хусусияти объективӣ, балки мазмуни субъективӣ доштани категорияҳои «адолати иҷтимоӣ» ва «баробарии иҷтимоӣ» бештар бо он асоснок карда мешавад, ки тасаввурот дар бораи адолат ва баробарӣ, яқум, дар ҳар як давраи таърихӣ тағйир мепазируфт, дуҷум, ҳатто дар доираи як давраи таърихӣ ин тасаввурот дар байни синфҳои гуногуни иҷтимоӣ яқхела набуд. Инро бояд эътироф кунем. Воқеан, тасаввуротҳо дар бораи баробарӣ, хусусан дар бораи адолат дар давраҳои гуногуни таърихӣ яқхела боқӣ намондаанд, онҳо маҳсули таърихӣ мебошанд. [2. 483] Ҷамҷунин дуруст аст, ки ин тасаввуротҳо ҳатто дар байни синфҳои гуногун, баҳамзид дар доираи ҳамон як давраи таърихӣ яқхела набуд. Вале ин алҳол далели он нест, ки категорияҳои баррасишаванда мазмуни объективӣ надошта бошанд.

Ба муқобили тасаввуротҳои субъективию идеалистӣ дар бораи табиати категорияҳои мазкур мубориза бурда, марксизм тасдиқ меамояд, ки ҳам адолат (ноадолатӣ), ҳам баробарӣ (нобаробарӣ) сифатҳои объективии муносибатҳои воқеӣ мебошанд. Ба ибораи дигар, маҳз марксизм муайян намуд, ки тасаввурот дар бораи адолати иҷтимоӣ ва баробарии иҷтимоӣ, агарчи дар тӯли таърих тағйир пазируфтааст ва дар байни синфҳо фаҳмиши мухталифи он боқӣ мондааст, асоси объективии худро дар табиати шаклҳои сершумори робитаҳои иҷтимоӣ дорад. Ҳуди робитаҳои иҷтимоӣ бошад, аз маҷмӯи ҳамаи муносибатҳои одамон (яъне муносибатҳои иқтисодӣ, сиёсӣ, идеологӣ, оилавӣ, ахлоқӣ ва ғ.), ки одамон ба онҳо ворид шуда, таърихи башарро эҷод мекунанд, иборат мебошад. Бинобар ин, адолати (беадолатии) иҷтимоӣ ва баробарии (нобаробарии) иҷтимоӣ дар соҳаҳои гуногуни ҳаёти чамъиятӣ ҷой дошта метавонанд.

Вобаста аз он, ки тарафҳои ҳамтаъсирӣ нисбат ба ҳамдигар дар қадом хо-

лат қарор доранд – дар баробарӣ ё нобаробарӣ, робитаю муносибатҳои иҷтимоӣ ба худ сифати муносибатҳои баробарии иҷтимоӣ ё нобаробарии иҷтимоиро касб мекунад. Ҳамзамон, вобаста аз он, ки ин робитаҳои иҷтимоӣ дар кадом муносибат ба пешрафти ҷамъияти қарор доранд (ё ба он мусоидат мекунад, ё онро суст мекунад), робитаҳои мазкур ба худ сифати адолати иҷтимоӣ ё беадолатии иҷтимоиро гирифта метавонанд. Гузашта аз ин, тибқи таълимоти марксистӣ, адолати иҷтимоӣ ва баробарии иҷтимоӣ муносибатҳои гуногунмазмунӣ ҷамъиятиро инъикос менамоянд: дар яқумаш хусусияти ҳолате, ки фардҳо дар ҳамтаъсирашон доранд, ифода шудааст; дар дуюмаш бошад, муносибати ин ҳамтаъсири ба таърих, ба пешрафти ҷамъият, ба рушду нумуъи инсоният ифода шудааст. Аз ин лиҳоз, на ҳамеша ва на ҳар як баробарии иҷтимоӣ хайри таърихӣ аст, ки ба адолати иҷтимоӣ мувофиқат дошта бошад, инчунин на ҳамеша нобаробарии иҷтимоӣ (масалан, ҳақ додан аз рӯи меҳнат) шарри таърихӣ, ҳаммаъноии беадолатии иҷтимоӣ аст.

Чунин аст, дидгоҳи умумии марксистӣ ба масъалаи адолати иҷтимоӣ ва баробарии иҷтимоӣ, муайян кардани меъёри онҳо, алоқамандӣ ва тафовути категорияҳои ифодакунандаи онҳо. Ин дидгоҳи умумиро барои маънидодкунии таърихи инсоният, марҳилаҳои асосии он истифода карда, таъбиру тасдиқоти ибтидоиро мушаххас гардондан мумкин аст.

Тибқи таълимоти марксистӣ, дар зинаҳои ибтидоии таҳаввули ҷамъияти инсонӣ, ҳангоми инкишофи он дар доираи зарурияти табиӣ ва дар шакли ғайриантагонистӣ, воқеан нобаробарии табиӣ фардҳо, нерӯҳои ҷисмонӣ ва руҳии онҳо сарманшаи нобаробарии ҷамъиятии онҳо буд. Маҳз дар ҳамин зинаи таърихи инсоният аввалин тасаввуротҳо дар бораи адолат (ва беадолатӣ)-и табиӣ ва баробарӣ (ва нобаробарӣ)-и табиӣ ҳамчун танзимкунандаҳои муносибатҳои ҷамъияти, ки ба пешрафти ҷамъият мусоидат мекунад, пайдо шуданд. Минбаъд, бо инкишоф ёфтани ҷамъият дар доираи зарурияти табиӣ ва дар шакли антагонистӣ, баъди пайдо шудани моликияти хусусӣ, сарватмандон ва бенавоён, меросӣ шудани ҳокимият ва ғ., акнун асоси табиӣ баробарӣ ва ноба-

робарӣ, инчунин тасаввурот дар бораи адолат ва беадолатӣ комилан дигаргун шуд. Пас аз ин асосҳои иҷтимоӣ-синфии адолати иҷтимоӣ ва роҳҳои татбиқи он ба мадди аввал баромад. Бо ҳамин дарк кардани моҳияти адолати иҷтимоӣ ва баробарии иҷтимоӣ дар ҷамъияти синфӣ тадричан шуруъ шуд ва сониян ба муборизаи беамон бар зидди беадолатию нобаробарии иҷтимоӣ замина гузошт.

Тасаввуротҳо дар бораи адолати иҷтимоӣ ва баробарии иҷтимоӣ рушд карда ва қисман татбиқ шуда, ба тағйироти муайяни ҳамаи соҳаҳои ҳаёти ҷамъияти мерасонд. Демократияи мустақими ҷомеаҳои начандон калони одамон, ки сахмгузори баробарро дар идораи корҳои ҷамъияти таъмин мекард, бо гузашти айём, вобаста ба афзоиши ҷомеа ва мураккабшавии масъалаҳои идоракунӣ ҳамчун кӯҳнаю нодаркор, кӯҳнапарастӣ, бо демократияи намояндагӣ, ки нисбатан одилона ва қулай буд, иваз карда шуд. Дар натиҷаи ин тағйиротҳо адолат бештар ба қулайӣ ва бароҳати нисбат дода мешуд, инчунин баробарии воқеӣ бо баробарҳуқуқии расмӣ иваз карда мешуд. Ин бошад, ҳисси адолатхоҳии иҷтимоии оммаро баланд бардошта, ба мубориза барои татбиқи он шиддат мебахшид. Дар баробари ин, дарк кардани зарурияти адолати иҷтимоӣ на танҳо амиқтар шуд, балки фарохтар низ гардид: аёнтар мешуд, ки ҳамаи муносибатҳои иҷтимоии одамон бо ҳамдигар алоқаманданд, ҳамтаъсири доранд, адолат дар соҳаи сиёсат тағйироти иқтисодиро тақозо карда метавонад ва ғ.

Хулласи калом, фаҳмиши табиати адолат ва беадолатии иҷтимоӣ маҳсули таърихӣ буда, мушкилии дарки моҳияти онҳо на танҳо аз имкониятҳои субъективӣ, маҳорати маърифатии одамон, инчунин аз вазъияти объективӣ вобаста буд, азбаски ҳуди рафти таърих роҳи чунин маърифатро душвор мегардонд. Он чи ки дар як шароити таърихӣ беадолатӣ доништа мешуд, дар шароити дигари таърихӣ, ба тазодди худ табдил ёфта, боадолатӣ ҳисобида мешуд. Дар ин росто дастовардҳои назаррас низ буданд. Чунончи, қорӣ шудани мубодилаи баробарарзиши неъматҳои моддӣ дар иқтисодиёт, истифодаи усулҳои демократӣ дар сиёсат аз ҷумлаи чунин дастовардҳо буданд.

Аммо дар маҷмӯъ раванди бетанаффу-си инкишофи муносибатҳои ҷамъиятӣ аз одилона ба ноодилона ҳамон асоси объективӣ буд, ки дар робита ба он раванди маърифату азбаркунии субъективии ин масъалаҳо дар афкори омма сурат мегирифт. Маҳз рафти таърих талаб менамояд, ки ҷудокунии қатъии раванди объективии табдилшавии муносибатҳо аз одилона ба ноодилона ва дарки субъективии ин дигаршавӣ анҷом дода шавад. Зеро одилӣ ё ноодилии объективии ягон муносибатҳои ҷамъиятиро омма фақат ба ҳамин сифат мешинохт, на баръакс: ин муносибатҳо на аз рӯи гуфтаи омма одилона ё ноодилона мешаванд. Механизми табдилёбии ин ё он муносибатҳои ҷамъиятӣ аз одилона ба ноодилона ва механизми фаҳмиши оммавии ин рӯйдод ба ҳамдигар мувофиқат надоранд.

Тарафи объективӣ, яъне ҳуди муносибатҳо, ин тарз тағйир меёбад: муносибатҳои истехсолӣ якҷоя бо муносибатҳои дигари ҷамъиятӣ то даме объективан ҳамчун одилона боқӣ мемонанд, ки агар онҳо ба инкишофи қувваҳои истехсолкунанда, пас ба инкишофи муносибатҳои байниинсонӣ, муносибати ҷомеа бо табиат, ба пешрафти меҳнат мусоидат мекарда бошанд. Агар муносибатҳои истехсолӣ ва муносибатҳои дигари ҷамъиятӣ ба инкишофи тарзи истехсолот, ба инкишофи қувваҳои истехсолкунанда монеа гарданд, он гоҳ объективан ин сохти ҷомеа ноодилона, халалрасони рушди меҳнат, истехсолот, мубодилаи байни инсон ва табиат мегардад. Аз ин рӯ, К. Маркс менависад, ки барои аз даст нарафтани дастовардҳои тамаддун, одамон ноилоҷ ҳамаи шаклҳои ҷамъиятии меросирифташонро дар мавриде тағйир медиҳанд, ки агар тарзи корбастшавии онҳо ба қувваҳои истехсолкунандаи дастрасгардида дигар мувофиқат накунад.[7. 403]

Тарафи субъективӣ, яъне дарк кардани сифатҳои воқеии муносибатҳо, одатан, ба тарзи зерин тағйир меёфт: дар ҳар як ҷамъияте, ки бо истисмор асос меёфт, омма беадолатии иҷтимоиро ҳамчун натиҷаи амалҳои худсаронаи шахсони муайян, ҳомилони ноодилӣ, нобаробарӣ, балою бадӣ тасаввур мекард, агарчи ин беадолатии иҷтимоӣ асосҳои объективӣ дошт, сифати объективии муносибатҳои ҳукмроншудаи ҷамъиятӣ буд. «Қасе, ки аз ин нуктаи назари объективӣ рӯй мегардонад, – навишта

буд К. Маркс, – он нафар ба яктаарафафаҳмӣ дода шуда, ба ҳисси бадбинӣ нисбати шахсҳои алоҳида, ки дар образи онҳо ба муқобили ӯ тамоми зулму ситами муносибатҳои кунунӣ баромад мекунад, тобест мегардад».[8. 212] Фаҳмида натавонистани ин асосҳои объективии беадолатии иҷтимоӣ ба ҳулосаҳои нодуруст расонида метавонист. Дар ҳар сурат, фаҳмиши дурусти моҳияти кор тадриҷан дар байни мардум, ки бар муқобили беадолатии иҷтимоӣ ва нобаробарии воқеӣ идеяи адолати иҷтимоӣ ва баробариро пешбарӣ мекарданд, интишор гардид.

Ҳамин тавр, марксизм тасдиқ мекунад, ки ҳамчун ноодилона ҳисобидани ин ё он сохти ҷамъиятӣ ин танҳо ифодаи дигари ҳамон далел аст, ки сохти мазкур ба пешрафти таърих, ба манфиатҳои оммаи васеи халқ зиддият дорад, мубориза баҳри татбиқ гардондани адолати иҷтимоӣ танҳо шиори мубориза барои барпо кардани тартибу низоми нави ҷамъиятӣ мебошад. Мутаасифона, «тартибу низоми нав»-и ҳукмроншуда на ҳамеша ба орзую омолҳое, ки мардум барои татбиқаш мубориза мебуданд, мувофиқат дошт.

Дар таълимоти марксистӣ ба масъалаи шароит ва роҳҳои татбиқи адолати иҷтимоӣ ва баробарии иҷтимоӣ тавачҷуҳи хосса зоҳир гардидааст. Таъкид карда мешавад, ки шароити сохти ҷамъияти мушаххас на танҳо ба ҳайси тарафи объективӣ, ки дар асоси он фаҳмишу дарки субъективии масъалаҳои адолати иҷтимоӣ ва баробарии иҷтимоӣ сурат мегирад, баромад мекунад. Илова бар ин, шароити мазкур ҳамон доираи таърихи мемонад, ки он имконияти татбиқшавии амалии адолати иҷтимоӣ ва баробарии иҷтимоиро муайян мекунад. То даме ки шароити таърихӣ-ҷамъиятӣ барои татбиқгардонии ғояи адолат ва баробарии кулӣ мусоид набошад, ҳамаи талабу даъватҳои омма, агар аз тасаввуроти абстрактию ғайривоқеӣ маншаъ гирифта бошад, ҳамчун сухани холӣ боқӣ мемонд ва боқӣ хоҳад монд. «“Адолат”, “инсонгарӣ”, “озодӣ” ва ғ., – навиштааст Ф. Энгелс, – метавонанд ҳазор маротиба ин ё дигарро талаб кунанд; вале агар ягон чиз ғайриимкон бошад, он дар воқеият фаро намерасад ва сарфи назар аз ҳама чиз, чун “орзуи пуч” боқӣ мемонад».[9. 292] Чунки, ба қавли асосгузори марксизм,

«бо ҳама хоҳишҳои нек ва орзуҳои зебо ба муқобили воқеияти оҳанин ҳеч коре наме-тавон кард».[9. 292]

Таълимоти марксистӣ минбаъд аз ҷониби В. И. Ленин инкишоф дода шуд. Андешаҳои ӯ дар бораи одилона ё ноодилона будани муносибатҳои иҷтимоӣ асосан дар таъба асарҳои асосгузори марксизм баён карда шудаанд. Дар асарҳои В. И. Ленин мафҳуми «адолат»-ро дар се заминаи бо ҳам алоқаманд баррасӣ намудааст: яқум, ин интиқоди хусусияти ноодилонаи сохти иҷтимоӣ дар Россияи подшоҳӣ ва нишон додани он, ки чӣ гуна ба синфҳои ҳукмрон нигоҳ доштани чунин тартиботи беадолатона муяссар мегардид; дуом, ин муқаррар намудани роҳҳои барқарор кардани адолат дар ҷомеа; сеюм, муайян кардани адолат дар робита ба ҷамъиятҳои ояндаи сотсиалистӣ ва коммунистӣ.

В. И. Ленин имконияти тағйир додани тартиботи мавҷудаи ноодилонаи иҷтимоиро фақат дар муборизаи сиёсӣ меид.

Дар асари худ «Давлат ва инқилоб» В. И. Ленин дар бораи он менависад, ки чӣ гуна принципҳои адолати иҷтимоӣ дар ҷамъияти сотсиалистӣ ва сипас дар ҷамъияти коммунистӣ татбиқ карда хоҳанд шуд. Дар пайравӣ ба ақидаи К. Маркс, ки тибқи он ҷамъияти сотсиалистӣ марҳилаи аввали сохтмони ҷамъияти коммунистӣ мебошад, В. И. Ленин қайд мекунад, ки «адолат ва баробариро... марҳилаи аввали коммунизм ҳанӯз дода наметавонад...».[10. 93] Дар ҷамъияти сотсиалистӣ манбаи асосии беадолатии иҷтимоӣ – моликияти хусусӣ ба воситаҳои истеҳсолот аз байн бардошта мешавад, бинобар ин «истисмори инсон аз тарафи инсон ғайриимкон хоҳад буд, чунки тасарруфи воситаҳои истеҳсолот, фабрикаҳо, мошинҳо, замин ва дигар бо моликияти хусусӣ номумкин аст».[10. 93] Беадолатии асосии сохти ҷамъиятиро баргараф намуда, ҷамъияти сотсиалистӣ «наметавонад ба яқборагӣ инчунин беадолатии минбаъдари, ки аз тақсими молҳои истемоли «аз рӯи меҳнат (на аз рӯи талабот)» иборат аст, барҳам диҳад».[10. 93]

Ҳамин тавр, дар таълимоти К. Маркс, Ф. Энгелс ва В. И. Ленин коммунизм ҳамчун ифодашавии комили адолат тасвир карда мешавад. Баъди ин, ба қавли Ф. Энгелс, «ҷойбарои баробарӣ ва адолат» фақат «дар анбори хотироти таърихӣ»[4. 637] боқӣ мемонад.

Адабиёт

1. Лихтенберг Г. К. Афоризмы / Отв. редактор Б. И. Пуришев – М.: «Наука», 1964. – 208 с.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 7-544.
3. Ленин В. И. Отношение к буржуазным партиям // Ленин В. И. Полн. Собр соч. Т. 15. С. 368-388.
4. Энгельс Ф. Материалы к «Анти-Дюрингу» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 637.
5. Ленин В. И. Либеральный профессор о равенстве // Ленин В. И. Полн. Собр соч. Т. 24. С. 361-364.
6. Маркс К. Критика Готской программы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 9-32.
7. Маркс – Павлу Васильевичу Аненникову // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 401-412.
8. Маркс К. Оправдание мозельского корреспондента // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 187-217.
9. Энгельс Ф. Демократический панславизм // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 6. С. 289-306.
10. Ленин В. И. Государство и революция // Ленин В. И. Полн. Собр соч. Т. 33. С. 1-120.

МАРКСИСТСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ Назар М. А.

Автор статьи ставит задачу анализировать марксистского понимания сущности социальной справедливости и социального равенства. Следует отметить, что для основоположников марксизма тема справедливости и равенства и условий их реализации была не единственной темой их учений, а неотъемлемой частью их общей историко-философской концепции. Хотя основоположники марксизма не писали отдельной работы по тематике справедливости и равенства, в некоторых своих работах они рассматривали данный вопрос, четко излагая свое видение проблемы.

Марксизм, в отличие мыслителей прошлого, рассматривал справедливость и равенство как продукт исторического развития общества, как объективные качества изменяющихся общественных отношений. Диалектический подход позволяет марксизму рассматривать не только классовый

характер понимания справедливости, но и возможность общечеловеческого, общесоциального подхода к проблемам социальной справедливости. С марксистской точки зрения, оценка людьми любого общественного строя как несправедливый является выражением того факта, что данный строй противоречит ходу истории, интересам широких народных масс, а борьба за социальную справедливость – всего лишь лозунг борьбы за новый общественный порядок.

Представления о социальной справедливости изменились на протяжении веков. Для реализации идеи справедливости и равенства должны быть созданы благоприятные общественно-исторические условия, иначе она останется мечтой, абстрактным понятием.

Даже в наше время, когда марксизм в значительной степени утратил свои прежние позиции, идеи его основателей о социальной справедливости сохранили определенную ценность в социально-политической мысли и привлекают внимание обществоведов.

Ключевые слова: марксизм, социальная справедливость, социальное равенство, объективные качества, социальные отношения, прогресс, общественный строй, исторические условия, реализация социальной справедливости и социального равенства.

MARXIST CONCEPTIONS OF SOCIAL JUSTICE

Nazar M. A.

The author of the article sets the task of analyzing the Marxist understanding of the essence of social justice and social equality. It should be noted that for the founders of Mar-

xism, the theme of justice and equality and the conditions for their implementation was not the only theme of their teachings, but an integral part of their general historical and philosophical concept. Although the founders of Marxism did not write a separate work on the topic of justice and equality, in some of their works, including, they paid attention to this issue and clearly stated their vision of the problem.

Marxism, unlike the thinkers of the past, considered justice and equality as a product of the historical development of society, as objective qualities of changing social relations. The dialectical-materialist methodology of Marxism allows us to consider not only the class nature of the understanding of justice, but also the possibility of a universal, general historical approach to the problems of social justice. From a Marxist point of view, people's assessment of any social system as unjust is an expression of the fact that this system contradicts the course of history, the interests of the broad masses, and the struggle for social justice is just a slogan of the struggle for a new social order. The concept of social justice has changed over the centuries. For the realization of the idea of justice and equality, favorable socio-historical conditions must be created, otherwise it will remain a dream, an abstract concept.

Even in our time, when Marxism has largely lost its former positions, the ideas of its founders about social justice have retained a certain value in socio-political thought and attract the attention of social scientists.

Keywords: *Marxism, social justice, social equality, objective qualities, social relations, progress, social order, historical conditions, realization of social justice and social equality.*



МОДЕЛҲОИ МУНОСИБАТИ БАЙНИҲАМДИГАРИИ ДАВЛАТ ВА ДИН

Муминов А. И.–д.и.ф., сарходими ИФСҲ АМИТ

Тел: (+992) 903200461

Дар мақола қайд мегардад, ки дин бо тамоми шаклу зухуротиш дар таърихи инсоният ҳодисаи бузург аст. Дар тӯли мавҷудияти худ, инсон аз он лаҳзае, ки худро шинохт ўро дин ҳамроҳӣ мекард. Аз ин рӯ, аксари осори фарҳангӣ бо дин алоқамандӣ дорад.

Таҷрибаи бойи маънавӣ ва хирадмандии инсон ба воситаи таълимоти динӣ ташаккул меёфт ва дар он асос принципҳои ахлоқӣ ба вуҷуд омаданд, ки бе он мавҷудияти халқҳо, ташикли ҳаёти ҷамъиятию рӯзмараи онҳо номумкин буд. Вале ҳамеша дар ҳама динҳо руҳониён ба хотири дар ҳолати озодии пурра эҳсос кардани худ ва ҳокимият доштан аз он суиистеъмол мекарданд.

Аз ин лиҳоз, ҷонибдориҳои давлати дунявии мо ба унсурҳои этникую миллии ва динӣ баробар буда, дар давлатдорӣ риояи принципи «ба сиёсатмадорон – парламент ва ба муллоҳо – масҷид» муҳим аст.

Калидвожаҳо: модел, дин, давлат, давлати дунявӣ, ифротгароӣ, ифротгароии динӣ-сиёсӣ, таасуб, террор, терроризм, ҷомеаи муосир.

Ҳамаи динҳои бузург дар вазъияти таҳаввулоти куллии ҷамъиятӣ қабл аз ҳама, ҳаракатҳои иҷтимоии ахлоқӣ буданд. Қайд кардан ҷоиз аст, санаҳои муҳимтаринро дар ҳама давру замон, аз ҷумла дар замони муосир низ бе таъсири дин тасаввур кардан номумкин аст. Вале дин дар муносибат бо ҳаёти сиёсӣ шакли бадтарини идораи сиёсӣ – теократияро ба вуҷуд овард. Муносибати дин ва ҳокимият таҳқиқотчиёни зиёдро ба худ ҷалб намудааст. Ба андешаи назариятчиҳои соҳаи сиёсат С. Хантингтон, тамаддуноҳо бо сабаби гуногунии муҳиму воқеии онҳо ба якдигар мумкин аст, бархӯранд. Аз ҷумла, яке аз фарқиятҳои муҳиму нишонаҳои фарқкунандаи онҳо дин ба шумор меравад, ки метавонад як фарҳангро аз дигараш ҷудо намояд.

Ҷумҳурии Тоҷикистон низоми давлатдории дунявиро аз давлати шӯравӣ ба мерос гирифта бошад ҳам, дар таркиби он ҷомеаи суннатӣ анъанаҳои пешина боқӣ монда буд. Давлати шӯравӣ баробари маҳдудиятҳои демократӣ доштаниш, хусусияти атеистиро тарғиб менамуд. Муҳаққиқони тоҷик Баротзода Ф. ва Нурулҳақов Қ. дар асарашон «Вазъи динӣ-сиёсӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон» қай намудаанд, ки «Принсипҳои асосии муносибати давлати дунявӣ ба дин аз замони Иттиҳоди Шӯравӣ сарчашма мегирад». Онҳо таъкид намуданд, ки «Дар замони шӯравӣ бо сабаби хусусияти идеологӣ касб кардани илмҳои диншиносӣ исломшиносӣ дин на ҳамчун як унсур тамаддуни башарӣ ва як зинаи ногузири ташаккули шууру ҷаҳонбинии инсоният баррасӣ мешуд, балки ба он ҳамчун як падидаи комилан манфии таърихи инсоният баҳо меоданд. «Фарқияти меҳварии эҳёи динӣ ё ҳаракати исломӣ дар Тоҷикистон дар оғози бозсозӣ ва истиқлолияти давлатӣ дар он буд, ки он дар шакли ба ном «исломи сиёсӣ» зухур гардид, ҳарчанд истифодаи чунин истилоҳ нисбат ба дини ислом он қадар мувофиқ нест»[1.с.11].

Онҳо қайд намуданд, ки Ҷумҳурии Тоҷикистон барои рушди дин ҳамчун як ҷузъи фарҳанги миллии заминаи ҳуқуқӣ омода месозад, ба афзун гардидани нақши фарҳангӣ-ахлоқии он дар ҷомеа мусоидат мекунад, зуҳури ақидаҳои динии ифротӣ ва нақши «исломи сиёсиро дар фазои динӣ-сиёсӣ» маҳдуд месозад, ки яке аз омилҳои муҳими пешгирӣ аз ифротгароии динӣ ба шумор меравад.[1.с.11].

Мусаллам аст, ки барҳамхурии империяҳои бузург ба пайдоиши на танҳо давлатҳои миллии, инчунин ба ташкилшавии давлатҳои этникӣ-мазҳабӣ оварда мерасонад, ки ҳокимият бештар ба доғматҳои динӣ таъяс мекунад ва ин ҳолат асосан дар шаклҳои мухталиф зухур мекунад.

Яке аз моделҳои ташкил намудани давлат – ин дар асоси дини ягона ва ё дини афзалиятдошта ба роҳ мондани он мебошад. Барои мисол ба ҷои Ҳиндустони мустамликавӣ се давлати мустақил – Ҳиндустон, Покистон ва Бирма ба таъсис ёфт. Ин давлатҳо барои он ба вучуд омаданд, ки дар ҳалли масъалаҳои сиёсӣ нақши аввалдараҷаро динҳои исломӣ ва ҳиндӯӣ бозӣ мекарданд. Ин динҳо барои ҷудошавии халқҳо ва низоми ҳокимият истифода шуданд. Вале нақши динҳо дар давлатҳои мазкур ба таври гуногун ба роҳ монда шуда буд. Дар Ҳиндустон барпошавии давлати нав дар зерини роҳбарии ҳизби бонуфузи сиёсӣ бо номи Конгресси миллии ҳиндӣ бавучуд омад, ки онро пешвоёни намоёни сатҳи ҷаҳонӣ, ба монанди Махатма Ганди ва баъдтар Ҷавохирлол Неҳрӯ роҳбарӣ мекарданд ва он бештар, на ба захираҳои динӣ, балки ба имкониятҳои сиёсӣ така менамуданд.

Дар Покистон бошад, Лигаи мусулмонҳо бо роҳбарии М.А. Ҷин, баъдтар бо роҳбарии Лиоқат Алихон ҳизби камтаъсирӣ сиёсӣ амал мекард, барои ҳамин бори ташкилкунӣ давлатдорӣ нав ба ӯҳдаи артиш афтид, ки бо ғояҳои исломӣ мусаллаҳ буданду онҳоро ба сари мизи сиёсати давлатӣ гузоштанд. Ислом дар Покистон воситаи тавоноии муттаҳидкунанда гардид, ки функсияи ташкилкунандагии давлати навро иҷро намуда ба омили муҳими этнократӣ табдил ёфт.

Ҳамин тариқ, сиёсшавии ислом бештар ба шароитҳои объективӣ вобастагӣ дошт, ки баъдҳо воситаи муҳими идоракунии давлат гардид. Чунин зиддиятҳои сиёсӣ, ки байни тамоюлоти миллий ва динӣ нишони баробарӣ мегузоранд, ба бисёр давлатҳои мусулмонӣ хос аст. Ҳатто тундгароии миллий низ аз қудрати бузургии дини ислом истифода мекунад. Дар давлатҳои Осиёи Марказӣ низ принсипи насронии «ба шоҳ шоҳигарӣ ба деҳқон дос» рӯйи қор намеояд, чунки дин ба ҳама қорҳои ҳаёти индунёю ондунё сару қор дорад ва намешавад, ки сиёсатмадор танҳо ба сиёсату мулло ба масҷид машғул шавад.

Авҷгирии табиати миллатгароӣ исломгароӣ дар давлатҳои Осиёи Марказии собиқ ҷумҳуриҳои шуравӣ бо бедоршавии дубораи ислом, анъанаю одатҳои исломӣ омехта мешаванд ва бо мақсади ҳалалдор

расонидан ба ҳалли қорҳои давлатию ҷамъиятӣ истифода карда мешаванд. Тамоюлоти ба эътибор нагирифтани миллату халқиятҳои дигар ва поймолкунии ҳуқуқҳои онҳо дар ин кишварҳо ҷой доранд. Ба андешаи муҳаққиқ, чунин майлқунӣ ба ҷониби ғояҳои этникию динӣ дар самти муайянкунии раванди пешрафти ҷомеа маҳз ба ин кишварҳо, аз ҷумла Тоҷикистон метавонад паёмадҳои нохуш дошта бошад.

Моделҳои дигари этнократӣ дар ҳаёти ҳамон мамлакатҳои ба роҳ монда шудааст, ки аз ду ва ё зиёда халқҳои худкифоя иборат буда, вале динҳои гуногунро парастид мекунанд. Барои мисол аз аввалҳои қарни XX сар карда байни сингалҳо (будойиҳо) ва тамилҳо (ҳиндӯён) бархӯрди тезтунд гузашт. Шаҳрвандони кишварҳои зиёди африқоӣ гирифтори трайбализм буда, дар доираи қабилаҳо эътиқоди ба худ хоси қадимаи худошиносӣ дошта, доимо байни ҳамдигар дар ҳолати низоми қабилавӣ қарор доранд, ки дар онҳо ҳам фарқиятҳои этникӣ ва ҳам фарқиятҳои мазҳабӣ нақши худро доранд. Ин ҳолатҳо дар Сомалӣ, Нигерия ва дигар давлатҳои минтақаи Африқо ошқоро намоён аст.

Моделҳои ҷаҳорум – ин муборизаи байни ду дини ҷаҳонӣ – насронӣ ва ислом дар доираи мавҷудияти давлатҳои миллий мебошад. Дар Танзания, Кения, Кот-де Ивуар, Ҷумҳурии Африқоӣ Ҷанубӣ мусулмонон барои ҳуқуқҳои худ мубориза мебаранд. Ба хотири ба даст овардани мустақилият намоёндагонии ин дину мазҳабҳо ба амалҳои ифротию террористӣ даст мезананд.

Моделҳои панҷум вазъи этноконфессионалиро дар Россия, ИМА, Чин ва дигар давлатҳои аз ҷиҳати этникӣ шумораашон зиёд нисбати муносибати байниҳамдигарӣ бо ҳокимияти давлатӣ пешниҳод мекунад. Барои мисол баъди табдилёбии Россияи Шуравӣ ба давлати капиталистӣ дар ибтидо аз дин масофаи дуриро муайян намуд, ки дар Конституцияи соли 1993 дунявӣ будани давлатдорӣ Россия амиқ ифода ёфта буд. Вале оқиста-оқиста дар зерини таъсири ҳомиёни дини православӣ ҳодисаҳои ба амал омаданд, ки симои дунявӣ будани давлатро зерини шубҳа мегузорад.

Дар воқеъ, роҳбарияти мусулмонии Россия ба сабаби маблағи баробар ҷудо накардани ташкилотҳои ҳокимияти давлатӣ ба сохтмону ташкилии динҳо, пайдоиши

рухониёни насронӣ дар артиш, пайдоиши «часовня» дар донишгоҳҳо, ташкил намудани фанни «Асосҳои фарҳанги православӣ» ва ғайраҳо норозигӣ баён мекунад [7, с. 217]. Ҳатто аз ҷониби рӯхониёни насронӣ даъвате шуда буд, кикасе таърихи фарҳанги православиरो доништан наме-хоҳад, барои худ мамлакати дигар интихоб кунад. Чунин вазъ дар байни мазҳабҳо но-бовариро ба миён оварда пояи давлатдори-ро суст мекунад ва оқибат ба тезутундшавию низоъҳо оварда мерасонад.

Ба андешаи муҳаққиқ С. Ятимов, «Муттаҳидии мардум, пойдории сулҳу субот, баланд бардоштани ҳисси ватадустӣ ва ҳудогоҳиву худшиносӣ ҳамчун шартҳои ҳифзи манфиатҳои кишвар ва афзоиши нерӯи иқтисодии мамлакат ҳамчун омилҳои муҳимтарини рушди давлатдории миллӣ эътироф гардидаанд» [9, с. 31].

Модели шашум метавонад хоси давлатдории миллие бошад, аҳолиашон аз ҷиҳати этникӣ, забонӣ-гуногун, ва ё дорои мазҳабҳои гуногуни як дин бошанд, ба монанди Тоҷикистон – суннӣ ва шиа, Афғонистон – суннӣ ва шиа, Эрон – шиа ва суннӣ ва ғайраҳо. Дар ин ҳолат новобаста аз нуфузу бартариҳои яке аз мазҳабҳо ба хотири аз даст нарафтани боварӣ, муносибат ва эҳтиром ба онҳо, бояд баробар дошад.

Бояд ба инобат гирифт, ки шадидтарин зиддиятҳо, муборизаҳо, низоъҳо дар муносибати дучониба, бисёрҷонибаи давлатҳо ва арсаи геополитикӣ, фақат дар доираи манфиатҳои миллии давлатҳо сурат мегиранд, зуҳур меёбанд. На дар атрофи чизи дигар. Асоси рақобатро дар ҳар самт (сиёсӣ, иқтисодӣ, ҳарбӣ, фарҳангӣ, динӣ, мазҳабӣ ва ғайра), манфиатҳои миллӣ (аслию фундаменталӣ, тағйирнаёбанда, мантиқӣ ва хусусияти қонунмандидошта, табиӣ) муайян мекунад [8, с. 15].

Ба андешаи Маҳмадизода Н. Д., ваҳобия ҳамчун таълимоти динӣ ва ҷараёни динӣ-сиёсӣ ба Осиёи Марказӣ дар оғози асрҳои XIX-XX ба воситаи Ҳиндустон дохил шудааст. Онҳоро англисҳо маблағгузори намуданд, то ки низои байни мусулмонро ба миён биёранд. Ин гурӯҳ худро пайравони “Салафи солах” номида, ҷавонро бо рафторҳои нодурусташон мехостанд гумроҳ кунанд. Ҳол он, ки гузаштагон мусулмонони хайрхоҳ буданд ва ба ибодату парҳезгорӣ даъват менамуданд. [5, с. 172].

Тахти мафҳуми “ташкили иттиҳодияҳои экстремистӣ” ҳаракатҳои фаҳмида мешавад, ки кирдори шахс ё гурӯҳи шахсон барои таъсис додани чунин иттиҳод, ҷалб намудани аъзоёни он, таҳияи оиннома ва барнома, муайян намудани сохтор ва вазифаҳои функционалии ҷузъу томҳои он, тайёр кардани маводи тарғиботиву ташвиқотӣ, шумораи аъзоёни чунин ташкилот, ташкили воҳидҳои марказӣ ва минтақавӣ, ташкили тарзи фаъолияти чунин иттиҳод ва манбаи моддии фаъолияти он равона карда шудаанд.

Экстремизм (ифротгарой) ба шуури ҷамъиятӣ, психологияи ҷамъиятӣ, ахлоқ ва идеологияи омма паҳнгардида ба муносибати байни гурӯҳҳои ҷамъиятӣ (экстремизми иҷтимоӣ) миллат (экстремизми миллатгаро) иттиҳодияҳои ҷамъиятӣ, ҳизбҳои сиёсӣ-давлатӣ (экстремизми сиёсӣ) ва мазҳабҳои динӣ (экстремизми динӣ) таъсир мерасонад.

Экстремизм гуногуншакл буда, мақсади он низ ба тарзи гуногун дар ҷомеа паҳн мегардад. Мақсади онҳо – моддӣ, идеологӣ, хоҳиши дигаргунсозӣ, қонуннагардидан аз вазъияти воқеӣ, ҳокимиятдорӣ бар одамон, тағйир додани сохти конститутсионии давлат, ноором сохтани вазъият, ҳалалдор сохтани ягонагии марзи Тоҷикистон, гирифтани салоҳиятҳои ҳокимият, душманӣ, бадбинӣ ва ғараз аст.

Таҷрибаи сиёсии экстремистӣ, инъикоси худро дар шаклҳои гуногуни фаъолияти экстремистӣ пайдо намуда, дар шакли исён, ба фаъолияти шӯрангезона ва терроризм зоҳир мешавад [6].

Ба андешаи Гегел, донишандузӣ яке аз вазифаҳои муҳими давлат ба шумор меравад. Зеро “мақсади ҳама гуна донишомӯзӣ иборат аз он аст, ки ба инсон кумак кунад, то ӯ табиати маҳзи субъективӣ-аширо пушти сар карда, воқеияти ба тарзи объективона, дар ҷаҳонҷубаи давлат зистанро омӯзад” [2, с. 64].

Ҳамин тариқ, дар кишвари мо ҳоло ҳам пайравони ҳизбу ҳаракатҳои ифротӣ пинҳонӣ амал мекунад, ки барои хоҷагони хориҷӣ ноором намудани вазъи динӣ сиёсии малакати мо мувофиқ меояд. Аз ин лиҳоз, зиракии сиёсии ҷавонони Тоҷикистон дар айни замон бағоят муҳим аст.

Адабиёт

1. Баротзода Ф., Нурулхақов Қ. // Вазъи динӣ-сиёсӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон. - Душанбе: «Эр-граф», 2017.-128 с.
2. Гегел В. Ф. Лекции по философии всемирной истории. - М.:1977. С. 64.
3. Добаев И. П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. Ростов н/Д., 2003.
4. Журавский А. Религиозная традиция в условиях кризиса секуляризма // Континент, 2004, №120, -280 с.
5. Махмадизода Н. Д. Омилҳои иҷтимоии экстремизми динӣ-сиёсӣ дар Тоҷикистон. Душанбе. -2019, -240с
6. Негматова М. М. www.hakikati-sugd.tg.
7. Тощенко Ж. Т. Теократия фантом или реальность. М.2007. -664с.
8. Ятимов С. Субъекти сиёсӣ ва амнияти миллӣ // Илм ва ҷомеа. Маҷалаи академии илмию оммавӣ. №1.(9).2018. Душанбе. С.15.
9. Ятимов С. Хирадсолорӣ ва оини давлатдорӣ. – Душанбе., 2019. - 208с.

МОДЕЛИ ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ГОСУДАРСТВОМ И РЕЛИГИЕЙ

Муминов А.И.

Автор отмечает, что религия во всех ее формах и проявлениях – великое событие в истории человечества. На протяжении всего своего существования человек с момента его самопознания, сопровождала религия. Поэтому большая часть культурного наследия связана с религией.

Богатый духовный опыт и мудрость человека сформировались через религиозные учения, на основе которых возникли нравственные принципы, без которых невозможно было бы существование наций и организация их социальной и повседневной жизни. Однако во всех религиях священно-

служители всегда злоупотребляли им, чтобы чувствовать себя полностью свободными и у власти.

Поэтому поддержка нашего государства приравнивается к этнической и национальной составляющей, и в государстве важно придерживаться принципа «политикам – парламент, муллам – мечети».

Ключевые слова: модель, религия, государство, светское государство, экстремизм, религиозно-политический экстремизм, фанатизм, террор, терроризм, современное общество.

MODELS OF RELATIONSHIP BETWEEN STATE AND RELIGION

Muminov A. I.

Religion in all its forms and manifestations is a great event in the history of mankind. Throughout its existence, man, from the moment of his self-knowledge, was accompanied by religion. Therefore, most of the cultural heritage is related to religion.

The rich spiritual experience and wisdom of man were formed through religious teachings, on the basis of which moral principles emerged, without which the existence of Nations and the organization of their social and daily life would have been impossible. However, in all religions, clerics have always abused it to feel completely free and in power.

Therefore, the support of our state is equal to the religion, ethnic and national component, and it is important to adhere to the principle of "politicians – Parliament, mullahs – mosques" in the state.

Keywords: model, religion, state, secular state, extremism, religious and political extremism, fanaticism, terror, terrorism, modern society.



ИМКОНИЯТҲОИ ФАРҲАНГӢ-МАЪРИФАТИИ САӢӢХИИ ЭТНИКӢ

Пиров А. К. – н.и.ф., дотсенти Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Носири Хусрав
Телефон: 904353622, E-mail: pirov.alamsho@mail.ru

Дар мақола таҳлили фалсафӣ-фарҳангии мафҳум ва мазмуни сайёҳии этникӣ муфассал баррасӣ гардидааст. Объектҳои этнографӣ яке аз захираҳои асосии ташикли ин шакли сайёҳӣ ба шумор меравад. Сайёҳии этникӣ як намуди фаъолияти мутобиқшавӣ ба табиат дар робита бо фард ҳамчун як як қузъи табиат буда, ба рушди касбу ҳунарҳои мардумӣ мусоидат мекунад ва метавонад ба яке аз манбаҳои даромади сокинони маҳаллӣ табдил ёбад. Мақсади сайёҳии этникӣ шиносӣ бо ҳаёт, фарҳанг, анъанаҳо, урфу одатҳои одамоне мебошад, ки дар ҷамоҳангӣ бо муҳити табиӣ зиндагӣ мекунанд. Рушди сайёҳии этникӣ ба ҳифзи мероси фарҳангӣ мусоидат намуда омили рушди устувори қаламрави истиқомат мебошад.

Калидвожаҳо: сайёҳии этнографӣ, ҳунарҳои анъанавӣ, объекти этникӣ, захираҳои меҳнатӣ, ҳунарҳои мардумӣ, сайёҳии аборигенӣ, сайёҳии этникӣ, осорхонаи этнографӣ.

Сайёҳӣ яке аз роҳҳои муҳими тавсеабарши рушди маърифатии фарҳангии кишвар буда, тайи солҳои охир баъзе аз шаклҳои он, махсусан сайёҳии этникӣ аҳамияти вижа касб карда истодааст. Сайёҳии этникӣ аз ҷумлаи равияҳои сайёҳӣ маҳсуб ёфта, дар худ ҷанбаҳои этникӣ, забонӣ ва фарҳангиро равшан таҷассум менамояд.

«Бо мақсади тараққӣ додани соҳаи сайёҳӣ, муаррифии шоистаи имкониятҳои сайёҳии мамлакат ва фарҳангии миллии дар арсаи байналмилалӣ, инчунин, ҷалби сармоя ба инфрасохтори сайёҳӣ пешниҳод менамоям, ки соли 2018 дар кишвар Соли рушди сайёҳӣ ва ҳунарҳои мардумӣ эълон карда шавад» - қайд менамояд, Асосгузори сулҳу ваҳдати миллии, Пешвои миллат, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон. [1]

Дар ҷаҳони муосир сайёҳӣ аз зухуроти нисбатан иқтисодӣ ба падидаи иҷтимоӣ ва фарҳангӣ табдил ёфта истодааст. Шиносӣ бо урфу одат ва анъанаҳои дигар халқ-

ҳо анғезандаи сафарҳои зиёди сайёҳон ба ин ё он кишвар мебошад.

Сайёҳии этникӣ яке аз самтҳои сайёҳии фарҳангӣ-маърифатӣ ба шумор рафта, дар замони муосир барои мамолики зиёд аз нигоҳи муаррифӣ кардани дастоварду хусусиятҳои фарҳангӣ ҷолиб аст. Дар адабиёти илмӣ, сайёҳии этникӣ ба сифати сайёҳии маърифатӣ баррасӣ гардида, ки ҳадафи он ошноӣ бо фарҳанг ва маишати мардумони ҷаҳон мебошад. Н. И. Кабушкин таърифи зеринро медиҳад: «Сайёҳии этнографӣ шиносӣ бо тарзи ҳаёти анъанавии аҳолии маҳаллӣ аст», баъзе муаллифони дигар – В. Курин пешниҳод мекунад, ки чунин сайёҳӣ «этниқӣ» номида шавад. Ҳамчун яке аз самтҳои сайёҳии этникӣ, сайёҳии «аборигенӣ» низ фарқ карда мешавад, ки дар он намояндагони аҳолии муқимӣ иштирок мекунанд. Дар Фарб дар робита бо сайёҳӣ, ки бо иштироки аборигенҳо ташкилш карда мешавад мафҳуми сайёҳии «алтернативӣ» низ истифода бурда мешавад. Он ба дастгирӣ иқтисодиёти маҳаллӣ равона шудааст ва қисми асосии ғоида бояд ба аҳолии маҳаллӣ равона карда шавад [2].

Вақтҳои охир дар адабиёт бештар унвони «сайёҳии этникию фарҳангӣ» низ истифода мегардад, ки он маънои сафар ба ҷойҳои истиқомати халқҳои камшуморро дар назар дорад. Ҳамин тавр, метавон таърифи сайёҳии этнографиро ҳамчун як намуди сайёҳии фарҳангӣ маърифатӣ истифода кард, ки ҳадафи он шиносӣ бо фарҳанги хос ва маишати халқҳои мухталифро дар назар дорад.

Тавассути сайёҳии этникӣ одамон имконият пайдо менамоянд, ки ба тарзи хоҷагидорӣ, манзилсозии анъанавӣ, либосҳои миллии сокинони маҳаллӣ шинос шуда, инчунин дар идҳои анъанавӣ иштирок намоянд, маззаи таомҳои миллиро ҷашанд ва ба сифати тухфа аз ашёҳои анъанавии мардум харидорӣ намоянд. Баъди

бозгашт аз сафар сайёҳон ба ҳешон ва шиносҳо савғотиҳои овардаашонро нишон медиҳанд, аз таасуроти худ дар бораи вижагиҳои фарҳанги қавмҳои минтақаи дидаашон суҳбат менамоянд ва ғайра. [3]

Сайёҳии этникӣ – соҳаи байнифаннии дониши илмӣ буда, дар доираи илмҳои география, педагогика, этнография, фарҳанги этникӣ, этнопсихология ба вучуд омада, маданият ва педагогикаи анъанавии умумиятҳои этниро меомӯзад ва мақсади он ошкор намудани қонуниятҳои умумии ташаккул ва рушди имкониятҳои истифодаи онҳо (илмҳо) дар низоми имрӯзаи таълиму тарбия мебошад. Лозим ба зикр аст, ки таҷрибаи таърихии давраҳои қаблӣ бояд омӯхт, то ки имрӯз беш аз пеш он дар ҳаёт мавриди истифода қарор гирад.

Қабилаҳо дар таърихи инсоният аввалин умумияти қавмӣ буданд. Фарҳанги педагогикаи анъанавии қабилаҳо аллақай дар худ ба таври қавмӣ мақсад ва идеалҳои тарбия, метод ва воситаҳои таълиму тарбияро қарор карда буд. Ҳамчунин, мақсаднок донишҳои этнопедагогӣ дар бораи таърихи пайдоиши авлод, қаҳрамонҳои гузаштагон, анъана ва урфу одатҳо ташаккул меёфтанд.

Сайёҳии этникӣ ҷавонро бо гуфтуру ривоятҳо ва сурудҳо шинос менамояд, ки онҳо моҳияти нишондодҳои идеологии замони худро дар бораи ҳимояи ҳамқавми худ, сарзамини авлодӣ, озодӣ, ҳатто тавассути қурбонии ҳастии ҳаёти худ, эҳтироми аҷдодони гузашта, сазовори онҳо будан ва ғайра инъикос менамояд. Эҳсоси робита бо гузаштагонӣ шоистаю қаҳрамони худ, дарки он, ки онҳо ҳамқабилаҳои шумоанд, эътиқод ба он, ки барои марзубум ва ҳамқабилаҳои худ ҷони худро нисор менамояд – унсурҳои ҷудонопазири ҷаҳонбинӣ ва худшиносии қавмӣ мегардад. Ҳоло тамоюли ҳислати этникӣ касб намудани тарбия ба вучуд омада истодааст, ки он ба ташаккули худшиносӣ ва ҳудодоҳии қўдақону ҷавонон мусоидат менамояд. Тарбия бо унсурҳои мазмунан қавмӣ бой мегардад. Дар баробари ин, ба мақсад мувофиқ чунин сифатҳои ахлоқии шахс, монанди омода будан ба дифои сарзамин ва халқи худ, садоқат ба қабила, далерӣ мардонагӣ, сабр ташаккул меёбад. [4]

Анъана, урфу одат ва ҷашнҳои гуногуни этникӣ инъикоси арзишҳои умумибашарӣ

ва таҷрибаи таърихии халқҳо мебошанд. Омӯзиши арзишҳои анъанавӣ, ошноӣ бо фарҳанги қавми худ ба ҳар фард дар пайдо намудани пайроҳаи ҳаётиаш қуммак менамояд. Дар Тоҷикистон тавассути эҳёи суннатҳои нек, урфу одат, расму оин қўшиш мекунанд, ки дар наврасон ва ҷавонон принципҳои маънавиятро ташаккул дода, онҳоро ба дарки арзишҳои умумибашарӣ, чун сулҳ, дўстӣ, табиат, зебоӣ ва ғайра равона созанд.

Бо назардошти он, ки Тоҷикистон дорои иқтисоди беназири табиӣ аст, имконият дорад ба инкишофи чунин намудҳои сайёҳӣ, ба монанди фарҳангӣ-маърифатӣ, экологӣ, соҳибқорӣ, солимгардонӣ ва ғайраҳо мусоидат намояд. Тоҷикистон, ки дорои захираҳои беҳамтои табиӣ ва маданияти хоси аҳолии муқимӣ мебошад, барои инкишофи сайёҳӣ дар бозорҳои минтақавӣ ва байналмилалӣ иқтисодҳои бузурги амалинагардида дар ихтиёр дорад. Иқтисодҳои сайёҳии фароғатӣ ва мероси таърихиву фарҳангӣ имкон медиҳанд, ки ҷумҳурии мутаносибан ба бозори байналмилалӣ сайёҳӣ воридгардида, ба рушди бесобиқаи сайёҳӣ дар кишвар даст ёбад. Захираҳои сайёҳӣ дар Тоҷикистон барои сайёҳии қавмӣ бой ва дорои вижагиҳои ба худ хос мебошад. Ин ёдгориҳои меъморӣ, нигоҳҳои осорхона, маводи бойгонӣ, манзараҳои нотакрори табиат ва ғайра мебошанд. Дар маҷмӯъ, ҳамаи ин боиси ба вучуд омадани шароити мусоид барои истироҳат ва шиносӣ бо таърих ва фарҳанги мардум аст.

Рушди дилхоҳ самти сайёҳӣ, махсусан сайёҳии этникӣ, барои Тоҷикистон бо як қатор далелҳо асоснок қарор мешавад. Аз ҷумла, эълон гардидани сиёсати дарҳои қўшода, дастгирии ҳамаҷониба ва инкишофи робитаҳои иҷтимоӣ-фарҳангӣ, афзудани талабот ба объектҳои қавмӣ, фарҳанг, маишат ва анъанаҳо робита доранд, мавҷудияти қавмҳои гуногун, ҳавасмандгардонии инкишофи меҳмонхонадорӣ, муассисаҳои хўроки умумӣ ва арзишҳои моддӣ-маънавии соҳаи хизматрасонӣ. Дар сурати муносибати дурӯст намудан ба рушд ва такмили сайёҳии этникӣ, ҳамчун як намуди махсуси сайёҳӣ, Тоҷикистон имконияти на танҳо ба даст овардани фоида, балки ба таҳкими муносибатҳои байниҳукуматӣ ва ҳамсоҳии нек, вусъати робитаҳои дўстӣ, таҳкими сулҳ ва ҳамдигарфаҳмӣ миёни кишварҳоро дорад.

Вақтҳои охир чунин ба мушоҳида мерасад, ки ба таври назаррас шавку рағбати сайёҳони хориҷӣ ба ҷойҳои тамошобоби Ҷумҳурии Тоҷикистон афзуда истодааст. Ин зухурот, пеш аз ҳама, ба табиати афсунгари кишвар, иқтидорҳои калон дар ташкили хатсайрҳои ҷолиби диққат ва ғайраҳои робита дорад. Ҷолибияти сайёҳии Тоҷикистон, қабл аз ҳама, ба мавҷудияти минтақаҳои нодири табиӣ, мамнуъгоҳҳо ва ҷойҳои тамошобоби таърихӣ фарҳангии сатҳи ҷаҳонӣ иртибот мегирад.

Ҷумҳурии Тоҷикистон дар Осиёи Миёна беҳтарин ва бештарин имкониятро барои рушди сайёҳӣ соҳиб гардида, мувофиқи рейтингҳои ҷаҳонии мамлакатҳо оид ба ҳулосаҳои сомонаву шабакаҳои ҷаҳонӣ, махсусан «ВВС» (Британияи Кабир соли 2012) Ҷумҳурии Тоҷикистон дар қатори 10 кишвари ҷолибтарин барои бозиди сайёҳон, сомонии интернетии «Globe Spots», дар сарҳати даҳгонаи кишварҳои ҷолиб барои туристони саргузаштӣ (дар соли 2014), нашри русии маҷаллаи маъруфи «National Geographic», (рӯзи 28 феввали соли 2016) дар соли 2016 шоҳроҳи Помири Тоҷикистонро дар байни 10 роҳи зеботарини дунё, маҷаллаи ТОП – 100 дар соли 2015, 3 минтақаи Тоҷикистон ва дар соли 2016 кӯҳҳои Помири Тоҷикистон, соли 2015 пойтахти Тоҷикистон шаҳри Душанбе ба даҳгонаи мавзҳои беҳатар аз рӯи таъмини амнияти шабона ва соли 2016 аз рӯи таҳлилҳои Созмони умумиҷаҳонии сайёҳии Созмони Миллати Муттаҳид дуоим кишваре, ки туризмаш дар ҳоли рушд қарор дорад, ворид гардидааст. [5]

Минтақаҳои, ки дар соҳаи сайёҳии фарҳангӣ-маърифатӣ нисбатан ояндадор ба ҳисоб мераванд, ин ноҳияҳои Шаҳритус, Муъминобод, шаҳрҳои Панҷакент, Хучанд, Ҳисор ва ғайра ба шумор мераванд, ки дар шафати Шоҳроҳи бузурги абрешим қарор доранд. Тоҷикистон дорои бартариҳои рақобатпазире мебошад, ки он дар маданияти хос, табиати бою гуногуншакл ва ривочи соҳибқорӣ зоҳир гардида, имкон медиҳад, ки сайёҳии фарҳангӣ-маърифатӣ, экологӣ, этникӣ ва соҳибқориро рушд намояд ва бо намудҳои фаъоли истироҳат чун сайёҳии варзишӣ машғул шавад.

Сайёҳӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон самти афзалиятнок ба ҳисоб меравад. Мақсади асосии рушди сайёҳӣ дар кишвар ин

ташаккули комплекси сайёҳии Ҷумҳурии Тоҷикистон ва рақобатпазирӣ муосир аст, ки дар асоси он шароитҳои барои инкишофи сектори иқтисодӣ, воридшавӣ ба системаи бозори сайёҳии ҷаҳонӣ ва рушди минбаъдаи ҳамкориҳои байналмилалӣ дар соҳаи сайёҳӣ мебошад.

Мақсади асосии сиёсати Ҳукумати ҶТ дар соҳаи туризм ин таъмини шароити хуби ҳуқуқи барои самаранок ташкил намудани қисми субъектони фаъолияти сайёҳӣ ва дар асоси ин дар Ҷумҳурии Тоҷикистон ташкил намудани бозори самаранок ва ба рақобат тобовар барои таъмини талаботи сайёҳони дохилӣ ва беруна бо хизматрасониҳои босифати соҳаи сайёҳӣ мебошад. [6]

Тавре, ки зикр гардид сайёҳии этникӣ ба мақсади ошноӣ бо ҳаёт, фарҳанг, урфу одатҳои одамон, ки бо муҳити табиӣ дар ҳамроҳангӣ зиндагӣ мекунанд, равона карда шудааст. Ин намуди сайёҳӣ аз сабаби беназирӣ ва асолати худ дар оянда талабот пайдо хоҳад кард, зеро ки дар айни замон гуногунии этникӣ мутаносибан ба андозаи аз даст додани гуногунии биологӣ коҳиш меёбад. Халқҳои хурди бумӣ интиқолдиҳандагони фарҳанги беназир ва низоми хоҷагидорӣ мебошанд, аз ин рӯ, рушди сайёҳии этникӣ дар якҷоягӣ бо рушди сайёҳии экологӣ дар сарзамини истиқомати анъанавии онҳо ояндадор мебошад. Сайёҳии этниқиро ҳамчун яке аз самтҳои имконпазирӣ стратегӣ ҳифз ва рушди иқтисодӣ хоҷагии анъанавӣ метавон баррасӣ кард. Инкишофи сайёҳии этникӣ ба ҳифзи мероси фарҳангӣ мусоидат намуда, омилҳои инкишофи устувори ҳудудҳои зист мегардад.

Чӣ тавре ки қисми соҳаи сайёҳӣ байналмилалӣ соҳаи сайёҳӣ зикр менамоянд, ҳолати рушди соҳаи сайёҳӣ дар Тоҷикистон солҳои охир ҳислати пешрав ва ботадриҷро касб намудааст. Аллақай дар солҳои наздик кишвари мо дорои имконияти иқтисодӣ пешрафта, сайёҳат ва сайёҳӣ хоҳад гашт. Дар хориҷ Тоҷикистонро ҳамун мамлақати нисбатан устувори дорои имкониятҳои беназирӣ сайёҳӣ меҳисобанд. Гузашта аз ин, қисми соҳаи сайёҳӣ хориҷӣ бар он ақидаанд, ки ба ин раванд ҳислатҳои мусбӣ тоҷикон дар бозори сайёҳии ҷаҳонӣ, чун меҳмоннавозӣ, хайрхоӣ, одамдӯстӣ, табиати нотақрори кишвар, таърихи бой ва гуногунии маданият, инчунин, инфрасохторҳои сайёҳӣ мусоидат менамояд.

Адабиёт

1. <http://www.president.tj/node/16771>
2. Курина В. Имкониятҳои фарҳангӣ ва маърифатии туризми этникӣ // [http://tourlib.net / statti_ tourism / kurina.htm](http://tourlib.net/statti_tourism/kurina.htm). [Манбаи электронӣ].
3. Сундуев Ч.Б. Этнотуризм как одно из направлений культурно-познавательного туризма. / Ч. Б. Сундуев, Л. В. Хышиктуева // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. №4.
4. Малова Н. А. Этнический туризм: проблема, тенденции, перспективы. // Н. А. Малова // Туризм и культурное наследие: межвуз. сб. науч. – Саратов, 2002. вып. 1.
5. <http://www.president.tj/taxonomy/term/5/263/>
6. Қарори Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон аз моҳи апрели соли 2009 «Дар бораи консепсияи рушти туризм барои солҳои 2009-2019»
7. Воскресенский, В. Ю. Международный туризм [Текст]: учеб. пособие/Ю.В. Воскресенский В. Ю. – М.: Юнити-Дана, 2006. – 255 с.
8. Кононенко, Б. И. Большой толковый словарь по культурологии [Текст] /Б.И. Кононенко. – М.: Вече 2000; АСТ, 2003– 512с.
9. Сапожникова Е. Н. Страноведение. Теория и методика туристского изучения стран [Текст]: учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений. – 4-е изд., стер. / Е. Н. Сапожникова. – М.: Изд. центр «Академия». 2007. – 240 с
10. Чумаков К. Этно-экологический туризм в сохранении природного и культурного наследия // Новая жизнь. – 2006.- № 5. – С.15-16.

КУЛЬТУРНО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ЭТНИЧЕСКОГО ТУРИЗМА

Пиров А. К.

В статье даётся культурно-философский анализ понятия и сущность этнографического туризма.

Одним из главных ресурсов для организации этого туризма, являются этнографические объекты. Этно-туризм являясь природосообразным видом деятельности, стимулирует развитие традиционных промыслов и ремесел и может стать одним из источников дохода для местных жителей. Этнический туризм имеет своей целью ознакомление с бытом, культурой, традициями, обычаями людей, которые живут в гармонии с окружающей природной средой. Развитие этнического туризма должно способствовать сохранению культурного наследия и являться фактором устойчивого развития территорий проживания.

Ключевые слова: этнографический туризм, традиционные промыслы, этнический объект, трудовые ресурсы, народные промыслы, аборигенный туризм, этнический туризм, этнографический музей.

CULTURAL AND COGNITIVE OPPORTUNITIES OF THE ETHNIC TOURISM

Pirov A. K.

The article details the concept of ethnographic tourism. One of the main resources for the organization of this tourism, are ethnographic objects. Ethnotourism being natural kind of activity, stimulates development of traditional trades and crafts and can become one of the sources of income for the local residents. Ethnic tourism has the purpose to show the life, culture, traditions and customs of people who live in harmony with the nature. Development of ethnic tourism should promote the preservation of a cultural heritage and be the factor of steady development of the territories of residence.

Keywords: ethnographic tourism, traditional crafts, ethnic object, manpower, national crafts, native tourism, ethnic tourism, ethnographic museum.

ТЕОРИЯ ЭМАНАЦИИ АБУ АЛИ ИБН СИНЫ И НАСИРА ХУСРАВА (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

Бандалиева Ш. – к.ф.н., старший научный сотрудник ИФПП НАНТ

В статье речь идет о философских воззрениях Ибн Сины и Насира Хусрава касающихся проблем космической эманации, включающие живущих на земле существ. Отметим, что философские доктрины Абу Али Ибн Сина и Насира Хусрава расходятся по многим параметрам, однако в некоторых теоретических и практических аспектах имеют сходство. В ступенях восхождения человеческого разума, начиная от его изначальных форм до высшей ступени, происходит интеллектуальное и нравственное совершенствование человека. По учению двух этих мыслителей появление мира и человека не является случайным, а подчиняются необходимым законам, вынудившие Бога-Творца создать мир и оставить в нем человека своим заместителем. Хотя два мыслителя отличаются в оценке Бога-творца с точки зрения его постижения, но они едины в оценке человека и его роли во вселенной и его совершенствования в обществе. В частности, в интерпретации философской и – этической связи между разумом и душой они имеют общность, но отличаются по вопросам онтологии, в частности в вопросах эманации разума.

Ключевые слова: мудрость, знания, человек, сущность, плюрализм множество, единство, число, эманации, разум, Всеобщий разум, Всеобщая Душа, приобретенный разум, активный разум, деятельный разум, свет, необходимо-сущее, возможно-сущее, причина, следствие.

Теория эманация по разному интерпретируется мыслителями разных времен. Ибн Сины и Насир Хусрав объясняют теорию эманацию с позиции метафизики и материального мира. Но естественно нас интересует то что откуда концепция эманация берет свое изначальное корень; и каким образом Абу Али Ибн Сины и Насир Хусрав обосновали систему эманации; и

наконец представители каких школ и течение сумели повлиять на них в создание эманации. Само слова «эманация» как философский понятие взято из латинского языка со значением «emanare», «emanatio – означает «истечение», «распространение» («судур», «мусул»). Эманация современной науки используется в смысле возникновения и развития мирового материального процесса. Эманация противоположна эквиваленту «эволюции». Состояние «эволюция» наперекор его изначальной свойств представляется как постепенное ухудшение самой эманации. Ибни Сины и Насир Хусрав в частности, в интерпретации философской и – этической связи между разумом и душой имеют общность, но отличаются по вопросам онтологии, в частности в вопросах эманации разума.

Теория эманации Абу Али ибн Сина и Насира Хусрава: вселенная и «человек» посвящена важной проблеме философской онтологии двух выдающихся мыслителей средневекового периода истории таджикской философии. Абу Али ибн Сина и Насира Хусрава, где обсуждаются предложенные метафизические проблемы средневековья – Бог и мир, мир и Человек посредством промежуточных сущностей, более конкретно, эволюции мира от сферы надлунного и подлунного мира, мир минералов, животных до появления мира людей (хайвони нотик).

В истории эманационных теорий выделяются три крупных имени: Плотин и его школа, Иоанн Скотт Эригена и Шеллинг (в последние годы его жизни). Представление об эманации, естественно влечет за собой требование перечислить главнейшие ступени бытия, расположенные между Богом и материей. Первые представление об эманации было сказано Плотинном: «Из единого проистекает Дух (nouV), из него – мир сверхчувственных идей (kosloV nohtoV),

из последнего – мировая душа, из мировой души – отдельные души, а из душ – телесный мир». [1;40]. Идею эманации с своеобразными Видо изменениями проводили Ямвлих, Прокл, гностики, позднее Дионисий Ареопагит ("О небесной Иерархии"). Эти представления об эманации повлияли на воззрение обеих мыслителей. И они попытались воссоздать собственную философию на основы систему эманации Плотина. Идеи обеих мыслителей об эманации достаточно ярко выражены в их общемировой процесс эманации облагораживающий светом Первопричины.

Иоанн Скотт Эригена также связал эманацию с эволюционными представлениями: мир истекает из Божества, но в то же время возвращается к нему, поэтому мир остается в Боге, а Бог в мире; из творящей и несотворенной природы происходит мир сотворенных, но творящих идей, из которого проистекают сотворенные и не творящие существа, возвращающиеся в лоно Божества. Таким образом мир является само откровением (теофанией) Божества. Похожие представления встречаются у Экгарта и Якова Бэме. Эманационные взгляды также можно искать и в восточной философии (напр. в суфизме); в греческой философии эманация появилась, по всей вероятности, под влиянием Востока.

По учению Ибн Сины и Насира Хусрава появление мира и человека не является случайным, а подчиняются необходимым законам, вынудившие Бога-Творца создать мир и оставить в нем человека своим заместителем. Хотя два мыслителя отличаются в оценке Бога-творца с точки зрения его постижения, но они едины в оценке человека и его роли во вселенной и его совершенствования в обществе. Таким образом, меня заинтересовало, то каким образом теория эманации было представлено в воззрение Абу Али Сино и Насира Хусрава.

Проблема сущности человека в системе эманации Абу Али Ибн Сина имеет буквальные совпадения с воззрениями Насира Хусрава и тем самым он все же разделяет некоторые философские убеждения, включая его суждения о нравственности, об актуальном или же деятельном разуме, о превосходном знании, о герменевтике, толкование экзотерический и экзотериче-

ский смысл творения и цели происхождения человека. Кроме того, Ибн Сина разрабатывает систему эманации мира, которая непосредственно связано с философией исмаилизма. Однако, концепция Сины о сотворении мира, определении ступеней разума, соотношения души и тела, материя и формы пространства, а также вечности мира расходятся с воззрениями Насира Хусрава. Различается и перипатетическое учение Ибн Сины об изначальности и вечности мира. По мнению А.Корбена, «Исмаилитские мыслители ставили мудрость выше философии, поскольку она охватывает не только знания о мире, но также божественные знания, ниспосланные человечеству в откровениях Бога через его посланников» [1;6].

Теория эманации была основана на концепции Платона, Аристотеля, Плотина, Ал-Фараби и Ибн Сины. Однако Насир Хусрав не был адептом названных течений полностью, а использовал некоторые идеи в созидании собственной философии. Абу Али Ибн Сина был современником знаменитых эзотериков-исмаилитов, в число которых входили и несколько великих иранцев (Абу'Йакуб Сиджистани, ум.470.-ок.360\-\972;., Хамид Кирмани, ум. 408\1017, Муаййад Ширази, ум.470\1077). Следует отметить, что Абу Али Ибн Сина и Хамидиддини Кирмани в выборе системы эманации разума последовали концепции Аристотеля. Абу Йакуб Сиджистани и Насир Хусрав при разработке своей философской концепции опирались на платоновское учение об «эйдосах». Однако оба философа-исмаилиты считали, что именно Божественная мудрость даёт человеку познание конечной цели его бытия. Философия же как наука о творениях, может дополнить Божественную мудрость знаниями свойства и качества вещей и явлений мира, необходимых для подражания земной жизни человека.

Сущность человека в системе эманации обоих мыслителей неотрывна от разума, так как происхождение человека связано с тем, чтобы реализовать себя в обществе посредством образования, и стать благородным. Абу Али Ибн Сино, наблюдая за деянием человеческой души, объясняет, что «целью души является не только постижение умозрительных вещей, но и

практическая деятельность, ради достижения счастья, которое приобретается посредством установлением справедливости».[2;169] Насир Хусрав в книге «Припасы путников» неоднократно утверждает о превосходстве человека над другими тварями; это превосходство связано с его знанием и мудростью. Помимо этого, человек становится властелином во всей вселенной и даже использует «небо» и землю» в своих целях.

Определение теории эманации о разумах в мировоззрениях Абу Али Ибн Сина и Насира Хусрава немного сложно, запутанно. Возможно поэтому, как утверждает исследователь Х. Додихудоев: «В исмаилизме нельзя найти однозначного ответа ни на один вопрос»; Разум человека, например, то считается творением Бога, то частицей, то следом Универсального Разума. Так, Насафи считал человеческий разум частицей Универсального Разума, а Абу Хатим ар-Рази, следом за Насиром Хусравом, «уполномоченным Богом» («мувакали Худо») в человеке и вместе с тем частицей Универсального Интеллекта» [3;36] Нам кажется, что кроме «запутанности», здесь речь идет о Насире Хусраве, который, воспринимая идею разнообразного подхода, как и Сина, не придерживался их линии, что становится очевидно в их системе эманации.

Сравнивая философские воззрения Абу Али Ибн Сина и Насира Хусрава о сотворении мира, становится очевидным непосредственное отличие этих двух мировоззрений. Ибн Сина придерживался взгляда, согласно которому Бог воспринимался в качестве творца и мыслитель не отрицал его существования. Однако, по мнению мыслителя, Бог не является самостоятельно действующим творцом, т.е. он действует по необходимости. Насир основные задачи Первопричины передает «Слову Бога» и «Всеобщему Разуму. Ибн Сина в книге «Знание» («Донишнома»), неоднократно утверждает о том что «мир создан по необходимости». [4;14]. То есть по мнению мыслителя, Бог сотворил мир не по своей воле, а по необходимости; мир существует не по желанию создателя, а существует в силу необходимости. Исходя из вышеуказанного, бытие мира у Ибн Сины неизбежно вытекает из божественной сущности.

По мнению французских исследователей включая Ж. Вербек Ибн Сины, в своей философской доктрине он утверждает об «эманации», «изначальности и вечности мира», а также «совечности Бога с миром», где он непосредственно одобрял, и тем самым развивал мир идей и размышлений древнегреческих авторов, в частности Платина. [5;51]

Таким образом, по мнению Ибн Сины, «Бог творит мир не по своему собственному желанию (как Аллах), но по необходимости». Если исследовать с другой стороны, то проблема творения сущности мира и человека в философской системе Ибн Сины основывается на понятиях и категориях «причина и следствие». Бог является причиной, а мир – его следствием. Так как причина и следствие сталкиваются одновременно, то безусловно появится идея о том что «Бог и мир оба изначальны и совечны». Исходя из данной интерпретации, некоторые исследователи утверждали, что философия Ибн Сины дуалистична, но Луи Гардэ не согласен со сторонниками этой идеи, разъясняя такой подход тем, что как восточные (мусульманский восток), так и магрибинские (т.е. западные) философы никогда не говорили о так называемых «двух истинах». [6;42] У Фараби и особенно Ибн Сины, речь идёт о единственной истине, которая понимается в двух разных формах. Таким образом, Абуали Сина приходит к заключению, что мир также вечен, как и его создатель.

В отличие от Сино, Насир Хусрав не считает вечным существование мира. В соответствии с этим, он приводит в книге «Припасы путников» следующее: «То, что сотворено, у того есть начало, а то что имеет начало, имеет и конец». А конец его связан с достижением цели Творца через сотворение. Эта цель является причиной завершения следствий, а с достижением цели творца она исчезает. Поэтому мы поступили правильно, утверждая, что мир когда-то исчезнет». [7;260]. Ибн Сина в отличие от Насира Хусрава, не признает, что творение мира было внезапным или же одноразовым актом: напротив, мир возникает каждый раз как следствие из причины, являющейся божественной сущностью. Однако Насир Хусрав поддерживает идею, о том что «существование мира возможно

только один раз» и «возникновение мира с четырьмя элементами, небесами и светилами происходит лишь однажды» [7;34].

Получается, что система эманации обеих мыслителей становится очевидной: У Насира Хусрава творение начинается со словом «Будь» и заканчивается человеком и его деянием в обществе, так как именно в обществе человек сумеет реализовать свои достижения и достигает счастья.

У Ибн Сины система эманации начинается с необходимо сущего и заканчивается тоже человеком и его формированием как личности в обществе. Однако Насир Хусрав не повторяет механически взгляды предшественников. Как видим в интерпретации разума, для Н. Хусрава онтологически Бог есть причина всех причин, а не Ваджиб-улвуджуд (Бог) или Перводвигатель (Форма форм), как дело обстоит у Аристотеля и Абу Али ибн Сины. Но система эманации Насира Хусрава о сотворении мира и человека основывается на философском исмаилизме, где конечная цель определяется сущностью человека. Абуали Сина в системе эманации человека считает самым благородным существом в творении. Согласно А.В. Сагадееву, Ибн Сина и его учитель ал-Фараби, оба постарались отвергнуть «креационистские взгляды», и тем самым порой были стремились аргументировать «со вечность мира» и «Бога», а с другой стороны, не отвергая термина «сотворенность мира», придали ему тот же вечный статус. То есть, признавая божество как «Необходимо сущее» благодаря самому себе» которое поддерживает существование предметного мира, а тот выступает как «возможно сущее благодаря самому себе» и «Необходимо сущее благодаря другому». [7;с.45] Продолжая эту линию мысли, он приходит к заключению, что Бог, будучи абсолютным единством, не может быть причиной чего-то множественного: из единства непосредственно может исходить только единство. «Необходимо сущего» предшествует «Возможно сущему» не во времени, а в сущности, подобно тому как по природе единица предшествует двойке, причина — следствию, хотя во времени они могут сосуществовать. Если предшествование «Необходимо сущего» «возможно сущему» означает именно это, то отсюда следует, что они оба должны быть либо изначальными, либо возникшими, ибо невозможно, чтобы

одно было изначальным, а другое возникшим. Известный таджикский учёный А. М. Богоутдинов уверен, что мир, с точки зрения Ибн Сины, образуется из божественной сущности в результате определённого процесса и получает настоящий вид, проходя ряд ступеней в своём развитии. Возникая путём эманации из божества, мир, по своей сущности материален, но не менее вечен, чем сам Бог. Если Бог как причина мира вечен, то и мир как результат его действия также вечен.

Важным признаком для всех исмаилитских мыслителей считается одобрение творения мира Богом из ничего собственным велением «Будь!» («Кун!», на тадж. «Шав!»), который соответствует кораническому учению о творении. Именно в этом представлении видится отличие взглядов Насира Хусрава от взглядов Абу Али Сины. То есть, представление Насира Хусрава о сотворении мира основывается на исмаилитской метафизической космологии в отличие от философской традиции Сино, где он больше старается раскрыть философско-научные стороны вопроса. Насир первым творением Бога называл Всеобщий Разум, который обладает всеми атрибутами творца мира. Бог вместе с Универсальным Разумом, породил также Универсальную Душу, которая стало причиной возникновения многообразного мира, доходя до первоматерии, четыре элемента (земля, вода, воздух, огонь), трех ступенчатое эволюционное явление природы (минералов, растения, мир животных), до человека. То есть, Вселенная разворачивается между двумя пределами; Всеобщим разумом и Всеобщей душой. Началом действия служит Первый Разум, а концом служит та единая абсолютно совершенная метафизическая форма, которая возникает в конце истории как соединение праведных душ. Поэтому, как утверждает Х. Додихудоев, «Благодаря этому, история приобретает глубочайший метафизический смысл; без усилия, которое обязано приложить праведное человечество, универсум не может существовать, поскольку для этого, обладая первый пределом, он должен иметь и Второй, а тот создается только людьми, совершенными в своем знании и действии» [там.же.с.201]. Насир Хусрав, поддерживая превосходство человека над другими тва-

рями непосредственным знанием и мудростью, в конце приходит к такому заключению, что целью «Универсальной Души» в создание мира считает человека, так как из всех других творений человек считается самым превосходным, но из всех превосходных людей, самым благородным является человек знающий». [3, 537].

Что касается философской концепции Ибн Сины о творении мира и определении сущности человека, то, в отличие от Насира Хурава, он вместо понятия о «добровольном акте» или же «мгновением ока», «акт творения», «веление» и т.п., совершающемся в пред вечности, больше приводит примеры, подтверждающие Божественную необходимость. Творение, по мнению Ибн Сины, завершается в акте самопознания Бога, помывлившего Самого себя. В этом заключается суть самопознания Бога, который считается первой «эманацией», первым «нусом», и первым интеллектом». Анри Корбен считает, что «этот первый уникальный результат творческой энергии, тождественной Божественной, мысли, обеспечивает переход Единого во множественное, не нарушая правила, что из одного может проистечь только одно» [1;172]. Таким образом, множественность бытия проистекает из этого первого интеллекта, как и системы Фараби, путем серии актов созерцания. Именно в этом направлении видится отличие между воззрениями Сины и Насира Хурава. Насир Хусрав выбирает путь Платона о Универсальном разуме и Всеобщей душе. Однако Ибн Сина выбирает путь Аристотеля об эманации в творении и определении сущности человека.

В системы эманации Сино понятия разум используется в восьми значениях; врожденный разум, теоретический разум, практический разум, материальный разум, разум по навыку, разум действительный, приобретенный разум, и наконец активный разум. В системе эманации Ибн Сины, в отличие от Насира Хурава, только «первый интеллект» созерцает собственный принцип; он созерцает свой принцип как то, что делает его самого необходимым, в себе самом. Однако у Насира Хурава, поскольку разум есть причина всех причин, или же завершитель души, то есть причина души, а душа становится следствием разума, то очевидно, что душа принимает бла-

городство от него и завершается им. Далее в эманации разума Ибн Сина, фиктивно представляя себя вне своего принципа, созерцает чистую возможность своего собственного бытия. Из первого созерцания рождается второй интеллект; из второго - душа; движущая первое небо (сферу сфер); из третьего - эфирное, сверх элементарное тело первого неба, рождающееся из нижнего, теневого небытийного измерения первого интеллекта. У Насира Хурава Разум подобен единице, которая является началом подсчета; и никакое другое число не предшествует единице; наоборот бытие всех чисел состоит из единицы. Таким же образом, Первый Разум единичен и является самостью всех следствий (ма'лулат). Так все следствия обрели бытия от Разума, подобна тому, как все числа появляются из единицы, и всем числам свойственно наличие в них единиц, как одна тысяча, сто тысяч. «Началом всех подсчетов является единица и они завершаются единицей. [8;116] именно здесь видется отличие в воззрении Ибна Сина и Насира Хурава. Насир в отличие от Ибн Сина не воспринимает ступени разумы на частях». Насир Хусрав в конце приходит к заключению, что «Среди творений самым превосходным является именно Разум, который был сотворен первым» [8, 118]. Рационалистическая концепция Насира Хурава иногда является более последовательной, чем концепция восточных перипатетиков, т.к. у него Разум играет не второстепенную роль, а более активно участвует в создании мира, чем сам Бог... Это по существу есть вызов, брошенный перипатетикам и другим школам в Исламе. Эти разумы также были приведены в классификационной схеме аль-Фараби. Вместо тем, это тройственное созидательное созерцание шаг за шагом проходит от интеллекта к интеллекту и имеет своим следствием появление двойной иерархии - по выражению А. Корбена, десяти интеллектов-херувимов (карибийун, ангелов-разумов) и иерархии небесных душ (небесных ангелов), обладающих не чувственными способностями, но воображением в чистом виде - воображением, свободным от чувств». Десятый интеллект однако уже не способен породить единый интеллект и иную единую душу. Также воззрения Абу Али Ибн Сины и Насира Ху-

срава расходятся в толковании понятия «Души» и «Тело». В теории эманации Абу Али Ибн Сины возникновение «Души» произошло одновременно с телом. Однако у Насира Хусрава в системе эманации творение души человека происходит от Всеобщей души, значит, принцип и условия создания всего мира Всеобщей души похожи на процесс создания вещей в этом земном мире. Однако несмотря на то, что в своей классификации способностей души Авиценна следует перипатетикам, он расходится с ними в вопросе бессмертия «Индивидуальной души»: у Насира она называется «Ибдаитская Душа», оба мыслители имеют ввиду нетленная и духовная субстанция, а пребывание души в темнице чувств – это низшее её состояние.

Ибн Сина и Насир Хусрав рассматривают спасение души не в смысле искупления вины в загробной жизни, т.к. они не признают такую форму жизни. Для них более важно совершенствовать душу в этой жизни посредством знания и рационального управления своей практической жизнью: у Ибн Сины они являются синонимами исцеления (шифа) и через выбор правильной эпистемической позиции, ведущие к реальному счастью и духовным наслаждениям, которые его сопровождают.

В общем, теория эманация мыслителей, рассматривая человека как наивысшее творение Бога, венцом всего созданного, трактует его как свободное в своих действиях и поступках сущее. Поэтому человек в системе эманации считается «заверяющим звеном творения» и когда свет души достался человеку, то этот свет устремился обратно и соединился со своей общностью. Поэтому их нравственная философия в теории эманация имеет гуманистическую тенденцию и она характеризуется именно тем, что канон их морального объективизма носит плюралистический и потенциально космополитический характер, они ценят человеколюбие и человечность, основанные на их антропокосмизме и идее самосовершенствования и достоинства человека.

Таким образом, подводя итоги, можно заключить следующее:

1. Концепция сущности человека в системе эманации Абу Али Ибн Сины имеет буквальные совпадения с воззрениями Насира Хусрава. Тем не менее, некоторые

философские воззрения, включая его суждения о нравственности об актуальном или же деятельном разуме, о превосходстве знания, о герменевтике (таъвил), толковании экзотерического и эзотерического смысла творения и цели происхождения человека, у них отличаются.

2. Однако концепция Сины также в некоторых других философских дебатах, включая о сотворение мира, определении ступени разума, соотношения души и тела, материи, времени, пространства и вечности мира, расходятся с воззрениями Насира Хусрава. Существует явное отличие перипатетической философии Ибн Сины от учения Насира Хусрава, особенно его учение о вечности мира, которое в свете его теории эманации может показаться одинаковым.

3. Также воззрения Абу Али Ибн Сины и Насира Хусрава расходятся в толковании понятий «Души и Тела». Ибн Сины отрицает существование души раньше тела. Однако Насира Хусрава говорит о существовании души раньше тела. В системе эманации о творение души человека происходит от Всеобщей души, значит, принцип и условия создания всего мира Всеобщей души схоже с процессом создания вещей в этом земном мире.

4. Но следует отметить, что Насир Хусрав не повторяет механически взгляды предшественников. Как видим в интерпретации разума, для Н. Хусрава онтологически он есть причиной всех причин, а не Ваджиб-ул-вуджуд (Бог) или Перводвигатель (Форма форм), как дело обстоит у Аристотеля и Абу Али ибн Сины.

Литература

1. Абу Али Ибн Сино. Сочинение. Т.1.- Душанбе: - «Дониш», 2005.-959с.
2. Абу Али ибн Сино. Сочинение.- Т. IV. - Душанбе: - «Дониш», 2008.-1002с.
3. Абу Али ибн Сино. Донишнома. Т. II. - Душанбе: - «Дониш», 2005.-959с.
4. Анри Корбен. История исламской философии. – Москва: «Садра», 2013. 367с.
5. Арабзода Нозир. Мир идей и размышлений Насира Хусрава.-«Нодир», 2003.
6. Абулкосим Порту. Андешаҳои фалсафаи Ирони.- Эрон.1373.-307с.
7. Амил Бархия (пер. на перс.Яё Махдави) таърихи фалсафаи куруни васати ва давраи тачаддуд. Тегеран: - «Хоразми».- 1377.405с.

8. Брокгауза и Ефрона <http://bibliotekar.ru/brokgauz-efron-ch/150.htm>. (Буква Е).
9. Носир Хусрав. Трапеза братьев - Душанбе: «Эр-Граф», 2017.-352с.
10. Носир Хусрав. Припасы путников. Душанбе: «Эр-Граф», 2015.-635с.
11. Носир Хусрав. Лицо Религии. (на перс. языке). –Лондон:
12. Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – Москва: - «РАН», 1998.- 524с.
13. Хаёлбек Додихудоев. Философский исмаилизм. «Маркази нур», 2014.-495с.
14. Verbeke G., Une nouvelle théologie philosophique in Simon Van Riet, Avicenna Latinus, liber de philosophia prima sive scientia divina V-X, E.Peeters; Leiden: E.J.Brill, Louvain, 1980, p. 51.

НАЗАРИЯИ СУДУРИ АБЎАЛӢ ИБНИ СИНО ВА НОСИРИ ХУСРАВ (таҳлили муқоисавӣ)

Бандалиева Ш.

Мақола доир ба масъалаи судур дар фалсафаи Абӯ Алӣ ибни Сино ва Насир Хусрав бахшида шудааст. Дар он саҳми фалсафаи ахлоқии ҳар ду мутафаккири тоҷики асриҳои миёна иҷмолан нишон дода мешавад. Новобаста бар он, ки дар таълимоти Ибн Сино ва Носири Хусрав дар шинохти масоили муҳими фалсафӣ – масоили ҳастии инсон тафовутҳо вучуд доранд, аммо дар амал умумиятҳо низ дида мешаванд. Аз ҷумла, дарки робита байни мафҳуми ақл ва нафс, ки моҳияти онтологӣ доранд, аз диди назари мутафаккирон низ тафовут доранд. Аз ин рӯ, мо қайд мекунем, ки но вобаста бар он ки дар таълимоти фалсафии Абуалӣ ибни Сино ва Насир Хусрав дар баъзе ҷанбаҳои масоили муҳими онтологӣ, тафо-

вутҳо дида шаванд, ҳам, аз тарафи дигар низ умумияти зиёде дар пешбурди дониши назариявӣ ва амалӣ низ доранд.

Калидвожаҳо: ҳикмат, дониш, одам, моҳият, гуногунандешӣ, гуногунандешӣ, ваҳдат, рақам, судур, ақл, Ақли кулл, Нафси кулл, ақли фаъол, нафси нотика, нур, воҷибул-вучуд, имкон-ул-вучуд, иллат, натиҷа.

THE THEORY OF EMANATION BY ABU ALI IBN SINA AND NASIR KHUSRAW (COMPARATIVE ANALYSIS)

Bandalieva Sh.

This article analyzes the problems of the essence of man in the philosophy of Abu Ali Ibn Sina and Nasir Khusraw using a comparative method. Therefore, we note that the philosophical doctrines on many issues of Abu Ali Ibn Sina and Nasir Khusraw differ in many respects, but in important theoretical and practical aspects they have much in common.

In particular, in the interpretation of the philosophical and - ethical connection between mind and soul, they have a kinship, but differ on ontological issues in terms of the emanation of reason. According to the teachings of these two thinkers, the emergence of the world and man is not accidental, but obey the necessary laws that compelled God the Creator to create the world and leave man as his deputy in it. Although the two thinkers differ in their assessment of the Creator God from the point of view of his comprehension, they are united in their assessment of man and his role in the universe and his improvement in society.

Keywords: wisdom, knowledge, man, essence, pluralism, many, unity, number, emanations, intelligences, Universal mind, Universal Soul, acquired mind, active mind, active soul, light, necessary, possibly existing, cause, effects.



ШУУРИ ДИНӢ: МОҲИЯТ, ХУСУСИЯТ ВА УНСУРҲОИ ОН

Зокирзода Н. М. – н.и.ф., мудири кафедраи фалсафаи АМИТ

e-mail: nusrat68@mail.ru; тел: 988886580

Дар мақола моҳият, хусусиятҳо ва унсурҳои шуури динӣ аз нуқтаи назари илмӣ таҳлил гардидааст. Муаллиф кӯшиши намулдааст, ки мафҳуми шуури диниро ҳамчун мафҳуми калидии диншиносӣ баррасӣ намуда, таҳаввулоти онро дар давраҳои гуногуни таърихӣ муайян намояд. Инчунин дар мақола эътиқоди динӣ, ҳамчун унсури асосии шуури динӣ нишон дода шудааст. Дар баробари ин, дар мақола ду сатҳи шуури динӣ – муқаррарӣ ва концептуалӣ таҳлил гардидааст.

Калидвожаҳо: диншиносӣ, шуури динӣ, эътиқоди динӣ, ҳаёти маънавӣ, фалсафаи дин, ҷомеашиносии дин.

Раванди дигаргуншавии ҷомеаи тоҷикистонӣ, ки ба охири асри XX ва аввали асри XXI рост меояд, давраест, ки дигаргуниҳои сиёсӣ, иқтисодӣ, иҷтимоӣ, фарҳангӣ ба вучуд омадаанд. Ин дигаргуниҳо тамоми соҳаҳои ҳаёти ҷамиятӣ ва соҳаҳои шуури ҷамъиятиро, аз он ҷумла ҳаёти маънавиро низ дар бар гирифтаанд. Ҳамзамон ба шуури динии шаҳрвандон низ дигаргуниҳо ва таҳаввулот як навъ таъсири худро мерасонад.

Дин аз қадим дар ҳаёти иҷтимоӣ-фарҳангии ҷомеа нақши муассир дошта, на танҳо як ҷузъи маданият, балки тарзи ташкили зиндагии аҳли ҷомеа буд. Шуури динӣ ба ҷаҳонбинӣ, шаклгирии шуури ҷамъиятӣ ва арзишофаринии аҳли ҷомеа мусоидат менамуд. Шуури динӣ ҳамчун мафҳуми диншиносӣ, яке аз низомҳои ҷаҳонбинӣ мебошад, ки таҳаввулоти иҷтимоӣ-фарҳангӣ ногузир ба он таъсир мерасонад. Шуури динӣ бевосита ду вазифаи ба ҳам зидро дар ҷомеа иҷро мекунад, яъне аз як тараф дар ҷомеа пайравони дин ва ғайри динро ҷудо менамояд, аз ҷониби дигар бошад, вазифаи ҳамгиرويкунанда ва муттаҳидкунандагӣ дорад.

Дар баробари он, ки имрӯз таҳқиқотҳои зиёде дар мавриди шуури динӣ вучуд доранд, вале моҳияти шуури динӣ ба таври

возеҳ муайян нагардидааст. Таҳқиқотҳо асосан дар ин самт дар доираи диншиносӣ ба анҷом расидаанд. Диншиносӣ ҳамчун соҳаи илм ғанӯз дар нимаи дуввуми асри XIX ба вучуд омад. Ҳарчанд таҳқиқотҳо дар мавриди ҷаҳонбинӣ гуногуни дин дар тӯли асрҳо ба анҷом расидаанд, вале диншиносӣ, ҳамчун соҳаи алоҳида ва мустақили илмӣ дар баробари илмҳои дигари фалсафӣ ба вучуд омад. Объекти омӯзиши диншиносӣ дин мебошад. Чунин савол ба миён меояд, ки динро дигар илмҳо ба монанди таърих, фалсафа, ҷомеашиносӣ, фарҳангшиносӣ низ меомӯзанд. Дар ин ҷо бояд таъкид намуд, ки дин аз нуқтаи назари диншиносӣ дар асоси методология ва нуқтаи назари муайян омӯхта мешавад.

Вобаста ба методи омӯзиш, диншиносӣ ба чанд қисмат ҷудо мешавад, ки иборат аст аз: фалсафаи дин, ҷомеашиносии дин, равоншиносии дин, феноменологияи дин, семиотикаи дин, таърихи дин ва антропологияи дин.

Ҳамин тарик, вобаста ба қисматҳои худ, дин аз нуқтаи назари диншиносӣ мавриди омӯзиш қарор мегирад. Махз шуури динӣ бештар аз нигоҳи ҷомеашиносии дин, фалсафаи дин ва равоншиносии дин мавриди таҳқиқ қарор мегирад. Аз ин рӯ, вобаста ба асосҳои назариявӣ ва методологияи омӯзиши шуури динӣ, як қатор вазифаҳои назариявӣ ва методологиро ба вучуд меорад.

Имрӯз омӯзиши ин масъала аз аҳамият холӣ нест. Пеш аз ҳама мо бояд мафҳуми шуури диниро муайян намоем. Мавриди зикр аст, ки мафҳуми “шуури динӣ” бевосита ба мафҳуми “диндорӣ” алоқамандӣ дорад. Мафҳуми “диндорӣ” бошад, дар фарҳанги энциклопедӣ ба ин маъно далелат мекунад: “имконият ба вучуд меояд, ки инсон бо Худо муносибат намояд; инсон бевосита кӯшиш менамояд, ки дар ҳаёти маънавӣ, бевосита да асоси хоҳишҳои нафсонии худ иштирок намояд”. [3]

Инчунин дар осори як қатор муҳаққиқон мафҳуми диндорӣ ҳамчун категорияи муҳими равоншиносӣ аст, аз як қатор қисматҳо иборат мебошад, ки муҳимтарини онҳо маънавию интеллектуалӣ ва эҳсосӣ мебошад.[2.62]

Дар ҳар сурат мафҳуми “шуури динӣ” як таърифи умумӣ надорад, чунки он як сохтори дигаргуншаванда, субъективӣ ва объективӣ мебошад, ки таҳавулоти тасаввуроти моро дар ҷомеаи ҷаҳон, тарзи ҳаёт ва сурати умумии ҷаҳон ифода мекунад. Яблоков И. донишманди рус дар китоби худ “Таърихи динҳо” вобаста ба мафҳуми шуури динӣ чунин меорад: “Шуури динӣ – яке аз мафҳумҳои омӯхташуда ва падидаи то охир муайяннашуда мебошад. Асоси инро таҷрибаи ҳаётии субъективии дидори мавҷуди Олӣ (Ҳақиқати Олӣ) ташкил дода, ҳис намудани олами беканори ғайб, ҳолатҳои гуногуни беканори мавҷудот ва пеш аз ҳама инсон мебошад”. [4.18]

Хусусият ва нишонаи асосии шуури динӣ ин эътиқоди динӣ мебошад. Эътиқод ё боварӣ – ин ҳолати махсуси равонӣ ва боварӣ бе ягон гуна далелу бурҳон мебошад. Эътиқоди динӣ ин:

- эътиқод ба мавҷуди фавқуттабиӣ;
- имконияти дидори мавҷуди фавқуттабиӣ;
- боварӣ ба ҳаққоният (дурустии) фармудаҳо ва матнҳои динӣ;
- эътиқоду боварӣ ба олами малакут ва пайғамбарон ва ғ.

Шуури динӣ дорои ду сатҳ мебошад: муқаррарӣ ва концептуалӣ. Ҳолоти муқаррарии шуури динӣ ҳамчун нақшҳо, тасаввуротҳо, ҳолатҳо, ташвишу ҳавотир, одатҳо, анъанаҳо ва ғайра мебошад.

Шуури динии концептуалӣ бошад, ин маҷмуи низомҳо, мафҳумҳои муқарраршуда, концепсияҳо, принципҳо, идеяҳо ва ғайра мебошад. Ин ҳолати шуури динӣ таълимот дар бораи Худо, ҷаҳон, инсон ва тамоми соҳаҳои ҳаёти ҷамъиятиро дар асоси принципҳои ҷаҳонбинии динӣ ба танзим мебарорад. Таълимоти динӣ бошад, дар асоси соҳаи дигар, ки махсус ба донишҳои динӣ вобаста аст, яъне илоҳиётшиносӣ меомӯзад. Илоҳиётшиносӣ ё теология бевосита соҳаҳои алоҳидаи таълимоти диниро дар бар мегирад.

Бояд қайд кард, ки аз нигоҳи илоҳиётшиносӣ ҳадафи асосии шуури динӣ - “мулҳақ шудан ба Офаридгор” ва “наҷоти нафс” мебошад. Яъне танҳо баъд аз имону боварии қавӣ, эътироф ва риояи тамоми нишондодҳои динӣ ин муяссар мегардад.

Қобили зикр аст, ки шуури динӣ унсурҳои асосии дин мебошад. Ҳамаи унсурҳои дигар ҳам аз ҷиҳати шакл ва ҳам аз ҷиҳати моҳият ба шуури динӣ вобаста мебошанд. Дар баробари ин бояд қайд намуд, ки шуури динӣ, ки яке аз ҷанбаҳои ҳаёти маънавий мебошад, бо дигар шаклҳои шуури ҷамъиятӣ ва ҳаёти ҷамъиятӣ муносибат менамояд. Аз ин рӯ, пеш аз ҳама шуури динӣ ба низомҳои гуногуни ҷаҳонбинии диниву фалсафӣ дохил мешавад, ки ба идеяи асосии ҷаҳон – мавҷудияти Офаридгор таъяс мекунад.

Шуури динӣ ҳамчун шакли шуури ҷамъиятӣ аз як тараф, агар ҳастии ҷамъиятиро инъикос кунад (ҳастии инсонии диндор), аз дигар ҷониб бошад, ҳуди ҳастӣ (эҷодкунанда) мебошад. Таҳлили фаъолият ва муносибати байниҳамдигарии унсурҳои сохтори шуури ҷамъиятӣ нишон медиҳад, ки дин ба тамоми соҳаҳои фаъолияти ҷомеа дохил гардида, ба ҳамаи унсурҳои он таъсири муайян гузошта, дар маҷмӯъ муносибатро ба ҷаҳон, оила ва ҷомеа муайян менамояд.

Дар инҷо пас аз ин метавон чанд хусусияти шуури диниро зикр кард, ки онро ҳамчун хориқаи фарҳангӣ нишон медиҳад. Пеш аз ҳама шуури динӣ дар худ як рафтори мураккаби худназораткунӣ ва худтаҳлилкунӣ шахсиятро дар бораи мавқеи ӯ дар ҷомеа ва муносибати ӯро арзишҳои динӣ муайян менамояд. Аз ингоҳи дурустии таҳлили илмӣ, набудани худназорат ё рефлексия эътиқоди шахс, эътиқоди соддалавҳона буда, бо шуури динӣ ҳамоханг нест ва бо ҳамдигар ғунҷоиш надорад. Дар ин сурат метавонад муносибати танқидиро нисбати концепсияҳои динии мавҷуда ба вучуд орад.

Дуҷум, шуури динӣ яке аз шаклҳои шуури фарҳангӣ чунин пешниҳод менамояд, ки инсон натавонад барои ҳолати худ дар ҷаҳон масъул аст, балки ӯ ба олами гирду атроф низ масъулият дорад. Аз ин рӯ, диндорӣ бошуурона, пеш аз ҳама талаб мекунад, ки шахси диндор худро шиносад, қарзи худро дар ҷомеа донад. Яъне вазифаи ӯ дар ин маврид натавонад масъалаҳои амалӣ-

маишӣ, балки масъалаҳои вучудӣ (экзистенциали)-илоҳиётӣ, эстетикӣ ва ахлоқӣ низ мебошад.

Бояд қайд кард, ки дар ҳақиқат ҳар як шакли шуури ҷамъиятӣ дорои идеологияи муайян мебошад: “Идеология монанди он аст, ки вазъи маънавии ҷомеа ро рағуб бор мебахад. Маҳз бо воситаи идеология метавон аз ҳолати инсонҳо, ҷаҳонбинии онҳо воқиф гашт ва ба кадом идеяҳо, синфҳо ва гурӯҳҳои иҷтимоӣ таалуқ доштани онҳоро муайян намуд.”[1.61]

Аз ин рӯ, яке аз унсурҳои дигари шуури динӣ, идеологияи динӣ мебошад. Дар зери мафҳуми идеологияи динӣ маҷмӯи назарияҳо ва консепсияҳои динӣ фаҳмида мешавад, ки барои таҳким бахшидани мақоми гурӯҳҳои иҷтимоӣ, ки намоёндагони ин ва ё дин ҳастанд, мебошад. Маҳз идеология метавон мавқеи ин ва ё он шаклҳои шуури ҷамъиятиро дар ҷомеа таҳким бахшад ва ё мавқеи онро заъиф кунад.

Ҳамин тариқ, омӯзиши шуури динӣ яке аз масъалаҳои калидӣ ва бунёдии диншиносӣ дар замони ҳозира ба шумор меравад. Дар мафҳуми шуури динӣ, метавон хусусиятҳои таҳаввули шуури динӣ, муносибати дучонибаи идеологияи динӣ, хусусиятҳои шуури диндорони замони муосир ва ҳамчунин омилҳои таҳкими дин дар замони ҳозираро омӯخت. Дар асоси шуури динӣ, эътиқоду боварӣ ба қувваи фавқуттабӣ, образҳои муайян, идеяҳо, тасаввуротҳо, яъне хориқаҳои тасаввуроти инсониро метавон фаҳмид.

Дар ин ҷо нуктаи муҳими дигарро метавон зикр намуд, ки пайдоиши шуури динӣ ба омилҳои иҷтимоӣ ва ғносеологӣ алоқаманд аст. Эътиқод унсури асосии шуури шахси диндор буда, тамоюлҳои арзишии онро муайян мекунад, новобаста аз воқеот ва таҷрибаи ҳаётӣ ақидаи том ва маҳкамаи диниро ифода мекунад.

Аз нуктаи назари диншиносӣ, эътиқоди динӣ пурра ба тасаввуротҳои шахсӣ ва субъективии фарди алоҳида таъяс мекунад. Аз ин рӯ, бино ба ақидаи муҳаққикон, агар далелҳои илмӣ, консепсияҳо ва назарияҳо дар раванди таҷрибаи ҳаётӣ ислоҳ гарданд ё дигаргун шаванд, пас тасаввурот ва идеяҳои динӣ дар худ ин омилро намегиранд. Агар чунин ҳолат рух диҳад, пас он эътиқоди динӣ нест. Агар фарди диндор дар

эътиқоду имони худ шубҳа пайдо кунад ба назари танқидӣ ба он нигоҳ кунад, пас ӯ диндор буда наметавонад.

Адабиёт

1. Духовная сфера социалистического общества. – М.: Мысль. 1987. 365 с.
2. Милев В. Психология и психопатология религии. София. 1988. 184 с.
3. Религиозность. // www.dic.academic.ru. Рӯзи мурочиат: 20.06.2020
4. Яблоков И. Н. История религии. Т.1. М., 2009. 464 с.

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ: СУЩНОСТЬ, ОСОБЕННОСТИ И ЕГО ЭЛЕМЕНТЫ

Зокирзода Н. М.

В статье раскрывается сущность, особенности и элементы религиозного сознания с позиции научного анализа. Автор анализирует понятие религиозного сознания как ключевое понятие религиоведения и определяет его эволюции в разных исторических периодах. В статье определена религиозная вера как основной элемент религиозного сознания. В статье также рассмотрены две уровни религиозного сознания – обыденный и концептуальный.

Ключевые слова: религиоведение, религиозного сознания, религиозная вера, духовная жизнь, философия религии, социология религии.

RELIGIOUS CONSCIOUSNESS: ESSENCE, FEATURES AND ITS ELEMENTS

Zokirzoda N.M.

The article reveals the essence, features and elements of religious consciousness from the point of view of scientific and theoretical analysis. The author tries to analyze the concept of religious consciousness as a key concept in religious studies and determines its evolution in different historical periods. Also, the article defines religious faith as the main element of religious consciousness. The article also examines two levels of religious consciousness – every-day and conceptual.

Keywords: religious studies, religious consciousness, religious faith, spiritual life, philosophy of religion, sociology of religion.



МЕТАФИЗИКО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ БЫТИЯ ПРИРОДЫ В УЧЕНИИ ИБН РУШДА

Давлатов Р. Л. – к.ф.н., доцент кафедры философии ТГПУ им. С.Айни
Тел: 935203016

Проблема, поставленная автор статьи, подтверждаются большим количеством подобранных разнообразных сочинений Ибн Рушда по метафизике, написанных на арабском языке – переводами основных греческих текстов, разного рода комментариями к переводимому материалу, оригинальными сочинениями с разной степенью всеохватности и доктринальной глубины и т.д. Всё это наглядно свидетельствует об интеллектуальной живости мусульманского Востока и продуктивной энергии мыслителей к этой философской области. Такое интенсивное осмысление метафизики приводит к тому, что оно представляет собой специфический вклад ими в историю этой дисциплины, а именно к прогрессивной разработке Ибн Рушдом нового стандарта метафизики, в котором она принимает форму всеобъемлющего и артикулированного синтеза греческого наследия, претерпевает процесс эпистемологического осмысления в плане определения сферы охвата, согласованности структуры, строгости аргументов и т.д., и поднимается на роль краеугольного камня философии.

Ключевые слова: философские дисциплины, «классическая» фаза развития «фалсафа», книги Аристотеля «Физика», «Метафизика» и «О душе», «Тафсир ма ба'д ал-таби'а», «Талхис ал-асар ал-улвийя», «Китаб фасл ал-макал», «ал-Шарх ал-кабир ли-китаб ал-нафс ли-Арасту», «Тахафут ал-тахафут», «самость вещи» и её «ононость» (хувийя), «центра круга» или «уравнение двух прямых углов» в углах треугольника, методологическая структурализация, изучении метафизических проблем, «субстанция» (джавхар).

Среди философских дисциплин, передаваемых греками арабскому и исламскому миру, метафизика имела первостепенное значение, поскольку её ключевая роль оче-

видна в общей истории передачи греческой мысли на арабский язык. Начало арабской философии совпадает с созданием первого обширного перевода метафизики Аристотеля в кругу переводчиков, связанных с основателем арабской философии ал-Кинди.

Так называемая «классическая» фаза развития «фалсафа» заканчивается крупнейшим комментарием Аристотеля к «Метафизике», доступным в Западной философии и написанным Ибн Рушдом. Следующий «золотой» век арабской мысли по-прежнему был связан, прежде всего, с метафизикой, когда мыслители этого времени переходят от интерпретации канонического текста Аристотеля к процессу ассимиляции модели метафизической науки к своим учениям, который сначала был очерчен ал-Фараби, а затем осуществлен Ибн Сино.

Ибн Рушду принадлежат сочинения, в виде комментариев к книгам Аристотеля «Физика», «Метафизика» и «О душе», в которых затрагиваются различные вопросы метафизики древнегреческого философа. К ним относятся «Тафсир ма ба'д ал-таби'а», «Талхис ал-асар ал-улвийя», «Китаб фасл ал-макал», «ал-Шарх ал-кабир ли-китаб ал-нафс ли-Арасту», «Тахафут ал-тахафут» и др. Кроме того, обращаясь к переводчикам и комментаторам, он обнаружил, что некоторые из них ввели ошибочные мнения о взглядах Аристотеля о метафизике, которые требуют исправления. Эти наблюдения поставили перед Ибн Рушд триединую задачу, т.е. дополнить теорию Аристотеля о метафизике, проанализировать логическую и концептуальную последовательность его взглядов, а также на их основе поддержать или опровергнуть ложные мнения предыдущих толкователей и комментаторов исламских идейных школ, в частности ал-Фараби, Ибн Сино и особенно ал-Газали.

Важное место в методологической структурализации и изучении метафизических проблем занимает создание Ибн Рушдом понятийного аппарата, который особенно чётко и конкретно было предложено в «Талхис ма ба'д ат-таби'а» («Средний комментарий к метафизике»). По этому поводу Ибн Рушд отмечает: «Поскольку всё, что мы имели в виду, с самого начала было показано, давайте опубликуем высказывание о соотношении «вещи-вещи» в первом разделе этой науки после того, как распределим их по тому, насколько о ней говорят названия, указывающие на темы этой науки и части этих тем для того, чтобы у нас сложился взгляд перед проверкой соотношения «вещи-вещи», что является искомым для неё» [6, с.8].

Далее Ибн Рушд выделяет метафизико-онтологические термины своего учения и даёт им краткие разъяснения, начиная с «сущего» (*мавджуд*), которые имеют широкое поле употребления, объединённые в десять универсалий. Эти универсалии, по Ибн Рушду обозначают порядок и соотношения, по принципу которых нельзя сказать, что он есть по-явному объединению или по сговору, или, что они истины и являются умозаключённым понятием, на примере вопросов «существует ли природа?» и «существует ли пустота?» и др. Эти универсалии раскрывают «суть всего, что имеет сущность, самость вне души, независимо от её представления или не представления в уме.

Ибн Рушд отмечает, что десять универсалий или категорий включают в себя, то сконцентрированное название «сущего» (*мавджуд*), которое находится в двух следующих значениях:

- Первое по ним точки зрения то, что оно имеет самость вне самости души.

- Второе, что указывает на представления этих самостей [6, с.7].

Что же касается «сущего» с акциденцией, то Ибн Рушд убеждён, что её невозможно представить в отдельном «сущем» и подчёркивает, что «самость вещи» и её «онось» не может быть вместе с акциденцией, особенно когда она представляется по отношению существующих друг к другу, и проводится сравнение между двумя существами, то «эти соотношения вызывало бы необходимость, чтобы одно из этих «сущест-

ствующих» существовало в стойкости другого.

На примере существования «центра круга» или «уравнения двух прямых углов» в углах треугольника, либо, чтобы каждый в семье был в стойкости своего хозяина, на примере сына и отца, назвав их существующих своей самостью. Когда же бывает такое, что ни в одной стойкости какого-либо из них нет другого, то говорят о нём, что оно акциденция. Например, такое высказывание: «Игрок играет на лютню» и «врач в белой одежде» [6, с.9]. Другое ключевое слово, имеющее важное значение в метафизико-онтологическом учении Ибн Рушда уже указанное нами понятие «онось» (*хувийа*), который по словам мыслителя имеет некоторое синонимическое значение «мавджу-да». Однако, Ибн Рушд в «Талхис ма ба'д ат-таби'а» даёт только грамматическое происхождение этого понятия и, отнеся его к словам, формы которых являются производными, переходит к разъяснению следующего термина «субстанция» (*джавхар*). В начале этому термину даётся лингвистико-логический комментарий и толкование этого термина в разных средах учёных и толкователей. В итоге Ибн Рушд на основе их толкований составляет следующее определение данного понятия: «То, что обозначает суть упомянутого названия является самым истинным понятия «джавхар» от данного названия, следовательно, ужасным и невозможным будет называть первичные субстанции и первые элементы субстанциями. Действительно, вещь, являющаяся причиной чего-либо, более подходит для того дела, которое для вещи считается причиной. Примером тому может быть вещь, которая сама по себе есть причиной теплых (горячих) вещей, и её истина определяется названием «теплота» и поэтому никто из них не использовал «акциденцию» (*араз*) в каком-либо аспекте, который бы был частично акциденцией и субстанцией, а в том положении, что можно было предполагать, что познание «самости» (*джавхар*) является указанием на него свойством» [6, с.12].

Так, Ибн Рушд, затрагивая соотношение «субстанции» (*джавхар*) и «акциденция» (*араз*), даёт определение последнего и отмечает, что оно не обозначает указываемое название, которого нет в заданном его сущности.

Он определяет два вида акциденции:

- первый, который «не определяет от вещи её самость, и он является её обособленностью»;

- второй, то, что «от его обособленности определяется его самость» и он имеет универсальный характер.

В целом, Ибн Рушд разделяет «араз» на девять универсалий: количество (*каммиййа*); качество (*кайфиййа*); *изафа* («сложение»); где? (*айна*); когда? (*мата*); постановка (*ал-ваз*); принадлежащее ему (*лаху*); что действует (*ан йаф 'ал*); что претерпевает (*ан йанфа 'ил*).

Не вдаваясь в подробность изложения смыслов и значений каждого из этих универсалий, ввиду отхода от рассматриваемой нами проблемы в этой части работы, для наглядности приведём только самые важные из них, начиная с «количество» (*каммиййа*). Ибн Рушд писал: «Понятие «*каммиййа*» употребляется по отношению к каждому, часть которого может быть исчисляемой, и оно, в первую очередь, выражается реальным видом чего-либо о числе, а потом о других родов, которые здесь для тебя исчисляются.

Количество бывает «самостное» (*би ал-зат*) и «акцидентальное» (*би ал -'араз*). «Самостное» - это подобные числа и других тех видов, которые исчисляются, а «акцидентальное» - это подобно «черноте» и «белизне». При этом определение их объёма проводится с точки зрения величины» [6, с.13].

Под влиянием пифагореизма Ибн Рушд постепенно переходит к рассмотрению «количества» самостного (*би ал-зат*), которое можно употреблять по отношению к вещам, «имеющим изначальное бытие», подобно исчислению числа и величия, а другие вещи существуют при помощи другой вещи, на примере времени, которое «исчисляется числом в количестве» в отношении движения, а движение исчисляется для определения величины, при этом, в «количестве» не может быть такие отношения, как в «измерении», как «тяжесть» и «лёгкость».

Другую категорию «качество» (*кайфиййа*) Ибн Рушд называет самой обобщающей, о котором, по его словам, говорится в «Категории» Аристотеля о применении по отношению к «четырёх» родам, которые были указаны, а также по отно-

шению к «видовым формам» (сувар нав'иййа), на примере «человечности» и «животности». Далее Ибн Рушд добавляет, что среди них есть вещи, существующие в субстанции по своим самостям, на примере «способность» и «состояние» и есть другие признаки, которые существуют с помощью другой категории, на примере «формы», которая имеет место в субстанции благодаря количества» [6, с.14].

Следующая категория «сложение» (*изафа*), признаки которой существуют во всех десяти категориях и она имеет субстанциональное значение, на примере «отцовства» и «сыновства», количественное значение, как «удвоение», «половина», «равное» и др., качественное значение, как «подобное», «знание» и «познание», признак направленности, как «место» и «местопребывание», временной признак, как «предшествование» и «отставание», ситуативный признак, как «правый» и «левый», признак действующего, претерпевающего и действующего. Несмотря на общность этих признаков и значений, Ибн Рушд ставит различия между «сложением» (*изафа*) и вышеуказанными пятью категориями, которые заключаются в разнице между пятью категориями и оцениваются в соотносительном аспекте сочетания, заключаюсь в том, что действительно их существование в этом соотношении проявляется в принятой части их признаков, т.е. сочетание, которые происходят между двумя вещами и стойкостью каждой из них, выражающейся по сравнению друг к другу, как «отцовство» и «сыновство».

Что касается принятого отношения в понятиях «где?» и «когда?», а также и других подобных категорий, то об «отношениях» между ними высказываются с одной стороны по стойкости только одной из них к другой. Примером тому может служить то, что «где?», как было сказано, является отношение «тела к месту», а место взято в «определении тела» по необходимости, и нет необходимости в том, что «определение тела» было принято от его «определения места и т.д.» [6, с.15].

Другой важной категорией в изучении онтологии и метафизики Ибн Рушда является «самость» (*зат*). Он отмечает, что самость употребляется в отношении названия, которого «нет ни в предмете разгово-

ра, ни в разговоре об этом предмете» и поэтому она может быть «акциденцией всего того, что представляет стойкостью предмета» или обособленностью субстанции и включает в себя признаки других девяти категорий. Другое дело, когда речь идёт о вещи, существующей само по себе или «по своей самости» (*ма бизатихи*). Ибн Рушд отмечает, что когда говорят «по своей самости» в логических посылках, то оно «имеет место в предметах этих посылок как первичное существование», на примере цвета для поверхности и жизни для души. Цвет действительно существует для тела благодаря поверхности, а жизнь для тела – благодаря души... Выражение «по своей самости» употребляют по отношению к «сущему», у которого нет предшествующей причины ни действующей активности, ни формы, ни материи и ни идеи, и оно - первая причина, проявляющееся в естественной науке и в том, что последует в дальнейшем» [6, с.16].

К одним из основных категорий терминологического аппарата метафизики Ибн Рушда относится понятие «первоматерия» (*хайула*), которая имеет несколько ступеней.

Первая, «первичная первоматерия» (*ал-хайула ал-увла*), она не представляемая и среди её классов есть те, имеющие формы, как состояние четырех элементов, которые являются «первоматерией составных тел» состоящие из двух видов:

- первый вид нами уже был упомянут и касается того, что форма, в которой есть все разложения при воплощении в другие формы, не разлагаются, а «в ней существует форма первоматерии в среднем состоянии»;

- во втором виде сохраняется форма при «вторжении» в неё второй формы, как «подготовка в некоторых телах, схожих по отдельным частям к приёму души» и о них говорят, как о «части состоящей из количества составных первоматерии» [6, с.16].

Очень важная категория в онтологии и метафизике Ибн Рушда – это «вещь» (*шай'*), которая, употребляется по отношению ко всему, и в котором применяют выражение «существующий». Смысл этого понятия исходит от того, что «представляется в душе», независимо от того, что оно «вне души таковое или нет». Например, олени и феникс, т.е. «вещь, которая либо существует, либо

нет, поэтому даётся название вещи на ложном суждении и не даётся ей название существующей вещи» [6, с.17].

Влияние пифагореизма на метафизические взгляды Ибн Рушда наблюдается при анализе категории «единый», которая, употребляется в отношении какого-либо вида «сомнительных названий» и отсюда, - «один» по отношению к числам является первым. Популярно высказывание типа «одна линия», «одна поверхность», «одно тело» и т.п. При этом, продолжает Ибн Рушд, «первый» это то, что говорят о чём-либо одном, которое совершенное, и у которого «нет ни приращения, ни недостатка». Например, круглая линия и сферическое тело. Оно принимается восприятием, как частноподобные тела.

Итак, заключает мыслитель: «...один» является числом, которым народ указывает на эти вещи так, чтобы они раздроблялись от других по своей самости единичны... Поэтому об определении числового единства говорится, что оно является тем, что используется для выражения отношения «вещи-вещи», и, что оно одно. Среди этих вещей есть такие, которые раздробляются по своим возможностям... Если дело обстоит таким образом, то один как число в этих вещей действительно указывает на то, что находится вне их самости, словом, - на присущие им акциденции» [6, с.18].

Важным также являются такие общеизвестные в исламской философии категории, как «потенциальность» (*кувва*) и «актуальность» (*фе'л*) в метафизике Ибн Рушда. Он утверждает, что понятие «потенциальность» употребляется в нескольких аспектах, т.е. есть такие, которые используют «потенции» о двигающихся вещах по отношению к другим вещам с точки зрения того, что «они есть двигателями для остальных» независимо от того, что эти силы натуральные или речевые, например, «тепло греет» и «врач лечит», словом, «все действующие ремесла». Есть люди, которые говорят о силах, суть которых заключается в том, что они по сути двигаются с помощью других сил. Они «противоположны силам движения» и говорят обо всём, что есть в их «самости», как начало движения и этим разделяют натуральное от производственного, и понятие «сила» указывает на «хорошую силу» и поэтому говорят, что

некий человек имеет «силу» в разговоре и хождении. Несмотря на использование в широком смысле этого понятия, Ибн Рушд подчёркивает, что название «сила» больше всех используется в философской мудрости: «...то, что является более популярным среди философов, это то, что к этим названиям может быть предрасположенность к чему-либо, потому что оно бывает с потенцией, это есть сила, которую выражают в отношении первой материи, и, это как было сказано раньше, более подходящее высказывание для того, что было названо силой. И всё то, что посчитали назвать «силой», если бы ты вдумался в него, то находил бы, то, что говорят об аналоге этого понятия, а именно свойства и формы, о которых мы говорили, что они есть силы, поскольку делают нас живыми или неживыми» [6, с.25].

Как отмечает Ибн Рушд: «...что касается актуальности существующих, то они, считаются теми, которые не являются потенциально существующими, а её виды противоположны тем, что относятся к видам потенциального. Тем не менее, оба – актуальная и потенциальная категории эквивалентны многим категориям: сила, с одной стороны, не есть то, чего нет, но она из класса «небытия», которое относимо к «не существующим»; «не сила» также используется как его эквивалент и «не сила» исходит от деления класса «не бытия» [6, с. 26].

Отметим, что такое разъяснение терминологии в метафизики не присуще таким представителям восточного перипатетизма, как ал-Фараби и Ибн Сино, более того, как нами было рассмотрено в предыдущих статьях, Ибн Рушд критично относится к многим положениям их учения.

Судя же по вышеизложенным суждениям, становится очевидным, что одной из следующих ключевых категорий понятийного аппарата метафизического учения Ибн Рушда является «форма» (*сура*). Мыслитель утверждает, что о ней говорят по двум разновидностям, т.е. «форма простых тел», которая является неорудийной и «форма орудийных тел», к которым относятся души, а также «форма небесных тел», которая подобна «форме простых тел» с точки зрения того, что относится к «неорудийной форме». Ибн Рушд подкрепляет этот тезис следующим суждением: «Форма

указывает на «качество» (*кайфиййа*) и «количество» (*каммиййа*), полученных в соединении того, что есть соединением. С этой точки зрения «формы тел», схожих по своим частям, отделяет их друг от друга и присоединяется к их свойствам, как трудность разложения для золота и для других его свойств» [6, с. 31].

Далее Ибн Рушд рассматривает следующую категорию - «принцип, первоначало» (*мабда*'), которая, как он утверждает, касается всего того, что называется причиной, от которой вещь приходит в движение, например, одной стороны путь, имеет начало для пешего хода. Началом также называют того, от которого начинается бытие вещи и всё, что подобно этому. Например, введения, которое есть началом следствия и «это действительно применяется к началу либо по тому, что оно есть действующее для следствия, либо его первоначальной» [6, с. 31].

Некоторая путаница имеет место здесь и в других местах, с использованием слова «принцип» (*мабда*'). Ведь, если достаточно трудно понять, что означает такое выражение, как «принцип бытия и как бытие», то этот термин в применении к первой субстанции, становится бессмысленным: во-первых, по определению, он не имеет смысл принципов. То, что Ибн Рушд, возможно, имел в виду, проявляется одновременно в выражении «сопутствующие дела» (*ал-умур ал-лахика*). «Принципы» в данном случае, вероятно, должны быть приняты в том смысле, что вроде «основных свойств». В другом месте «сопутствующие дела» являются более подходящими, но не в случае с первой причиной, которая по сущности должна быть беспричинной. Тем не менее, в содержании метафизики, слово «причина» (*сабаб*) заменяет «принцип» (*мабда*'). Ибн Рушд остаётся верен следующей формулировке Аристотеля о том, что для постижения чего-то, следует знать его причины: «...так как наше исследование предпринято ради знания, а знаем мы, по-нашему убеждению, каждую вещь только тогда, когда понимаем, «почему она», а, это значит понять первую причину, то ясно, что нам надлежит сделать это и относительно возникновения, уничтожения и всякого физического изменения, чтобы, зная их начало, мы могли бы попытаться свести к ним каждую исследуемую вещь» [3, с.87].

«Субстанция» для Ибн Рушда является «принципом бытия», который находится вне души, который означает, что «субстанция» является условием существования «сущих», и поддержка бытия как такового. Можно заметить, что иерархия бытия, используемая Ибн Рушдом, идёт вразрез с обычной классификации Аристотеля. Последнее считает различных классов бытия в их отношении к материи. Изучаемые объекты в физике обязательно материальные. Объекты математики не являются существенными, но не имеют каких-либо объективных и автономных существований; они не являются самостоятельно существующими.

С этой категорией твёрдо связана следующая категория – «первоэлемент» (*устукус*), которую, согласно Ибн Рушда, употребляют по отношению того, что с ним вещь образуется или разлагается по форме. По этому поводу он отмечает: «...с этой точки зрения мы скажем во истину, что четыре материи – огонь, воздух, вода и земля являются «первоэлементами» для остальных сложных тел. «Устукус» называют то, что представляет его как наименьшую часть в вещи и усматривают его нерасчлняющей по частям. Также говорят, что универсалии есть «устукаса» для частных вещей в соответствии с мнением, согласно которого они есть началом вещей» [3, с. 31].

И, наконец, Ибн Рушд рассматривает категорию «природа» (*таби'а*), которую используют в отношении всех изменений в результате соединения четырёх элементов природы. К числу этих изменений он относит создание и разложение, перемещение, рост и превращение, и отмечает, что «ею называют также форму, которая является началом этих движений», и «она воистину есть природа, особенно, если что-то в ней является простым, поскольку «орудийность» более достойна того, что называют «душа как источник роста». Поэтому можно прислушаться к высказываниям врачей, которые считают природу, как тело, созданное так-то, имея в виду силу, управляющую телом, и она питательная, так как, если бы была орудийной, то она была бы самой простой по сравнению с другими силами, отсюда они едва ли не называют «природу» силой сердца.

Слово «природный» противопоставлено «речевому». Название «природа» упо-

требуется и в отношении к первоэлементам, которые составляют вещь, поэтому мы говорим: «Природа схожих тел состоит из воды, огня и других простых элементов. Слово «природа» употребляется и в отношении категорий первоматерии, которое в целом высказываются о всех видах форм, видах материального и соответствующих изменений» [3, с. 32].

Общеизвестно, что «Метафизика» Аристотеля относительно всех его других сочинений представляет собой собственно философское сочинение, и Стагирит называет её «первой философией», или «божественной». Последнее определение не сводится к тому, что предметом «Метафизики» является «Бог» и «божественные предметы», хотя они иногда и отождествляются с «учением о божественном», то есть теологии. В отличие от «учения о божественном» предметом «Метафизики» является не столько Бог и метафизические сущности, сколько «само по себе сущее», «сущее вообще», «просто сущее», «сущее как такое». Аристотель делает попытку разобраться в «сущем» и уточнить его понятие. Согласно его определению, «первая философия» изучает начало и причины всего сущего, которые характеризуются им как первые начал» и высшие причины. Такое понимание предмета философии гораздо шире, чем метафизическое, поскольку «в самой постановке вопроса предполагается, что в качестве таковых начал должны оказаться не только сверхчувственные, неподвижные, вечные сущности, но и материя, ведь Бог лишь одно из начал. Отсюда, «характер метафизики (онтологии) Аристотеля, его философского учения о бытии отразилось во всём его учении о природе, т.е. на его космологическом и физическом учении. Однако при наличии явной и даже очень тесной связи между ними идеалистическая основа сказывается в физике и в философии природы Аристотеля, в его «натурфилософии» не столь непосредственно и сильно, как в его онтологии» [4, с.27].

Именно поэтому «Метафизика» Аристотеля не имеет ничего общего с «теологией откровения», о чём впоследствии, много веков спустя, справедливо отметил Абу Наср ал-Фараби: «...поскольку многие люди имеют о «Метафизике» предвзятое мнение, считая, что смысл и содержание

этого труда заключается якобы лишь в том, что в ней излагается только учение о Создателе, Разуме, Душе и обо всём том, что к ней относится, а также излагается, что учение метафизики и учение о единстве бога - это одно и то же, мы находим, что большинство людей, рассуждающих таким образом, заблуждаются и сбились с правильного пути, поскольку большая часть этого сочинения лишена подобной тенденции, кроме одиннадцатой книги, которая обозначена буквой «л» - «лямбда», где мы находим особое мнение по этому вопросу» [2, с.333]. Первым предметом этой науки, т.е. «метафизики», подчеркивает аль-Фараби, является абсолютное бытие, далее он рассматривает проблемы бытия и единства, виды его и связи, вопросы «небытия» и «множества» и т.п.

Что касается Ибн Рушда, то он, в первую очередь, с точки зрения методологии, отрицает использование риторики и диалектики в метафизике и утверждение тех, кто поддерживает идею о том, что «...метафизика полностью сводится к определению той сущности, которую человеческий разум не в состоянии определить всех явлений, потому, что, если он сделает это, преходящее окажется на одном уровне с вечным» [1, с.188]. Здесь речь идёт о метафизике как начала всего сущего, которое представляется как сверхчувственное, вечное и постигаемое и, как мы уже знаем, размышление об этих началах исходило от натурфилософов древней Греции, которое затем развивалось мусульманскими мыслителями рациональных идейных школ, как Ибн Рушд, и впоследствии такая метафизика аверроэского толкования сыграла важную роль в формировании европейской классической науки XVII-XVIII вв.

В.А.Яковлев пишет об этой важности так: «Эвристическую функцию метафизики в немецкой классической философии наиболее точно выразил И.Кант. Хотя метафизика, по его мнению, не является наукой в том смысле, в каком являются физика и математика, однако она выражает неотъемлемое свойство разума, его попытки выйти за сферы трансцендентального в сферу трансцендентного, т.е. «от феноменов к ноуменам», хотя это и ведёт к известным антиномиям. При этом Кант пишет, что метафизика существует, если не как

наука, то, во всяком случае, как природная склонность (*metaphysica naturalis*). В самом деле, человеческий разум в силу собственной потребности, а вовсе не побуждаемый одной только суетностью всезнайства, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не может дать ответ никакое опытное применение. Говоря иначе, по Канту, это метафизическое свойство разума есть «неистребимая потребность» человека» [5, с.11]. Из сказанного ясно, что в эпистемологическом плане И. Кант поддерживает критическую рациональность, которая также известна как трансцендентальная философия.

Литература

1. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев: «УЦИММ-Пресс» и СПб: «Алетейя», 1999. С. 188.
2. Аль-Фараби. О целях Аристотеля в «Метафизике» // Аль-Фараби. Историко-философские трактаты / Перев. с араб. - Алмата: Наука, 1985. С. 333-334.
3. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 3. М.: «Мысль», 1981. С. 87.
4. Асмус В.Ф. Метафизика Аристотеля // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. М.: «Мысль», 1976. С. 27.
5. Яковлев В.А. Креативы метафизических программ/Метафизика. Научный журнал. Российский университет дружбы
6. 158-159. 1377. ابن رشد. تلخیص ما بعد الطبیعة. تهران 1377
ص народов, 2016, № 2 (20). С. 11.

МАҚУЛАҲОИ МЕТАФИЗИКӢ- ОНТОЛОГИИ ҲАСТИИ ТАБИАТ ДАР ТАЪЛИМОТИ ФАЛСАФИИ ИБНИ РУШД

Давлатов Р. Л.

Масъалае, ки муаллифи мақола матраҳ намудааст, бо шумораи зиёди асарҳои интихобишудаи Ибни Рушд оид ба метафизика, ки ба забони арабӣ дар шакли тарҷумаҳои матнҳои асосии ӯнонӣ, тафсириҳои мухталиф оид ба маводи тарҷумашуда, асарҳои аслии бо дараҷаҳои гуногун ва амиқи назариявӣ ва ғайра навишта шудааст, тасдиқ мегардад. Ҳамаи ин ба таври возеҳ аз ҳаётӣ будани зеҳнияти Шарқи исломӣ ва нерӯи самараноки мутафаккирон дар ин соҳаи фалсафӣ шаҳодат медиҳад. Чунин идроки нуришддати метафизи-

ка ба он оварда мерасонад, ки он саҳми мушаххаси онҳоро дар таърихи ин фан ифода мекунад, яъне ба коркарди пешқадамонаи меъёри нави омӯзиши метафизика аз ҷониби Ибни Рушд мусоидат менамояд, ки дар он масъалаи мазкур як шакли синтези ҳамаҷониба ва ифодашудаи мероси юнониро қабул намуда, раванди идроки эпистемологиро аз ҷиҳати муайянсозии соҳаи миқёс, ҳамбастагии сохтор, дақиқии далелҳо ва ғайра ба назар мегирад ва ба мақоми таҳкурсии фалсафа боло меравад.

Калидвожаҳо: фанҳои фалсафӣ, марҳилаи “классикӣ”-и рушди “фалсафа”, китобҳои Арасту “Физика”, “Метафизика”, “Дар бораи нафс”, «Тафсир ма ба’д ал-таби’а», «Талхис ал-асар ал-улвийа», «Китаб фасл ал-макал», «ал-Шарҳ ал-кабир ли-китаб ал-нафс ли-Арасту», «Тахафут ал-тахафут», зоти ашӣ ва чизии онҳо (ҳувийа), маркази доира ё баробарии ду кунҷи рост дар кунҷҳои секунҷа, равиши методологии сохторсозӣ, омӯзиши масъалаҳои метафизикӣ, ҷавҳар.

METAPHYSICAL AND ONTOLOGICAL CATEGORIES OF THE NATURE EXISTENCE IN THE TEACHING OF IBN RUSHD

Davlatov R. L.

The problem posed by the author of the article has confirmed by the large number of vari-

ous diverse works of Ibn Rushd on metaphysics written in Arabic - translations of the main Greek texts, various kinds of commentaries on the translated material, original compositions with varying degrees of inclusiveness and doctrinal depth, etc. All this clearly testifies to the intellectual vivacity of the Muslim East and the productive energy of thinkers to this philosophical field. Such an intensive understanding of metaphysics leads to the fact that it represents a specific contribution to the history of this discipline, namely to the progressive development of Ibn Rushd’s new standard of metaphysics, in which it takes the form of a comprehensive and articulated synthesis of Greek heritage, undergoes a process of epistemological reflection in terms of definition scope, consistency of structure, rigor of arguments, etc., and rises to the role of the cornerstone of philosophy.

Keywords: philosophical disciplines, the “classical” phase of the development of “falsafa”, Aristotle’s books “Physics”, “Metaphysics” and “About the soul”, “Tafsir ma baed al-tabi’a”, “Talhis al-asar al-ulviya”, “Kitab fasl al-makal”, “al-Sharh al-kabir li-kitab al-nafs li-Arastu”, “Tahafut al-tahafut”, “the self of a thing” and its “onost” (huviya), “the center of the circle” or “Equation of two right angles” in the corners of a triangle, methodological structuralization, the study of metaphysical problems, “substance” (jawhar).



ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ЭКОНОМИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ МОЛОДЕЖИ

Джураев Л. Н. – докторант кафедры философии Самаркандского государственного университета (Узбекистан)

В статье автор отмечает, что современная структура экономического мышления молодёжи должна иметь новые качества и новые подходы к пониманию и определению экономической отрасли. Основным из этих подходов является научное и реальное изучение новых социально-экономических условий эпохи независимости и её интересы. Отсюда следует понимать, что наряду с полученными знаниями, предприниматель также должен обладать новым экономическим мышлением и знанием интересов своего общества и государства. В основе новой экономической мышления молодёжи должны стоять профессионализм, патриотизм, оперативность, ответственность и честность.

Ключевые слова: общественное сознание, экономическая культура, экономическое мышление, развитие экономики, качественное и количественное измерение, улучшение экономического мышления, современное мировоззрение.

Сегодня одним из самых актуальных задач для нашего региона является формированием нового экономического мышления и экономической культуры молодежи Узбекистана и молодёжи других стран Центральной Азии, а также обеспечение им качественное и развитое современное образование. Современные происходящие социально-экономические процессы требуют от молодёжи глубоких знаний, сильного энтузиазма, высокой экономической культуры и активности. Как отметил Президент Узбекистана Ш. М. Мирзиёев: «Все мы понимаем, что одна из самых важных и актуальных задач, стоящих перед нами, – это воспитание молодёжи с высокой духовностью, современными знаниями и профессиями, независимым мышлением в духе национальных и общечеловеческих ценностей» [1,14]. Улучшение экономики

страны, увеличение количества хозяйствующих субъектов и вовлечение в нее подрастающего поколения – знак периода значительных изменений в экономическом мышлении. Текущие быстрые реформы побуждают молодых людей быть экономически активными и развивать свою культуру.

Экономическая культура является частью общечеловеческой культуры, деловой и экономической деятельности, ценностей и устремлений современного человека. Это понятие проявляется как продукт экономических отношений в обществе. Каждый человек предпринимает практические действия в области экономики для реализации своих жизненных интересов и интересов других, при этом учитывается экономическое поведение.

По содержанию экономическая культура – это культура взаимодействия людей, являющихся субъектами экономической деятельности, правила и нормы поведения. Эти отношения определяются проблемами, противоречиями и существующими законами развития экономической системы. Проще говоря, экономическая культура – это следование рыночным принципам. В его основе – профессионализм, знания, оперативность, ответственность и честность.

Чем экономическое мышление отличается от других типов мышления? Чем оно отличается от морального и эстетического мышления или это единственный способ их развития?

Чтобы найти ответы на эти вопросы, необходимо рассмотреть механизмы развития экономического мышления. Экономическое мышление – одна из форм производственного и материального освоения и развития, таких как мышление, знание, понимание окружающего мира, предсказание вещей и событий, действий, создание новых идей, поиск способов их реализации в

экономики. В то время как моральное мышление подразумевает урегулирование отношений того, кого следует уважать, также их обычаев и традиций, экономическое мышление является основой для формирования культуры управления и хозяйствования существующей материальной жизни, создания материального и духовного богатства, производства и предпринимательства.

Новый тип экономического мышления предполагает новые подходы к определению критериев. Первый из этих подходов относится к научному характеру новых, изменяющихся социальных условий социального характера и его отражения. Отсюда следует, понимать, что помимо полученных знаний, предприниматель должен обладать экономическим мышлением и знанием объективных экономических законов, понимать суть своих решений в области экономики, применять квалифицированный бухгалтерский учет.

Второй подход к оценке современного экономического мышления включает современную реалию, качественно новые условия развития производства, неформальное понимание сути процесса интенсификации производства, мышление в неколичественных, качественных категориях, конечный результат, цели общественного развития.

Современное экономическое мышление предполагает изучение и применение направлений, достижений мирового опыта и признание национальной экономики, как часть глобальной экономики. Развитие и углубление международной интеграции, выход на мировые рынки, создание совместных предприятий требуют не только широкого кругозора, специальной подготовки, но и психологической подготовки к такому расширению поля деятельности. Чтобы опыт одного государства обеспечивал положительные результаты для других, также необходимо овладеть следующие качества:

- во-первых, он должен уметь различать то, что для него важно из опыта народного хозяйства страны;

- во-вторых, этот международный экономический опыт должен применяться на основе четкого и всестороннего анализа конкретных национальных условий принимающей страны.

Предпринимателям теперь необходимо развивать новые психологические отношения, искать нестандартные подходы, проявлять инициативу, предвидеть конфликты и развивать способность их разрешать. Экономическое мышление может быть широким и узким.

Степень успеха отражается в обилии исследований в отношении конкретной области предпринимательской деятельности. Становление и функционирование экономического мышления включает следующее. 1) умение правильно ставить достижимые цели; 2) умение контролировать свои эмоции, мысли и действия; 3) иметь отчет о своих действиях.

Исследования экономического мышления и его структурной части согласно Бляхманну, это «процесс, посредством которого экономические отношения отражаются в человеческом сознании, приобретаются ими экономические знания и реализуются в экономической деятельности» [2,42]. Он разделяет структуру экономического мышления на следующие три основные части: 1) понимание сути хозяйственной деятельности; 2) усвоение обобщенной информации об отражении, типах и законах общественного производства; 3) трансформация теоретических идей в практические действия, применение экономического мышления на практике. [2,43].

Экономическое мышление – это формирование отношения человека к событиям, оценка изменений и процессов и важных решений, формирование экономического сознания, экономических взглядов, экономической деятельности, экономических знаний и концепций, экономического поведения, предпринимательской культуры, на основе которой возникает экономическая культура. Формирование экономического мышления было связано с возникновением в первобытном человеческом обществе примитивные формы хозяйствования, элементы сбора добычи орудием труда и их хранения.

Продвинутый и продуктивный взгляд на экономическое мышление – это взгляд на экономическую культуру. В настоящее время развитие экономической культуры молодежи проявляется в росте ее предпринимательской, деловой культуры. Согласно экономическим словарям, «предприни-

матель – это человек, который занимается предпринимательской деятельностью, ищет средства для создания предприятия и, таким образом, принимает на себя предпринимательский риск [3,82].

Предпринимательская инициатива – это форма управления производством и продажами, которая включает в себя разработку постоянно конкурирующих идей, быстрое внедрение наиболее эффективных идей в виде непрерывного процесса и создание системы мер для максимально быстрой и эффективной продажи новых продуктов. Ховард Стивенсон, профессор Гарвардского университета, как автор Программы изучения предпринимательства, применил междисциплинарный подход к созданию и успешной работе бизнес-структур, описывал предпринимательство следующим образом: «...предпринимательство – это наука о культуре управления, которая заключается в стремлении к широким возможностям, опираясь на ресурсы, находящиеся в настоящее время под контролем» [4,181]. Это определение относится к предпринимательству как к плоду экономического отношения, создания большого богатства на основе имеющихся возможностей, интеллектуального богатства.

В теории рыночной экономики предпринимательство продвигается как сущность, которая неразрывно связана с таким фактором, как труд и отождествляется с такими качествами, как предпринимательство. Но предпринимательство связано с первоначальной идеей как особый фактор материального и духовного производства, и эта позитивная идея представляет собой вид умственной деятельности, которая в будущем превратит эту инициативу в предприятие.

В экономическом мышлении современной молодежи, культура предпринимательства важна как следующей содержательной основе: 1) накопительная – т.е. тенденция нести элементы экономической культуры, предпринимательство проявляется как культурное сообщество в обществе, которое быстро понимает способы и объекты деятельности; 2) как модификация человеческого производства - то есть рост способности обогащать или обновлять деловую активность, развитие культурных традиций, интеграции внешней среды и

внутренних возможностей; 3) производительность труда - то есть повышение работоспособности за счет большого количества носителей материальной культуры и их энергии; 4) инвариантность – это способность предпринимателей создавать многообразие регуляторов культуры и практик. Это позволяет использовать культурные нормы и ценности на основе принципов свободного выбора.

Предпринимательство – это хозяйственная человеческая культура. На наш взгляд, молодежная предпринимательская культура – это совокупность интеллектуального богатства, которая сочетает в себе традиционные и современные производственные возможности, сочетает в себе интенсивность материальных и духовных потребностей и служит субстанцией творческой деятельности.

Предпринимательская культура сложилась на определенном историческом этапе культурного развития как концепция, охватывающая различные аспекты жизни, деятельности, поведения людей, их объединений и общества в целом.

Профессиональные нормы предпринимателя основаны на нормах, которые можно определить как правила практической этики. Ряд социальных качеств имеют большое значение в развитии предпринимательства и бизнеса. Это: 1) инициативность – т.е. постоянное стремление к инновациям и привлечение инноваций; 2) объективность – т.е. справедливая оценка при продвижении какой-либо цели. Думать и делать выводы, ставя себя на место других граждан. Правильная оценка в любом случае, творческий подход к вопросу; 3) искренность – дружеские отношения с окружающими предпринимателями, альтруистическое мышление; 4) лидерство – способность создавать стратегию решения проблем, быстро завоевывать доверие других к себе. Уметь принимать правильные решения, и умело отдавать эффективные команды; 5) ответственность – приоритет интересов населения, человеческого фактора в производственной деятельности в любых условиях; 6) организация – умение организовать работу или действие; 7) риск – постоянная готовность к самооправданию риска; 8) настойчивость – усердие в достижении цели, не боится трудностей и

решительности; 9) надежность – способность вызывать доверие у потребителей, партнеров; 10) научность – рациональное знание при изучении всего необходимого.

Экономическое мышление направлено на творческое мышление и экономическую активизацию молодых людей через предпринимательскую деятельность. В частности, экономическое мышление побуждает молодых людей сознательно, добровольно и активно связывать свои жизненно важные интересы с предпринимательством через предпринимательские способности в эпоху модернизации; самостоятельно, сознательно и ответственно принимать ряд решений по созданию, поддержанию и прекращению своего бизнеса; самостоятельно обеспечивает работу для других; ведет свою работу рационально и целенаправленно, ориентируется на заранее запланированные результаты, сравнивает запланированные результаты своих действий с плановыми затратами, а фактические результаты – с реальными затратами; занимается предпринимательством на всю жизнь, стремится достичь в своей работе признанного в обществе уровня профессиональных навыков, создает себя экспертом в своей области.

В настоящее время существующие предпринимательские способности и предпринимательская культура в экономическом мышлении молодежи Узбекистана и других стран Центральной Азии невозможны друг без друга. Они образуют подчиненную, функциональную и институциональную последовательность. При организации бизнеса или приобретении начального капитала, предприниматель может принимать самостоятельное решение об организации своего бизнеса, знать его разнообразие и эффективное управление); сбор информации о бизнесе и интерес к познавательным знаниям (накопление опыта в виде идей, знаний, навыков, технологий); трансформационные и конструктивные процессы (культурная функция экономической деятельности, полезная профессия, новая идея, необходимый товар или услуга, повышение культуры производства); самоидентификация (естественная склонность предпринимателя подражать тем, кто добился больших успехов в своем деле, кому удалось продвинуться вперед, чем другим); объединение и консолида-

ция сил (привлечение определенной группы людей позволяет представить себя и свой бизнес как часть определенного целого, почувствовать себя причастным к единой сфере деятельности); символический знак или бренд (включает в себя всю систему образов и знаков, формирующих ментальное пространство предпринимательской деятельности, формирующих определенный образ предпринимательства и конкретную коммуникативно – символическую среду); идеологические (процесс гармонизации действующего национального законодательства и духовного существования общества с предпринимательской деятельностью предпринимателя); понимание этической и эстетической ответственности бизнеса (принятие определенных законов, норм, правил, приказов, принципов и руководящих принципов поведения в деловой среде как неотъемлемой части деятельности по созданию имиджа).

Предприниматель – это человек с предпринимательским духом, способностью мыслить независимо и принимать решения, настойчивостью в достижении целей, а также способностью организовывать команду и управлять ею. Предпринимательство как социальное явление – это особенность социальной гибкости экономического мышления, его идеи принятия риска, творческого решения направлены на активизацию субъекта.

Улучшение экономического мышления молодых людей формирует предпринимательскую культуру в духе инноваций и требует следующих характеристик:

во-первых, предпринимательство, сформировавшееся в экономическом мышлении молодежи, возникает как предпринимательский феномен, когда предпринимательские качества сочетаются с опытом и знаниями и активно адаптируются к особенностям личности;

во-вторых, новаторство – важное социально-психологическое качество лиц, занимающихся предпринимательской деятельностью. Такой человек творит творчество, новую модель, идеи через свободную профессию;

в-третьих, предприниматель-новатор – это человек, который интенсифицирует новые передовые идеи и технологии, привносит новый дух в определенные области жизни, в частности, предпринимательство;

в-четвертых, важнейшими составляющими новаторства являются любовь ко всему новому, стремление к знаниям, стремление воспринимать мир уникальным, сверхъестественным образом, изобретательность;

в-пятых, предприниматель в духе новаторства – это новатор, который обогащает экономическое мышление, изобретает новые способы использования факторов производства и социальных отношений.

Сильные стороны молодежного предпринимательства в том, что они обладают высокой инновационной активностью, новаторским мышлением, высокой мобильностью; гибкость подходов, быстрая адаптация к освоению новых рынков; готов к изменению производства и имеет высокий уровень способности регулярно обновлять свои предпринимательские знания и навыки в соответствии с требованиями рынка.

При предпринимательской активности молодежи, особенно на ее начальных этапах, повышенная трудоспособность и способность справляться со стрессом, стабильность душевного состояния, склонность к риску создают условия для инноваций.

Изучение возможностей развития предпринимательской культуры в экономическом мышлении молодежи Узбекистана и стран Центральной Азии, методологии ее формирования и инновационных особенностей позволяет сделать следующие выводы:

1) Предприниматели, которые являются продуктом экономического мышления (индивидуально или в сочетании с другими), являются новаторами и широко используют экономические права при внедрении инноваций. Экономическое мышление - труд - деловые способности - эволюция предпринимательской культуры создает социально-правовое пространство для создания инновационного предпринимательства среди молодежи;

2) Предпринимательская культура молодежи не основана на предыдущих открытиях и представляет собой синергетический процесс, связанный с переходом к новой форме отношения к старому производству, созданием нового, еще не опробованного, способа производства;

3) открытие нового рынка товаров, переход от существования к небытию, со-

здание рыночных отношений в конкретной стране, которую промышленность еще не выставила на продажу, является признаком будущего экономического мышления;

4) открытие нового источника факторов производства, создание новой производственной организации, независимо от того, существует ли этот источник уже или его необходимо воссоздать, например, создание или прекращение монополии.

Литература

1. Мирзиёев Ш. М. Последовательное развитие демократических реформ, создание мирного и достойного уровня жизни для нашего народа – залог устойчивого развития. Движение предпринимателей и бизнесменов /Выступление на VIII съезде Либерально-демократической партии Узбекистана // «XXI ВЕК». 21 октября 2016 г., № 44 (на узбек. яз.)
2. Бляхман Л. С. Перестройка экономического мышления. - М.: Политиздат. 1990. С- 42.
3. Краткий экономический словарь / под ред. А.Н. Азриэляна. М., 2004.
4. Stevenson H. H., Shirley M. S. Getting to Giving: Fundraising the Entrepreneurial Way. Belmont, 2011.

ХУСУСИЯТҲОИ РУШИД И ФАРҲАНГИ СОҲИБКОР И ДАР ТАФАККУРИ ИҚТИСОДИИ ҶАВОНОН

Чўраев Л. Н.

Дар мақола муаллиф қайд мекунад, ки сохтори муносири тафаккури иқтисодии ҷавонон бояд сифатҳо ва равишҳои навро барои дарк ва муайян кардани соҳаи иқтисодӣ дошта бошад. Асоси ин равишҳоро омӯзиши илмӣ ва воқеии шароити нави иҷтимоӣ иқтисодии замони истиқлолият ва ченақҳои он бояд ташиқил кунад. Аз ин рӯ, донишмандон лозим аст, ки соҳибкор дар баробари дониши бадастоварда, инчунин бояд тафаккури нави иқтисодӣ ва биниши манфиатҳои ҷомеа ва давлати худро дошта бошад. Тафаккури нави иқтисодии ҷавонон бояд ба касбият, ватандӯстӣ, самаранокӣ, масъулият ва ростқавли онҳо асос ёбад.

Калидвожаҳо: шуури ҷамъиятӣ, фарҳанги иқтисодӣ, тафаккури иқтисодӣ, рушиди иқтисодӣ, меъригирии сифатӣ ва миқдорӣ, такмили тафаккури иқтисодӣ, ҷаҳонбинии муосир.

**THE SPECIFICITIES OF THE
ENTREPRENEURIAL CULTURE
DEVELOPMENT OF IN THE ECONOMIC
THINKING OF THE YOUTH**

Juraev L. N.

In the article, the author notes that the modern structure of the economic thinking of young people should have new qualities and new approaches to understanding and defining the economic sector. The main of these approaches is the scientific and real study of the new socio-economic conditions

of the era of independence and its interests. Hence, it should be understood that along with the knowledge gained, the entrepreneur must also possess new economic thinking and knowledge of the interests of his society and state. The new economic thinking of young people should be based on professionalism, patriotism, efficiency, responsibility and honesty.

Keywords: *Public consciousness, economic culture, economic thinking, economic development, qualitative and quantitative measurement, improving economic thinking, modern worldview.*

АНДЕШАҲОИ ФАЛСАФИИ ИБНИ МИСКАВАЙҲ

Давлатов П. Н. – н.и.ф., дотсенти ДМТ. (Тел: 935424291)

Дар мақолаи мазкур доир ба андешаҳои фалсафии Ибни Мискавайҳ (934-1030) яке аз бузургтарин намояндагони илму фарҳанг, ахлоқ, таърих ва яке аз симоҳои барҷастаи фалсафаи асримиёнагии Шарқи мусулмонӣ маълумот дода шудааст. Аз таҳқиқу пажӯҳиши таълимоти Ибни Мискавайҳ мушоҳида мешавад, ки ӯ бо афқору осори худ ҳам дар рушди фалсафаи назарӣ ва ҳам фалсафаи амалӣ саҳми арзандае гузошта, осору афқори фалсафии ӯ низ дорои аҳамияти зиёд мебошанд. Таълимот ва таълифоти ин мутафаккири барҷаста ҳарчанд, беиштар шомили фалсафаи ахлоқӣ ё ахлоқи фалсафӣ ва худӣ ӯ дар таърихи афқори фалсафӣ ҳамчун файласуфи ахлоқгаро маъруфу машҳур бошад ҳам, нисбат ба фалсафаи назарӣ низ тавачҷуҳи зиёд доштааст ва «Алфавз-ул-асғар», ки муҳимтарин асари фалсафии ӯ мебошад, шохиду далели равнани ин матлаб аст.

Дар ин навишта афқору андешаи Ибни Мискавайҳ оид ба масоили муҳимми фалсафӣ, аз ҷумла масъалаи ҳастӣ, назарияи маърифат, офариниши ва офаридгор, ҳаёти дунёвӣ ва ухравӣ, гуманизм, илоҳиётшиносӣ, антропология (инсоншиносӣ) баррасӣ карда шудаанд. Тавачҷуҳи асосӣ ба таълимоти мутафаккир дар бораи табиат ва моҳияти инсон, инчунин нақши ва таъсири афқору андешаҳои файласуфони Юнони қадим – Афлотун ва Арасту ва намояндагони маъруфи мактаби маишиюияи шарқӣ ба мисли Киндӣ, Форобӣ, Закариёи Розӣ ва инчунин сарчашмаҳои хаттии ислом дар ташаккули ҷаҳонбинӣ ва ҷаҳоншиносии ӯ равона карда шудааст.

Калидвожаҳо: фалсафаи назарӣ, фалсафаи амалӣ, ҷаҳонбинӣ, ҳастӣ, рӯҳ, маърифат, назарияи маърифат, инсоншиносӣ, илоҳиётшиносӣ, ҳаюло, ҳаракат, замон, макон.

Ибни Мискавайҳ бо афқору осори худ ҳам дар рушди фалсафаи назарӣ ва ҳам фалсафаи амалӣ саҳми арзандае гузоштааст. Таълимот ва таълифоти ин мутафак-

кири барӯманд ҳарчанд, бештар шомили фалсафаи ахлоқӣ ё ахлоқи фалсафӣ ва худӣ ӯ дар таърихи афқори фалсафӣ ҳамчун файласуфи ахлоқгаро маъруфу машҳур бошад ҳам, нисбат ба фалсафаи назарӣ низ тавачҷуҳи зиёд доштааст ва «Алфавз-ул-асғар», ки муҳимтарин асари фалсафии ӯ мебошад, худ далели ин гуфтаҳост.

Аз мутолиа ва таҳлилу баррасии осори Ибни Мискавайҳ бар меояд, ки ӯ дар қатори масоили ахлоқиву тарбиявӣ ва адабиву равнаниносӣ ба масъалаҳои муҳимми фалсафӣ, аз ҷумла масъалаи ҳастӣ, назарияи маърифат, офариниш, мабдаъ ва маод, Сонеъи олам-Худо, тақсими олам ба ин дунё ва он дунё, гуманизм, илоҳиёт, антропология, масъалаи табиат ва моҳияти инсон ва ғайра дахл карда, онҳоро дар осори худ мавриди таҳқиқу омӯзиш қарор додааст. Муҳимтарин осори Ибни Мискавайҳ дар илми ахлоқ «Таҳзиб-ул-ахлоқ», «Ҷовидон хирад», «Тартиб-ус-саодат» махсуб шуда, дар фалсафа ё ҳикмати назарӣ асари асосии ӯ «Алфавз-ул-асғар» мебошад, ки пурра ба фалсафа ва масоили фалсафӣ бахшида шудааст.

Тибқи маълумотҳои муҳаққиқони осори Ибни Мискавайҳ, ӯ дар бахши ҳикмати назарӣ ду китоби муътабар таълиф намудааст, ки яке аз онҳо агар «Алфавз-ул-асғар» бошад, дигаре «Алфавз-ул-акбар» ном дорад. «Алфавз-ул-акбар» аз ҷумлаи осори ҳифзнашудаи Ибни Мискавайҳ мебошад, ки аз рӯи баъзе гуфторҳо ин асар аз ҷиҳати мазмуну мӯҳтаво ҳамон «Алфавз-ул-асғар» мебошад, вале нисбатан муфассалу мукамал навишта шудааст. Масалан, Абусулаймони Мантиқии Сичистонӣ, ки яке аз муосирони Ибни Мискавайҳ ва ҳаводорӣ осору орои ӯ мебошад, ин ду асарро дар феҳристи осори ӯ овардааст [2].

«Алфавз-ул-асғар»-и Мискавайҳ ба мисли «Таҳзиб-ул-ахлоқ»-и ӯ ба забони арабӣ навишта шуда, ба чандин забон тарҷума шудааст, ки ин далели арзишу аҳамияти зи-

ёди илмиву фалсафӣ доштани он дар қатори дигар осори фалсафӣ мебошад.

Файласуф ва муҳаққиқи машҳури таърихи фалсафаи исломӣ – Иқболи Лоҳурӣ дар асари худ «Сайри фалсафа дар Эрон» ба андешаҳои фалсафии ӯ баҳои баланд додааст. Ӯ «Алфавз-ул-асғар»-ро аз ҷумлаи осори фалсафии Ибни Мискавайҳ доништа, андешаҳои фалсафии ӯро маҳз аз ҳамин асар берун овардааст. Иқболи Лоҳурӣ инчунин дар ин асари худ аз Де Бур – муаллифи «Таърихи фалсафа дар ислом» чунин иқтибос меорад, ки «ӯ дар ин асараш фалсафаи Форобӣ ва Ибни Синоро ба тафсил боз менамояд, вале дар баёни фалсафаи Ибни Мискавайҳ танҳо ба таълимоти ахлоқии ӯ кифоят мекунад. Ман дар ин мақом фалсафаи уло ё мобаъдутабаи Ибни Мискавайҳро, ки мусалламан муназзамтар аз фалсафаи улои Форобӣ аст, ба миён мекашам ва низ ба ҷои ҷанбаи навафлотунии Ибни Сино, хизмати асили ӯро ба фалсафаи кишвараш пеш мениҳам» [1;2].

Аз гуфтаҳои Иқболи Лоҳурӣ чунин бармеояд, ки таълимоти Ибни Мискавайҳ на танҳо фарогири ахлоқ ва ҳикмати амалӣ мебошад, вай дар фалсафаи назарӣ низ соҳибназар буда, осору афкори фалсафии ӯ дорои аҳамияти зиёд мебошанд. Муҳаммад Иқбол бештар андешаҳои фалсафии ӯро мавриди таҳқиқу омӯзиш қарор дода, аз шарҳу тавзеҳи осору таълимоти ахлоқии ӯ худдорӣ кардааст ва аз байни осори Ибни Мискавайҳ «Алфавз-ул-асғар»-ро муҳимтарин асари фалсафии ӯ доништа, андешаҳои фалсафияшро маҳз аз ҳамин асар мавриди омӯзиш ва баррасӣ қарор додааст. Муҳаққиқи тоҷик М. Исоев низ дар монографияи худ «Ҳикмати амалии Мискавайҳ» ба ин гуфтаҳои Иқболи Лоҳурӣ дар хусуси Ибни Мискавайҳ ва осору афкори ӯ ишора кардааст [10:13-14].

«Алфавз-ул асғар» аз се масъала иборат буда, ҳар як масъалаи он шомили даҳ фасл аст. Масъалаи якум дар исботи ҳастии Сонеъ-Худо, масъалаи дуюм доир ба нафс ва қувваҳои сегонаи он, ҳолатҳои нафсонӣ ва моҳияти онҳо ва масъалаи сеюм дар боби нубувват мебошад.

Баҳши аввали «Алфавз-ул-асғар», аз даҳ фасл иборат буда, ба масъалаи исботи Сонеъ ё худошиносӣ баҳшида шудааст. Ибни Мискавайҳ дар ин фасл равиши ҷа-

дидеро дар исботи ҳастии Офаридгор истифода намуда, онро аз ҷиҳате осон ва аз ҷиҳате хело душвор медонад. Саҳлияти он дар возеҳу равшан будани вучуди Худо ва душворияти он дар заъфи ақли инсонӣ ва аҷзи он аз дарки ҳақиқати ин умур аст. Бо вучуди ин мутафаккир мӯътақид аст, ки ҳар касе иродаи вусул ба ҳақиқате қард ба он хоҳад расид, ба он шарт, ки дар қори худ собиру по бар ҷо бошад ва мушкилоти онро осон гирад. Ин аст, ки инсон бо исботу истидлол метавонад вучуди вочибро бишносад ва собит кунад.

Дар фасли дуввум дар хусуси фикру андешаҳои файласуфони пешин дар мавриди исботи ҳастии Офаридгор сухан гуфта шудааст.

Дар фасли сеюм мутафаккир дар бораи ҳаракат ибрази андеша намуда, ҳар ҷисми табииро, ки хоҳ мавҷуд бошад, хоҳ дар ҳоли ба вучуд омадан, дорои ҳаракате медонад, ки хоси ӯ мебошад. Аз назари ӯ далели исботи ҳаракат, беҳтарин далел бар вучуди Офаридгор аст.

Дар фасли чаҳорум Ибни Мискавайҳ вобаста ба ҳаракат чун шакли ҳастии материя мегӯяд, ки ҳар ҳаракаткунанда ба муҳаррике ниёзманд аст ва дар ниҳоят муҳаррике ҳаст, ки худ ҳаракаткунанда нест, далел меоварад. Баъдан, ӯ ба исботи зотӣ будани вучуди Офаридгор мепардозад ва натиҷа мегирад, ки мабдаи нахустин адампазир-фаношаванда нест ва вучуди ӯ вочиб аст.

Фасли панҷум ба исботи ягонагии Худо баҳшида шудааст. Ибни Мискавайҳ Худоро холиқи олам ва ҳама мавҷудот доништа, Ӯро ягона, бемисл ва абадию азали меҳисобад.

Фасли шашум то ҳаштум дар инқори ҷисмонияти Худо ва дар исботи азалияти ӯст ва дар хусуси ин ки Худо ба равиши салбӣ ва бурҳони хулқ шинохта мешавад, на ба равиши эҷобӣ ва бурҳони мустақим, зеро сухан на аз чизест, ки дар ӯст, балки аз чизест, ки дар ӯ нест.

Фасли нухум дар ин аст, ки нахустин вучуди содир аз мабдаъ, ақли аввал аст, ки ҳам ба гуфтаи ӯ ақли фаъол номида мешавад. Ин ақли фаъол боқӣ ва тағйирнопазир аст, зеро бе ҳеч воситае файз аз Худо мегирад. Сипас нафси фалакӣ аст, ки ба воситаи ақли аввал падид омад ва аз ҳамин рӯ

вучудаш тамом нест ва барои он ки ба тамомияти хеш расад, ниёз ба ҳаракат дорад.

Дар фасли даҳум гӯяд: Худованд ашёрро офарид, аммо на аз чизе. Ибни Мискавайҳ дар ин фасл барои исботи назарияи худ така ба суханони Искандари Афрудисӣ – файласуфи машшоӣ ва шорехи Арасту мекунад, ки дар ради назари Чолинус (Гален), гуфта буд: «Ҳар чиз аз чизи дигаре падида мешавад» [2:60; 4:25].

Бахши дуввуми ин китоб низ дар даҳ фасли кӯтоҳ оид ба шинохти нафс ва маъод аст. Фасли нахуст дар таҷридаи нафс аст. Ибни Мискавайҳ дар муқаддимаи «Таҳзибул-ахлоқ» низ ин масъаларо бо далелҳои мушобихе исбот кардааст [2;3;4;10;]. Ӯ дар ин ҷо гарчанде аз Арасту пайравӣ намуда бошад ҳам, бо вучуди ин андешаҳои хусусии худро иброз намуда, мегӯяд: «Қисм агар сурате пазирад, сурати дигареро пазиरो намешавад. Сим агар ҷом шавад, дигар суроҳе натвонад буд. Агар нақше бар мум зананд, нақши дигаре бар он натавонанд зад, зеро пазируфтани нақши дигар, нобудии нақши нахустро ҳамроҳ дорад. Аммо нафс дар пазируфтани суратҳои маъқул чунин нест. Онҳоро ҳамзамон мепазирад ва ин нишонаи таҷридаи ӯст».

Фасли дуюм дар ин боб аст, ки нафс ашёрро аз ғоиб ва ҳозир ва маъқулу маҳсус идрок мекунад.

Фасли сеюм посух ба пурсиш дар бораи чигунагии идроки нафс аст. Оё нафс дорои бахшҳои бешуморест, ки ҳар кадом хоси идроки чизе аст? Оё нафс дар идроки ашёи гуногун дорои шеваҳои гуногун аст? Оё ҳамчанди ашёи мураккаб мудрикоте даркор аст?

Фасли чаҳорум дар фарқ миёни ҷиҳате аст, ки нафс ба он таақул мекунад ва ҷиҳате, ки бад-он эҳсос мекунад. Вай гӯяд: ҳарду ҷиҳат инфибӯлиянд ва инфибӯли нафс баракси чизҳои дигар камоли ӯст. Ҷиҳати оқилаи нафс дар идроки маъқулоти ниёз ба абзор надорад, бар хилофи ҷиҳати ҳиссии нафс, ки то маҳсус набошад, эҳсосе даркор нест ва низ фарқҳои дигар [4: 47-50].

Фасли панҷум дар ин аст, ки нафс ҷавҳаре аст зинда ва ҷовид, ки на марг мепазирад ва на нобудӣ, яъне нафс на айни зиндагӣ, балки зиндагибахши ҳар чизе аст, ки худ дар он аст. Нафси нотика дорои ҳаракате аст хоси худӣ ӯ, ки дар он ниёз ба

абзори ҳисмонӣ надорад. Тан онгоҳ мурдааст, ки нафс аз он ҷудой гирад. Нафс бутлонпазир нест, зеро на ҳисм асту на араз, балки ҷавҳаре аст басит, ки ӯро зиде нест то ботил шавад ва на мураккаб аст, ки мутаххил гардад.

Фасли шашумро ба нақли андешаҳои Афлотун, Чолинус дар масъалаи бақои нафс ихтисос додааст.

Фасли ҳафтум дар моҳияти нафс аст. Ҳаракати нафс, ҳаракати давронӣ ва ҷавлонӣ аст ва ҳечгоҳ нафсро ҳолӣ аз ин ҳаракат наметавон ёфт. Ин ҳаракат аз он ҷиҳат, ки ҳисмонӣ нест на мақонӣ аст ва на берун аз зоти нафс. Аз ин рӯ Афлотун гӯяд: «Ҷавҳари нафс ҳамон ҳаракат аст ва ин ҳаракат зиндагии нафс аст ва аз онҷо ки дар зоти нафс аст, пас ҳёт низ нафсро зотӣ аст. Пас ҳар кас ки ин ҳаракатро бадонгуна, ки дар зоти нафс собит ва доимӣ ва берун аз мақулаи замон ва муҳарриқи зоти нафс бошад, дар назар орад ба ростӣ ки ҷавҳари нафсро дар назар овардааст» [4:59-60].

Фасли ҳаштум дар ин боб аст, ки нафсро ҳолате аст аз камол, ки онро саодат номанд ва ҳолате аст аз нуқсон, ки онро шақоват гӯянд. Ҳаракати нафс дорои ду ҷиҳт аст: яке ба сӯи хештан, ки онро сӯи ақли аввал – нахустин офаридаи Худо – медонад; дуввум ҳаракате аст ба сӯи берун аз зоти хештан. Ҳақимони пешин ин ду ҳикматро «улув ва сақл» номидаанд. Ба гуфтаи Мискавайҳ ин аз тангнои тафсир аст, зеро ҷуз ин наметавонистанд гуфт. Аммо шарият аз он ду «ямин ва шимол» (истилоҳоти қуръонӣ) таъбир кардааст. Ҳаракати нахуст нафсро ба Офаридгораш наздик мекунад «саодат», ҳаракати дуввум ӯро аз зоти хеш берун мебарад «шақоват» [4:63]. Мискавайҳ дар ин ҷо таваҳуми тарки дунёро, ки аз тафсири ҳаракати дуввуми нафс падида меояд, рад мекунад ва ба тафсири сухани Арасту мепардозад, ки гӯяд: «Инсон ба таъби худ (табиатан) шаҳрншин аст» [4:64-65].

Фасли нухум дар роҳҳои таҳсили саодат ва фасли даҳум дар ҳолати нафс пас аз ҷудо шудан аз тан аст. Вай дар ҷои дигари ин фасл ба ҳангоми нақӯҳиши сарпечӣ аз фармони ақл, хирадро нахустин паёмбари Худо ба сӯи халқ хондааст [4:72].

Бахши саввуми ин китоб дар нубувват буда, он низ шомили даҳ фасл аст.

Фасли якум то сеюм дар маротиби мавҷудоти гетӣ ва пайвастагии онҳо ба якдигар аст ва ин ки инсон ҷаҳоне аст кучак, ки нерӯҳои ӯ ба сони нерӯҳои ҷаҳони бузург ба якдигар пайваस्ताаст. Ҳавоси панҷгона саранҷом ба қувваи муштарақ ва болотар аз он мерасанд ва дар фарҷом сурати инсонии инсон комил мегардад, ҷунонки ҳақоқиқи ҳастиро дармеёбад, ҳақоқиқи, ки шомили кавну фасод ва замон нестанд, ҷунки аз ҷумлаи басоит ва мабодиянд. Бадин сабаб таквини сурати инсонӣ ҳамон кушишҳои ин инсон дар дарёфти ин ҳақоқиқи аст ва аз он ҷо ки ин ҳақоқиқи дар маҳдудии замон намегунҷад, на гузашта ва на оянда дар он нест. Инсон дар ин мартаба рӯй ба улув дорад то ба ғояти уфуқи худ расад, ки агар аз он даргузарад, дигар на инсон, балки фариштае аст, гиромӣ.

Дар фасли ҷорум сухан дар чигунагии ваҳӣ аст. Агар инсон ба ғояти он уфуқи барин расад, аз ду ҳол берун нест ё ба тадриҷ табиӣ ва дар партави фикри худ иртиқо меёбад ва ба ҳақоқиқи ашё мерасад. Бо он ки он ҳақоқиқи худ ба сӯи ӯ фуруд меоянд дар шакли ваҳӣ.

Фасли панҷум дар ин боб аст, ки ақл бо табиати худ мутаҷҷаб аст.

Дар фасли шашум руъёи содиқро бахше аз нубуват медонад.

Дар фасли ҳафтум аз фарқ миёни нубуват ва хоҳинӣ сухан мегӯяд.

Фасли ҳаштум дар фарқ миёни набиӣ мурсал ва ғайри мурсал аст. Дар ин фасл инчунин ба шароити имом ҷонишини набӣ ишора мекунад ва дар фарқи набиӣ мурсал ва ғайри мурсал мегӯяд: набиӣ мурсал дорои хислатҳои бисёр: дорои фазоиле аст, ки дар ҷуз ӯ ҷамъ намешаванд, набиӣ ғайри-мурсал дар уфуқи, ки бадон мерасад ҳақоқиқи умур ҷунон ҷайзе, ки аз боло ба поён фуруд меояд (на аз роҳи таълим ва тадриҷ ва иртиқо) ба ӯ ошкор мешавад. Инсоне аст воло, ки ҷайз аз ҳақ бад-ӯ мерасад. Дар даруни худ небаҳт ва ба кори хеш огоҳ аст, маъмур ба даъвати дигарон нест ва агар даъват кунад, аз хайрҳои худӣ ӯст [4].

Фасли нӯҳум дар ақсоми ваҳӣ ва фасли даҳум дар баёни фарқи байни набӣ ва мутанабӣ аст.

Аз таҳқиқи осори Ибни Мискавайҳ маълум мешавад, ки вай дар тафаккури фалсафии худ бештар аз Афлотун ва Арасту таъсирпазируфта, дар шарҳу баёни масоили

фалсафӣ ба ақида ва андешаи ин ду мутафаккир тақия кардааст. Дар «Таҳзиб-ул-ахлоқ» ва «Алфавз-ул-асғар» илова бар ин ду файласуф инчунин ба афқору андешаҳои Сукрот, Ҷолинус, Пифагор, Порфирий таваҷҷуҳи зиёд намуда, аз таълимоти онҳо фаровон истифода намудааст, ки иқтибосҳои дар осораи овардашуда, худ гувоҳи ин гуфтаҳост.

Инчунин аз осори Ибни Мискавайҳ бармеояд, ки ӯ аз мутафаккирони Шарқи исломӣ ба файласуфоне ҳамчун Киндӣ, Форобӣ, Закариёи Розӣ, Абуусмони Димишқӣ, ва Абулҳасани Омирӣ таваҷҷуҳ дошта, дар бунёди афқору осори худ аз онҳо пайравӣ намудааст. Аз сарчашмаҳои хаттии ислом: Куръон ва ҳадис низ барои тақвият ва исботи афқору андешаҳои фалсафӣ-ахлоқии худ фаровон истифода кардааст. Ибни Мискавайҳ натиҷаи кӯшишҳои ақлонии файласуфон ва даъвати паёмбаронро як ҷиз медонад.

«Алфавз-ул-асғар» ба ҳайси асари фалсафии Ибни Мискавайҳ ба ҳалли масъалаҳои мухталифи фалсафӣ, аз қабилӣ: ҳастӣ ва пайдоиши оламу одам, нафсу рӯҳ, маърифат, таносуби маҳсусоту ақл, таҳзиби нафси инсонро ҷомеа ва монанди инҳо бахшида шудааст.

Мутафаккир байни ҳикмат ва фалсафа фарқ гузошта, ҳикматро бартарии нафси нотика медонад ва вазифаи онро дар донишҳои ақлӣ ва умурӣ маъқула аз он иборат медонад, ки ба инсон меомӯзад, ки кадом корро бояд анҷом диҳад, чигуна рафтор кунад ва кадом кореро набояд анҷом диҳад ва аз кадом рафторҳо парҳез кунад.

Фалсафа, аз назари Ибни Мискавайҳ, дорои ду қисмат аст: фалсафаи назарӣ ва фалсафаи амалӣ ва ба гуфти ӯ ҳар касе, ки донандаи ҳарду қисмати он шуд, ба саодати комил ноил мешавад. Мутафаккир камолоти маънавии инсонро дар фалсафаи назарӣ ба дорои шудани нерӯи дониш вобаста медонад ба ҳаде, ки дар гуфтор аз хато дур ва поку барӣ бошад ва ҷуз фикри саҳеҳу солим ва назари нозукбинӣ нофиз надоста бошад ва ақидаи ғалате изҳор накунад ва дар мартабаи дониш ба пояи дониши илоҳӣ бирасад ва ба он дониш эътимод ва итминон дошта бошад.

Аз назари Ибни Мискавайҳ бархурдорӣ ва камол дар фалсафаи амалӣ аз он иборат аст, ки дар рафтору кирдор ҳеҷ кори ношоиста аз инсон сар назанад ва дар

соџаи нерӯи ақл ва ташхис ба тадбир ва интизоми умури шахсӣ ва иҷтимоӣ муваффақ шавад ва худ ва мардумро дар саодати ҳақиқӣ муштарак ва бархурдор созад.

Бояд гуфт, ки аксари донишмандону файласуфон афқору андешаҳои ахлоқӣ, иҷтимоӣ, сиёсӣ, маърифатшиносӣ ва ғайраро дар асоси ҷаҳонбинии фалсафиашон созмон медиханд, вале Ибни Мискавайҳ, баръакс, таълимотҳои фалсафиаш зодаи ҷаҳонбинии ахлоқиаш мебошанд, вай ҳатто илми таърихро ҳамчун озмоишгоҳи фалсафаи амалии худ меҳисобид, яъне ӯ тавассути ахлоқ вориди фалсафа шудааст. Бинобар ин, таълимотҳои фалсафии ӯ бештар дорои мазмуну моҳияти ахлоқӣ буда, дар ҳали масоили мухталифи фалсафӣ диди ахлоқӣ доштааст.

Масъалаи ҳастӣ ва ҳудусу қадимияти он, ки яке аз масъалаҳои асосии фалсафа ба шумор меравад, дар ҳама давраи замонаҳои қадимӣ мутафаккиронро ба худ ҷалб карда буд. Аз ин ҷиҳат яке аз бахшҳои асосии андешаҳои фалсафии Ибни Мискавайҳро дар қатори дигар масъалаҳои фалсафӣ масъалаи ҳастӣ ва пайдоишу абадияти олам ташкил медиҳад. Чун Ибни Мискавайҳ файласуфи мусулмон буд, бинобар ин, таълимоти фалсафии ӯ дар доираи таълимоти дини ислом ташаккул ёфтааст. Аз таҳлили осори Ибни Мискавайҳ бармеояд, ки ӯ ҳастиро аз ҷониби Худо медонад. Худо дар таълимоти ӯ ҳолики олам буда, онро аз ҳеч, аз нестӣ ҳаст кардааст. Ибни Мискавайҳ бар ин ақида аст, ки ҳукамои бостон ҳама қоил ба вучуди Худо ва тавҳиди ӯ буда ва дар ин масъала комилан бо таъолими анбиё мувофиқат доштаанд [4;9]. Ибни Мискавайҳ барои исботи вучуди Худо баръакси дигар файласуфони мусулмон, ки бештар ба далелҳои қуръонӣ ва аҳодис рӯи меорад ва ишора мекунад, ки далеле, ки Арасту дар мавриди ҳаракат зикр кардааст «ошқортарин ва комилтарин бурҳон дар исботи вучуди Сонеъ (Худо) аст» [4]. Ин Сонеъ ё муҳарриқи беҳаракат бидуни тағйир ва таҳаввул ва комилан мутафовит бо ҳар мавҷуди дигаре аст, аз ин ҷиҳат ҷуз ба тариқи салбӣ наметавон аз ӯ тавсифи маъкуле кард. Аз он ҷо ки нисбат додани волотарин камолот ба ӯ вочиб аст, бояд дар ин боб аз иршоди Қуръони маҷид ва иҷмои уммати ислом бархурдор шавем[4].

Муҳаққиқи тоҷик М. Исоев ин нуқтаи назари мутафаккиронро дар масъалаи ҳастии Худо шарҳу тавзеҳ дода, ақидаи ӯро дар бораи қудрати офариниш ва сонёи оламу мавҷуд биззот ва офарандаи ҳамаи кавну макон ёдрас намудааст. Яъне Худо олами мавҷудро на аз ҷизе офаридааст. Ба гуфти ӯ, Худо ба тариқи салб шинохта мешавад на ба тариқи эҷоб. Ӯ Худованди яққа ва ягона аст[10].

Мискавайҳ пайдоиши ашро аз Худо ба тариқи судурӣ медонад. Нахустин содир аз ин мабдаъ ва манбаъи ҳастӣ ақли аввал аст, ки онро ақли фаъол меноманд. Содир дуввум нафс ва саввум афлок аст ва бо ноҳиди гирифтани тафовут ва носозгории назарияи судур ва назарияи хилқат, қоил бо ин аст, ки Худованд ҳама ҷизро аз қатми адам-аз нестӣ ба вучуд овардааст.

Ибни Мискавайҳ дар бахшҳои фалсафӣ оид ба шинохти Худо бештар пайраву тақлидкунандаи Форобӣ аст ва дар «Ал-фавз-ул-асғар» барои исботи вучуди Худо аз муҳарриқи аввал истифода мекунад, ки ба наҳве пайравӣ аз Арасту аст. Ӯ сифоти аслии Худоро ваҳдат, азалият ва тадриҷ медонад. Дар тартиби мавҷудот монанди навафлотуниён ба судур муътақид аст, ки аввалин мавҷуд аз назари ӯ ақли аввал аст (ки ҳамон ақли фаъол аст) ки комилтарини мавҷудот буда, вале нисбат ба Худо ноқис аст, сипас нафси фалак (ё руҳи улвӣ) аст. [4:7-8; 6].

Офариниши ҷаҳонро аз адам ва нестӣ медонад ва мегӯяд Қолинус бар хилофи ин ақида назар дорад, вале ақидаи ӯ ба василаи Искандари Афрудисӣ рад шудааст. Мискавайҳ ба таъби Ихвон-ус-сафо сайри тақомули инсонро аз ҷимод ба суйи Худо медонад[4;7]. Назарияи тақомули Мискавайҳ шабихи Ихвон-ус-сафо дорои ҷаҳор марҳилаи тақомулӣ: ҷимодӣ, наботӣ, ҳайвонӣ, инсонӣ аст [4;7].

Ибни Мискавайҳ дар хусуси нафс ва масъалаҳои мутаалиқ ба он Арасту ва навафлотуниҳои шорехонаш, алалхусус Искандари Афрудисиро очизу нотавон дониста, норозигӣ ва нохушнудии худро нисбати онҳо баён мекунад ва ба таври ошқор изҳор меорад, ки дар таҳқиқот ва осору эҷодиёти худ дар мавриди нафс бештар аз таълимоти Афлотун ва осори Ҳасан ибни Савор (Илос ибни Хаммор) шогирди маъруфи Яҳё ибни

Адӣ истифодаи зиёде кардааст. Ба гуфтаи ӯ, чавҳарияти нафс ношӣ аз қудрати ӯст бар дарки суввари мухталиф дар замони воҳид. Дарки ӯ бар ҳама чиз хоҳ наздик бошад ва хоҳ дур, хоҳ маҳсус бошад ва хоҳ маъқул ихота дорад. Дар масъалаи тарзи ин дарк ё шинохт низ пайрави Арастуст ва бар он ақидааст, ки бо вучуди танаввуъ ва тафриқаи қувваи нафс дарки нафс комилан ваҳдонӣ аст, чунки дар ғайри ин сурат наметавонад байни сувари мухталифи идрокоташ – аз ҷумла байни маҳсус ва маъқул фарқ бигзорад [7].

Дар тавзеҳи масъалаи нафс аз тарафи Ибни Мискавайҳ, хулосаҳои М. Исоев чунинанд, ки ӯ нафсро чавҳари басит медонад, ки тавассути ҳисҳои инсонӣ дарк намешавад.

«Алфавз-ул-асғар»-и Мискавайҳ бо баҳси нубувват, ки дар он унсурҳои навафлотунӣ, исломӣ ва эҳтимолан эронӣ бо ҳам омехта шудаанд, хотима меёбад. Пас аз исботи бақои нафс мутафаккирба баҳс дар бораи сарнавишт ва саранҷоми ӯ дар ҳаёти ухравӣ ва саодати инҷаҳонӣ ва онҷаҳонӣ, ки ҳадафи он аст, мепардозад [7].

Нубувватро мутафаккир гоҳе тафсири табиӣ ва гоҳе дигар тафсири мовароӣ медиҳад. ӯ бар хилофи мутақаллимон, ки пайғамбару пайғамбариро аз асосҳои заминӣ қанда, онҳоро худодод меномиданд, таъкид мекунад, ки пайғамбару сифатҳои он пайдоиши заминӣ доранд. Ба ақидаи ӯ, пайғамбар ҳам ба мисли дигарон инсон буда, танҳо бо он фарқ мекунад, ки дорои фаросати баланд аст [10:40].

Ибни Мискавайҳ дар таълимоти фалсафии худ ба масъалаи нафс низ диққати зиёд додааст. Нафсшиносӣ ё равншиносӣ Ибни Мискавайҳ бар асоси назарияи Арасту ва Афлотун аст, ҷуз ин ки ҷанбаи афлотунӣ ӯ дар шинохти нафс бештар аст. Дар муқобили моддигароҳо, вучуди рӯхро ба ин асос исбот мекунад, ки инсон сувари мухталиф ва ҳатто мутазадро дарк мекунад ва ин даркунанда наметавонад моддӣ бошад, зеро модда дар лаҳзаи муайян танҳо як суварро мепазирад.

Ибни Мискавайҳ бар асоси назарияи Афлотун мӯътақид аст, ки чавҳари рӯх ҳаракат аст ва ҳаракат ҳаёти рӯх аст. Ҳаракати яке ба суйи ақл аст ва ҳаракати дигаре ба самти модда, ки сайри суудӣ ба тарафи ақли

аввал ва сайри нузулӣ дурӣ аз Худованд аст. ӯ аз Афлотун иқтибос меорад, ки фалсафаро тамрини марғи иродӣ донистааст. Мискавайҳ мегӯяд: «Ду навъ ҳаёт вучуд дорад, яке зиндагии мутобиқ ба ақл, ки ҳаёти табиӣ аст ва дигаре зиндагии ҳамоҳанг бо модда, ки ҳаёти иродӣ аст. Дар мавриди марғ ҳам ӯ ба ҳамин тақсимбандӣ содиқ аст ва мегӯяд: «Ҳукамо ишора кардаанд, ки марғ ду гуна аст: марғи иродӣ ва марғи табиӣ. Манзури онон аз марғи иродӣ мирондани шаҳавот аст на мирондани нафс ва манзур аз марғи табиӣ муфориқати ҷон аз бадан аст»[3; 11:185].

Сайид Ҳусайн Наср донишманди эронӣ барои шинохти ақидаҳои ахлоқии Ибни Мискавайҳ фаҳмиши афкори фалсафии ӯро муқаддам мешуморад. Аз ин ҷост, ки мегӯяд: «Пеш аз он ки ба илми ахлоқии Ибни Мискавайҳ бингарем, ба даст овардани дарку дарёфте аз мавзӯи куллии фалсафаи ӯ дорои аҳамият аст» [13].

Мухаккиқи номбурда дар шарҳу тавзеҳи ақидаҳои фалсафии Ибни Мискавайҳ пайравии ӯро аз афкори ҳақимони юнонӣ, баҳусус Афлотуну Арасту ва навафлотунӣ ёдовар шуда, мутобиқати назарияташро дар шинохти масоили гуногуни ҳастӣ, аз ҷумла вучуду ваҳдати Худо, назарияи судур, ақли фаъол, нафс ва ғайра таъкид сохтааст. Вале он нуктаро дар фаҳмиши масъалаи мазкур ёдрас шудан ва ба эътибор гирифтани муҳим ва зарур аст, ки Ибни Мискавайҳ танҳо муқаллид ва муқаллиди файласуфони юнонӣ набуда, балки дар пайравӣ ба ақида ва андешаи онҳо назарияи хоссаи худро дар шарҳу тафсири масоили гуногуни фалсафӣ дорад.

Инсон дар фаҳмиши Мискавайҳ олами сағир буда, қувваи муттасил дорад. Ҳамчунин ҷамеи назоири ӯ дар олами кибир вучуд дорад. Ба ақидаи мо, ин назария аз антропофизми юнонӣ, ки инсонро дар маркази кайҳон қарор медиҳад ва таълимоти ирфонӣ тасаввуфӣ исломӣ ки инсонро олами сағир мешуморад, сарчашма мегирад [10:40].

Ибни Мискавайҳ мутаъқид аст, ки ҳисмҳо аз ҳаюлою сурат иборатанд. Ибни Мискавайҳ ба монанди дигар файласуфон олами ҳастӣ, табиат ва инсонро ҳамеша дар тағйиру таҳаввулот ба қалам медиҳад ва ақида дорад, ки маҳз ҳамин тағйиру

тадбир василаи асосии дигаргунӣ, пешрафт ва тараққиёт аст, яъне дар таълимоти ӯ тафсили унсурҳои диалектикаи инкишоф ба назар мерасад. Ба гуфти ӯ, олами ҳастӣ доимо дар ҳаракату тағйирот буда, ҷаҳор марҳилаи инкишоф – маъдан, набот, ҳайвон ва инсониро аз сар мегузаронад. Ибни Мискавайҳ ба Арасту пайравӣ карда, ҳаракатро, ки иллати асосии тағйир аст, на зоти ҷисм, балки аз хориҷ медонад. Вале ҷуноне маълум аст иллати асосии ҳаркати ҷисм аз дохил аст ва таъсири беруна фақат сабаби ин ҳолат мегардад.

Ибни Мискавайҳ дар масъалаи назарияи маърифат низ дар он ақида аст, ки эҳсос ё сурати ҳиссӣ оғози шинохту маърифати инсон оид ба падидаву рӯйдодҳо ва ашёву предметҳо мебошад. Ин сурати идрок, ки дар ибтидо эҳсосӣ аст, баъдан ба сурати идроки мучаррад ва таақул медарояд. Баъд аз тахайюл марҳилаи баъди шинохт сар мешавад, ки инсон воқеияти ҳол, хусусият ва сифати ашёву предметро ба воқеияти ақл дармеёбад. Сурати ақлӣ аз ҷамъ омадану як шудани сурати ҳиссӣ фароҳам меояд. Лекин дар ҳама ҳол сурати ақлӣ аз сурати ҳиссӣ тафовут дорад. Сурати ҳиссӣ заминаи ангега ва ҳаркати ақлӣ, дарку фаҳм ва маърифат мегардад. Ба гуфтаи Мискавайҳ сурати ҳиссӣ ё эҳсос ё идроки ҳиссӣ амри ҷузъӣ ва мутағайир аст ва то замоне, ки ба марҳилаи идроки мучаррад ё таақул нарасад, баҳо ва устуворӣ надорад [10:42].

Аз таҳлилу баррасии мавзӯӣ ҷунин ҳулоса мегирем, ки Ибни Мискавайҳ дар рушду равнақи донишҳои фалсафии замонаш саҳмгузор аст. Дар ташаккули ҷаҳонбинӣ ва ҷаҳоншиносии ӯ асарҳои мутафаккирони Юнон – Ҷолинус, Афлотун, Арасту ва ҳамҷунин афкори уламои шарқии ҳамонзамона Киндӣ, Форобӣ, Закариёи Розӣ ва дигарон кӯмаки зиёде намудаанд. Ибни Мискавайҳ афкори фалсафӣ ва ахлоқии онҳоро ҳаматарафа омӯхта, дар таълимоти худ эҷодкорона дар шакли мураттабу муназзам пешкаш мекунад.

Адабиёт

1. Абӯали Мискавайҳи Розӣ. Таҷриб-ул-умам. (Озмунҳои мардумон). Ҷ.1. Тарҷума ва ҳошияи Абулқосими Имомӣ. Техрон: «Суруш», 1389., 564 саҳ.
2. Доират-ул-маорифи бузурги исломӣ. – Техрон 1383. Ҷ. 6. 752с.

3. Ибни Мискавайҳи Розӣ. Таҳзиб-ул-ахлоқ. Тарҷума ва тавзеҳи Алӣ Асғари Ҳалабӣ. Техрон: «Асотир» 1381.325с.

4. Ибни Мискавайҳ. Алфавз-ул-асғар. Миср 1325.110с.

5. Комилов Рустам. Фалсафаи тоҷик. Аз аҳди бостон то имрӯз. Душанбе: «Ирфон», 2011. 303с.

6. Комилов Рустам. Нуралиев М. Фарҳанги мухтасари ҷаҳонбинӣ. Душанбе 2002. 366с.

7. Қуҳсорӣ Исҳоқ Ҳусайн. Таърихи фалсафаи исломӣ. Таҳрон: Интишороти «Амири Кабир». 1382, 401-саҳ.

8. Лоҳурӣ Муҳаммад Иқбол. Сайри фалсафа дар Эрон. Тарҷумаи Ориёнпур. Техрон 1387.

9. Мочид Фаҳрӣ. Сайри фалсафа дар ҷаҳони ислом. Тарҷумаи форсӣ зери назари Насруллоҳи Пурҷаводӣ. Техрон 1389. 437саҳ.

10. Муҳаммадраҳим Исоев. Ҳикмати амалии Мискавайҳ. Душанбе 2003.

11. Пирояи ҷон. Тарҷумаи «Таҳзиб-ул-ахлоқ ва татҳир-ул-аъроқ»-и Ибни Мискавайҳ. Тарҷума, шарҳ ва тавзеҳоти Ҳусайн Қадимӣ. Қум 1398. 328саҳ.

12. Рашшод Муҳаммад. Фалсафа аз оғози таърих. Душанбе: «Ирфон» 2002.

13. Сайид Ҳусайн Наср. Таърихи фалсафаи исломӣ. Ҷилди 1. Фасли 18. Техрон: интишороти «Ҳикмат», 1383ш/1425қ. 491 саҳ.

14. Содиков А.У. Ҷаҳонбинӣ ва ахлоқ аз назари мутафаккирони тоҷик. Душанбе 2004. 203 саҳ.

15. Умарбек Султонов. Муосирони Ибни Сино. Душанбе: «Дониш», 1980. 125 саҳ.

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ИБН МИСКАВЕЙХА

Давлатов П. Н.

В данной статье рассматривается философская мысль Ибн Мискавейха (934-1030), одного из величайших представителей науки, культуры, этики, истории и одного из самых выдающихся деятелей средневековой философии на мусульманском Востоке. Анализ учения Ибн Мискавейха показывает, что он внес ценный вклад в развитие как теоретической, так и практической философии, а его философские труды имеют большое значение. Хотя учения и сочинения этого великого мыслителя включали моральную философию или философскую этику, а сам он хорошо известен в истории философской мысли как философ-моралист,

он также значительно интересовался теоретической философией, о чем свидетельствует его философский труд «Алфавз-ул-асгар».

В этой статье рассматриваются также взгляды Ибн Мискавейха на важные философские вопросы, включая вопросы о бытии, теории познания, творении и Творце, мирской и загробной жизни, теологии, антропологии. Особое внимание уделяется характеристике воззрений мыслителя о природе и сущности человека, также роли и влияния философов Древней Греции – Платона и Аристотеля, известных представителей восточной перипатетической школы, таких как Кинди, Фараби, Закария Рази а также письменных источников ислама на формирование его мировоззрения и миропонимания.

Ключевые слова: теоретическая философия, практическая философия, мировоззрение, бытие, душа, познание, теория познания, антропология, теология, материя, движение, время, пространство.

PHILOSOPHICAL VIEWS OF IBN MISKAWAYH

Davlatov P. N.

This article provides information on the philosophical thoughts of Ibn Miskawayh (934-1030), one of the greatest representatives of

science, culture, ethics, history and one of the most prominent figures of medieval philosophy in the Muslim East.

The study of the teachings of Ibn Miskawayh shows that he made a valuable contribution to the development of both theoretical and practical philosophy, and his philosophical works are of great importance. Although the teachings and writings of this great thinker included moral philosophy or philosophical ethics, and he himself is well known in the history of philosophical thought as a moral philosopher, he was also more interested in theoretical philosophy than «Alfawz-ul-asgar» this is his philosophy.

This article presents Ibn Miskawayh's views on important philosophical issues, including the question of existence, the theory of enlightenment, creation, ideology and matter, the art of the universe, God, the life of this world and the future life, humanism, theology, anthropology and role and influence of the philosophers of Ancient Greece - Plato and Aristotle, as well as famous representatives of the Eastern peripatetic school, such as Kindi, Farabi, Zakariya Razi, as well as the written sources of Islam the formation of his worldview and world outlook are determined.

Keywords: *theoretical philosophy, practical philosophy, worldview, being, soul, cognition, theory of knowledge, anthropology, theology, substance, movement, time, space.*



ДИЗАЙН ҲАМЧУН ФАЪОЛИЯТИ ЭСТЕТИКӢ

Муминон А. И. – д.и.ф., дотсенти ДМТ. (Тел.: +992 903200461)

Нодирхонов Г. Г. – ассистенти ДМТ (Тел.: +992 936000618)

Муаллифон қайд мекунанд, ки мавзӯҳои фалсафиро дар тамоми соҳаҳои фаъолияти инсон во хӯрдан мумкин аст. Фалсафа ба тамоми самтҳои фаъолияти инсон таваҷҷӯҳ дорад. Агар фалсафаи дизайн «фалсафаи эҷод» намебуд, ин илм фарогирандаи тамоми он соҳаҳои зикришуда намешуд. Аниқтараии фалсафаи дизайн, яке аз илмҳои навтарин, намудҳои беҳтарини фаъолияти инсон ва яке аз шоҳаҳои нави фалсафӣ ба шумор меравад.

Хулоса карда мешавад, ки андешаҳои фалсафии дизайнерон ба объект на танҳо шаклу намуд медиҳад, балки ба он таъйирот дароварда, онро дар шакли нав ба вучуд меорад. Агар гӯем, ки дизайн – маҳсулоти «объективӣ» аст, яъне чизи мустақил аст, хато намекунем, чунки он моли бо тарҳи нав омода шудааст.

Калидвожаҳо: фалсафаи дизайн, объективият, дизайн, ҳастӣ, фаъолияти дизайнерӣ, маҳсулоти дизайнерӣ, маснуот, фаъолияти касбӣ, арзиш, арзиши истеъмолӣ.

Худуд ва самаранокии ҳаҷми методологии дизайнерӣ бевосита аз ҳамон ҳаҷми маводи онтологӣ вобастагӣ дорад, ки ба масъалаҳои умумии фаъолияти дизайн ворид шудааст ва ё не.

«Дар дизайн қонун нест, набуд ва намешавад. Танҳо тавсияҳо, маслиҳатҳо, номгӯии бандҳои таҷрибаи зиндагӣ вучуд дорад. «Даҳ ҳатогии асосӣ» ва «7 қоидаи тилоӣ» вучуд дорад, вале қонун нест»[13]. Вале бо бисёре аз андешаҳои Норман розӣ шудан мумкин нест, чунки дизайн ҳамчун фаъолияти касбӣ танҳо дар асоси қонунҳо ва рушди илм метавонад ташаккул ёбад.

Ба чунин ақидаи муҳаққиқи рус Лебедев низ қисман мувофиқем, ки ӯ менависад: «агар дизайн илм мешуд, дар атрофи он муҳокима намудан мумкин мешуд. Вале дизайн ба монанди ҳар гуна намуди эҷод, санъат, мисли ҳар гуна одамон ки бо дига-

рон муомила мекунанд, ҳамчун забон, чун андеша – дилхоҳ қонунро сарфи назар мекунанд. Барои ҳамин, дар атрофимахдудиятҳо, дар ин ва ё он ҳодиса сухан рондан мумкин аст»[4].

Барои намуна, мо метавонем дизайнро бо бостоншиносӣ муқоиса намоем. Дизайн метавонад тамоми зиддиятҳои бостоншиносӣ дошташро ба мо нишон диҳад: бостоншиносин ягон объектро пайдо мекунанд. Ҳолати аввалии объектро ба назар гирифта, тамоми хусусиятҳо ва вазъияти доштаи объектро таҳлил менамоянд, яъне ба саволҳои объект дар кучо пайдо шуд? Дар кадом вазъият пайдо шуд? Аз чи сохта шудааст? Ки онро истифода бурдааст? Барои чи? ҷавоб меҷӯянд. Дар натиҷаи тамоми маълумотҳои ба дастовардашуда, бостоншиносон фарҳангери маълум менамоянд, ки вучуд надошта буд. Предмет – ин ягона чизест, ки тавассути он фарҳанги инсон намоён мешавад. Дизайн бо бостоншиносӣ зиддиятҳои муайяне дорад ва дизайнерон ба онҳо ҳамавақт муқобиланд, ё ба тарзи дигар дизайнеронро зидди бостоншиносон меноманд. Ҳамин тавр, фарҳанги инсонӣ он объектро ба мо шинос мекунанд. Пас, чунин савол ба миён меояд, ки дизайн чист?

Агар концепсияҳои гуногуни дизайнро аз назар гузаронем, бо нуқтаи асосии проблемаҳои дизайн рӯ ба рӯ мешавем, ки тавассути онба саволе, ки додем, ҷавоб пайдо мекунем. Аммо дар ягон концепсия, дизайни ҳақиқӣ ҳамчун унсурҳои муайяндар таҷрибаи умумии иҷтимоӣ ба сифати таҳқиқоти предмети воқеӣ баромад намекунад. Вақте ки чизи «табиӣ»-ро маҳсулоти дизайнерӣ меҳисобем, он гоҳ савол дар бораи дизайни таърихӣ ва иҷтимоӣ ба миён меояд, ки дар натиҷаи он мафҳуми асосии дизайн эътироф мешавад. Дизайн – ин машғулияти тартибёфтаест, ки ба сифати муайяни расмӣ маҳсулоти саноатӣ баромад мекунанд. Оид

ба шабоҳати дизайн бо илм, санъат ва фаъолияти муҳандисӣ танҳо дар натиҷаи гузаронидани таҷриба маҳсулоти дизайнериро муайян кардан мумкин аст[8].

Тарҳрезии тафаккур барои беҳтар кардани идеяи нав истифода мешавад. Он одатан аз мушкилоте оғоз меёбад, ки он дар шакли семинар барои кӯшиши ҳалли ин масъала муайян карда мешавад[15].

Мураккабӣ дар он ифода меёбад, ки ба сифати маҳсулоти дизайнерӣ объектҳои гуногун: мошинаҳо, олотҳои гуногуни техникӣ, асбобҳои мошинасозӣ, чизҳои умумии истифодакунӣ, маҳсулотҳои саноатӣ ва намоишӣ баромад мекунад. Дар ин ҳолат амиқ намудани маводи асосие, ки пурра мафҳуми дизайнро муайян мекунад, мушкил аст. Ин мушкилӣ муҳаққиконе, ки дар бораи дизайн таҳқиқотҳои зиёде гузарониданд, таҷрибаҳои гуногун гузаронида тамоми пахлуҳои онро омӯхта истодаанд, то ҳол аз нақшаи асосии ин таҷрибаи дизайнерӣ баромада натавониста истодаанд.

Дизайн намуди нисбатан ҷавон ва зуд ташаккулёбандаи фаъолият, инчунин соҳаи тафаккури лоиҳавӣ буда барои фарҳанги муосир ҳарчи бештар қобили талабот аст[2].

Ҳамин тавр, аз як тараф, ба сифати маҳсулоти дизайнерӣ тамоми ашӯҳо баромад намуда, таҳлил карда мешаванд, аммо ҳамаи ин ашӯҳо маҳсулоти фаъолияти истеҳсолӣ номида мешаванд ва ин маҳсулот ба бозор бароварда мешавад.

Яъне, маҳсулоти дизайнерӣ маҷмуи муайяни маҳсулотҳоест, ки новобаста аз он, ки вай чи гуна маҳсулот аст, дар он ягон ҷиҳати дизайнерӣ дида мешавад. Ин тавр бошад, дарёфт намудани он дар ҳолати баробар будани вазъияти тамоми чизҳои мухталиф осон аст. Ин маҳсулот ҳатто ба таври сунъӣ сохта намешавад, балки он табиатан вучуд дорад. Тамоми ашӯҳои қаблан номбаршудаи фаъолияти дизайнерӣ бо як хусусият бо ҳамдигар муттаҳид мешаванд ё хусусияти умумӣ доранд. Ҳамаи онҳо дар тамаддуни ҳозираи шарқ истифода мешаванд ва предмети талаботии одамонанд.

Ҳар як ҳарҷот аз сохтори дохилии мураккабе иборат аст, ки он ба шартҳои маҳсуси иҷтимоӣ-таърихӣ, хусусияти ҳоси одамон, истифода бурдан ва чи хел муносибат намудан ба ашӯҳо ҳамчун истифодабаранда вобастагӣ дорад. Яъне, пробле-

маҳои функционалии дизайн ҳамчун фаъолияти касбӣ танҳо аз ҷониби одамон ҳал карда мешаванд.

“Дизайнер” яке аз касбҳои мураккаб ва афзоишёбанда ба шумор меравад. Вай яке аз касбҳои қадимтарин дар рӯи замин ба шумор рафта, аз давраҳои қадим инчунин вучуд дорад ва дар худ синтези эстетикаи баланд ва технологияро касб кардааст. Дизайн ҳамчун фаъолияти касбӣ, расом-лоиҳасоз дар ҳамин якҷанд даҳсолаи охир ба вучуд омада, дар ин муддат тамаддуни шарқӣ америкой ва аврупой шуда зинаҳои муҳими тағйироти дохилро аз саргузаронид. Агар ҷавҳари асосии ҷамъияти сармоядорӣ ҳамон тавре, ки буд, монда бошад, пас вай шакли худро то имрӯз ба куллийгум кардааст. Яъне ба мурури замон, ҳама чиз табиатан шаклу намуди зохирии худро иваз мекунад, бо вучуди он, ки шакли ботинияш тағйир ёфтааст ё не. Аммо бояд як ҳолати муҳим ва ҷиддиро қайд намуд: кушодани фаъолияти ташкилии касбӣ ба воситаи ташаккули функционии дар системаи муайяни иҷтимоӣ ба мо имконият намедиҳад, ки мустақиман вайро бо сохтори ҷамъияти иҷтимоӣ як шуморем - ҷавоб ба ин алаққай дар боло зикр шуда буд. Дар ҳақиқат дизайн ҳамчун фаъолияти баланди касбӣ дар синфҳои зиддиятдоштаи низоми капиталистӣ рушд ёфта истода, мустақиман ҳазинаи шахсӣ ва давлатиро сармоягузорӣ карда истодааст ва рушди ин фаъолияти касбӣ табиатан синфи ҳукмронро ҷалб менамояд. Дизайн ҳамчун фаъолияти касбӣ дорои функцияи фаъол дар истеҳсолоти сохтори сармоядорӣ ва савдои он мебошад ва бо мурури замон рушд ёфта истодааст, аммо функцияи умумии вай дар системаи гардиши молбояд табиатан даромади бештардиҳад. Даромади бештари он, инчунин сатҳи дониши моро барои пешравӣ беҳтар менамояд. Зеро ҳамон даромаде, ки пештар зикр кардем, ба мо имконияти рушд додани худ ва корхоямонро медиҳад. Функцияи умумии дизайн, инчунин ба танзим даровардани муносибат ва алоқаи байни истеҳсол ва талаботро дар бар мегирад.

Хат, шакл ва воситаи расмӣ ба дараҷаи баланди талаботи маъмулан муҳим соҳиб мешавад, ки тавассути интиҳоби ин ё он намуди гуруҳҳои ягона хусусияти истеъмолӣ ва инчунин маҳсулоти қуллай до-

ранд. Идеологияи истеъмоли, ашъпарастӣ алақай на дар чамъкунии ба монанди фойданокӣ ашъҳо, балки дар ивазшавии пайдарпаии онҳо асос меёбад. Дар ин шароит, арзиши истеъмоли фойданокӣ бевоситаи он молро тавзеҳ медиҳад.

Ҳамин, ки фарқияти назарногирии маҳсулот хусусияти арзиши истеъмоли пайдо мекунад, маҳсулот имкон меёбад, ки тамоюли бухронии азнавистеҳсолкунии сифатии маҳсулот аз ҳисоби тағйирдиҳии саривақтӣ ва доимии сифати шинаму зебандагии маҳсулот паст карда шавад. Зиёда аз он, ба сифати иловагии маҳсулот илова намудани арзиши баланд, яке аз вазифаҳои муҳими соҳаи истеҳсолот дар шароити муосир ба шумор меравад. Тарҳи мувофиқкунонӣ ва беҳтаркунонии кори шуур, паҳкунии идеологияи истеъмоли боиси аҳамиятнокии умумии арзишҳои истеъмоли ва паҳнкунии он ба тамоми намудҳои истеъмолот, ба тамоми соҳаи фарҳанги оммавӣ мегардад.

Арзиши иловагии истеъмоли доштаи мол шаҳодати он аст, ки дорои сифати рамзии ташкилоту ширкатҳо, услуби хоси фирмавии ширкатҳои истеҳсолӣ ва ё тичоратӣ, сифати визуалии нашриёти оммавии даврагӣ, таҷҳизоти саноати вазнин ҳатто яроқҳои вазнин ва шартномаҳо мешавад, инчунин бо системаи намоишгоҳҳою ярмаркаҳо шартнома мебандад.

«Яке аз роҳу усулҳои асосӣ ва босамари маърифатноккунонӣ дар бахши химояи ҳуқуқҳои истеъмолкунандагон, дар стандартҳои давлатии таълим, нақша ва барномаҳои таълимии муассисаҳои таълимӣ (макотиби таҳсилоти ҳамагонӣ, омӯзишгоҳу коллеҷҳо, макотиби олии) пешбинӣ намудани таълиму тадриси курсҳои дахлдор оид ба асосҳои дониши матлуботӣ маҳсуб мешавад».[12, с.16.]

Ба шарофати методи бадеӣ-лоихавӣ кори дизайнер-рассом, WEB-дизайнер, наққош ва умуман дизайнер-устои моҳиру мутаҳассисест, ки вазифаашонро бевосита ба объекти мушаххаси лоихакашӣ ва новобаста аз тасаввурот дар бораи ин вазифа мувофиқ менамоянд ва ташкилкунандаи арзиши истеъмолии дилхоҳ маҳсулоти истеъмоли омма ба шумор мераванд.

Линус Полинг ошкоро гуфтааст: "Роҳи беҳтарини андешаи хуб ин андешаҳои зиёде

аст." Ин яке аз унсурҳои бунёдии тафаккури дизайн мебошад. Фалсафаи дизайн иштирокчиёнро даъват мекунад, ки танҳо пас аз таҳқиқи ҳар кор, ҳар як ғояро ошкор наояд ва баррасӣ кунад. Онодатан шакли як чаласаи кори як ҳафтаинаро дар бар мегирад, ки дар он ҳаррӯз ба самти камее фарқ дошта бахшида мешавад: мусоҳиба бо муштариён, эҷоди идеяҳо, прототипҳо ва озмоишҳо аломатҳои фарқкунанда мебошанд [15].

Ҳамаи вазифаҳои ҷудоғонаи хусусӣ: беҳтар намудани сохти маснуоти вазифавӣ-конструктивӣ; васеъ намудани шароити хуб барои истифодабарии маснуот; мутобиқ намудани маснуот ба талаботи муд ба тағйирдиҳии шакли он, ва ё ташкил намудани чамъоварӣ ва ба низомдарории маҳсулот; ташкил намудани нишон ва аломати маҳсули ширкат – батаври яклухт мутаҳид мешавад, агар ба сифати чамъи маҳсулоти дизайн арзиши истеъмолии маҳсулотро дида бароем. Барои ҳамин бомақсадона ва беҳтар мешуд, агар таърифи зерини дизайнро дар системаи тақсимоли муосири меҳнат дар шароити тамаддуни Шарқӣ қабул намоем.

Дар дизайни муосир ба масъалаҳои сохтори ин намуди нави касбӣ диққати асосӣ дода шуда, қайд мешавад, ки дар доираи системаи яклухти истеҳсолот-тақсимоли-истеъмолот, хизматрасонии маҳсули дизайн ҳамчунхизмати ташхисӣ ба вучуд меояд, ки бо хизматрасониҳои, идоравӣ, муҳандисӣ, иттилоотӣ ва дигарон муқоиса карда мешавад.

Асари дизайнерӣ, асосан предметҳое мебошанд, ки на танҳо талаботи моддии одамонро қонеъ мегардонад, вай инчунин, ҳамчун барандаи арзишҳои эстетикӣ, ва ҳамчун унсури шакли муносибати бадеӣ-тасвирӣ дар инсонӣ ҷудоғона ба воқеият, ва умуман ба ҳаёт қонеъ гардонида мешавад.

Дизайн, ҳамин тариқ фаъолияти эстетикӣ буда, моҳиятан барои амалинамоии муқаррароти эстетикӣ ва арзишҳои инсонӣ баромад мекунад.

Маҳсулоти дизайнерӣ ба муҳити умумии иҷтимоӣ таъсири мусбӣ расонида, ба он симои эстетикӣ мебахшад, имкониятҳои тавоноии одамонро дар атрофи он мутаҳид мекунад, қобилияти кори одамонро зиёд мекунад, барои фаъолияти самарано-

ки эҷодӣ шароит фароҳам меорад ва зиндагиро гуногунрангу зебо мегардонад, вале дар ҳама ҳолат шахс бояд дар доираи имкониятҳои ба ӯ додашудаи қонун амал кунад. Яке аз файласуфони машҳур ва шахсияти фаъоли сиёсӣ Ситсерон қайд намудааст, ки «агар озод будан хоҳӣ, гуломи қонун бош», яъне инсон дар ҳолати зиста, озодии худро танҳо ҳамон вақт таъмин карда метавонад, ки агар худ иттиҳори қонунҳои ҳомае бошад [10, с.69].

Вале соҳибони муассисаҳо имрӯзҳо ба сектори истеҳсолии иқтисодӣ самтгирӣ мекунад, ки баъзан ба вазъияти душвор дучор мешаванд ва сарфаи зиёдро дида, гумон мекунад, ки хизматрасонии дизайнерӣ барои онҳо даркор намешавад. Вале ба ҳар ҳол сармоядор бояд дарк кунад, ки дар шароити рақобат ҳалли масъалаҳои на танҳо техникӣ, инчунин дизайнериро низ ҷустуҷӯ кунад. Танҳо дар он сурат мол бо нишондоди сифатан беҳтари эстетикӣ ба намоиш гузошта мешавад ва маҳсулоти бароварда, натиҷаи афкори техникӣ, илмӣ ва дизайнерӣ шуда метавонад.

Адабиёт

1. Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на западе / под ред. П. С. Гуревича. - М.: прогресс, 1986. - с.330.
2. Быстрова, Т. Ю. Философия дизайна: учеб.-метод. пособие / Т. Ю. Быстрова. - 2-е изд., перераб. - Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. - 128 с.
3. Дубров А. П. Теории информационного общества и информационного обеспечения // Вестник СГТУ. 2013. №1(72). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/teor>.
4. Лебедев А. Ководство. Режим доступа: <http://www.artlebedev.ru/kovodstvo/sections/99/>.
5. Осмонова Н. И. Традиционная культура кыргызов как текст и знаковосимволическая система // Вестник КРСУ. 2015. Том 15. № 2. С. 12-16.
6. Елочкина М. Е. Русский дизайн: его философия, социальные и эстетические аспекты и проблемы. (электронный ресурс) - М.: oim.ru, 2006-01-21 // <http://www.oim.ru/>
7. Плотников В. И. Двадцать лекций по философии. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2001. - 372с.
8. Сидоренко В. Ф. Дизайнерские методы познания. Источник: <http://www.sreda.boom.ru/>
9. Карл Кантор Дизайн в противоречиях культуры и природы в различных регионах мира (текст выступления для конгресса ИКСИД в 1975)
10. Муродов Г. Конституция – ҳомии манфиатҳои мардум // Конституция – раҳнамои ҳуқуқи шаҳрвандон ба таҳсил (бахшида ба 20-солагии Конституцияи Ҷумҳурии Тоҷикистон) Душанбе, 2014, 256с.
11. Норман Д. А. Проектирование повседневных вещей [Электронный ресурс] // Библиотека дизайна: [сайт]. Режим доступа: http://rosdesign.com/design/folksofdesign_Norman.html
12. Тафсири Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи ҳимояи ҳуқуқи истеъмолкунандагон» / Зери таҳрири доктори илмҳои ҳуқуқ, дотсент Сангинов Д. Ш. - Душанбе: «Эр-граф», 2013.-200с.
13. Norman D. Emotion Design. // http://www.jnd.org/dn.mss/emotion_design.html
14. Changing Design / Evans, B. Powell, J., Talbot, R. - Chichester, N.Y., Brisbane, Toronto, Singapore, 1982. P. 1.
15. Фарқият дар байни тафаккури солим ва дизайн. // <https://tg.mort-sure.com/note/moes-vs-chipotle/> (таърихи рӯз 10-10-2019).

ДИЗАЙН КАК ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Муминов А. И., Нодирхонов Г. Г.

Философские темы можно найти во всех сферах человеческой деятельности. Философия сосредоточена не только на одной области, но и на всех сферах человеческой деятельности. Если бы не была философия дизайна «философией творчества», то она не охватывает бы все эти области. Точнее, философия дизайна – одна из новейших наук, лучших форм человеческой деятельности и одна из новых ветвей философии.

Философские идеи дизайнеров не только придают объекту форму, но и изменяют его, создают в новой форме. Если сказать, что дизайн – это «объективный» продукт, нечто независимое, то мы не ошибаемся, потому что это продукт с новым дизайном.

Ключевые слова: философия дизайна, объективность, дизайн, существование, дизайнерская деятельность, дизайн продукта, профессиональная деятельность, ценность, потребительская ценность.

DESIGN AS AN AESTHETIC ACTIVITIES

Muminov A. I., Nodirkhonov G. G.

Philosophical themes can be found in all spheres of human activity. Philosophy focuses not only on one area, but on all areas of human activity. If there wasn't a design philosophy called "the philosophy of creation", then this science wouldn't cover all these areas.

More precisely, design philosophy is one of the newest sciences, the best forms of human

activity and one of the new branches of philosophy.

The philosophical ideas of designers not only give the object a form, but also change it, create it in a new form. If we say that design is an "objective" product, that is, something independent, we are wrong, because it is a product with a new design.

Keywords: *design philosophy, objectivity, design, existence, design activity, product design, product, professional activity, value, consumer value.*



ОТРАЖЕНИЕ НЕКОТОРЫХ СВОЙСТВ ДУШИ В СИЛЛОГИЗМАХ ИБН СИНЫ

Шамсов М. С. – к.ф.н., заведующий отделом Истории философии ИФПП НАНТ
e-mail: Muboraksho_sh_70@mail.ru

В статье рассматриваются некоторые проблемы свойств души в силлогизмах Ибн Сины. Автор отмечает, что свойства души в силлогизмах, используемых Абуали ибн Синой можно использовать как источник некоторых информации о душе в эпоху средневековья. Авиценна в силлогистических фигурах и их модусах отражает такие парадоксальные свойства души как завершенность, совершенство с простым невежеством и незнанием. Этот парадокс, по мнению автора статьи, можно отнести к незнанию и непониманию сущности души, ибо сущностные свойства души являются одним из основных загадок бытия в целом, и человеческого бытия в частности.

Ключевые слова: душа, логика, силлогизм, модус, суждение, посылка, воображение, невежество.

Абуали ибн Сина (980–1037) великий учёный-энциклопедист таджикского народа, изучивший и исследовавший всевозможные науки своей эпохи, внёс огромный вклад в всемирную научную мысль средневековья. Следует отметить его вклад в развитии греческой философии в общем и в логической науке, в частности. Как отмечает таджикский учёный Н. М. Сайфуллаев: «следует сказать, что логическая наука в эпоху средневекового Востока достигла своего апогея в творчестве Ибн Сины» [7; 4]. Сайфуллаев Н. М. развивая свой мысль констатирует что: «Логические труды Ибн Сины были, несомненно, наилучшими среди произведений, написанных средневековыми философами. Как отмечают исследователи, «в лучших семинариях всей страны начали преподавать логику по многочисленным пособиям, появившимся к тому времени. Все эти пособия опирались на логику Авиценны практически без каких бы то ни было добавлений» [7; 4]

В логической системе Ибн Сины силлогизмы занимают особенное место, ибо посредством правильных силлогистических форм во многом определяется истинность или ложность суждения и окончательные результаты рассуждения. Отсюда вытекает, что не всякий силлогизм может дать нам правильное заключение, или следует вывод, но неправильное. Поэтому строгое следование правилам и фигур силлогизма может дать нам достоверный результат.

Ибн Сина во многих примерах в силлогистических формах использует слово «душа» (нафс), где не только показывает всевозможные обороты этого слово в словосочетаниях и суждениях (казия), но и иногда даёт определение и описывает некоторые категориальные качества души. Душа в силлогистических рассуждениях Ибн Сины иногда выступает как модератор между размышлением и умозаключением. Иногда сама душа претерпевает некоторые изменения в своих свойствах вследствие определенных силлогистических рассуждений. Например, Ибн Сина говорит: «Все первоначальные силлогизмы являются либо достоверными, сами по себе (истинными), либо недостоверными (не вызывающими доверия). Те из них, что являются недостоверными, не могут выполнять функции достоверных по причине воздействия, оказываемого ими на душу, и если выявится, что силлогизм, оказывающий такое воздействие и выполняющий функцию достоверного силлогизма в действительности окажется недостоверным, то он ни в коем случае не может использоваться и даже занимать место среди употребляемых силлогизмов. Подобную роль могут играть только воображаемые объекты, и воистину эти воображаемые объекты удерживают душу от одних действий и побуждают её к свершению других действий,

как это случается с достоверными фактами, которые, невзирая на объявление их ложными, остаются неизменно достоверными. Например, кто-то может сказать о мёде, что это горький, вызывающий тошноту продукт, и душа будет питать к нему отвращение, несмотря на лживость сказанного. Душа будет питать к меду отвращение или проявлять к нему некое настороженное отношение, даже когда ложь будет опровергнута, и она узнает правду» [1; 629].

Авиценна высказывается об особенных преимуществах второй и третьей фигуры силлогизма и считает их использование более продуктивным и отличающимся естественностью и легковосприимчивостью. «Следует знать, что у второй и третьей фигуры есть особое преимущество. Стоит оно в том, что некоторые отрицательные высказывания, которые отличаются естественностью и легковосприимчивостью, получается именно из них. А бывает это тогда, когда из двух вещей одна берется в качестве субъекта, а другая в качестве предиката таким образом, что если бы образованное из них [высказывание] подвергалось обращению, то оно уже перестало бы быть естественным и легковосприимчивым. Таковы, примеры высказывания «небо не есть такое, что бывает легким или тяжелым», «душа не есть нечто смертное», «чистый огонь не есть нечто видимое», после обращения которых мы получили бы: «ничто из того, что бывает тяжелым или легким не есть небо», «ничто из того, что смертно, не есть душа», «ничто из того, что видимо, не есть [чистый] огонь». Хотя последние высказывания и истинны, они не отличаются естественностью и легковосприимчивостью [своиственные исходным высказываниям]: «[чистому] огню» более прилично быть субъектом, в отношении которого отрицается «нечто видимое», нежели «чему-то видимому» – быть субъектом, в отношении которого отрицается «[чистый] огонь, и то же самое в остальных высказываниях» [1; 168-169]. Используя силлогистическую форму «душа не есть нечто смертное», а не простое повествовательное предложение «душа бессмертна», мыслитель использует другую форму «ничто из того, что смертно, не есть душа», а не «душа не входит в число бессмертных вещей». Оба этих суждения

повествуют о бессмертности души, но каждый из них специфически подходит к проблеме и конкретно подтверждает или отрицает заданную мысль.

Действия, происходящие в природе, оцениваются различными категориями, к числу которых входит «бытность и возможность». Смысл суждений в силлогистических оборотах при определенных формах, могут быть в реальности, то есть актуально, или могут быть возможными, то есть потенциально. Поэтому, когда смысл суждения в реальном мире душе покажется возможным, то она принимает его как потенциальное, а не актуальное. Ибн Сина пишет по этому поводу: «Так, ты узнал происходящие в большинстве случаев рассматриваются как с точки зрения бытия (би-л-вокеъ) так и возможности (би-л-имкон), а некоторые только с точки зрения возможности. Поэтому, посылки проистекающих в большинстве случаев берутся в силлогизмах об абсолютности и говорят: «тот, кто пьёт сакмонию – которое желтое – получить ослабление, но не говорят, что это возможно. Отсюда, если говорят: возможно думают, что оно возможно и не конкретизируется, и душа смотрит на это с точки зрения возможности, а не с точки зрения бытия и когда о нем сообщается ожидаемое, то оно отвергается» [1; 222]. Этот пример относится к тем качественным изменениям души, о которых мы излагали выше.

Так же мы говорили об использовании Ибн Синой словосочетаний со словом «душа» без каких-либо смысловых контекстов, а только для примера в определенных фигурах силлогизма. К примеру: «Если разделительное высказывание отрицательное, то из него не получится вывод. Примером может служить: «никогда не бывает так: или человек есть животное или лошадь есть животное; следовательно, всякий человек и всякая лошадь есть тело». Далее, мы говорим: «никогда не бывает так: или человек есть душа или лошадь будет душой, следовательно, всякий человек и всякая лошадь есть тело». Если ты превращаешь разделительное высказывание в большую посылку, то получится также тот же вывод, а если предикативное превращаешь в частное, то получишь такое же заключение» [1; 392]. Как видно из примера, если

основная форма силлогизма не соответствует определенным правилам, то из него не получится вывод.

Ибн Сина иногда критически относится к некоторым фанатам Аристотеля, которые не видят разницу между логическим и медицинским определениям души. По мнению Авиценны, медик не сведущий в логике может неправильно понять силлогистические обороты, относящиеся к сущности или свойствам кокой ни будь материи. В частности, действенность души являлось точкой расхождения мнений. «Первый учитель упоминает в «Книге о душе», что душа если сама по себе не имеет какое-то действие, то она не может существовать по своей сущности. А если она имеет какое-то действие по своей сущности, тогда она существует в отдельности. Затем пришел человек, у которого приоритет в медицинской науке, но отступление в науке логики и считал, что кто-то совершил ошибку, ибо исключил противоречащего antecedенту (мукаддам) и от него он сделал вывод противоречащего консеквенту (толи, хабар). Какие-то люди, которые фанатично защищают Первого учителя говорили: «он не ошибся, ибо эта импликация по возможности и допустимо, чтобы исключить противоречащего antecedента для того, чтобы сделать заключение противоречащее консеквенту таким какое необходимо с точки зрения возможности» [1; 432].

В сочетательном силлогизме (киёси таркиби) если импликация (связь) полная, то качественное изменение души в плоскости «повторение – исключение» не будет необходимым. Ибн Сина пишет: «Точно также обстоит дело в сочетательном силлогизме, когда он становится antecedентом, ибо он тебя освобождает от объяснения его посылки относительного возобновления исключения. Тогда, для консеквента, являющейся заключением будет необходимость в отношении силлогизма к силлогизму и это означает что силлогизм является условным antecedентом. Сообразно этого, если импликация полная, душа не нуждается в повторении, а затем исключения» [1; 446-447]. Качественное изменение души связанная с умом в интерпретации Ибн Сины сводится, отчасти, к тому, что только душевное упоминание чего-то связанная с умом и не подкреплявшаяся словесным произношением,

то есть в слух, не даст нам ожидаемого результата в некоторых случаях. Примером может служить идеи, ибо они нуждаются в высказывании «...когда душа не нуждается в осведомленности о ней не потому, что если о ней было бы явно заявлено, тогда она появится в уме дважды, а потому, что если было заявлено о ней, тогда она появится в уме и если оно упомянуто словесно и если появится в уме, хотя и не упомянуто словесно, то появится один раз и её появление в уме будет следовать за заявленным явным образом в уме в то время и если она будет явно заявлено, то появится в уме также один раз. То, что делается вторым способом, является излишним поскольку оно есть высказывание. Но с точки зрения того, что она есть идея нуждается в высказывании, тогда не является излишним, а должно пополнить идею» [1; 448]. И это бесспорно правильное рассуждение.

Нельзя не согласиться с Ибн Синой по части его рассуждений о действия души для доведения до совершенства те заключение, которые завершены, но не совершенны. Он говорит: «Если со стороны на слух следует высказывание для умозаключения, то это создаёт трудности для анализа неполного силлогизма и душа будет вынуждена дополнить и довести его до совершенства. Душа предполагает его завершенным, однако она не находит его достаточно завершенным, чтобы быть действительным соучастником для заключения, которое должно быть между силлогистическими сочетаниями и посылками. Примером для этого может служить: «при устранении частей субстанции уничтожается и сама субстанция и то, что не есть субстанция, с его уничтожением субстанция не уничтожается» [1; 495]. Таким же образом обстоит дела с одновременно двумя посылками существовавшим в душе, которые не могут по необходимости дать правильное заключение. «Дело в том, что существование двух посылок в душе, не делают необходимым знание заключения. Однако, между этими двумя посылками будет некое особое составление, которого душа будет соблюдать и берет во внимание сопоставив между ними искомое. Все это происходит актуально, в противном случае возникает замешательство. Например, человек знает, что это есть самка мула и зна-

ет, что всякая самка мула бесплодна. И если не объединить эти две посылки в уме и вспомнить их, то возможно предположение о том, что в утробе этого мула есть зародыш. Дело в том, что эти две посылки не служат причиной заключения, кроме как потенциально, а становятся актуально причиной заключения, если они одновременно приходят в ум в том порядке, который может вывести какое-то правило в отношении заключения» [1; 575-576]. И это суждение повторяют достоверность правильных силлогистических форм.

Следует указать на то, что Ибн Сина подчёркивает срединный статус души между умом и воображением, когда вещи или явления высматриваются и сравниваются по аналогии. «Как, например, ум по аналогии утверждает, что за пределами мира нет ни полноты, ни пустоты. Далее, если он, отказываясь от этой аналогии, смотрит на саму вещь, то сила воображения указывает на необходимость бытия за пределами мира полноты и пустоты. Затем за ней следует душа и предполагает, что там есть полнота или пустота, как ты знаешь, это из-за незнания. Далее, если припоминается аналогия, тогда душа освобождается от повиновения силы воображения» [1; 579]. И Ибн Сина заключает, что в каком-то отношении одновременно будет и знание, и предположение, а в другом не будет таково отношение. Что касается того, что в одном отношении будет одновременно и знание, и предположение, то такое, одновременно, невозможно в отношении ума, т.е. верно, что здесь нет ни пустоты, ни полноты сообразно достоверной необходимой аналогии. «Далее душа предполагает, что здесь есть и пустота, и полнота, но, если сила воображения решится на это, однако сила воображения и предположение не одно и то же» [1; 580]. Далее мыслитель указывает на свойства души при относительном соприкосновении с воображением и предположением, констатируя, что: «...человек [вообще] воображает какие-то ужасные вещи и, если их не сопровождал предположение, душа не претерпевала бы от них. Поэтому ум отворачивается от ужасных вещей, а душа и особенно животная душа предпочитает избегать умственно познаваемых вещей» [1; 580].

Душа, как самостоятельная и совершенная сущность, по мнению мыслителя умеет думать и размышлять. Вдобавок к этому ей приводят в пример акт «представления», используемое учениками в период обучения правилам силлогизмов. «Кто-нибудь может сказать, что метод истолкования – есть процесс мышления, ибо душа, услышав что-либо, начинает думать и размышлять. Но ему будет сказано, что всякий раз, когда учитель приводит термин силлогизма, ученик воспринимает его посредством представления, сразу же мгновенно. А если к нему прибавляется еще один термин, то получается посылка» [1; 624]. Как бы обучая душу функциям ума, воображения, представления и др. мы сталкиваемся с парадоксом, что с одной стороны душа совершенна, а с другой как бы нуждается в знаниях, и это может быть потому, что мы не знаем сущность души. Поэтому «когда душа станет нам известна с позиции того, что является совершенством и началом для чего-либо, а ее сущность для нас неведома, то это значит, что мы представили душу в качестве субъекта, рассматривая ее путем предиктирования рода. Следовательно, когда мы не представили в качестве субъекта истинную сущность души, и спросим о ней посредством предиктирования ею нечто другого, а именно рода души, то в этом случае предикат нашего вопроса в действительности является не родом субъекта суждения, а родом нечто другого, которое нам не ведомо, а субъект данного предиката акцидентируется этой неведомой нам вещью» [1; 756-757].

Ибн Сина утверждает, что душа не имеет ни каких мнений о чём-либо – ни верных и ни неверных, ибо душа не имеет знаний. С этим мнением не согласны многие, особенно представители платонизма, неоплатоники, гностики и особенно представители средневекового ирфана. Авиценна, классифицируя невежества, душе отводит простое невежество, и старается показывать силлогистические пути распознавания правильных доводов по этому вопросу. «Таким образом, тебе стало известно, что невежество не бывает одного вида, а некоторые невежества бывают простыми, и это отсутствие знания лишь в душе, заключающееся в том, что душа не имеет мнение – верное или неверное, о чём-либо. И это не достига-

ется через силлогизм, а суть лишь отсутствие знания и лишения души им, хотя иногда предполагается, что это приобретает посредством силлогизма одним из двух образами: или таким образом, что некоторые поводом для подобного невежества предполагают равенство доводов, а это ошибочно. Ибо равенство доводов упрочивает подобное имеющееся невежество и сохраняет его, но не образовывает его. Или, как думают некоторые, когда неверное мнение опровергается доводами и разъясняется его опровержением, тогда это приводит к простому невежеству, являющимся лишь отрицанием и достигается посредством силлогизма. И это также в действительности образуется не путем (построения) силлогизма, а приписывается акцидентально силлогизму, так как этот силлогизм по сущности утверждает опровержение порочного мнения. Когда же (порочное мнение) опровергается и вместе него не предлагается другое мнение, душа остается без мнения, какой она была прежде. Поэтому верным утверждением является то, что такое невежество не приобретается» [1; 828].

Силлогизм, в некоторых случаях, предстаёт как помощник души в утверждениях и опровержениях, ибо невежества, которые описывает Ибн Сина имеют много обстоятельств. К примеру мыслитель так излагает полное невежество: «Это невежество названо полным потому, что оно по двум обстоятельствам содержит нечто противоречащее знанию и противостоящее ему: во-первых – душа лишена знания, во-вторых – кроме её лишения знания в ней возникло нечто противостоящее знанию. Этот вид невежества иногда происходит первоначально и повиновением души ему, без среднего термина, и иногда происходит силлогистическим стяжением. Образовавшееся путём силлогистического стяжения бывает или в том, что не имеет среднего (термина), или в том, что имеет средний (термин). Что касается того, что имеет среднего, то этот термин составляют подходящие вещи или странные вещи. Во всех этих случаях или середина в нём суть тот же самый средний (термин) того же самого правильного силлогизма или он не есть тот же самый (средний термин). И (этот силлогизм) не лишён (двух состояний): или против него расположена отрицательно-истинное (высказывание), тогда сам силло-

гизм становится таким утвердительным, что если является общим, то получится по первой фигуре, или же против него находится утвердительно-истинное (высказывание); тогда сам силлогизм суть такой отрицательный силлогизм, что если становится общим, то получится по первой и второй фигурам» [1; 830]. То есть силлогистические стяжения, средний термин и силлогистические модусы являются одним из главных источников знания души.

Ибн Сина так же размышляет о таких свойствах души как здоровье и болезнь. То есть, душа по своей природе может быть здоровой, или больной. Относительно здоровья души он пишет: «...здоровье души имеет два аспекта: первое здоровье – чтобы оно находилось в своем первоначально врожденном состоянии и настоящем нраве, и чтобы оно не содержало смысла, выходящее за (границы) приличия; и второе здоровье – чтобы душа приобретала дополнительные совершенства, к которым она готовится ради первого здоровья» [1; 829]. А явление, не вызванное врожденным свойством души, приводит её к болезни: «И подобно тому, как если в организме происходит необычное явление, не вызванное её врожденным свойством и которого не допускают потребность её врожденного свойства и её собственные действия, тогда она становится больной. Подобным же образом, когда душа убедится в (какое-либо) ложное мнение, противоречащее тому, что надлежит основываться на её истинное врожденное свойство, становится больной» [1; 830]. То есть, душе свойственно не физическая болезнь, которой можно характеризовать тело, а как бы психическая болезнь, характеризующаяся отклонением от её природных, врожденных свойств.

В заключении можно сказать, что отражение некоторых свойств души в силлогизмах, используемых Абуали ибн Синой можно использовать как источник некоторых информации о душе в эпоху средневековья. Ибо творчество Ибн Сины в общем, и его логическая система в частности является вершиной рационального подхода к знаниям в восточном средневековье, и служит ключом к пониманию многих аспектов научного мышления в постсредневекового периода Запада и до нынешних времен на Востоке.

Литература

1. Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т. 6. Книга Исцеления. Силлогизм. Душанбе, 2016.
2. Болтаев М.Н. Абу Али ибн Сина – великий мыслитель, ученый-энциклопедист средневекового востока. Москва, 2002.
3. Диноршоев М. Компендиум философии Ибн Сины. Душанбе, 2010.
4. Мардони Т. Слово об Абуали ибн Сина. Исследования и переводы. Душанбе, 2018.
5. Рахимов М. Абуали ибн Сина (Авиценна). Философия человека. Душанбе, 2018.
6. Сайфуллаев Н.М. Логика Ибн Сины. Душанбе, 1991.

ИНЪИКОСИ БАЪЗЕ ХУСУСИЯТҲОИ НАФС ДАР ҚИЁСОТИ ИБНИ СИНО

Шамсов М. С.

Дар мақола масъалаи баъзе хусусиятҳои нафс дар қиёсооти Ибни Сино баррасӣ гардидаанд. Муаллиф қайд мекунад, ки хусусиятҳои нафс, ки дар қиёсооти истифодабурдаи Ибни Сино инъикос ёфтаанд, метавонанд ҳамчун манбаи маълумот перомунӣ нафс дар даврони асрҳои миёна бошанд. Шайхурраис, зимнан, дар шаклҳои қиёс (модусҳо) хусусиятҳои мутаноқизи нафс, ба монанди томмият ва камол дар муқобили ҷаҳолат ва соддагиро нишон медиҳад. Ин

таноқузро, ба андешаи муаллифи мақола, мешавад ба нашинохтан ва нафаҳмидани моҳият ва ҳақиқати нафс нисбат дод, зеро хусусиятҳои зотики нафс яке аз сиррҳои ҷастӣ дар умум ва махсусан сирри ҷастии инсон мебошад.

Калидвожаҳо: нафс, мантиқ, қиёс, шакл, қазия, муқаддима, тахайюл, ҷаҳолат.

REFLECTION OF SOME PROPERTIES OF THE SOUL IN THE SYLLOGISMS OF IBN SINA

Shamsov M. S.

The article deals with the problem of some properties of the soul in the syllogisms of Ibn Sina. The author notes that the properties of the soul in the syllogisms used by Abuali ibn Sina can be used as a source of some information about the soul in the Middle Ages. Avicenna in syllogistic figures (modes) reflects such paradoxical properties of the soul as completeness, perfection with simple ignorance and ignorance. This paradox, according to the author of the article, can be attributed to ignorance and misunderstanding of the essence of the soul, because the essential properties of the soul are one of the main mysteries of being in general, and human being in particular.

Keywords: soul, logic, syllogism, modus, judgment, premise, imagination, ignorance.

БАЪЗЕ ЧАНБАҲОИ МАСЪАЛАИ ҲАСТӢ АЗ НИГОҲИ НОСИРИ ХУСРАВ ВА АЗИЗИ НАСАФӢ

Саидчафарова П. Ш. – ходими калони илмии ИФСҲ АМИТ

Дар мақолаи мазкур афкори фалсафии ду мутафаккир ва файласуфи асрҳои гуногун Носири Хусрав (а. XII) ва Азизи Насафӣ (а. XIII) мавриди таҳлил, тадқиқ ва муқоиса қарор гирифтаанд.

Носири Хусрав ва Азизи Насафӣ дар осор ва таълимоташон дар шарҳу ҳалли масъалаи ҳастӣ ва чанбаҳои он кӯшиши зиёде кардаанд ва дар аксари осорашон зимни гузориши ин ё он масъала ба ин мавзӯ тавассути ваққуф ва таввҷӯҳ намудаанд. Аз ин ҷост, ки мавзӯи ҳастӣ, ба қавли муаллиф, яке аз мавзӯҳои меҳвари осори гаронбаҳои ин ду файласуф гардидааст.

Мақсуд аз омӯзиши назарияти ин ду мутафаккир оиди ҳастӣ ва анвои ашқоли он, таҳлил ва баррасӣ намудани мушаххасот, умумият ва фарқияти ақидаҳои Носири Хусрав ва Азизи Насафӣ мебошад, ки барои баррасӣ ва навиштани таърихи муфассали фалсафаи тоҷику форс дорои аҳамият хоҳад буд. Таҳқиқот нишон дод, ки дар ҳаллу фасли масъалаи ҳастӣ манбаи зояи ҳарду мутафаккир таълимоти Арасту будааст.

Калидвожаҳо: ҳастӣ, Носир Хусрав, Азиз Насафӣ, рӯҳ, ҳаракат, замон, макон, ҳаюло.

Бо вучуди он, ки Носири Хусрав ва Азизи Насафӣ дар замони каме гуногун, вале наздик ҳаёт ба сар бурдаанд, вале аз лиҳози масъалагузори фалсафӣ ва мантиқӣ, сабку усули таҳқиқоташон ва вижаҳои хоси ирфонӣ, ягонагии зиёде доранд. Муқоисаи ақидашон имкон медиҳад, ки тафовуту умумияте дар андешарониҳои ин ду мутафаккир, ки намояндагони тариқаҳои гуногуни тамаддуни ислом ва фарҳанги тоҷиканд, моҳиятан мансуб ба маслаки фалсафию мазҳабие мебошанд, ки сарчашмаи он фалсафаи Юнон ва тамаддуни ислом аст.

Азизи Насафӣ, ки яке аз файласуфони мутасаввифи асри XIII мебошад, масъалаи

ҳастиро дар осораш, аз қабали «Инсон-ал-комил-фи-маърифат-ал-вофир», «Кашф-ул-ҳақоик», «Мақсад-ал-ақсо» ва «Зубдат-ул-ҳақоик» ҳамачониба таҳлил намудааст. Бахусус, ду шакли ҳастӣ (ҳастии табиӣ ва фавқутабиӣ - П.С.) дар мавриди вочибалвучуд, инсон, табиат ва сайри олами улвӣ дар назарияташ бисёр ба ҷашм мерасад. Инчунин хилқати оламу одам аз тарафи Вочибалвучуд-Худой Таъоло, мақсади офариниши инсон, ҷисм ва маротиби аҷсом, таносуби руҳ бо ҷисм барин масоили ҳастӣ дар осори Азизи Насафӣ баррасӣ гардидаанд. Азизи Насафӣ ақоиди равия ва ғирақи мухталифи ирфонӣ мазҳабӣ ва ақлониро, чун аҳли шариат, аҳли тариқат асҳоби нур, асҳоби нор, аҳли таносух, аҳли ваҳдат ва ҳукаморо беғарозона, ба таври объективӣ оварда, худаш бештар таъия бар ақоиди аҳли ваҳдат, (ки як даста аз ваҳдати вучудиён будаанд), намудааст.

Носири Хусрав ситораи тобноки тамаддуни форсу тоҷик, даъвии ифтихороти фарҳанги гузаштаи ориёӣ, мутафаккири забардасти чараёни Исмоилия осори пурарзишро, чун “Ҷомеъ ул ҳикматайн”, “Зод ул мусофирин”, «Кушоиш ва раҳиш», «Сафарнома», «Хон-ул-ихвон» ва ғ. офаридааст. Чун байни фирқаҳо ва равияҳои гуногуни мазҳабҳои суннӣ ва шиъа дар баробари умумият ва иҷмоъ боз сари масоили тавҳид, таъвили Қуръон ва фикҳ муҳолифати зиёде ақидаҳои вучуд дошт, аз ин рӯ бахусус дар асри Носири Хусрав ва байни намояндагони он чараёнҳо шӯру валвалае бархоста буд ва Носири Хусрав дар он талотумҳои фикрӣ мақому мавқеи хоси худро дошт. Бинобар ин, дар аксари маворид ӯ мақоми ҳақимонаи худро устувор нигоҳ медошт. Носири Хусрав дар осораш ба тадқиқ ва таҳлили масъалаҳои хилқат ва офариниш, ҷавҳару араз, нафс ва анвои он, ҳастӣ ва арқони он чун замон, макон ва ҳаракат, қадим ва ё муҳдас будани олам,

дар бораи ҳаюло ва сурат, дар бораи часад ва нафси мардум даст задааст.

Дар мавриди таҳлили мақулаҳои (категорияҳои) «ҳастӣ», «ҳастии вочибалвучуд» ва «ҳастии мумкиналвучуд», «нафс», «чавҳар» ва «араз» байни назариёти Носири Хусрав ва Азизи Насафӣ ягонагии фикрӣ ба назар мерасад.

Носири Хусрав «ҳаст» - ро аз ду ҳол берун намедонад: вочибалвучуд ва мумкиналвучуд: «...ҳаст бар ду рӯй аст: якеро ҳасти вочиб хонанд ва якеро ҳасти мумкин. Вочиб бартар аст аз ҳасти мумкин. Ва чузъ ба ҳасти вочиб ҳасти мумкинро ҳаст шудан нест». [1,56]

Бо пайравӣ ба ин Азизи Насафӣ низ дар мавриди шарҳи ҳастӣ ҳамақидаи Носири Хусрав будааст: «Бидон, ки аҳли ҳикмат мегӯянд, ки вучуд дар қисмати аввал бар ду қисм аст: вочиб, ё мумкин. Аз чихати он, ки ҳар вучуде, ки бошад, аз ин ҳоли набошад, ки ё дар ҳастии худ мӯҳтоҷ ба ғайр бошад ва хувалмумкин, ё набошад, хувалвочиб». [2,34]

Тамоми аҷсоми оламро ҳастии мумкин шуморида, Носири Хусрав барои иботи фикр далоили зиёдеро овардааст. «Олам ба ҷумлагӣ ҳастии мумкин аст, на вочиб, аз баҳри он, ки ҷузвҳои ӯ ҳама ҳастии мумкин аст. Ва мумкин он бошад, ки ба миёнҷӣ бошад, миёни буду нобуд. Чунон ки ҷузве аз аҷзoi олам оташ аст. Ва вай ҳасти мумкин, аз баҳри он ки шояд бувад, ки гармии ӯ ба истиҳолат сард шавад ва хушкии ӯ ба истиҳолат тар шавад, он вақт об бошад, на оташ». [1,468]

Носири Хусрав олам ва тамои аҷсоми онро дар ҳоли тағйирёбӣ, гузаранда ва табдилёбӣ шуморида, танҳо ҳасти вочиб, яъне офаридгорро дар ягонагӣ, бениёзӣ аз замону макон ва ҳаракат меҳисобад. Ҳаст шудани олами мумкинотро танҳо дар ҳастии вочибалвучуд мебинад. Ғарази Носири Хусрав аз ин ҳасти вочиб ва ҳасти мумкин гуфтани тарҷеҳ додани вочибалвучуд-Худой Таъоло, бар мумкиналвучуд – олами Худой мебошад. Яъне Худой таъоло, ки сонегӣ тамоми афроду аҷсом аст, худ аз сари бениёзӣ ва бетакаллуфӣ ба кулли мавҷудот ниёзмандӣ ба замону макон ва ҳаракат бахшидааст. Ва сабаби нахустину фоили нафси кулл ӯст:

*Агар маънии номаш боз донӣ,
Варо ҷамъи малоик боз хонӣ.*

*Ҳам ӯ шуд фоили афлоку анҷум,
Ҳам ӯ баҳри муҳиту ҷони мардум,
Ҳам ӯ лавҳу ҳам ӯ курсии яздон,
Ҳам ӯ инсон, ҳам ӯ ҳам руҳи инсон.*

[1,529]

Дигар ғарази Носири Хусрав – ин олами мумкинотро, ки дар ихотати ҳасти вочиб буда, худ бо ирода ва мухтор нест, дар ҳоли инкишофёбӣ ва ҳаракат дидан аст. Яъне ки кулли мавҷудот, аз ҷунбишу ҳаракати пайдарпай иборатанд. Тамоми аносиру аҷрому аҷнос дар ҳоли нестшавӣ ва ҳастшавӣ қарор гирифтаанд: «...ҳамаи ҷузвҳои олам дар ҳадди имкон аст. Ва наботу ҳайвонро ёфтаи чунин мумкин аст, на вочиб, аз баҳри он ки наботе ва ҳайвоне, ки имрӯз ҳастанд, шояд бувад, ки фардо набошанд ва шояд бувад, ки низ бибошанд». [1,468]

Файласуф олами мумкинотро аз се навъ иборат донистааст: ҳасти маконӣ, ҳасти замонӣ ва ҳасти изофӣ. Ба ин анвои ҳастӣ чунин мисолҳо овардааст: Равшании рӯз-ҳасти замонӣ; хурмое дар Қирмон-ҳасти маконӣ, сухани мардум- ҳасти изофӣ.

Ин гуна ҳасоисро танҳо ҳастии мумкин дорад, аммо ҳастии вочиб аз анвои орий аст.

Азизи Насафӣ низ сари ин масъала бо Носири Хусрав ҳамфикр будааст ва ин оламро ба мавҷи дарё ҳамшабеҳ шумурдааст, ки ҳамвора дар гузарониданӣ аз як ҳол ба ҳоли дигар ва аз як мавҷ ба мавҷи дигар аст: «...ҳар чиз, ки дар зери фалаки қамар аст ва афлок бар эшон мегардад, бар як ҳол намемонад ва албатта, аз ҳоли худ мегардад. Яъне, ҳоли ин олами сифлӣ бар як сурат намемонад, ҳамеша дар гардиш аст, ҳар замоне сурате мегирад ва ҳар соат нақше пайдо меояд. Сурати аввал ҳанӯз тамом нашудааст ва истиқомат наёфтааст, ки сурати дигар омад ва он сурати аввалро маҳв гардонид». [3,38]

Яке аз масъалаҳои, ки таи қуруни мутааддиде ҳамаи мутафаккиронро сари баҳсу муҷодиллаҳои зиёде водор мекард, ин масъалаи офариниш, нахустасоси олам ва таносуби чавҳару араз мебошад. Яке аз муҳаққиқони забардасти тоҷик, устои равоншод Нодир Арабзода, ки дар баробари А.Бертелс ва Х.Додхудоев ба таҳқиқи таълимоти Носири Хусрав дастболо буданд, зимни ин масъала чунин гӯянд. «...хангоми муҳокимаи ин мавзӯи суннатӣ, ки

аксаран схоластикона сурат мегирифт, усулан муҳимтарин масъалаҳои фалсафаи давр—чустучӯи нахустасоси ашъ, гуногунхосиятӣ ва тағйироти кайфӣи чизҳо танаввуъи ашъи моддӣ дар маротиби мавҷудот, инчунин гуногуншаклии сохтори модда баррасӣ мешудаанд».[4,74]

Носири Хусрав чавҳарро чун як чизи мустақил, дар зоти худ қоим ва иллати ба вучуд овардани дигар ашъ мешуморад. Аз нигоҳи ӯ мафҳумҳои зерин метавонанд, ки чавҳар бошанд: ҳаюло, модда, сурат, олам, нафс. Пас, ба қавли Носири Хусрав чавҳар «чинс-ул-ачнос» буда, ҳамаи дигар чинсҳо, ҳастихо мутеъи ӯ мебошанд, яъне ки чавҳар ин чинси аз ҳама болотарини чинсҳост. Чун чавҳар пазирандаи ашқолу анвоъи гуногун аст, вале хусусияти тағйирёбӣ ва гузарандагӣ аз як ҳол ба ҳоли дигар, чавҳариёти чавҳарро зинҳор халалдор намекунад: чавҳар он аст, ки зоти у яке бошад ва чизҳои муҳолифро чамъ кунад ва баъд он чамъ кардан аз ҳоли хеш бинагардад».[1,474]

Аз рӯи ақоиди файласуф чавҳар ду навъ аст: басит ва мураккаб. Чавҳари басит ин нафс аст ва чавҳари мураккаб ин олам. Ин ҳар ду навъи чавҳар дар худ қувваҳои таззодро чамъ намудаанд, чунончи чавҳари нафс некию бадириро, маърифат ва бемаърифатиро, салоҳу фасодро. Чавҳари олам бошад, чунин чизҳои зидро дар худ ғунҷондааст. «...мар шаш чихати хешро чамъ кардааст, ки ҳар як муҳолифи дигарист чунон, ки зеру забар ва чапу рост ва пешу пас. Ҳар се муҳолифи якдигаранд. Ва чун хоку об ва ҳавою оташ ва равшанию торикӣ, ки муҳолифи якдигаранд».[1,475]

Чавҳар ҳадду ҳудуд ва андоза дорад ва чун пойбанди ҳад бувад, танҳо офаридгор, ки ниғаҳдорандаи чавҳар аст, аз қайди банду баст озод ва бениёз аз ҳадду андоза аст. Араз бошад, сифат ва хусусиятҳои чавҳарро дар бар гирифтааст ва ӯ дар будани худ устувор нест, яъне бо нестшавии чавҳар араз низ нобуд, вале будани чавҳар бо араз муайян мегардад: «Араз андар чавҳар, чун сапедии мӯй дар пирӣ».[1,475]

Азизи Насафӣ олами мумкинро аз чавҳару араз иборат доништа овардааст: «Боз чавҳар бар панҷ қисм аст: сурат, ё модда, ё чисм, ё нафс, ё ақл».[2,34]

Носири Хусрав ин масъаларо дар риштаи назм низ бисёр нуктасанҷона ба

тасвир кашида, ин оламро аз улвӣ, то ба сифлӣ аз чавҳар ва араз иборат доништааст ва инсонро чавҳар ва чисми онро араз номидааст:

*Ҳар он чи ҳаст з-аъло то ба асфал»,
Ду чиз омад зи охир то ба аввал:
Яке аъроз, он дигар чавоҳир,
Чунин гуфтанд устодони моҳир.
Чавоҳир бошад он-к ӯ ҳаст доим,
Ба зоти хештан пайваста қоим
Араз қоим ба зоти чавҳар омад,
Ҳирадро ин суҳанҳо бовар омад.*

Ё ин ки,
*Араз чисм аст в-аз қон, чавҳари ту,
Аз он аз ҳар ду олам бартарӣ ту.*
[1,479]

Дигар аз аркони вучудие, ки файласуф ба таҳқиқи он даст задааст, ин ҳаюло ва сурат мебошад. Носири Хусрав дар таҳқиқи ин аркони вучуд, яъне ҳаюло ва сурат ақоиди ҳақимонаи хешро иброз доштааст. Воқеан, дар таҳқиқи ин масъала ҳам Носири Хусрав ва ҳам Азизи Насафӣ таъя бар ақоиди Арасту намудаанд. Ҳар ду файласуф аз он андешаронии ҳақими юнонӣ қонибдорӣ намудаанд, ки чавҳар аз панҷ қисм фароҳам омадаст, ки онҳо: сурат, модда, чисм, нафс ва ақл мебошанд. Ба ақидаи Арасту «се чавҳари аввалӣ, яъне ҳаюлову сурату чисм чавоҳири моддӣ ва ду чавҳари охир,- яъне нафсу ақл чавоҳири ақлӣ ҳастанд».[5,354]

Носири Хусрав ҳаюло ва чи гуна чиз будани онро аз шарҳи баромади исми он оғоз намуда, овардааст: «... лафзи «ҳаюло» аз тозӣ гирифтаанд ва ба порсӣ чунон бошад, ки «оросташуда мар ӯро».[1,479]

Ба ақидаи файласуф ҳаюло ду навъ аст: ҳаюлои мутлақ ва ҳаюлои музоф. Ҳаюлои музоф чисмест, ки дар вай имкони ба сурати чисме табдил ёфтани он ҳаст. Чунончӣ, чӯб-ин ҳаюлои музоф буда, имкони билқувва дар сурати курсӣ ба вучуд омадани он ва дар сим, ки ҳаюлои музоф аст, имкони билқувваи ангуштарӣ шудани он ҳаст. Пас, ҳаюлои музоф билқувва ба билфеъл, ки чубу симанд, табдил меёбанд. Ҳаюлои музоф бо ҳаюлои матлақ дар пайвастагӣ қарор гирифтаанд ва будани ҳардуи онҳо ба якдигар муайяний мебахшад. Ҳаюлои мутлақро аз ҳаюлои музоф бо он фарқ намудан мумкин аст, ки ҳаюлои аввалӣ маъқул аст ва дуввум маҳсус. Чӯбу кӯрсӣ ҳаюлои маҳсусанд, яъне онҳо ба воситаи қувваҳои эҳсосии инсон

пазирандаанд, аммо ҳаюлои мутлақ танҳо таввасути ақл муайян мегардад. Чун чӯб дар табиат ва хусусиятҳои табиӣ ҳам чун ҳавою обу оташ нумӯ карда ва аз замин сабзидааст, пас, табоеъ ин ҳаюлои мутлақ аст чӯбро билқувва. Чи навъе, ки маълум гардид, кӯрсӣ ба чӯб номи муайяни ва чизӣ медиҳад, вале баъди сохтани курсӣ номи чӯб бархоста номи курсиро мегирад. Пас, сабаби табдили номи ҳаюлои чӯб он аст, ки вай аз табоеъ хусусиятҳои махсусро чун паҳно, дарозо ва боло гирифтааст: «...нахуст чизе бояд, то он вақт ӯ дарозо ва паҳно ва боло пазирад. Пас, он чиз ҳаюлои мутлақ аст, ки ин сифат бар ӯ нишаст ва чун он сифат ӯро падида омад, номи ҳаюло аз ӯ биафтод ва номи ҷисмӣ бар ӯ нишаст. Он ҳаюлои нахуст бо ақл ёфта аст ва бо ҳисс ноёфта ва махсус бар маъкул далел кунад».[1,479]

Мутафаккири дигари ақлгаро ва орифи тавонои тоҷику форс, Азизи Насафӣ баъд аз Носири Хусрав ба майдон омада, дар мавриди таҳқиқи ин аркони вучуд суратро аз ду қисм иборат доништааст: яъне чавҳару араз. Чавҳар сурати ҳақиқӣ ва собит буда, араз сурати миқдорӣ ва муштарак аст: «Чун донистӣ, ки сурат ду қисм аст як қисм он аст, ки вучуди ҷисм бо вай аст ва он суратро сурати ҳақиқӣ гуянд ва як қисм он аст, ки вучуди вай ба ҷисм аст ва онро сурати миқдорӣ гуянд».[2,35]

Ба ақидаи Азизи Насафӣ тамоми аҷзои олам ҷисм буда, дар ҳар як билқувва имкони сурати чизеро гирифтаганд ҳаст. Масалан, мум, ки аз модда ва сурат иборат аст, сурати ҳақиқӣ ва сурати миқдорӣ дорад. Сурати ҳақиқии мум аз он маълум мегардад, ки мум дар худ қоим буда, ҳақиқати мумии худро муайян месозад. Чун мум модда аст ва модда метавонист, ки дар бисёр суратҳо зоҳир шавад, аммо танҳо дар сурати мум ба зухур омад, пас, ҳамин ҳақиқати будани мум аст: «Пас, мум, ки мум шуд, ба сурати муме мум шуд ва сурати миқдории мум абъод ва ашқоли мум аст. Пас, агар мумро дароз, ё кӯтоҳ кунанд ва агар паҳн, ё борик кунанд, дар сурати ҳақиқии мум ҳеҷ тағйир ва табдил набошад, дар сурати миқдории мум бошад».[2,36]

Азизуддини Насафӣ мисоли дигаре аз инсон меорад, ки он низ сурати ҳақиқӣ ва миқдорӣ дорад. Сурати ҳақиқии он будиш

чавҳари инсон ахлоқ ва инсонияти инсон аст ва сурати миқдорӣ ашқоли абъоди инсонист. Пас, аз рӯи ақидаи файласуфи мутасаввиф аз тағйиру табдили сурати миқдории инсон сурати ҳақиқии он ҳеҷ дигаргун намешавад. Он чи мемонад, ин шарфи инсонист.

Чун эронислии Носири Хусрав дар ҳама масоил дастболост, ӯ баъд аз Ибни Сино дуввумин истилоҳсози эронист, дар таълимоти Носири Хусрав ин мафҳум, яъне сурат бо истилоҳи чеҳра омадааст. Чӣ навъе, ки дар боло гуфта гузаштем, ақоиди ҳар ду файласуф маншаъ аз фалсафаи Арасту гирифтаанд бо истифода аз тамаддуни тоисиломӣ ва исломӣ. Таносуби шакл (форма) ва модда (материя) дар таълимоти Арасту хусусияти ба худ хос дорад. Яъне шакл (форма)-ин суратест, ки ба модда намуди чизӣ медиҳад. Яъне моддаи миз-чӯб аст ва агар тӯби биринҷӣ бисозем, моддаи он биринҷ аст, ё агар мучассамасоз мучассамаи мармарӣ бисозад, моддаи он мармар аст. Моддаи дарё об, аст лекин ҷои соҳиле, ки ҷорӣ мешавад, шакли он модда аст. Шакл мувофиқи таълимоти мактаби Арасту ва Носири Хусрав (ва умуман дар таълимоти авлавияти маънӣ, яъне идеалистӣ-П.С.) нисбат ба модда муқаддам ва фаъол аст.

Носири Хусрав чун пешгузаштаи Азизи Насафӣ суратро низ чун ҳаюло ба ду навъ чудо намудааст: сурати музоф ва сурати мутлақ. Сурати музоф он аст, ки агар шаклу навъи як чиз тағйир наёбад, он чиз аз он мавқеъ чудо ва нобуд нагардад. Чунончи, тамоми ашё, аҷсом ва афроде, ки дар олами наботу ҳайвон ҳастанд, бо абъоду ашқоли ба худ хосе вучуд доранд. Масалан, сурати гирдӣ, чоркунчагӣ, ё курра: «Чунонки то чаҳорсӯ аз он чиз барнаҳезад, он чиз барнаҳезад ва сурат дигар нашавад, номи чаҳорсӯ аз он барнаҳезад ва ҳамчунин то суратҳои наботу ҳайвон аз он ҳол, ки ҳаст, бадал нашавад ва чизе дигар нагардад, он сурат аз ӯ чудо нашавад».[1,480]

Сурати мутлақ дар ҳаюло хусусияти тафриқавиро байни суратҳо дохил менамояд. Яъне дар ин сурат чизҳо ва аҷсому афрод бо махсусиятҳои худ аз якдигар чудо мегардад ва фарқ мекунанд. Мисол зар, ки дар он хосиятҳои гудохтан ва судан мавҷуд аст, ӯ бо ин хосиятҳо аз дигар ашё фарқ мекунад.

Дар мавриди таҳқиқи ҳаюло ва сурат Носири Хусрав ногузир ба тавҳид меравад. Ба ақидаи ӯ сурат танҳо тавассути ҳаюло чеҳра мегардад ва инро ба ҳисс метавон шинохт. Аммо сурат бе ҳаюло низ мавҷудият дорад ва танҳо дар нафс. Чунонки сурати курсӣ дар нафси дуредгар муқаддам аст, нисбат ба сохта шудани курсӣ ва инро на ба ҳисс, балки танҳо ба ақл метавонад дарёфт. Ин ақида аз ақоиди «шакли шаклҳо»-и Арасту ибтидо гирифтааст.

Аз дидгоҳи Азизи Насафӣ бошад, ҳаюло ва сурат ҳарду ҷавҳаранд, вале то он замоне, ки ба якдигар напайвастанд. Яъне ки то он вақте, ки бо якдигар омехта нашудаанд, номи ҳаюло ва сурат доранд ва ҳангоме, ки пайваста шуданд ва аз ин пайвастагӣ ҷисм ба вучуд омад, ҳаюло номи мода ва сурат номи нафсро мегирад. Сабаби номҳои нафс ва сурат гирифтани ҷавҳарро Азиз чунин овардааст: «Ин ҷавҳарро нафс аз ҷиҳати он гӯянд, ки камол ва ҳаракати ҷисм аз вай аст ва сурат аз ҷиҳати он гӯянд, ки имтиёзи аҷнос аз якдигар ба вай аст». [2,37]

Носири Хусрав зимни таҳқиқи ақсоми вучуд, ки замон, макон ва ҳаракат мебошанд, фикрҳои ҷолибе бо мисолҳои мӯъҷаз ва радношаванда баён намудааст. Файласуф ин ақсоми ҳастиро аксаран дар якҷоягӣ бо масоили қадимӣ, ё мӯҳдасии офариниш ва офаридгор мавриди таҳқиқ қарор додааст. Ба ақидаи ӯ офариниш ва офарида мӯҳдасанд, яъне ҳадаспазиранд. Танҳо офаридгор, ки Худой олам аст, қадим аст. Мӯҳдас барои он гуфтааст, ки ин олам ба қавли Носири Хусрав - офарида ва офариниш дар замоне аз тарафи чизе ба вучуд оварда шудааст, «...мӯҳдас он бошад, ки ҳадаспазир бошад ва ҳадас чун ҷунбишу ором ва зиёдату нуқсон бошад ва он ҷӣ бад-ин монанд. Ва ин аҳвол андар олами ҷисмонӣ ёфтааст». [1,456]

Носири Хусрав, ки худ файласуфи маънигаро, ё ба истилоҳ, идеалист буд, аз ин рӯ бисёр масоили фалсафиро идеалистона тарҳрезӣ намудааст. Аз назаргоҳи ӯ танҳо офаридгор қадим аст ва байни офаридаю офаридгор ҳеҷ замоне вучуд надошт яъне тамоми олами вучуд, чун олами маллак, аносири табоеъ, набот, ҳайвон ва инсон дар амри Бории Таъоло буданд, бе ҳеҷ замоне: «Бибояд шинохтан, ки офарида ва офариниш ҳама дар амри Борӣ, Субҳонаху

ва таъоло буд ба ҷумлагӣ ва ҳеҷ чиз аз ӯ пештар ва пасттар набуд андар ҳоли ҳаст шудан. Ва амри Бории Таъоло асар аст, на ҷузв». [1,454]

Файласуфи тоҷики исмоилӣ, ки аксарӣ масоилро тибқи мактаби асримиёнагии схоластика ба арсаи тадқиқ мегузашт, қадимии офаридгор ва ҳуввияти Худойро аз замону макон ва ҳаракат ба мисоле овардааст, чун хурмодона. Яъне хурмодона, ки дар худ тамоми моҳияти борро гирифтааст, ба замону макон ниёзманд нест: «Пас, далел аст, ки аз гирд омадани маъниҳои дарахт андар он ба як дафъат бувад, бе замон». [1,456]

Носири Хусрав ин оламро аз мувофиқату ҳамоҳангии замон, макон ва ҳаракат иборат донистааст. Пас, тамоми ақсому аркони вучуд, ки дар Нафси кулл пайдо шудаанд, дар ин олам сурати ҷисмонии худро пазируфтаанд. Мисоли хурмодона ва Нафси кулл ҳоҷат ба тафсири бештари фалсафиву фарҳангӣ доранд.

Файласуф замонро ба гаштани ҳолҳо дар ҷисм, ё ҷунбиши фалак номидааст. Ин олам дар ҳолҳои гуногун аз ҷунбишу гардиш ва тағйироти аҷсом иборат аст. Замону макон ва ҳаракат, ки аз як чиз, яъне Нафси кулл ба вучуд омадаанд, дар алоқамандии якдигар ба арсаи ҳастӣ ворид шудаанд: «...ва агар ин ҳама чизҳо, ки ёд карда шуд, аз табоеъ ва замону макон на аз як чиз пайдо омада будандӣ, ҳар як якдигарро ёрӣ надодандӣ ва муҳолифат намудандӣ». [1,455]

Файласуф замонро ҷунбиши фалак номида, ӯро дар гардиши доимӣ меҳисобад: «Нест замон, магар гаштани ҳолҳо бар ҷисм аз паси якдигар». [1,453]

Олами аҷсом, ки аз тағйирпазирӣ, камол ва ҷунбишҳои беохир иборат аст, дар Нафси кулл ба вучуд омада, дар ин олам санъати худро пазируфтаанд. Макону замон ва ҳаракат-инҳо санъатҳои сонееи оламанд: «Ва ҷаҳорум ӯро ба ҷои макон ин фароҳии азим, ки ин ҷисми кулл дар ӯ гунҷидааст. Ва панҷум ӯро ҷунбиши бениҳоят аст андар тани ӯ, ки фалак аст. Ва ин даст-афзори ӯ, ки ситорагонанд, андар ҳаюлои ҷаҳоргона, ин ҷунбиши азим пайдост. Ва шашум ӯро ин замони гузаранда аст, ки мегардад аз паси якдигар». [1,456]

Ҳамин тарик, аз шарҳи мухтасари муқоисавии ақоиди ин ду мутафаккир ба чунин ҳулоса омадан мумкин аст:

1. Азизи Насафӣ хангоми гузориш ва таҳқиқи масоили гуногуни ирфонӣ ва фалсафӣ ақоиди мухталиф ва муҳолифро аз макотиби зиёди мазҳабӣ ва ақлонӣ, чун аҳли шариат, аҳли тақлид, аҳли истидлол, аҳли кашф, аҳли ваҳдат, аҳли ботин ва таносух, асҳоби нур, асҳоби нор ва ҳукаморо оварда, мавриди омӯзиш ва таҳқиқ қарор додааст. Пас аз ин гуногунандешӣ ва гуногунфикриҳои зиёд Азизи Насафӣ ақоиди хос ва устувори худро дарёфта, таъя ба маслаки ботинии ваҳдати вучудиён кардааст, ки ин як ҷиҳати ҳулосаи таҳқиқи осори ӯст. Дигар ҷиҳати он, ин ҷанбаи фалсафӣ доштани таълимоти Азизи Насафӣ, ки дар бисёре аз масоил дорои ақоиди сифр илмиву фалсафӣ, чун як олими табиатшинос будани он мебошад. Чун Азиз, ки худ табиб будааст, дар шарҳи бисёр маоил ҷиҳатҳои илмӣ ва ақлонии онро ба назар гирифтааст.

2. Носири Хусрав, ки яке аз саромадони мазҳаби исмоилӣ будааст, аз рӯи тафаккуру чаҳонбинии озодонае, ки хоси ин мазҳаб аст, дар бештари маврид аз тарафи душманони ғоявии худ бо куфр маҳкум шудааст. Чунин айбдоркунӣ аз тарафи аҳли калом дар нисбати мактаби тасаввуф ҳам вучуд дорад. Ва ҳулосаи ақоиди Носири Хусрав дар масъалаи ҳастӣ чунин сурат гирифтааст:

а) Носири Хусрав олам ва тамоми аҷсоми онро дар ҳоли тағйирёбӣ, гузаранда ва табдилёбӣ шуморида, танҳо ҳастӣ вочибро, ки сонёи олам аст, дар ягонагӣ, бениёзӣ ва бетакаллуфӣ аз замону макон ва ҳаракат ҳисобидааст. Ҳаст шудани олами мумкинотро танҳо дар ҳастии вочибулвучуд мебинанд.

б) Офаридгор қадим аст, чунки пеш аз будани ӯ рӯзгоре вучуд надошт. Агар рӯзгоре вучуд медошт, пас ин рӯзгорро бояд ибтидо мебуд. Чун он рӯзгорро ибтидо будӣ, пас фикри хатое пайдо мешудӣ, ки пеш аз офариниш офариниши дигаре будааст. Аз рӯи ақидаи Носири Хусрав олам мӯҳдас аст, чунки ҳадаспазир чизест, ки тавассути қувваю такони дигаре ба амал меояд. Пас, мӯҳдасӣ ин хоси олами ҷисмонист, ки фикри пайдо кардани он дар Нафси кулл вучуд дошт.

3. Таҳқиқи масъалаи ҳастӣ дар ақоиди Носири Хусрав ва Азизи Насафӣ айнияти азими мантиқиро дорад, вале фарқ фа-

қат дар ҳамин аст, ки Носири Хусрав нисбатан дар ин маврид бештар озодии фикру суҳан дорад. Афкори фалсафии Азизи Насафӣ бошад, дар ин масъала дар андаруни ирфон ниҳон аст.

Адабиёт

1. Носири Хусрав. Куллиёт, - Душанбе: «Ирфон», 637 саҳ. с. 467.
2. Азизуддин Насафӣ. «Кашф-ул -ҳоқоик». Бо эҳтиром ва таълиқи. Дуктур Аҳмад Маҳдавии Домғонӣ.-Техрон, 1359. х., 128 саҳ. с.34
3. Азизуддин Насафӣ. «Китоб-ул-инсонил-комил. Бо тасҳеҳ ва муқаддимаи фаронсагии Мори Жон Муле. - Техрон. Нашри: забон ва фарҳанги Эрон, 1403 х/1983., 608 саҳ. с. 38.
4. Арабзода Н. Носири Хусрав.- Душанбе: «Маориф»,1994.,169 саҳ., с. 74.
5. Муҳаммад Рашод. Фалсафа аз оғози таърих. Таҳияи С. Маҳмадулло ва И. Саидиён. Ҷилди 1, 2.- Душанбе: Ирфон, 1990., 480 саҳ., с.354.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ БЫТИЯ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ НОСИРА ХУСРАВА И АЗИЗА НАСАФИ

Саидджафарова П.Ш.

В статье анализируются сравнительным методом философские мысли двух близких по духу мыслителей, но разных во времени философов: Насира Хусрава (XI век) и Азиза Насафи (XIII век).

Предметом нашего исследования является оценка наследия двух выдающихся деятелей философии и культуры таджикского народа, которые приложили большие усилия в своих работах, чтобы досконально объяснить проблему бытия и ее различные аспекты. Это касается большинства их произведений, где они подробно или же пунутно остановились, освещая эту проблему.

По мнению автора, тема бытия – одна из центральных и ключевых тем этих двух философов, представителей средневековой культуры и философии. Цель изучения наследия этих двух мыслителей о бытии и его формах проявления заключается в том, чтобы проанализировать и обсудить общие черты и показать частные различия между Насиром Хусравом и Азизом Насафи в интерпретации данного вопроса, т.к. это важно

для оценки их роли и написании всеобщей истории философии таджикского народа. Выявлено, что общим источником их философия бытия является учение Аристотеля.

Ключевые слова: бытие, Носир Хусрав, Азиз Насафи, душа, движение, время, пространство, материя.

SOME ASPECTS OF THE PROBLEM OF BEING FROM THE POINT OF VIEWS OF NOSIR KHUSRAV AND AZIZ NASAFI
Saidjafarova P.Sh.

The article analyzes by a comparative method the philosophical thoughts of two spiritually close thinkers and philosophers of different centuries: Nasir Khusraw (XII century) and Aziz Nasafi (XIII century).

The subject of our research is the legacy of two outstanding figures of philosophy and culture of the Tajik people, who made great efforts in their works to thoroughly explain the

problem of Being and its various aspects. This applies to most of their works, where they stopped in detail or in a silly way, highlighting this problem.

According to the author, the theme of Being is one of the central and key themes of these two philosophers, the representatives of medieval culture and philosophy. The purpose of studying the heritage of these two thinkers regarding the problem of Being and its forms of manifestation is to analyze and discuss common features and show the particular differences between Nasir Khusraw and Aziz Nasafi in the interpretation of this issue, since this is important for assessing their role and writing a general history of the philosophy of the Tajik people. As it revealed the common source of their doctrine of being is the doctrine of Aristotle

Key words: being, Nosir Khusrav, Aziz Nasafi, soul, movement, time, space, matter.



ВЛИЯНИЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ НА СОДЕРЖАНИЕ И ФОРМЫ НАЦИОНАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ

Азимова М. М. – к.ф.н., с.н.с. Отдела социальной философии ИФПП АН РТ

В статье автор отмечает, что в период глобализации национальные действия интегрируются и приобретают различные признаки и свойства. Национальное действие приобретает инструментальный характер, когда активная деятельность народа направляется на выполнение программных задач правящей партии или идеологии. При этом действие партийной элиты выдается за национальное действие.

Действия отдельных граждан и их организация в форме группы создает почву для национальных действий. Происходит цепь действий в форме «человек-группа-общество-нация».

В условиях глобального мира, национальные действия стали более активными на международной арене и направлены на поддержку национальных общин за пределами государства.

Ключевые слова: перспективы, прогнозирование, глобализация, национальное действие, социальное действие, культура, ситуация, нация.

На данном этапе развития глобализации, действует противоречие новых систем и старых социальных общностей, в которых нации пытаются сохранить свою духовную самобытность, а глобальные системы идут по пути создания единого мирового культурного пространства. Поэтому нации в ближайшей перспективе направляют свои действия на самосохранение, что является условием для существования наций.

Нации в эпоху глобализации становятся более интегрированными, для того чтобы защитить свои региональные интересы перед лицом надвигающихся глобальных угроз национальным интересам. Национальные действия интегрируются в тех случаях если ситуация и условия обладают следующими признаками и свойствами:

1. Источник проблемы находится на территории одной страны, а последствия возникают на территории других стран.

2. Существует реальная угроза культурному наследию человечества.

Национальные государства политизировали национальные действия в перспективе национальная деятельность или действие может реализоваться при помощи политического аппарата и властных институтов. Но при этом властная деятельность и политика власти, может становиться национальным действием, если созданы следующие условия:

-действия имеют национальный мандат, полученный посредством всеобщего голосования или путем референдума;

-действие совершается в интересах национального государства.

Функциональное значение национального действия зависит также от политического строя и режима государства, поскольку именно режим власти в некоторых случаях становится причиной определенных действий, которые или являются национальными или выдаются за национальные действия. Государство, выполняя свою регулятивную функцию, вместе с этим распространяет идеи, которые призваны создать ценностные ориентиры массового и национального поведения побуждая нацию к выполнению определенных действий. Вместе с этим происходит вмешательство государства в политические идеалы, принципы, нормы, установки, мотивы нации и тем самым происходит формирование национального сознания, которое государство использует при осуществлении своих политических целей.

Роль государства в национальном действии является важным и в том плане, что оно противостоит переходу действия нации к национализму – к идеологии, которая способствует развалу единого госу-

дарства. Бердяев выявляет два типа национализма: стихийный (зоологический) национализм, суть которого заключается в отрицании национальной идеи, национальной особенности, и национализм творческий, для которого национальное бытие – это творческое задание. Для него характерна самокритика и перевоспитание во имя национальной идеи.

При тоталитарном отношении к власти над обществом, национальное действие приобретает инструментальный характер, когда активная деятельность народа направляется на выполнение программных задач правящей партии или идеологии. При этом действие партийной элиты выдается за национальное действие. В условиях тоталитаризма и однопартийной системы, очень высок уровень политизации и идеологизации национальных действий.

Напротив, при демократической форме правления национальные действия обретают характер рациональности, многообразия направления действий, инициативы и плюрализма в формах действия. Согласно теории Дюркгейма, в демократическом обществе, народ и государство составляют две стороны одной сущности. Государство это народ, входящий в сознание самого себя, своих нужд и чаяний, но в сознание более полное, ясное. Народ, масса, нация содержит в себе самое свойства, достаточные для регуляции социальной жизни и поэтому отводит государству второстепенную роль. [3,416]

В условиях демократического развития общества человек-индивид становится полноправным субъектом национальных действий. Действие отдельного человека имеют спонтанный и стихийный характер и отражают частные интересы и потребности человека. В какой-то мере эти действия становятся более организованными, когда люди создают неполитические институты, институты гражданского общества, в рамках которых эти действия регулируются, получают организованный вид и создают гармонию частных и национальных интересов. Поэтому институционализация действия отдельных граждан и их организация в форме группы создает почву для национальных действий. Происходит цепь действий в форме «человек-группа-общество-нация», при котором конечным реципиентом действия

становится человек, поскольку от его потребности начинается действие и результат действия также идет в его пользу.

По мнению современных либералов, в демократическом обществе «национальный интерес формируется как некое обобщение интересов граждан», в то время как для авторитарного и тоталитарного обществ, свойственна «государственническая», или «державная», позиция, предполагающая, что интересы государства выше, чем интересы личности. [4,54]

В связи с этим в системе глобального мира созданы мировые институты управления, которые определяют нравственные признаки национального действия и определяют степень ответственности нации. С ростом космополитических взглядов национальные действия также принимают характер безграничного действия, ориентируясь все больше на общечеловеческие ценности. Национализм становится остатком прошлого, а взамен ему наступает эра космополитизма. Более того национальные правители не являются более выразителями воли своих избирателей. «Практически в каждом аспекте глобализации можно наблюдать определенный вызов национальному суверенитету. Но само по себе это не является новшеством, суверенным и автономным, а общества – полностью оторванными от других цивилизаций». [1,372]

История народов и наций показывает, что национальное действие особенно сильно принимает характер патриотизма в то время когда существовала явная угроза уничтожения нации. Так, например, для греков расцвет патриотизма пришелся на период греко-персидских войн и на время их войн с османами, когда местный патриотизм отдельных гражданских общин перерос в универсально-культурное самосознание. [9,124]

Именно в такие моменты самосознание актуализируется и появляется национальная идея, содержание которого может состоять из побед, подвига и героизма нации. Национальная идея консолидирует нацию. Она объединяет и направляет творчество масс, наполняет их верой в справедливость и свое предназначение. Идея нации "не то, что она сама о себе думает во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности". [6, 24-33]

В эпоху глобализации, национальные действия выходят за рамки внутригосударственных границ, и начинают активно проводить свою политику в мировом масштабе. В частности создание в зарубежных странах национальных культурных центров, диаспор, национальных выставок и других форм проявления национального действия доказывает активную позицию нации в мировом масштабе. [5,56]

Потеря же идентичности приводит к исчезновению нации как общности. Поэтому важной частью национального самосознания является определение национальной идентичности. Национальные действия направленные на определение идентичности нации, по мнению Ритцера, и составляют комбинацию признаков. В частности Сидман о комбинационной форме идентичности и пишет: «Так, в каждый конкретный момент каждый из нас представляет собой комбинацию серий идентификационных компонентов – раса, класс, национальность, пол, возраст, дееспособность и эти компоненты могут сочетаться, а их комбинации, в свою очередь, меняться различными способами. [10,45]

Несомненно, одним из главных источников национального самосознания является именно приобщение к славному и героическому прошлому своего народа, сохранение и приумножение духовного наследия предков и славного действия в настоящее время. [13,676]

Свойством национальных действий является жертвование индивидуумами своими интересами, имуществом и даже жизнью ради достижения поставленных целей. Военные, трудовые, спортивные и другие подвиги, показывают правдивость того как отдельные личности жертвуют собой ради славы нации.

Определяя перспективы национального действия в будущем обществе, нужно отметить, что процесс самосознания нации является действием направленный на самосохранение нации. Инстинкт самосохранения передается не столько на генетическом уровне, как утверждает Лоренц, но оно также передается через духовную культуру нации. Таким образом, всякий миф, фольклорный образ, имеют под собой такое же реальное основание, как и научный факт. И заложенный в обычных мифах первоначальный

смысл поддается строго научному анализу и реконструкции.

Именно в культурном наследии народов следует искать истоки их национальных действий. Культура находит наиболее полное выражение как социальный феномен в контексте социокультурной деятельности каждой нации, проявляясь как социальная сила, катализатор развития, продукт производства, сохранения и распространения. Особенность социально-культурной деятельности любого народа состоит в том, что она носит ярко выраженный конкретно-исторический характер. [11,6]

Вместе с этим культура есть национальная память, и ее опыт, опираясь на который он ведет свои действия. Относительно роли памяти и роли в национальных действиях можно выразиться также как и по отношению к человеку. Как отмечает Х. Гадамер об сравнение этих свойств у человека и общности «опытный человек это не тот, кто вперед знает, как ведут себя другие, а опытный человек – это тот, кто по опыту знает, что «действительность других сложнее наших ожиданий, поскольку в историческом познании требуется не объективистская отстраненность, а готовность выслушать другую эпоху...». [7,52]

Без определения идентичности нации не могут быть определены принадлежность действий к конкретной нации. Поэтому функционирование всех социальных институтов, начиная от семьи до этнических групп и социума, в совокупности решают одну задачу: определить национальную идентичность и стратегию национального действия. Для этого выделяются основные компоненты национальной идентичности.

Ярким примером искажения идентичности нации посредством целенаправленных действий является безосновательная попытка переделывания истории со стороны некоторых ученых в угоду национальных интересов. Известно, что период строительства национального государства сопряжен с многочисленными трудностями, для успешного преодоления которых требуется сплочение нации. И, как это давно поняли национальные лидеры и идеологи, такое сплочение нуждается в психологической опоре на привлекательный миф, возбуждающий воображение и создающий приподнятое эмоциональное состояние,

волю к победе. Поэтому образ великих предков всегда служил верным помощником самым разным националистам. [12,67]

Каждый институт государства в перспективе должен быть субъектом компетентного проектирования путей минимизации социальных противоречий в характере общественных отношений и способствовать обновлению вектора национального развития. Поэтому государство призвано постоянно показывать обществу, конвенциональный характер стратегии управления социально-экономическими изменениями в обществе. [8,370]

В условиях глобального мира, национальные действия стали более активными на международной арене и направлены на поддержку национальных общин за пределами государства.

Действия нации останутся в истории и только по прохождению времени, можно будет судить о месте и роли этих действий в жизни нации. Несомненно, результат действий и ответственность не может быть определен без учета исторических фактов и принципа историзма. Как отмечал Вебер «одна из несомненных задач истории с давних пор состоит именно в том, чтобы понимать эмпирически данные внешние «действия» и их результаты, исходя из исторических «условий», «целей» и «средств» человеческой деятельности. [4,416]

Были также выявлены противоречия внутри идеологии национализма, которые по нашему мнению имеют двойственный характер: принятии цивилизационных достижений, их присвоение и вместе с этим спекуляция этими достижениями и их критика в угоду своим интересам. На базе этой двойственности нами выявлены взаимосвязанность с движениями «консерватизма» и либерализма», которые отражают прогрессивные и регрессивные элементы национальных действий. Завершая данное исследование, стоит отметить, что в национальных действиях современности преобладающими направлениями действия рассматриваются две генеральных линии:

-первое это освоение знаний и освоение новейших технологий, посредством этих парадигм, развитие нации сохраняет свою позицию среди наиболее передовых стран мира;

-второе – это сохранение национальной идентичности.

В рамках этих элементов национальные действия получают своё развитие в гармонии, как с мировыми тенденциями, так и в направлении самопознания национального элемента.

Литература

1. Гранин Ю. Д. Глобализация и национализм: история и современность. Социально-философский анализ. Saarbrücken, LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011, 372 с.
2. Доминик Кола. Политическая социология. - М., 2001.-С.66 (406с.)
3. Макс В. Избранные произведения, Социология Макса Вебера. Режим доступа: 12.12.2020.- С.416
4. Национальные интересы: теоретический дискурс проблемы.- Трухачев В.В. Российский университет дружбы народов. - Вестник РУДН, серия Политология, 2010, № 1.-С.54
5. Нарочницкая Е.А. Национальный фактор в эпоху глобализации // Процессы глобализации: экономические, социальные и культурные аспекты / РАН. ИНИОН. – М., 2000. – С.56 (232 с.)
6. Мачкарина О. Д. Гуманитарный факультет МГТУ, кафедра философии / Вестник МГТУ, том 11, №1, 2008 г. стр.24-33
7. Панарин А.С. Философия истории - М.,1999.- С.52 (432с.)
8. Политическая социология, Под общ.ред. В. К. Мокшина, С. И. Шубина. - Часть 1 Власть и гражданское общество. – Архангельск, 2014.-С. (370 с.)
9. Проблема национального и общечеловеческого в трудах В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева
10. Ритцер Д. Современные социологические теории. - СПб. -2002.- С.45 (688 с.) Режим доступа: [www/monster-book.com](http://www.monster-book.com) (обращения 12.01.2020 год)
11. Сафаралиев Б.С., Из истории духовной культуры таджикского народа. - Монография, Челябинск 2011. -С. 6
12. Шнирельман В.А. Арийцы или тюрки? Борьба за предков в Центральной Азии. – Национальный и региональный контекст / Политическая концептология № 4, 2009 год.
13. Эмомали Рахмон, Таджики в зеркале истории. От Арийцев до Саманидов. Душанбе: «Ирфон», 2012, 676 с.

ТАЪСИРИ ҶАҲОНИШАВӢ
БА МАЗМУН ВА ШАКЛҲОИ
АМАЛИ МИЛЛӢ

Азимова М. М.

Дар мақола муаллиф қайд намудааст, ки дар ҷараёни глобализатсия амалҳои миллӣ дар шаклҳо ва навъҳои гуногун ба амал меоянд. Амалҳои миллӣ хусусияти инструменталӣ мегирад, вақте, ки амалҳои фаъоли ҷомеа барномаҳои идеологии ҳизби ҳукумрон ва идеологияи давлатӣро ҷонибдорӣ мекунад. Дар ин ҳолат амали элитаи хизбӣ ба амали миллӣ табдил мебад.

Амали шахрвандони алоҳида ва ташиклотҳои онҳо замина мегузорад барои амали миллӣ. Дар шакли занҷира амали «инсон-гурӯҳ-ҷомеа-миллат» ба миён меояд.

Дар шароити ҷомеаи глобалӣ, амалҳои миллӣ нисбатан фаъол гардида, берун аз ҳудуди давлат дар сатҳи муносибатҳои байналхалқӣ барои ҳимояи манфиатҳои миллӣ равона шудаанд.

Калидвожаҳо: *нешрафт, нешгӯӣ, глобализатсия, амалҳои миллӣ, амалҳои иҷтимоӣ, фарҳанг, вазъият, миллат.*

THE IMPACT OF GLOBALIZATION
ON THE CONTENT AND FORMS
OF NATIONAL ACTION

Azimova M. M.

In the article, the author notes that in the period of globalization, national actions are integrated and acquire various characteristics and properties. National action takes on an instrumental character when the active performance of the people is directed towards fulfilling the programmatic tasks of the ruling party or ideology. In this case, the action of the party elite is presented as a national action.

The actions of individual citizens and their organization in the form of a group create the basis for national action. There is a chain of actions in the form of "person-group-society-nation".

In a globalized world, national actions have become more active in the international arena and aimed at supporting national communities outside the state.

Keywords: *perspectives, forecasting, globalization, national action, social action, culture, situation, nation.*

ПЕРОМУНИ УСТОДОНУ ШОГИРДОН ВА ПАЙРАВONI МОТУРИДӢ

Якубов С. Ҳ. - номзади илмҳои фалсафа, Донишкадаи Исломии Тоҷикистон

Тел.: (+992) 918 52 73 96

Дар мақола муаллиф устодон, шогирдон ва пайравони барҷастаи Мотуридии Самарқандиро баррасӣ намуда, кӯшиши ба харҷ додааст, то ихтилофоти мавҷудаи байни онҳоро маълум кунад. Муаллиф хулоса ва натиҷагирии худро бар асоси адабиёти чопшуда изҳор намудааст.

Калидвожаҳо: Сарчашмаҳо, муассис, устод, шогирд, пайрав, калом, фақеҳ, фирқаҳо, муътазила, мурҷиа, маърифат, фалсафа, ақл, илм.

Муҳаммад ибни Муҳаммад ибни Маҳмуди Мотуридии Ансории Самарқандии Ҳанафӣ дар Мотурид ё Мотурит яке аз деҳаҳои наздики шаҳри Самарқанд ба дунё омадааст [1, т.1, с.470].

Сарчашмаҳо Имом Абӯнасири Иёзиро аз устодони Имом Мотуридӣ ёд кардаанд. Мегӯянд, ки Абӯнасири Иёзӣ дар синни 20-солагӣ мақоми раёсати илмӣ ва тадрисро бар уҳда дошта, китобе дар радди ақидаҳои муътазила ва начқория таълиф намулдааст. Ӯ чихил нафар шогирдоне чун Абӯмансури Мотуридӣ аз худ ҷойнишин гузоштааст [1, т.1, с.469; 2, т.2, с.5]. Аз ин гуфтаҳо натиҷа гирифта мешавад, ки уламои динӣ, ҳамчун пешвоёни қавм дар тамоми умури идории давлатӣ, ҳатто дар ҳимояти марзубуми сарзаминашон саҳми созандаеро иҷро менамудаанд.

Ҳамчунин аз илмомӯзии ин ду тан назди Абӯбакр Аҳмади Ҷузҷонӣ ва ӯ назди Абӯсулаймони Ҷузҷонӣ, Абӯмансури Муҳаммади Шайбонӣ, Имоми Аъзам Абӯҳанифа ривоят аст [2, т.2, с.5; 4, с.19]. Ба ин тарик, санади илмии Абӯмансури Мотуридӣ ба воситаи се тан аз олимони бузург: Абӯбакри Ҷузҷонӣ, Абӯсулаймони Ҷузҷонӣ ба шогирди Имоми Аъзам, Имом Муҳаммади Шайбонӣ мерасад. Нусайр ибни Яҳё дар синни 90 солагӣ дар соли 268 Ҳ. / 881-2 м. ва Муҳаммад ибни Муқотили Розӣ дар соли

248 Ҳ. / 862-3 м. аз олам даргузаштанд, аз устодони Абӯмансури Мотуридӣ будаанд. Муҳаммад ибни Муқотили Розӣ бевосита аз Имом Муҳаммади Шайбонӣ, шогирди Имоми Аъзам илм омӯхтааст ва ба ин қисми санади илмии Абӯмансури Мотуридӣ ба воситаи ду тан ба Имоми Аъзам мерасад [5, с.45; 6, с.11].

Агар Имоми Аъзамро дарки заруратҳои шадиқи ҷомеа аз илми калом ба фикҳ оварда бошад, пас, Абӯмансури Мотуридиро зуҳури ақидаҳои бидъатӣ ифротӣ ва ҷараёнҳои тундрав аз соҳати фикҳ ба майдони ақидаву илми калом кашонид. Абӯмансури Мотуридӣ бо пайравӣ аз низоми илмии Абӯмансурии Аъзам кӯшиш ба харҷ дода, бо бурҳону истидлол мактаби каломии Имоми Аъзам – Абӯҳанифаро тавҷеҳӣ ақлӣ дода, ба он абзори ҷадиди илмӣ пушонид. Аз ин рӯ, ин мактаб ҳам ба муассиси он Имоми Аъзам ва ҳам ба шореху муфассири он Абӯмансури Мотуридӣ нисбат дода мешавад.

Ин гуфтаҳо Муҳаммадзоҳиди Кавсарӣ тарҷеҳ дода, дар муқаддимааш бар “Ишороту-л-маром мин ибрати-л-имом”-и Аҳмади Баёзӣ аз нуги хомаи Аҳмади Баёзӣ ёдрас шуда, мегӯяд: “Албатта, Имом Мотуридӣ муассиси ягон равия ва тариқате набуда, балки ӯ танҳо тафсилкунанда ва шорехи мазҳаби Имоми Аъзам – Абӯҳанифа ва асҳоби эшон мебошад” [7, с.9].

Бо дастгирии устодони донишманде, ки дар боло зикр намудем Абӯмансури Мотуридӣ дар муддати кӯтоҳ илмҳои замонаи худро аз бар карда, дорои обрӯю эътибор ва мақоми хоссаи илмӣ мегардад. Чунончи зикр кардем ӯ дар ибтидо дар илми фикҳ ва баъдан дар илми калом аз саромадони асри хеш мегардад.

Абӯмансури Мотуридӣ на танҳо дорои донишу маърифати комил, балки дорои ахлоқи некӯ ва ҳамида низ будааст.

Дар ин бора Абӯтоҳир Хоҷаи Самарқандӣ дар “Самария дар баёни авсофи табиӣ ва мазороти Самарқанд” зикр намудааст.

Дар қисмати дигаре аз ин асари хеш Абӯтоҳир қиссаи чолиберо дар бораи Абӯмансури Мотуридӣ оварда, мегӯяд: “Рузе Шайх дар боғ буд, расули халифаи Бағдод, ки аз барои суоли як масъала аз Бағдод ба Самарқанд омада буд, ба дари боғи Шайх рафт. Шайх бо либоси корӣ берун баромад, расул пурсид, ки: “Мавлоно кучост?” Шайх гуфт: “Мавлоно Худост”. Боз расул пурсид, ки: “Хоҷа кучост?” Шайх гуфт: “Хоҷа Муштафост”. Боз пурсид, ки: “Шайх кучост?” Дар ҷавоб гуфт: “Шайх ин пири гадост” [11,с.78].

Аз ин ду қиссае, ки Абӯтоҳир овардааст, маълум мегардад, ки Абӯмансури Мотуридӣ бо тамоми бузургии худ шахси ботакво ва шикастанафс буда, зиндагии сода ва одӣ пеш мебардааст. Ӯ боғи худро бо дасти хеш сабзонда, дар вақтҳои холи аз таълими шогирдон, панду насиҳат ба пайравон ва таълифи китобҳо ба нигоҳбонии он машғул мешудааст, ки ин маъно дар “Таърихи инқилоби Бухоро”-и устод С. Айнӣ низ инъикос ёфтааст. Устод С. Айнӣ менигорад: “Уламои машхури он замони чашм дӯхтан ба илтифоти хонҳо он сӯ ис-тад, ҳатто маблағҳои вақфро ҳам, ки аз тарафи хайротдиҳандагон ба уламо тахсис шуда буд, шубҳанок шумурда намегирифтанд ва маишати худро бо қувваи дасти худ таъмин намуда, ба халқ бемузд хизмат мекарданд. Масалан, шайх Абӯмансури Мотуридӣ умри худро бо деҳқонӣ гузаронд...” [12,с.6].

Абӯмансури Мотуридӣ дар баробари фаъолияти илмӣ шогирдони зиёде низ тарбият намуд, ки дар нашру таълифи ақоиди аҳли суннат ва ҷамоат саҳми боризе гузоштаанд. Қобили зикр аст, ки ҷаҳор тан аз маъруфттарин имомони ҳанафии Мовароуннаҳр яъне, Абулқосим Исҳоқ ибни Муҳаммад ибни Исмоил ибни Иброҳим машхур ба Ҳакими Самарқандӣ (ваф. 342х./953м.), Абулҳасан Алӣ ибни Саиди Рустуғфанӣ (ваф. 345х./956м.), Абӯмуҳаммад Абдукарим ибни Мӯсои Баздавӣ (ваф. 390х./1000м.) ва Абӯлайси Бухорӣ аз шогирдони маъруфи Абӯмансури Мотуридӣ буданд, ки пас аз вафоти ӯ аз усули илми каломи “мотуридия” дар

Мовароуннаҳр поسدорӣ карданд. Дар баробари ин ҷаҳор тан дар миёни имомони ҳанафӣ ва аҳли суннати Мовароуннаҳр боз уламои зиёде дигаре низ ба ин мактаб пойбанд буданд. Дар байни онҳо шахсиятҳои номдоре буданд, ки ҷойгоҳ ва мақоми мактаби каломии “мотуридия”-ро таи солҳои тӯлонӣ хеле мустақкам ва муассир сохтанд.

Мақому манзалаат ва таъсири андешаҳои Абӯмансури Мотуридӣ ба уламои баъдӣ, ба хусус мутафаккирони номии ҷаҳони илму фарҳанги исломӣ ва пайравони мактаби ашъария чун Абӯбақри Боқилонӣ (ваф. 1013 м.), Абдулқоҳири Бағдодӣ (ваф. 404 х. / 1031 м.), Алии Мовардӣ (ваф. 450 х. / 1058 м.), Имомулҳарамайн Ҷувайнӣ (ваф. 450 х. / 1058 м.), Абӯҳомид Муҳаммади Ғазоли (ваф. 505х./1111м.) ва ғайра хеле назаррас мебошад. Онҳо аз ақидаҳои Абӯмансури Мотуридӣ ҳамаҷониба баҳра ҷустаанд, гарчанде марчеи иқтибосро баён надоштаанд.

Аз ҷумлаи шогирдони Абӯмансури Мотуридӣ Абулқосим Ҳакими Самарқандӣ маҳсуб мегардад, ки дар замони гирифтории аҳли суннат ба ақоиди мардудаи ифротгаро чун: хаворич, эътизол, карромия, таҷсим, равофиз, шиа, қадария ва ғайра китоби “ас-Саводу-л-аъзам”-ро бо амри раҳбари давлати тоҷикони замон Амир Исмоили Сомонӣ ва ҳайати мушовара дар ҷаҳорҷӯбаи мазҳаби аҳли суннат ва ҷамоат, ки бевосита аз ақоиди Имоми Аъзам сарчашма мегирифт, тасниф намуд.

Дар миёни пайравони Абӯмансури Мотуридӣ Абулқосим Муҳаммади Баздавӣ (421-493х./1030-1100м.), ки аз наберагони Абдукарим ибни Мӯсои Баздавӣ буд, маҳсуб мегашт. Ибни Қутлубуғо аз қавли Умари Насафӣ дар “Тоҷу-т-тарочим” таъкид сохтааст, ки “Баздавӣ шайх ва пешвои ёрони мо дар Мовароуннаҳр буд, ки Шарку Ғарбро бо таснифоташ пур карда буд, ки ҳам дар усул ва фуруи дин буданд” [13,с.65].

Китоби маъруфи Абулқосим Муҳаммади Баздавӣ “Усулу-д-дин” аст, ки усули эътиқодии ин асарро ақоиди Абӯмансури Мотуридӣ ташкил медиҳад. Баздавӣ дар ин боб мегӯяд: “Дар “Китобу-т-тавҳид”, ки онро шайх, пешвои зоҳид, Абӯмансури Мотуридӣ таълиф кардааст, андаке печидагиро дарозбаёнӣ ва дар тартибаш як навъ душворӣ

чой дорад, вагарна мо ба он кифоят мекардем”. Ҳатто Баздавӣ аз бобокалонаш аҳли каромот будани Абӯмансури Мотуридиро ривоят мекунад [8,с.14]. Абулюсри Баздавӣ тавассути чадди падарии худ аз Абӯмансури Мотуридӣ баҳсҳои каломиро низ омӯхта будааст.

Абулмуин Маймун ибни Муҳаммади Насафӣ (ваф. 508 х. / 1114 м.) яке аз бузургтарин пайравони Абӯмансури Мотуридист, ки вай дасти ёрӣ ба мактаби “мотуридия” дароз кардааст. Абулмуини Насафӣ дар миёни ҷонибдорони мактаби “мотуридия” ҳамон мақомеро дорад, ки Абӯбакри Боқилонӣ бо лақаби Канти мусулмонон дар мактаби ашъария шуҳрат дошт. Бидуни шакку шубҳа “Табсирату-л-адилла”-и ӯ, ки бори аввал соли 1993 бо кӯшиши Ҳусайн Отой дар Анқара танҳо чилди яқум ва бори дуюм дар соли 2011 бо кӯшиш Муҳаммаданвари Исо дар Қоҳира бо ду чилди комил ба таъб расида буд, дуввумин манбаи мактаби “мотуридия” баъд аз “Китобу-т-тавҳид”-и Абӯмансури Мотуридӣ ба шумор меравад.

Нуриддини Собунӣ (ваф. 580 х. / 1184 м.) дар мунозироташ бо Фаҳриддини Розӣ бар бузургӣ ва қадру манзалати ин китоб таъкид месозад, ки: “Эй мард, ман китоби “Табсирату-л-адилла”-и Абулмуини Насафиро хондаам ва ақида дорам, ки ҳеҷ ақидае комилтар аз он нест”. Фаҳриддини Розӣ дар тамоми мунозироти худ дар Мовароуннаҳр, ки шумори онҳо ба чаҳор мерасидааст, дар се мунозираи он Собунӣ ширкат доштааст. Ин гувоҳи он мебошад, ки Собунӣ дар илми калом ҷойгоҳи баланд ва аз ҷумлаи олимони машҳури замони худ будааст. Бояд эътироф кард, ки китоби “ал-Бидояту мина-л-кифоя фи-л-хидоя” ба эътибори истидлол аз китобҳои пешиниён дида осонтар, одитар ва ба дарку фаҳми имрӯза мувофиқ ба назар меояд ва дар айни ҳол аз “Табсирату-л-адилла”-и Абулмуини Насафӣ мутаассир мебошад. Собунӣ соли 580х./1114м. дар Бухоро аз олам мегузарад ва ӯро дар қабристонии “Қузоти сабъа” ба хок месупоранд.

Аз зумраи дигар пайравони Абӯмансури Мотуридӣ Умар ибни Муҳаммади Насафӣ ба шумор меравад. Ӯ марди диндор, муъмин, доно, фозил ва олим ба тамоми

улуми замони худ будааст. Дар фикҳу усули фикҳ, тафсиру ҳадис ва таърих таълифоте дорад, ки адади онҳо ба сад мерасад. Ӯ (461-537х./1069-1142м.) дар шаҳри Насаф (Қаршӣ, ки дар худуди Узбекистони имрӯза воқеъ аст) ба дунё омада, аз ҷиҳати ҳофизаи қавӣ ва истеъдоди камназираш дар шеърӣ таваҷҷубуно, гӯянд чин ва инсро таълим меодааст. Аз ин рӯ, ба лақаби “Муфти-с-сақалайн (муфтии инсу чин)” шинохта шуда, аз олимони бузурги мазҳаби ханафияи қарни панҷум ва шашуми ҳиҷрӣ ба ҳисоб меравад.

“Ал-Ақоиду-н-насафия” аз асарҳои дар илми ақида таснифкардаи Умари Насафӣ буда, дар таърихи гузаштаи фарҳанги милли мо китоби рӯимизии ҳар фард ба ҳисоб рафта, доир ба он шарҳу тафсиrotи зиёде навиштаанд. Машҳуртарини онҳо “Шарҳи ақоиди насафӣ”-и Саъдуддини Тафтозонӣ (712-793х./1312-1390м.) ба ҳисоб меравад, ки аз гузашта то ҳол дар ҳавзаҳои илмии Мовароуннаҳру Бағдод, Урдуну Туркия ва Шому Миср мавриди таълим ва тааллум қарор мегирад.

Умари Насафӣ аз ҷумлаи шогирдони Абулюсри Баздавӣ буда, осори зиёде эҷод кардааст, ҳатто ӯ аввалин шахсест, ки фикҳи ханафиро дар шакли назм таълиф намулдааст. Ва “ал-Қанд фӣ уламои Самарқанд”, ки аз бист мучаллад иборат будааст, ба қалами вай тааллуқ дошта, се нусхаи хаттии он дар китобхонаҳои Санкт-Петербург ва Москваи Русия маҳфуз мебошанд. Баъди гузашти солҳо Абдукарими Точир хулосаи ин асарро бо номи “Қандия” таълиф карда будааст. Китоби мазкур бо кӯшиши Эраҷ Афшор дар Техрон ба ҷоп расидааст.

Як нуктаро бояд таъкид сохт, ки Умари Насафӣ ва шореҳи китоби ақоиди ӯ Саъдуддини Тафтозонӣ дар бисёр ҳолатҳо аз ибораи “Аҳлу-л-ҳақ” истифода бурдаанд, ки муроди онҳо аҳли суннат ва ҷамоат, махсусан пайравони ханафия, дақиқтараш мотуридия мебошанд. Барои мисол аввалин ҷумлаи китоби “ал-Ақоиду-н-насафия” ин аст: “Қола аҳлу-л-ҳақ; ҳақоики-л-ашъи собитатун...” ва ё “ихтаҷҷа аҳлу-л-ҳақ”.

Мақбараи Умари Насафӣ дар наздикии турбати Абӯмансури Мотуридӣ дар қабристонии уламо бо номи Чокардезаи Самарқанд қарор дорад.

Камолуддин Ахмади Баёзӣ (ваф.1098х./1687м.) яке аз пайравони дигари Абӯмансури Мотуридӣ мебошад, ки “Ишороту-л-маром мин ибороти-л-имом”-ро дар шарҳи “Фикҳи акбар”-и Имоми Аъзам - Абӯханифа таълиф кардааст, ки он зубдаи усули ақоиди Абӯмансури Мотуридӣ маҳсуб мешавад.

Ёдовар шудан ба маврид аст, ки пайравони Абӯмансури Мотуридӣ ба мисли шогирдонаш дар тарғибу тарвиҷ ва шарҳи каломи аҳли суннат ва ҷамоати Мовароуннаҳр кӯшишҳои шоистаеро анҷом дода, дар андешаи исломӣ ва ташаккулу ривоҷи мактаби “мотуридия” саҳми босазо гузоштанд.

Муҳаққиқи аврупоӣ Ҳенри Корбэн таъкид мекунад: “Дар ҳамон асре, ки Ашъарӣ дар Басра ва Бағдод масоили мувоҷеҳи исломро матраҳ кард ва дар паи ҳалли онҳо афтод, мутафаккири дигаре бо номи Абӯмансури Мотуридӣ аз аҳли Самарқанд, ки низ дар олами тасаннун зуҳур карда буд, ҳамон мақсадро ҳадаф қарор дод...[14,с.164].

Нисбат ба қавли муҳаққиқи номбурда чунин ибрози назар мекунам, ки Абӯмансури Мотуридӣ дар мақсади ҳадафдоштаи ҳеш хеле пештар аз Ашъарӣ, дақиқтараш замоне, ки Ашъарӣ аз мазҳаби эътизол пайравӣ мекард, иқдом намуда, каломи худро бо пайравӣ аз пешвои аҳли суннат – Имоми Аъзам тартиб ва тадвин карда буд. Чунончи Ғуломҳусайни Иброҳимӣ дар мақолаи ҳеш таъкид мекунад: “Солҳо пеш аз Ашъарӣ Абӯмансури Мотуридӣ, ки ҳамеша мотуридӣ буд ва ҳаргиз муътазилӣ нашуд ва ҳамвора умрашро ба муҳолифат бо эътизол гузаронд, кӯшиши худро дар чихати ҳифзи суннат маътуф дошт. Пас, Мотуридӣ нахустин мутакаллимони сунни-мазҳаб аст” [9,с.3,4].

Кӯшиши Ашъарӣ дар охири умраш ба хоҳири паймудани роҳи миёна байни ду мактаб, яъне муътазила ва аҳли ҳадис ихтилофотеро ба вучуд овард. Чуноне ки Абдурахими Шайхзода дар асараш “Назму-л-фароид ва чамбу-л-фавоид” таъкид мекунад, мавридҳои ихтилофоти ин ду мактаб: мотуридия ва ашъария чихил масъала мебошанд, вале Абӯазба онҳоро сздаҳ масъала мешуморад... [10,с.168]. Аммо бояд таъкид кард, ки ба қавли қисмати аъзами муҳаққиқони ин ду мактаб баҳсу назаре, ки байни онҳо солҳои тӯлонӣ давом карда буд,

бо мурури замон аз байн рафт ва ба тадриҷ ба гароиши ин ду мактаб оварда расонд, ки имрӯз ҳар ашъариро мотуридӣ ва ҳар мотуридиро ашъарӣ гуфтанд. Яъне, онҳо аҳли суннат ва ҷамоат ба шумор омада, ҳамдигарро ба ширку бидъат нисбат намекунанд ва истилоҳи “аҳли суннат ва ҷамоат” танҳо ба онҳо итлоқ мешавад.

Таъсири осору таълифот ва мавқеи шахсии Абӯмансури Мотуридӣ ва мактаби “мотуридия” дар андешаи исломӣ хеле бориз аст. Инро метавон ба осонӣ дарёфт, ки танҳо асари яке аз пайравони ӯ “ал-Ақоиду-н-насафия”-и Умари Насафӣ дар асл шакли мӯҷаз ва мухтасари “Китобу-т-тавҳид”-и Абӯмансури Мотуридӣ эътироф шуда, то ба ҳол дар ҷаҳони ислом ба унвони китоби дарсии фанни ақида ва калом маҳсуб мегардад.

Адабиёт

1. Насафӣ Абулмуин. Табсирату-л-адиллафӣ усули-д-дин. Бо кӯшиши Ҳусайн Отой. – Анкара: Раёсати шууни динӣ, 1993. Ҷ.1. – С.472.
2. Забидӣ Муҳаммад Муртазо. Итҳофу-с-содати-л-муттақин би шарҳи ихёи улуми-д-дин. –Бейрут: Дору-л-фикр, бе соли нашр. Ҷ.2. –С.5.
3. Ночӣ Муҳаммадризо. Таърих ва тамаддуни исломӣ дар қаламрави Сомониён. – Техрон: Вазорати фарҳанг ва иршоди исломӣ, 1999. –С.422.
4. Мағрибӣ Алӣ Абдулфаттоҳ. Имому аҳли-с-сунна ва-л-ҷамоа Абӯмансур ал-Мотуридӣ ва ороҳу-л-каломия. –Қоҳира: Мактабату Ваҳба, 2009. –С.19.
5. Билқосим ал-Ғолий. Абӯмансур ал-Мотуридӣ, ҳаётуҳу ва ороҳу-л-ақдия. – Тунис: ал-Матобиу-л-муваҳхада, 1989. –С11.
6. Яъқуб С. Зиндагӣ ва эътиқодномаи Абӯмансури Мотуридӣ. –Душанбе: Мотуридиён, 2010. –С.11.
7. Муқаддимаи Кавсарӣ бар “Ишороту-л-маром мин ибороти-л-имом”. –Қоҳира: ал-Мактабату-л-азҳария. –С.8,9.
8. Баздавӣ Абулқоср Муҳаммад. Усулу-д-дин. Бо кӯшиши Ҳанс Петер Линс. –Қоҳира: ал-Мактабату-л-азҳария, 2003. –С.14.
9. Динонӣ Ғуломҳусайни Иброҳимӣ. Каломи Мотуридӣ. www. Ebrahimi – Dinani. com. –С.3,4.

10. Шайхзода Абдурахим. Назму-л-фароид ва чамъу-л-фавоид//Чобӣ Бассом. ал-Ма-соилу-л-хилофия байна-л-ашоирати ва-л-мотуридия.–Бейрут: Дору Ибни Ҳазм, 2003.–С.168.
11. Самарқандӣ Абӯтоҳир. Самария дар баёни авсофи табиӣ ва мазороти Самарқанд. – Техрон: Интишороти фарҳанги Эронзамин, 1343х.ш. –С.78.
12. Садриддин Айни. Таърихи инқилоби Бухоро. Душанбе. Вазорати фарҳанги Тоҷикистон. 2017. –С.6.
13. Зайнуддин ибни Қутлубуғо. Точу-т-тарочим фӣ табақоти-л-ҳанафия. –Лейпсик, 1862. –С.65.
14. Ҳенри Корбэн. Таърихи фалсафаи исломӣ. Тарҷумаи Асадуллоҳ Митарӣ. –Техрон. 1358х.ш. –С.164.

**ОБ УЧИТЕЛЯХ, УЧЕНИКАХ
И ВЫДАЮЩИХСЯ
ПОСЛЕДОВАТЕЛЯХ МАТУРИДИ**

Якубов С. Х.

В статье автор рассматривает учителей, учеников и выдающие последователей

Имама Матуриди Самарқанди и попытается выявить их разногласия. Резюме автора основывается на опубликованную литературу.

Ключевые слова: *источники, основатель, учитель, ученик, последователь, калам, факех, группы (секты), мутазилиты, мурджииты, познания, философия, разум, знания.*

**ABOUT MASTERS, APPRENTICES
AND DISTINGUISHED FOLLOWERS
OF MATURIDI**

Yakubov S. H.

In the article, the author examines the teachers, students and great followers of Imam Maturidi Samarkandi and tries to eliminate the existing differences. The author also cites here the results of his research on the basis of literature publications in this direction.

Keywords: *sources, founder, teacher, student, follower, kalam, fakekh, groups (sects), mutazilites, murjiits, epistemology, philosophy, intellect, knowledge.*



СИЁСАТШИНОСӢ – ПОЛИТОЛОГИЯ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ РИТОРИКА ПРЕЗИДЕНТА РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН ЭМОМАЛИ РАХМОНА И ЕЁ ОСОБЕННОСТИ

Мухаммад А. Н. – д.полит.н., профессор, член-корр. НАНТ
Саидова Ф. С. – соискатель ИФПП НАНТ

В статье рассматривается политическая риторика Президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона, и особенности его риторики в процессе изменяющегося общества. Авторы считают, что влияние президентского диалога, общения с общественностью и гражданского согласия имеет важное значение. Они также подчеркивают уникальности риторического стиля Президента страны и рассматривают его роль в политической риторике.

В статье выявляется важность Послания Лидера нации в определении приоритетов внутренней и внешней политики, понимании различных явлений и событий в мире, решении различных региональных и международных проблем.

Ключевые слова: политической лидер, Таджикистан, Эмомали Рахмон, Послание Президента, национальные интересы, национальный идентичность, красноречие, язык.

В условиях трансформация общества и расширения международных связей особую важность приобретает вопрос повышения квалификации творческих кадров. Поэтому выступления Основателя мира и национального единства - Лидера нации, Президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона с высоких международных трибун и другие встречи с различными слоями общества могут служить научным и практическим примером в подготовке высококвалифицированных кадров в области политической риторики.

Без преувеличения, дар красноречия, знание слов, речь Эмомали Рахмона на родном языке является образцовым. По мнению профессора Ятимова С., “Разговор Лидера Нации с различными слоями обще-

ства – детьми, подростками, молодежью, пожилыми, дехканами, рабочими, деятелями культуры, науки, литературы, политиками и защитниками Отечества отличаются выбором темы, сутью, содержанием, напутствиями, советами и рекомендациями. Богатый словарный запас, знание духа разных слоев и членов общества, реальных условий жизни, работы, успехов и проблем, высокое чувство ответственности, искренность, добрые намерения для настоящего и будущего его благодарных людей являются главными сторонниками его повседневной работы. с народом своей страны” [4, с.323].

Известно, что политическая риторика, как искусство представителей политической элиты или субъектов политических институтов, есть процесс политического общения, который убеждает своих слушателей в необходимости и обоснованности той или иной конкретной идеологической ситуации. Процесс развития общества требует от каждого политика и общественного деятеля знания всех навыков культуры речи. Потому что вся их деятельность направлена на людей. Они в своих выступлениях пропагандируют великие цели и стратегии и мобилизуют людей для их достижения.

Надо отметить, что политическая деятельность всегда играла особую роль в жизни общества. От определенной политической позиции или ситуации зависит место страны на международной арене, ее взаимоотношения с другими государствами, ее роль в деятельности мирового сообщества. Однако важную роль в определении имиджа страны играет способ ее презентации политическими лидерами данно-

го государства. Посредством выступлений политики имеют возможность обратиться как к международному сообществу, так и к гражданам своей страны.

Следует отметить, что большинство политических лидеров во многих случаях также являются хорошими ораторами, и используя данное искусство они оказывают серьезное влияние на умы и мышления других. Поэтому красноречивые и знающие лидеры во многих случаях являются успешными личностями. Когда оратор избирается главой, руководителем и вождем, имидж города, региона и страны возрастает, то есть наличие сильного духа у руководителя является одним из ключевых факторов его лидерства и прогресса страны. Великие лидеры, в первую очередь, обладают способностью правильно оценивать непредвиденные обстоятельства и предпринимать немедленные эффективные действия. В частности, к этому относится способность понимания проблемы и умение ее решать. [2,с.260].

Президент Таджикистана, как влиятельный политический деятель, осуществляет свои отношения с общественностью на основе доверия, и такие его полнотельные качества, как открытость и доброта, проявляются во время его общений с разными слоями таджикского общества. Действительно, Эмомали Рахмон, обладая сильной волей, профессиональными знаниями, большим жизненным опытом, имеет естественную речь лидерства и творческое мышление, что делает его выступления эффективными и убедительными. Общедоступность выступления Президента Эмомали Рахмона является продуктом свободного мышления.

Аналитики придерживаются мнения, что искренность речи Э. Рахмона, его четкое и мощное изложение речи в теле – и радиопередачах в первый год его избрания на пост председателя Верховного Совета значительно увеличили его политическое влияние. Притягивающая внешность, эффективная речь, убедительный и обнадеживающий голос Эмомали Рахмона укрепили веру граждан республики и их уверенность в настоящем и будущем страны [1].

Резюмеется, красноречивые лидеры обладают большой способностью воздействовать на людей, и они могут объеди-

нить народ вокруг определенной идеи, что достаточно четко можно увидеть в политической деятельности Э. Рахмона. Он, как оратор мирового уровня, в привлекательности и содержательности речи имеет большой авторитет, его открытый взгляд, особая склонность к красноречию, усиливают его признание и уважение в обществе.

Президент страны в своих выступлениях является не только оратором или пропагандистом национальных ценностей, но и теоретиком искусства речи, примером талантливого человека, чья школа риторики должна быть научно исследована учёными – обществоведами. Природный талант Президент республики в искусстве красноречия – это, прежде всего, «обладание уникальным стилем речи», который отличается от других тем, что ее речь достаточно обоснована и хорошо продумана.

Речь Лидера нации на государственном языке на всех мировых встречах, особенно на высокой трибуне ООН, с сравнительной точки зрения с другими его выступлениями, является очень содержательной, и демонстрирует высокие языковые навыки, высокое чувство национального самосознания политического лидера Таджикистана.

Как политик мирового уровня и профессиональный оратор, он на литературном таджикском языке произносит очень привлекательную, общепонятную и содержательную речь, в которой используется богатая языковая культура предков, выражения простых людей, что делает речь Президента РТ красивой и впечатляющей. В то же время, его политическая риторика отражает широкого мировоззрения и богатого ораторского опыта главы государства Таджикистана.

В своих выступлениях Президент страны постоянно анализирует политическую ситуацию в современном мире и подчеркивает, что мы не должны терять политическую бдительность и всегда стремиться защищать национальные интересы. На самом деле эти предупреждения главы государства актуальны, потому что современный мир сталкивается со сложными конфронтациями и проблемами, которые постоянно меняются, и человечество сталкивается с трудным выбором. Эта новая страница в истории развития и празднова-

ния таджикского языка является несравненной и вечной заслугой великого Лидера Нации, Президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона.

Действительно, выступления Послания Эмомали Рахмона Маджлиси Оли Республики Таджикистан, за последние двадцать лет, можно считать уникальным примером современной политической речи и политической культуры, содержания которых включают совокупность традиционных высказываний, обобщающих опыт и мастерство красноречия вчерашнего и сегодняшнего дня.

Прежде всего, Послания Президента РТ содержат мобилирующий аспект, то есть, они ежегодно представляются Маджлиси Оли Республики Таджикистан, и являются выразителем четырех стратегических целей. В Посланиях Эмомали Рахмона парламенту страны анализируется и суммируется ежегодная деятельность всех сфер жизни общества, и предлагаются новые задачи для их развития. К тому же, что Послания Президента носят программный характер, они представляет собой годовую программу действий для органов исполнительной государственной власти, опираясь на которой, определяются перспективы дальнейшего развития страны.

Практический опыт показывает, что именно сильный лидер может изменить форму политики, изменить социально-экономическую и духовную жизнь общества, восстановить доверие населения к власти и обеспечить её легитимность. Действительно, статус и роль политического субъекта в осуществлении политического процесса очень значимо. Он инициирует и продвигает политическую деятельность и заинтересован в реализации политических планов и конструктивном развитии политических процессов.

Анализы показывают, что престиж и влияние Президента Республики Таджикистан также формируется в процессе его общения и диалога с различными социальными группами. Повышение престижа стало одним из определяющих факторов поведения главы государства, основанного на доверии и уверенности людей в его политике, признании его личных и организационных качеств, привлекательности его призывов и программ, справедливости его действий.

По сути, написание научных трудов, выражение политических позиций в виде посланий, заявлений, выступлений, прямого диалога с народом со стороны Эмомали Рахмона является первым позитивным опытом в истории таджикской государственности. В этих документах отражены идеи, важнейшие стили, методы, способы и средства управления государством, руководство обществом в трудные и судьбоносные моменты таджикской нации в стран.

Творение смысла, умение хорошо говорить и красноречие главы государства схожи с личностью этого поистине исторического, неповторимого и уникального человека. Если Садриддин Айни, как ученый энциклопедист своего времени, обладал глубоким знанием тонкостей более чем тысячелетней литературы и критики живого современного таджикского литературного языка, то Э. Рахмон творением научного наследия и, самое главное, научным использованием родного языка сделал его знаменитым в мире [3, с.67].

Доминирующие качества ораторства Президента страны отражаются в том, что, будучи профессиональным оратором, он очень хорошо разбирается в искусстве теории речи. Его речи и выступления всегда были ценными, убедительными и значимыми для защиты национальных интересов и оказывали особое влияние на людей. Эмомали Рахмон является не только профессиональным и официальным оратором, но и врожденным природным оратором качественной политической, научной и популярной речи.

Политическая риторика Президента Таджикистана играет имеет большое значение для настоящего и будущего населения страны. Можно с уверенностью отметить, что Э. Рахмон является основателем школы политической риторики в суверенном Таджикистане, которая особо значима в плане безопасности, защиты национальных интересов, укрепления политического самосознания и перспектив государственности.

Литература

1. Маъмурзода Н. Раванди сулхофарии Эмомалӣ Раҳмон ва таъйи ӯ ба ВАО-и тоҷик // АМИТ «Ховар», 11.03.2016.
2. Мухаммад А. Н. Донишномаи мухтасари сиёсӣ. - Душанбе, 2016. - 376 с.

3. Ятимов С. Хирадсолорӣ ва оини давлатдорӣ. - Душанбе, 2019. -208 с.

4. Ятимов С. Поэма о мужестве // Сочинения. Том 8. -Душанбе, 2019. - 503 с.

**РИТОРИКАИ СИЁСИИ ПРЕЗИДЕНТИ
ҶУМҲУРИИ ТОҶИКИСТОН
ЭМОМАЛӢ РАҲМОН
ВА ХУСУСИЯТҲОИ ОН
Мухаммад А. Н., Саидова Ф. С.**

Дар мақолаи мазкур риторикаи сиёсии Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон баррасӣ шуда, хусусиятҳои риторикаи ӯ дар раванди тағйирёбии ҷомеа мавриди таҳлил қарор ёфтааст. Муаллифон таъсири муколама ва муоширатҳои Сарвари давлатро бо аҳли ҷомеа муҳим арзёбӣ намуда, аҳамияти онро дар таъмини ризоияти шаҳрвандӣ муҳим медонанд. Ҳамчунин, онҳо хусусият ва сабки хосаи риторикӣ доштани Эмомалӣ Раҳмонро қайд намуда, нақши онро дар риторикаи сиёсӣ муҳим медонанд.

Дар мақолаи мазкур, аҳамияти Паёмҳои Пешвои миллат дар муайян намудани самтҳои афзалиятноки сиёсати дохилӣ ва хориҷӣ, дарки падидаву ҳодисаҳои гуногуни ҷаҳон, ҳалли мушкилоти мухталифи минтақавӣ ва байналмилалӣ нишон дода шудааст.

***Калидвожаҳо:** сарвари сиёсӣ, Тоҷикистон, манфиатҳои миллӣ, Эмомалӣ Раҳмон, Паёми Президент, риторикаи сиёсӣ, худишиносии миллӣ, суханварӣ, забон, амният.*

**POLITICAL RHETORIC OF THE
PRESIDENT OF THE REPUBLIC
OF TAJIKISTAN EMOMALI RAHMON
AND ITS FEATURES
Muhammad A. N., Saidova F. S.**

The article examines the political rhetoric of the President of the Republic of Tajikistan Emomali Rahmon, and the features of his rhetoric in the process of a changing society. The authors believe that the impact of presidential dialogue, public relations and civil consensus is important. They also emphasize the uniqueness of the rhetorical style of the President of the country and consider his role in political rhetoric.

The article reveals the importance of the Address of the Leader of the Nation in determining the priorities of domestic and foreign policy, understanding various phenomena and events in the world, solving various regional and international problems.

Keywords: *political rhetorica, political leader, Tajikistan, Emomali Rahmon President's message, national interests, national identity, eloquence, language.*



НАЦИОНАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО – ОСНОВА СОХРАНЕНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО СУВЕРЕНИТЕТА В ПЕРИОД ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Хайдаров Р. Дж.- д.ф.н., заместитель директора по науке и учебе ИФПП НАНТ

В статье рассматриваются вопросы сохранения государственного суверенитета в период глобализации. По мнению автора в период глобализации, когда усиливается роль транснациональных организаций в международных отношениях, необходимо усиливать основы национального единства. Именно национальное единство способно сохранить государственный суверенитет государства. По мнению автора, основой мира и политической стабильности Таджикистана является именно национальное единство.

Автору в данной статье удалось доказать, что национальное единство предметом гордости и национальным достоянием таджикистанцев, олицетворяющим высокую культуру миротворчества таджикского народа

Ключевые слова: *Лидер нации, национальное единство, глобализация, суверенитет, национальная идентичность, национальное согласие, политический иммунитет*

Главным трендом 2020 года является деглобализация, спровоцированная пандемией коронавируса. Сегодня пандемия COVID-19 заставляет мировую экономику отходить от глобальной экономической интеграции и заставляет страны мирового сообщества акцентировать внимание на развитии и укреплении национальных экономик. На данный момент, только закрытие государственных границ и способность национальных экономик к производству товаров первой необходимости для внутреннего потребления, являются основными инструментами противодействия, как самой пандемии, так и ее негативного влияния на социально-экономическую жизнь в той или иной страны.

В условиях неопределенности союзов, как показал недавний опыт Евросоюза и отсутствия международного сотрудничества, национальные государства задаются вопросом, следует ли им сокращать свою

экономическую взаимозависимость. Обеспеченность национальной безопасностью и общественным здоровьем дает новые основания национальным государствам для протекционизма. Все достижения глобализации, как например открытость национальных границ, общеевропейские ценности, регионализация мировой экономики девальвировались под воздействие пандемии коронавируса. В борьбе с первой волной данной пандемии в основном победили те страны мирового сообщества, где сильна государственная власть, где национальная экономика ориентирована на внутренний рынок, сильны национальные традиции, существует национальное единство и народ консолидирован вокруг сильного политического лидера. В 2020 году мы стали очевидцами того, что начавшаяся деглобализация в мире, нанесла ощутимый удар по либерализму и её ценностям. В этом контексте произошло укрепление позиций сторонников сильной государственной власти, наблюдается усиление её роли и влияние на социально-экономическую и политическую жизнь стран, где наиболее остро ощутили негативные последствия пандемии. Деглобализация вызванная пандемией коронавируса, несомненно, внесет свои коррективы в политическую, социально-экономическую и культурную жизнь всех стран мирового сообщества, в том числе и на страны СНГ. Однако, не смотря на актуализации такого явления как деглобализация, влияние самой глобализации все еще сильно на политическую, экономическую и культурную жизнь стран СНГ. Главные игроки глобализации, такие как, например ТНК, международные организации и некоторые сверхдержавы все еще пытаются вмешиваться в дела суверенных государств СНГ.

В 2020 году на пространстве СНГ произошло несколько политических событий,

которые могут скорректировать ориентиры как внутривнутриполитического так внешнеполитического развития постсоветских стран и в целом изменить геополитическую ситуацию в нашем регионе. Выборы в Парламент Таджикистана, выборы Президента Республики Беларусь, выборы в Парламент Кыргызстана и наконец, выборы Президента Таджикистана являются важными политическими событиями уходящего года на постсоветском пространстве.

Эти события, как показал исторический опыт, также могут повлиять на международную обстановку в нашем регионе. Если выборы в Парламент Таджикистана и выборы президента страны в 2020 году прошли на высоком уровне, что является отражением высокой политической культуры таджикцев, то выборы Президента Республики Беларусь и выборы в Парламент Кыргызстана обострили внутривнутриполитическую ситуацию в этих странах. Как показывает мировая практика внутривнутриполитическая нестабильность в любом государстве всегда негативно сказывается на внешнюю политику страны, вызывает озабоченность в странах-соседях, отпугивает иностранных инвесторов и т.д.

Сегодня, когда страны Центральной Азии остаются островками политической стабильности, безопасности во всей Евразии, как никогда важно обеспечить безопасность и политическую стабильность, которая является залогом процветания национальной экономики во всех странах региона. В настоящий момент, геэкономические интересы сверхдержав определяют повестку международных отношений. Под прикрытием импорта демократических ценностей западного образца предпринимаются попытки освоения ресурсов и территорий постсоветских стран. На примере Республики Беларусь, который возглавляет истинный патриот своей Родины уважаемый А.Лукашенко, мы стали свидетелями того, что после прошедших в этой стране президентских выборах в 2020 году была предпринята попытка свержения конституционного строя. В случае успеха, сценаристы и режиссёры “цветных революций” приступили бы хищническому захвату природных ресурсов этой страны. Однако наличие сильного лидера в лице белорусского Президента не дали им возмож-

ности для разрушения государственного суверенитета.

Важно подчеркнуть, что в тех странах СНГ, где народ консолидирован вокруг сильного национального лидера и существует национальное единство как, например, в Таджикистане, внешние силы не могут повлиять на внутривнутриполитическую ситуацию и изменить её. Наличие сильного политического лидера, как это доказывает опыт Таджикистана, обеспечивает преемственность, последовательность в вопросах реализации внешней и внутренней политики, делает внешнюю политику государства предсказуемой, что является важным фактором международного сотрудничества и обеспечивает сохранение сложившегося баланса сил на международной арене.

Таджикистанский опыт государственного строительства свидетельствует о том, что наличия в той или иной стране таких внутренних факторов как например, национальное согласие, осознание ответственности за будущее своей страны, политическая бдительность населения, стабильно функционирующая вертикаль власти, консолидация прогрессивных и конструктивных политических силы вокруг Лидера нации, являться серьезным барьером на пути геополитических и геэкономических интересов внешних политических сил, которые на постсоветском пространстве до сих пор предпринимают попытки установления марионеточных режимов и стремятся к созданию, укрепление своего лоббистского круга. Лидер таджикской нации уважаемый Эмомали Рахмон в связи с этим отмечает ,что «если в стране царят мир и спокойствие, политическая стабильность, обеспечены сплоченность нации и национальное единство, то претворятся все добрые цели и помыслы, планы и программы, постепенно устранятся все социально-экономические трудности. Только в этом случае мы сможем устойчиво продолжить строительство демократического, правового и светского государства, что по политической воле народа Таджикистана мы обозначили своей высшей целью, и создать для жителей страны достойные и благоприятные условия жизни. Еще раз подчеркиваю, что государственный строй Таджикистана, то есть демократическая, правовая, светская и социальная сущность государства,

необратим, ибо это выражает волю и стремления народа Таджикистана и запечатлено в Конституции» [1].

Однако, как показывает опыт последних лет любые попытки изменить конституционный строй в том или ином постсоветском государстве путем “цветных революций”, могут создать условия для резкой смены внешнеполитического курса страны, потери функционального суверенитета, и переход страны под внешнее управление. В постсоветских странах, где стабильно происходят разного рода “революции”, совершенные с целью насильственного захвата власти, теперь это становится неотъемлемой частью политической культуры граждан этих стран. Однако, количество совершенных «революций» никак не повлекло за собой повышения качества демократии и уровня жизни в этих странах. Насилие, каким бы оно благородными целями не прикрывалось, никак не может создать условия для укрепления демократии и обеспечить достойную жизнь для людей. Достаточно посмотреть на опыт стран СНГ, в которых определенные политические силы при помощи внешних покровителей, свергли законно избранных президентов, изменили конституционный строй и декларировали улучшения социально-экономической ситуации и т.д. Ничего из того, что под диктовку внешних сил было декларировано определенными политическими силами в этих постреволюционных странах, реализовано не было.

Сегодня вместо стабильно функционирующей политической системы в постреволюционных странах СНГ воцарилась политическая анархия, вместо справедливого распределения национальных богатств между всеми социальными слоями общества, природные ресурсы в постреволюционных странах перешли в руки нескольких олигархов. Все последние “революции” на постсоветском пространстве, совершались под ширмой “демократических преобразований”. Но, ведь уровень и темпы демократизации в той или иной стране, зависят от разных факторов, как например уровень политической культуры, состояния национальной экономики, географического расположения, традиций, уровня религиозности, уровня правовой ответственности граждан и т.д.

Мы, страны Центральной Азии находимся только в начале того пути, по которому прошли США и Евросоюз в деле построения демократии. Создание искусственных условий для построения демократии в нашем регионе, к чему стремится Запад, могут, разрушит не только наш традиционный уклад жизни, но и спровоцировать гражданскую войну. Афганистан, Ливия, Ирак стали жертвами именно таких вот проектов “демократизации”. Уже несколько десятилетий все попытки стран Запада по постройке демократии в Центральной Азии, Ближнего и Среднего Востока сталкиваются с преградой в виде традиций и национальных обычаев этих стран и терпят неудачу.

Мне трудно представить, например, что после проведения выборов в Бундестаг Германии, сторонники проигравшей партии пойдут громить здание Парламента этой страны. Однако как показывает опыт некоторых стран в Центральной Азии погромы и насильственный захват власти уже стало политической традицией. Также трудно представить, что в США после проведения президентских выборов, сторонники проигравшей партии пойдут на штурм Белого дома.

Постсоветские страны Центральной Азии и Запад это два разных мировоззрения, опыта и мироощущения. Мы, народы Центральной Азии находимся в ареале активности разных цивилизаций: славянская, китайская, мусульманская цивилизации мирно сосуществуют и взаимодействуют в нашем регионе. Наши национальные традиции и обычаи тесно переплетены с религиозными ценностями, в основном с исламом. Народам Центральной Азии также приходится защищать и укреплять основы национальной идентичности в условиях, когда в регионе предпринимаются попытки для реализации различных транснациональных и религиозных проектов: пантюркизм, паниранизм, панисламизм. Теперь к этим внешним факторам, добавилась тенденция демократизации нашего региона по западному образцу, которая является чужой и малопонятной для большинства населения.

Таджикистан также находится в ареале взаимодействия различных цивилизаций и реализации геокультурных, геоэкономических проектов.

“Для таджикистанцев присущ высокий уровень толерантности по отношению к образу жизни, обычаям, чувствам, мнениям, идеям, верованиям представителей всех этносов, конфессий, социальных групп. В то же время разнообразие и диалог этнических культур в стране являются источником постоянного духовного обогащения и развития всех таджикистанцев. В таджикистанском обществе глубоко укоренились такие нравственные ценности, как почитание старших, уважение к институту семьи, традиции гостеприимства и т. п. Все это способствует укреплению взаимопонимания и дружбы между гражданами различной этнической и религиозной принадлежности”[2]

Таджикистанцы прошли через этап гражданского противостояния. Наш горький опыт гражданской войны показал, что единственным инструментом сохранения государственного суверенитета Таджикистана стала концепция национального единства (Вахдати милли), автором которой является Президент Таджикистана уважаемый Эмомали Рахмон.

«Безусловно, наше национальное единство, как гарант уверенности в лучшем и счастливом будущем, является источником вдохновения для прогрессивных сил народа Таджикистана. Сколько бы ни прошло десятилетий, ценность и значение этого достижения будут только возрастать. Национальное единство как символ сплоченности таджикского народа является самым надежным заслоном любому посягательству на суверенитет и независимость таджикского государства. Благодаря этому достижению, а также твердости непоколебимого духа, таджикский народ смог отстоять суверенитет страны, ее территориальную целостность, добился социально-экономического, общественно-политического развития и гражданского согласия»[3].

После гражданского противостояния у нашего народа выработался высокий политический иммунитет, стержнем которого является национальное единство. Отныне никакая угроза не может повлиять на мир и стабильность Таджикистана и привести страну к новой гражданской войне. Таджикский народ многому научился из ушедшего в историю гражданского конфликта и не позволит какой-либо религиозно-экс-

тремистской группе поставить под угрозу нашу государственную независимость. Сегодня наши соотечественники наглядно продемонстрировали свою солидарность и солидарность с политикой, проводимой Лидером нации. Особенно в то время, когда в современном мире получили распространение политические, экономические и социальные кризисы, наличие такого сильного национального лидера как Эмомали Рахмон, вселяет в наших соотечественников чувство уверенности в хорошем и ярком будущем страны. В свою очередь, Эмомали Рахмон верить в созидательный дух соотечественников. В деле реализации программ развития страны, он как национальный лидер опирается на политический, культурный, экономический и социальный потенциал таджикистанцев.

При наличии у нации таких особенностей, как например, хорошо развитая политическая культура, сформировавшаяся национальная идентичность, взвешенная внешняя политика, стремление граждан к консолидации вокруг Лидера нации, ни одна деструктивная политическая сила или идеология не сможет влиять на внутривнутриполитический процесс в стране и поставить под угрозу национальное единство.

Как пишет таджикский исследователь Восиев Ф. К., «под национальным единством понимается целостность существования этнических общностей в составе единого государства, высокая степень самоидентификации граждан страны с Республикой Таджикистан, с существующей системой ценностей и идеалов. Основой национального единства таджикистанского общества является общность ценностей, которые близки абсолютному большинству населения и консолидируют общество в единое целое. Объединяющим началом и предметом заслуженной гордости всех поколений таджикистанцев является наша общая история. С обретением независимости общими ценностями народа страны стали свободный выбор собственной судьбы, сопричастность к строительству нового государства, совместная ответственность за судьбу страны и будущих поколений ее граждан»[2].

Опыт построения национальной государственности Таджикистана подтверждает общую истину, что если в каком-либо

обществе есть следующие внутренние факторы, такие как национальное согласие, консолидация прогрессивных и творческих сил вокруг национального лидера, то любая нация может защитить свои национальные интересы и обеспечить хорошую жизнь будущим поколениям. Наш Лидер нации уважаемые Эмомали Рахмон, обладая сильной политической волей, заложил все предпосылки для создания перечисленных факторов.

Последние десятилетия Таджикистан живет в формате национального единства, который стал также основой для восстановления страны после гражданской войны. Укрепление национального единства в нашей стране, привело к осознанию того факта, что все мы – граждане страны, вне зависимости от наших религиозных, политических ориентаций и предпочтений являемся таджикстанцами и Таджикистан наш общий дом. Как сказал Президент Республики Таджикистан уважаемый Эмомали Рахмон “защита независимости и суверенитета Родины, постоянное укрепление чувства национального самосознания и самопознания, патриотизм и любовь к Отечеству, почитание святынь и государственных символов, истории, языка и национальной культуры, разъяснение значимости мира и спокойствия, политической стабильности, национальной сплоченности, национального единства, уважение и неукоснительное соблюдение Конституции и законов, то есть обеспечение верховенства закона должны быть священной задачей каждого гражданина, испытывающего гордость за свое национальное государство. В то же время эта важная работа является одним из основных направлений деятельности всех ветвей власти, государственных органов и структур, сфер науки и образования, образовательных учреждений, родителей, интеллигенции, активистов и гражданского общества. Каждый из нас должен всегда помнить об одной важной мысли, а именно о том, что важнейшим условием счастья человека является жизнь на благоустроенной Родине под чистым мирным небом»[1].

Таким образом, можно с уверенностью констатировать, что национальное единство – это наша гордость, наше национальное достояние, которое олицетворяет высокую культуру миротворчества та-

джикского народа. Этим историческим достижением таджикский народ продемонстрировал мировому сообществу свою высокую политическую культуру и традиционное миролюбие.

Литература

1. Рахмон Э. Поздравительное послание по случаю Дня Национального единства [Электронный ресурс] //URL: <http://president.tj/ru/node/23277> [Дата посещения: 10.10.2020]
2. Восиев Ф.К. Национальное примирение и национальное единство: проблемы становления и развития: опыт Таджикистана [Электронный ресурс] // Автореф/ дис. ... канд. политических наук: 23.00.02/ Восиев Фирдавс Курбонович. – Душанбе-2010.// URL:<https://www.dissercat.com/content/natsionalnoe-primirenie-i-natsionalnoe-edinstvo-problemy-stanovleniya-i-gazvitiya> [Дата посещения: 10.10.2020]
3. Хайдаров Р. Дж. Национальное единство – современный код таджикстанцев [Электронный ресурс] URL://<https://khovar.tj/rus/2019/06/natsionalnoe-edinstvo-sovremennyj-kod-tadzhikistantsev-tak-schitaet-politolog-doktor-filosofskih-nauk-rustam-hajdarov/> [Дата посещения: 10.10.2020]

ВАҲДАТИ МИЛЛӢ – БУНӢДИ ПОСДОРИИ СОҲИБХИТӢЕРИИ ДАВЛАТӢ ДАР ДАВРАИ ҶАҶОНИШАВӢ

Хайдаров Р. Ҷ.

Дар мақола масъалаҳои ҳифзи соҳибхитиёрии давлатӣ дар давраи ҷаҷонишавӣ баррасӣ шудаанд. Ба андешаи муаллиф, дар давраи ҷаҷонишавӣ, вақте ки нақши созмонҳои фаромиллӣ дар муносибатҳои байналмилалӣ меафзояд, пояҳои ваҳдати миллиро тақвият додан лозим аст. Маҳз ваҳдати миллӣ метавонад соҳибхитиёрии давлатии кишварро ҳифз кунад. Ба гуфтаи муаллиф, ваҳдати миллӣ заминаи сулҳ ва суботи сиёсии Тоҷикистон мебошад. Дар ин мақола муаллиф тавонистааст собит созад, ки ваҳдати миллӣ мояи ифтихор ва ганҷинаи миллии тоҷикистониро буда, фарҳанги баланди сулҳҷӯёнаи мардуми тоҷикро ифода мекунад.

Калидвожаҳо: *Пешивои миллат, ваҳдати миллӣ, ҷаҷонишавӣ, соҳибхитиёрӣ, ҳувияти миллӣ, ризоияти миллӣ, масъулияти сиёсӣ*

**NATIONAL UNITY – THE FOUNDATION
OF STATE SOVEREIGNTY
PRESERVATION WITHIN THE PERIOD
OF GLOBALIZATION**

Haydarov R. J.

The article deals with the issues of preserving state sovereignty in the period of globalization. According to the author, in the period of globalization, when the role of transnational organizations in international relations is increasing, it is necessary to strengthen the foundations of national unity. It is the national unity

that is capable of preserving the state sovereignty of the state in the CIS space. According to the author, national unity is the basis for peace and political stability in Tajikistan.

In this article, the author managed to prove that national unity is a matter of pride and a national heritage of the Tajiks, embodying the high culture of peacekeeping of the Tajik people.

Keywords: *Leader of the nation, national unity, globalization, sovereignty, national identity, national accord, political immunity.*



МАСЪАЛАҲОИ НАЗАРИЯВИИ ИШТИРОКИ СИЁСӢ

Саидзода Ш. Ш. – н.и.с., дотсент, мудири кафедраи сиёсатшиносии ДДҲБСТ

Tel. +992 93 9388866; e-mail: shuhratst@mail.ru

Дар раванди бунёди ҷомеаи демократӣ масъалаи иштироки сиёсии шаҳрвандон дар ҳаёти сиёсии ҷомеа, нисбат ба ҳар низоми дигар аҳамияти хоса пайдо менамояд. Сарчашмаи ҳокимият эътироф гардидани мардум ва аз онҳо вобаста будани тақдири давлат омӯзиши масъалаи иштироки сиёсии шаҳрвандонро дар ҳаёти кишвар боз ҳам мубрам менамояд. Мақола ба мавзӯи назарияи иштироки сиёсӣ бахшида шудааст. Дар он моҳияти иштироки сиёсии шахс ба сиёсат, навъҳои иштироки сиёсӣ ва аҳамияти фаъолнокии шаҳрвандон дар давлати демократӣ мавриди омӯзиши қарор гирифтааст. Масъалаи навъи иштироки сиёсии бевосита ва бавоситаи шаҳрвандон, ки дар ҷомеаи демократӣ маъмул дониста мешавад, инъикос ёфтааст. Ҳамчунин омилҳои таъсирбахш ба фаъолсозии сиёсии шаҳрвандон ва боло бардоштани нақши онҳо дар пешрафти ҳаёти сиёсии ҷомеа баррасӣ гардидааст. Аз назари муаллиф фарҳанги милли, режими сиёсӣ ва шароити иҷтимоӣ ба сатҳи фаъолнокии сиёсии шаҳрвандон таъсири аввалиндараҷа дорад ва он навъи маданияти сиёсии шаҳрвандонро ташаккул медиҳад.

Калидвожаҳо: иштироки сиёсӣ, раванди сиёсӣ, ҳаёти сиёсӣ, иҷтимоишавии сиёсӣ, низоми сиёсӣ, раванди демократисозии ҷомеа, иштирок дар интихобот, Ҷумҳурии Тоҷикистон.

Рушди ҷомеа ва раванди демократисозии давлат аз дараҷаи фаъолнокии шаҳрвандон вобаста мебошад. Ҳар андоза шаҳрвандон соҳибмаърифат, соҳибкасб ва худшиносу худогоҳ бошанд, низоми сиёсӣ барои иштироки онҳо дар соҳаҳои мухталифи ҳаёти давлат шароит фароҳам орад, ҳамон андоза шаҳрвандон имконияти бештари саҳм гузоштан дар пешрафти ҷомеаро пайдо менамоянд. Ба ибораи дигар ҳар қадар мардум ба ҳайси субъектони фаъоли сиёсӣ

дар равандҳои иҷтимоиву сиёсӣ иштирок дошта бошанд, ҳамон андоза замина барои рушди кишвар фароҳам мегардад. Дар ин самт барои ба субъекти фаъол табдил ёфтани ҳар шаҳрванд мавҷудияти муҳити озод ва демократӣ шартҳои муҳим хоҳад буд. Гузашта аз ин, барои ба субъекти фаъол табдил ёфтани шаҳрванд маърифатнокӣ ва иродаву мақсадҳои шахсии ӯ низ таъсири назаррас дорад. Дар шароити гузариш аз як низом ба низоми дигар дар инкишофи сиёсии шахс муҳити ҷомеа имконияти озодона ва бидуни маҳдудият амал намуданро фароҳам меорад. Ба сабаби аз байн рафтани бисёр монеаҳои низоми сиёсии қаблӣ шахс ба муҳити наво ворид мегардад, ки дар он ханӯз арзишҳо ва қоидаҳои рафтори сиёсӣ муқаррар нашудаанд ва ӯ барои фаъолияти озодона пеш бурдан, имконияти лозимаро соҳиб мебошад. Чунончи, дар охири даврони шӯравӣ ва ибтидои истиқлолият ин гуна ҳолатро мушоҳида намудан мумкин буд. Гурӯҳҳо аз шароити озоду бенизомии ҷомеа истифода намуда, ба ҳаргуна амалҳои ғайриқонунӣ даст заданд. Зуд сартосари кишвар арзишу фарҳангҳои барои ҷомеаи тоҷик бегона паҳн гардиданд.

Иштироки сиёсии шахс, гурӯҳ маъноӣ ба амал баровардани иродаи сиёсӣ ва таъсири халқунанда расонидан ба равандҳои сиёсиро дорад. Иштироки сиёсӣ раванди мураккаб ва бисёрҷабҳа ба ҳисоб рафта, маҷмӯи нишондиҳандаҳоро аз қабилҳои таъсиррасонии сиёсӣ, сатҳи дараҷаи фаъолнокиро дар бар мегирад, ки онҳо аз омилҳои психологӣ, иҷтимоиву иқтисодӣ, таърихиву фарҳангӣ вобаста мебошад. Ҳаргуна иштироки сиёсӣ, рафтори сиёсии шахс ва ё ташкилотҳои сиёсии аз қабули қарори сиёсӣ ва тарзи муносибат бо ҳокимияти сиёсӣ вобаста мебошад.

Масъалаи иштироки сиёсӣ бо мавзӯҳои рафтори сиёсӣ, фаъолияти сиёсӣ ва хусусияти милливу фарҳангии иштирокчиёни

сиёсӣ дар робитаи танготанг қарор дорад. Зеро, маданияти сиёсии шаҳрвандон аз омилҳои гуногуни иҷтимоиву сиёсӣ ва иқтисодиву фарҳангӣ дар алоқамандӣ ташаккул меёбад.

Дар ҳақиқат то ба дараҷаи шаҳрванди ҷаҳон расидани ҳар шаҳрванд иҷтимоишавии сиёсӣ нақши муассир мебозад. Ҳатто яке аз ҳадафҳои иҷтимоишавии сиёсӣ низ маҳз ба субъекти ҷаҳони сиёсӣ табдил додани шахс мебошад. Ин ҷаҳоннокии сиёсӣ дар муддати тӯлонӣ ва бо роҳи таълиму тарбияи дурусти сиёсӣ ба вучуд меояд. Иштирок воситаи ҷаҳоннокӣ буда, тавасути он шаҳрвандон ба ҳокимият таъсир мерасонанд, ки то қарорҳои ба ҳастаи онҳо мувофиқ қабул гардад[2, 146].

Мафҳуми иштироки сиёсӣ аз замони пайдоиши худ то ба рӯзҳои мо як хел боқӣ намонд. Бо мурури вақт он маънои васеъ касб бинмуд. Мафҳуми иштироки сиёсӣ то миёнаи садаи XX ба маънои иштирок дар идоракунии давлатӣ ва дар интихоби ҳокимони сиёсии сатҳи ҳокимияти маҳаллӣ, минтақа ва умумимиллӣ истифода мешуд. Баъдтар ин мафҳум ба мазмуни иштироки ҷаҳоннокии аъзои умумияти иҷтимоӣ-сиёсӣ дар асоси фардӣ ва гурӯҳӣ ҷиҳати татбиқи сиёсат дар системаи сиёсии мухталиф фаҳмида мешуд[3, 239].

Иштироки сиёсӣ шаклҳои гуногун дорад: иштирок дар интихобот, раёйпурсӣ, гирдиҳамоӣ ва иштирок дар чорабиниҳои мухталифи сиёсӣ, ки ҳадафҳои онҳо таъсир расонидан ба равандҳои сиёсӣ ва ҳимояи манфиатҳои муайян мебошад. Ибораи иштироки сиёсӣ бештар дар таҳлили масъалаи назариявӣ амалии сиёсат аҳамият дорад. Иштирок ҳамчун унсурҳои муҳим ва то ба андозае ҳамчун муайянкунандаи сатҳи демократияи ҷомеа хизмат менамояд. Маданияти сиёсии ҷаҳон ва ё иштирокӣ ҳосили ҷомеаҳои демократӣ мебошад. Воқеан ҳам иштироки ҷаҳоннокии сиёсии шаҳрвандон асосан дар ҷомеаи демократӣ имконпазир аст.

Иштироки мардум дар ҳаёти сиёсӣ меъёри муҳим барои рушди ҳаёти ҷомеа ва кафолати низоми амалкунанда ҳисоб мешавад. Дар муқоиса бо дигар навъҳои демократия назарияи демократияи иштирокӣ иштироки ҷаҳонноктари мардумро дар ҳаёти сиёсӣ тақозо менамояд. Вақте ки муто-

бики қонун мардум сарчашмаи ҳокимият эътироф мегардад, дар он сурат ҳар узви ҷомеа ба сифати субъекти ҳаёти сиёсии давлат пазируфт мешавад. Иштироки ҷаҳоннокии ҳар фарди ҷомеа ба ҳаёти давлат бетаъсир нест. Иштироки сиёсӣ ин маҳаки муайянкунандаи маданияти сиёсӣ мебошад.

Қобили зикр аст, ки олимони амрикоӣ Габриэл Алмонд ва Сидней Верба бо мақсади муайян намудани навъҳои маданияти сиёсӣ дар иддае давлатҳо тадқиқоти саҳроӣ анҷом доданд. Ва баъди ҷамъбасти тадқиқот маданияти сиёсиро ба се навъ тақсим намуданд: патриархалӣ, фармонбардор, ҷаҳонноки[8, 291]. Маданияти сиёсии патриархалӣ чунин шакли фарҳангест, ки манфиати шаҳрвандон дар сиёсат вучуд надорад. Дар шакли маданияти сиёсии фармонбардор мардум ҳамчун субъектони ҷаҳонноки дар сиёсат иштирок надоранд. Маданияти сиёсии иштирокӣ ҳосили ҷомеаҳои пешрафта мебошад. Дар чунин давлатҳо шаҳрвандон дараҷаи баланди ҷаҳоннокии сиёсӣ нишон медиҳанд ва ҳам низоми сиёсӣ фазои лозимаро барои шаҳрвандон фароҳам овардааст. Шаҳрвандон ба ҳайси субъекти сиёсӣ мустақилу озод ҳастанд ва ҷаҳонноки дар ҳаёти сиёсии давлат иштирок менамоянд.

Баробари ин се навъ маданияти сиёсии омехта низ буда метавонад. Чунин маданият махсусан дар шароитҳои гузариш аз як низоми ба низоми дигар ташаккул меёбад. Вақте маданияти сиёсии пешина ғайриқобили қабул аст ва навъи дигари он ҳанӯз ташаккул наёфтааст ва ё ҷомеа алҳол маҷоли таҳаммули онро надорад.

Иштироки сиёсӣ ҳам дар гузашта ва ҳам имрӯз дар шаклҳои гуногун зухур карданад аз эҳтимол дур нест. Аз ҷумла шакли анъанавӣ ба навъи муосир мегузарад ва вобаста ба низоми сиёсии ҷомеа хусусияти худро тағйир медиҳад. Махсусан дар садсолаи охир шакли маданияти сиёсӣ вобаста ба низоми демократӣ дар кишварҳои пашоҳӣ рӯ ба дигаргунӣ овард. Дар натиҷаи рӯи қарорҳои низоми нави сиёсӣ, яъне демократия сатҳи иштироки сиёсии мардум дар ҳаёти давлат дигаргун шуд. Ин дигаргунӣ, қабл аз ҳама, аломати ҷаҳоннокии мардум дар қарорҳои давлатӣ, қабули қарорҳои сиёсӣ ва рушди соҳаҳои ҳаёти ҷамъиятиро дорад.

Баъзе муҳаққиқон, ба монанди Самуел Хантингтон ва Сеймур Липтсет дар ин робита қайд намудаанд, ки иштироки сиёсӣ то ба дараҷаи муайян аз режими сиёсӣ вобаста буда, дар навбати худ он чигунагии режими сиёсиро муайян мекунад. Дарвоқеъ, режими сиёсӣ ба сатҳу тарзи иштироки сиёсии одамон таъсир расонида, ба фаъолнокӣ ва камфаъолиятии шахрвандон мусоидат менамояд.

Дар режими сиёсии демократӣ чунин заминаҳое фароҳам оварда мешавад, ки шакли иштироки сиёсии қонунӣ ва мустақилонаи шахрвандон ташаккул ёбад. Низоми сиёсӣ ва режими сиёсии демократӣ пеши роҳҳои ғайриқонунии иштирок намудани мардум, хосатан пеши роҳи дигаргуниҳои инкилобиро мегирад. Дар режими сиёсии ғайридемократӣ, яъне авторитарӣ ва тоталитарӣ иштироки сиёсии мардум бо роҳи тарсонидан ва ё зӯрӣ сурат мегирад. Мардум дар фаъолияти худ мустақил набуда, зеро тобеияти қоидаву қонунҳои маҳдуди ҷомеа амал менамоянд. Масалан, тарс, фишор ва талаботи аз ҳад саҳт метавонад ба равони инсон таъсири манфӣ расонад. Вақте ки шахсе, гурӯҳи муайяни одамон муддати тӯлонӣ дар чунин ҳолат қарор мегиранд, он гоҳ тафаккури ғулумӣ ва тарсуӣ ба вучуди онҳо асар менамояд. Дар ин ҳолат ҳиссаи шахрвандон дар пешрафти ҷомеа ва давлат торафт кам мегардад. Дар маҷмӯъ нерӯи ҷисмониву зеҳнии шахрвандон ба таври зарурӣ истифода намегардад. Ба ибораи Эрих Фромм, ин «гурез аз озодӣ» мебошад. Режимҳои тоталитарӣ, аз ҷумла фашизм, чунин шакли гурез аз озодиро ба вучуд меорад. Режими сиёсӣ симои ҳокимият ва давлат буда, фаъолияти ҳокимияту давлатро шахрвандон ва ҷомеаи ҷаҳонӣ аз рӯи режими сиёсӣ муайян менамоянд [10, 305].

Муҳити сиёсии ҷомеа вобаста аз низому режими сиёсӣ шакли гирифта, дар ташаккули ҷиҳатҳои сиёсии инсон нақши назаррас дорад. Ҳар андоза шароит ва ё худ фазо барои ташаккул ва инкишофи инсон мусоидаткунанда бошад, ҳамон андоза инсон рушди солим пайдо менамояд. Иштироки мустақил ва фаъолнаи шахс дар ҳаёти сиёсӣ заминаи ташаккули шахсияти сиёсии комил ва тавоноро ба вучуд меорад. Шароити бади иҷтимоиву иқтисодӣ, ташаккул наёфтани маданияти сиёсӣ боиси

поён рафтани сатҳи тавоноии нерӯи инсонӣ мегардад.

Масъалаи дигари вобаста ба иштироки сиёсии фард ва гурӯҳ ба низоми сиёсӣ ва тарзи фаъолияти ҳизбҳои сиёсӣ, ташкилотҳои дигари сиёсӣ иртибот дорад. Шахрвандон бештар тавассути иртиботу муносибат ташкилотҳои ҷамъиятӣ, ҳизбҳои сиёсӣ ва ҷорабинӣҳое, ки аз ҷониби онҳо ташкил карда мешавад, ҳам маърифати сиёсии хешро боло мебардоранд ва ҳам аз ҷиҳати сиёсӣ инкишоф меёбанд.

Дар Ҷумҳурии Тоҷикистон баъди соҳибистиклолии давлатӣ зарурати ҳарчи бештари ҷалби мардум ба ҳаёти ҷомеа ба миён омад. Зеро низоми демократии кишвар иштироки фаъолнаи шахрвандонро дар ҳаёти давлатӣ тақозо менамояд ва иштирок надоштан ва ё фаъол набудани мардум маънои ба таври максималӣ пеш нарафтани давлатро дорад.

Ҳукумати ҷумҳурӣ аз ибтидои солҳои 90-ум оғоз карда, барномаҳои махсус барои ҷалби ҷавонон, бонувон, ташкилотҳои ҷамъиятӣ ба ҳаёти давлатиро қабул намуд. Чунин тадбирҳо дар самти боло бардоштани фаъолнокии шахрвандон таъсири калон дошанд. Дар фурсати кӯтоҳ шумораи ташкилотҳои ҷамъиятӣ зиёд гардид, ассотсиатсияву иттифокҳои илмӣ-эҷодӣ, варзишӣ, фарҳангӣ ва ғ. ташкил ёфтанд.

Дар таҷрибаи Ҷумҳурии Тоҷикистон бори нахуст барномаи махсуси давлатӣ ҷиҳати баланд бардоштани мақоми зан дар ҷомеа қабул карда шуд. Мутобиқи он зина ба зина бояд мақому манзалаат ва нақши занон дар рушди ҷомеа боло рафта, зиндагии занону модарон беҳтар карда шавад.

Бояд гуфт, ки назарияи классикии фаъолнокии сиёсӣ аз ҷониби олимони аврупоӣ Сидней Верба ва Норман Наем таҳия шудааст, ки мутобиқи он ба омилҳои базавии иштироки сиёсӣ ва фаъолнокии сиёсӣ хусусияти иҷтимоӣ-фарҳангии аҳоли дохил мешавад. Яъне, тарзи иштироки сиёсии мардум танҳо аз низоми сиёсӣ ва режими сиёсӣ вобаста набуда, он, пеш аз ҳама, бо хусусиятҳои милливу фарҳангии ин ё он миллат алоқаманд мебошад. Аз рӯи маънави ин гуфтаҳо миллатҳое ҳастанд, ки табиатан ва таърихан сатҳи иштирок ва фаъолнокиашон баланд мебошад, ва ҳамзамон миллатҳое ҳастанд, ки дар ҳаёти сиёсӣ

таърихан ва аз ҷиҳати хусусиятҳои милливу фарҳангиашон ғаъол нестанд.

Навъи дигари иштироки сиёсӣ модели иштироки когнитивӣ (маърифатӣ) мебошад. Ин навъ бо назардошти олами ботинии шахс, тасаввуроти субъективӣ оиди воқеияти муҳит асос ёфтааст, ки ба он ҳар шахс ба таври гуногун муносибат менамояд. Барои шахс иштироки сиёсӣ ҳамчун воситаи худмуҳофизат аз таъсир ва фишори муҳити беруна таъриф мешавад. Аз ҷониби нафари дигар он воситаи ғаъолгардӣ ва рушди шахсӣ назар карда мешавад.

Яке аз навъи дигари иштироки сиёсӣ «модели арзишӣ» мебошад. Тезиси асосии он – таъсири арзишҳои муайян ва ҷалби он ба равандҳои сиёсӣ мебошад. Ин моделро Роналд Инглхарт ва пайравони ӯ таҳия кардаанд. Дар асоси ин модел майли эҳсоси иҷтимоии шахс ба тарзи ғаъолнокии сиёсии ӯ таъсир мерасонад. Чунончи, сатҳи қонъ набудани талаботи иҷтимоӣ метавонад, ба рафтори ғайриқонунӣ ва ё ба норозигӣ оварда расонад. Ин ҷо шахсро масъалаҳои гуногуни ҳаётиаш ба сиёсат мекашад. Муносибат ва иштироки сиёсии шахс ба сиёсат дар асоси сатҳи талаботи ӯ бо ҳаёти иҷтимоӣ сурат мегирад.

Модели мавҷуда гарчанде аз ҳамдигар фарқ доранд, лекин ҳамдигарро пурра менамоянд. Дар ин асос кӯшишҳо барои ташкил намудани модели универсалии иштироки сиёсӣ ба миён омадааст.

Ба андешаи олимони сатҳи даромаднокӣ, маърифатнокӣ, нақши касбият ва сохтори шуғлнокӣ ба иштироки сиёсии шахс таъсири мусбат мерасонад[1, 7].

Ҳамчунин ба иштироки сиёсӣ хусусиятҳои психологӣи шахс таъсири назаррас доранд. Чигунагии аз тарафи шахс қабул гардидани сиёсат, завқи шахс ба ҳаёти сиёсӣ ва манфиати ӯ ба дараҷаи иштироки сиёсӣ алоқаманд мебошад. Ҳангоми ба назар гирифтани хусусиятҳои психологӣи иштироки сиёсии шахс таҳлилҳои аҷиб оиди тарзи бархӯрди онҳо ба вучуд омадааст.

Мувофиқи тадқиқот шаҳрвандони ғайриғаъол қариб пурра аз амалҳои сиёсӣ озод буда, аз ҷиҳати психологӣ худро дар рафти ҳодисаҳои сиёсӣ бетараф нишон медиҳанд. Шахсони ғаъоле, ки дар равандҳои сиёсӣ иштирок доранд, дорои малакаву таҷрибаи муайяни сиёсӣ буда, ба таври ра-

вонӣ худро дар ҳодисаҳои сиёсӣ шарик эҳсос менамоянд. Ба ибораи дигар, ин зумра ашхос аз оқибати амалҳо ва ояндаи ҷомеа бетараф нестанд. Онҳо дурбинанд ва дар фикри имрӯзу фардои ҳаёти миллату давлати худ мебошанд.

Муҳаққиқон иштироки сиёсиро тадқиқ намуда, ба ҳулосае расидаанд, ки аксарияти шахсони дар ҳаракатҳои иҷтимоӣ (сулҳхоҳона, экологӣ, гендерӣ ва ғ.) иштирокдошта, доираи амалдорон мебошанд. Онҳо узви ҳаргуна ҳизбҳои сиёсӣ, комиссияҳои давлатӣ ва дигар сохтору идораҳои ҳаёти сиёсӣ мебошанд. Ашхоси танҳо ба ҳайси «овоздиҳанда» ширкаткунанда бештар вақт дар дигар навъҳои чорабиниҳои сиёсӣ иштирок намеkunанд. Сатҳи иштирок ва ғаъолияти сиёсии ин тоифа одамон бисёр паст мебошад.

Ҷаъолнокии шахс вобаста ба фарҳанги мардум ба таври гуногун маънидод карда мешавад. Дар Фарб, ки таҷрибаи бойи демократӣ мавҷуд аст, аъзо будан дар ҳизб ба ҳукми рафтори мустақил ва озодонаи шахс арзёбӣ мешавад. Шахс ҳамчун субъекти ғаъоли сиёсӣ метавонад, дар чорабиниҳои ҳизбӣ ширкат намояд, нисбати ҳодисаҳои сиёсӣ нуқтаи назари хешро баён созад. Чунин шакли рафтори сиёсӣ на дар ҳамаи ҷомеаҳо дуруст пазируфта мешавад.

Яке аз нишондиҳандаҳои иштироки шаҳрвандон дар сиёсат ширкат дар интиҳобҳои парлумониву президентӣ мебошад. Ба ибораи дигар, шакли аз ҳама оммавии иштироки аҳоли дар сиёсат ва идоракунӣ иштирок дар интиҳобот мебошад[4, 46].

Роҳи таъсир расонидани шаҳрвандон ба ҳаёти сиёсӣ тавассути иштирок дар интиҳоботҳо ва овоздиҳӣ мебошад. Кӣ ва аз кадом ҳизби сиёсӣ ғолиб омадан дар интиҳобот сад дар сади ба овози шаҳрвандон вобаста мебошад. Махсусан дар системаи интиҳоботии мажоритарии аксарияти мутлақ ҳатто як овози шаҳрванд ба тақдири номзад ба мансаби президентӣ таъсири ҳалкунанда мерасонад. Шахсе дар интиҳобот ғолиб ҳисобида мешавад, ки агар 50% + 1 овозро соҳиб гардад. Бинобар ин, пеш аз оғози ин маъракаи муҳими сиёсӣ барои ҷалби ҳарчи бештари шаҳрвандон ба интиҳобот, ба даст овардани овозҳои мардум варақаҳои тарғиботӣ, видео-роликҳои махсус таҳия карда мешаванд. Ҳатто роҳбаро-

ни сиёсӣ ҷиҳати ҷалби шаҳрвандон ба интихобот таваҷҷӯҳи хоса зоҳир менамоянд. Мисол, Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ҳангоми ироаи Паёми солонаи ҳеш ба Маҷлиси олии кишвар аз Комиссияи марказии интихобот ва раёйпурсии Ҷумҳурии Тоҷикистон талаб намуданд, ки ҷиҳати дар ин маъракаи сиёсӣ бо масъулияти баланд иштирок намудани шаҳрвандон корро дуруст ба роҳ монад [10, 38]. Дар навбати худ ҳизбҳои сиёсӣ барои ба даст овардани ғолибият интихобот дар гузаронидаани маъракаи пешазинтихоботӣ маблағҳои зиёд харҷ менамоянд.

Фаъол будани шаҳрванд на танҳо барои дар сатҳи лозима баргузор шудани интихобот, ҳамчунин барои муқаррар намудани мавқеи ҳизбҳои сиёсӣ низ зарур аст. Зеро, ғалабаи намояндагони ҳизби сиёсӣ дар интихобот аз дараҷаи фаъолнокии шаҳрвандон ва мавқеи сиёсии онҳо вобаста мебошад. Шаҳрвандони фаъол барои саҳм гузоштан дар маъракаи интихоботӣ, корҳои тарғиботӣ, ҷалби овози бештари мардум ба ҷонибдорӣ ҳизб ва намояндагӣ кардани ҳизби сиёсӣ дар участкаҳои интихоботӣ нерӯи асосӣ ба шумор мераванд. Сатҳи ҷонибдорӣ ҳизби сиёсиро аз рӯи сатҳи иштироки фаъолнаи шаҳрвандон дар интихобот муайян кардан мумкин аст. Аммо, иштироки мардумро набояд нишонаи асосии ҳаёти сиёсӣ баҳогузори намуд, дар ҳақиқати ҳол он яке аз нишонаҳои завқу рағбати шаҳрвандон ба сиёсат мебошад.

Дар ҷомеаи демократӣ масъалаи фаъолнокии сиёсӣ ва иштироки сиёсии шахс асосан бо мавзӯи вазифа ва ӯҳдадорӣҳои шаҳрвандӣ, ки дар Конститутсия муқаррар карда шудааст, вобаста мебошад. Шаҳрвандон ҳамчун сарчашмаи ҳокимият ва субъекти баробарҳуқуқи ҷомеа дар ҳаёти ҷомеа фаъолна ширкат менамоянд. Гарчанде қонун ба иштироки сиёсии шаҳрвандон заминаи кофӣ фароҳам меорад, аммо баробари он омилҳои дигар, ба монанди шароити иҷтимоиву иқтисодӣ ва сатҳи маърифати сиёсиву ҳуқуқии шаҳрвандон ба сатҳи фаъолнокии онҳо таъсири муайян мерасонанд.

Фаъолияти ғайриқонунии ташкилоту созмонҳои ифротӣ дар навбати худ, ба паст рафтани сатҳи фаъолнокии ва иштироки сиёсии ғайриқонунӣ ва пинҳонии шаҳрван-

дон мусоидат карданаш мумкин аст. Шаҳрвандон ба ҷои таъсир расонидан ба раванди сиёсӣ ва саҳмгузори дар пешрафти ҳаёти сиёсии ҷомеа, ба худмуҳофизатнамоӣ машғул мешаванд. Он гоҳ мардум дар ҳаёти ҷомеа ба ҷои фаъол будан нофаъолиро интихоб менамоянд.

Гоҳо бӯҳрони сиёсӣ дар иштироки сиёсӣ сабаби ба миён гузоштани роҳи ҳалли нави масъала низ мегардад. Ба андешаи олимони вақте дар доираи низоми сиёсӣ роҳи ҳалли институтсионалӣ вучуд надорад, масъалаи тоза ба миён меояд. Он гоҳ тартиби нав дар интихобот, институти интихобкунандагон, сохторҳои ҳизбӣ ва гурӯҳҳои муташаккили манфиатҷӯ ташкил дода мешаванд. Дар чунин ҳолат ҳизби ҳоким барои баланд бардоштани сатҳи фаъолнокии шаҳрвандон бо ҳизбҳо ва ташкилотҳо ҳамкорӣ ба роҳ монда, дар қабули қарорҳои муҳими сиёсӣ нуқтаи назари гурӯҳҳои дигарро низ ба эътибор мегирад. Мисоли равшани ин гуфтаҳо дар муносибати Президенти Русия Владимир Путин бо дигар аҳзоби сиёсии ин кишвар мушоҳида намудан мумкин аст. Дар баъзе давлатҳо чунин тарзи рафтори ҳокимият дар муддати муайян барои ташаккули низоми демократӣ заминаи мусоид фароҳам меорад. Низоми сиёсӣ рӯ ба дигаргунӣ оварда, нерӯи бузурги инсонӣ ба самти рушди давлат сафарбар карда мешавад.

Вақте ки дар низоми сиёсӣ имкониятҳо барои иштироки сиёсии озодона ва мустақили мардум фароҳам шуда бошад, зарурати ба таври маҷбурӣ ҷалб намудани мардум ба маърақаҳои сиёсӣ, аз ҷумла интихоботу раёйпурсӣ, ба вучуд намеояд.

Ҳангоми розӣ набудани элитаи ҳуқмрон ба чунин ҳолати иштироки сиёсии мардум, ба таври таҳайюлӣ ташкил намудани ҳолати иштироки сиёсии мардум ба вучуд омаданаш мумкин аст. Дар ин ҳолат ба ҳизбҳои сиёсӣ ва созмону ҳаракатҳои сиёсӣ шароит барои иштирок ва рақобати сиёсӣ дода мешавад, аммо ба таври воқеӣ ҳизби ҳоким ҷиҳати тақсим намудани ҳокимият ва шароит барои рушди ҳизбҳои сиёсии дигар фароҳам намеорад. Зеро, муҳити сиёсӣ ва дараҷаи иштироки мардум дар ҳаёти сиёсӣ танҳо барои нишон додани он, ки дар ҷомеа фазои рақобат ва фаъолнокии сиёсӣ ҷой дорад, фароҳам оварда мешавад.

Иштироки шахс дар ҳаёти сиёсӣ маъноӣ то ба қадом андоза фароҳам шудани шароити қонунӣ ва ҳуқуқӣ барои фаъолияти шахс хоҳ танҳо ва хоҳ дар доираи гурӯҳро дорад. Мутобиқи моддаи 28-уми Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон: «Шаҳрванд ҳуқуқ дорад, дар ҳаёти сиёсӣ ва идораи давлатӣ бевосита ва ё ба воситаи вакилонаш иштирок намояд» [6, 12]. Дар асоси талаботи Конститутсия ҳам шакли бевосита ва ҳам шакли бавоситаи иштироки сиёсии шаҳрвандон дар ҳаёти сиёсӣ муқаррар шудааст.

Иштирок дар ҳаёти сиёсӣ дар низомии демократӣ, аз як тараф, ҳуқуқи ҳар шахс бошад, аз тарафи дигар, ин тарзи амали шахс барои расидан ба мақсадҳои хеш мебошад. Ин ҳамон тарзи амале мебошад, ки шахс мақсади худро маҳз дар доираи ҳаёти сиёсии ҷомеа амалӣ менамояд. Мисол, иштироки шаҳрванд дар интихобот як амали мақсаднок буда, он ноогоҳона сурат гирифтаниш мумкин нест. Шахс бо роҳи иштирок ба чунин шакл чорабиниҳо меҷӯяд, ба мақсади муайяне ноил гардад. Иштирок дар интихобот ба ҳайси хоҳ интихобкунанда ва хоҳ интихобшаванда метавонад, ҷузъи мақсадҳои сиёсии шахс бошад. Шакл ва тарзи иштироки шахс дар ҳаёти сиёсӣ сабабу мақсади амали ӯро ташкил медиҳад.

Гончаров байни мафҳумҳои иштироки «сиёсӣ» ва «воситаӣ» фарқ мегузорад. Аз назари ӯ, иштироки сиёсӣ фаъолнокии ғайримутаҷаҷҷил аст, ки он на ҳамеша маъноӣ «воситаӣ» буданро медиҳад. Дар дуввумин иштирок хусусияти воситаӣ дошта, дар доираи арзишҳои демократӣ самаранок амалӣ мегардад [1, 147].

Яке аз навъҳои иштироки сиёсӣ эътироз ба шумор меравад. Дар кишварҳои алоҳида кӯшиш ба харҷ дода мешавад, ки пеш аз чунин навъи иштироки сиёсии шаҳрвандон дар сиёсат гирифта шавад. Ва ба ҷои он масъалаҳо бо роҳи таклифу пешниҳодҳои расмӣ-қонунӣ ба мақомоти давлатӣ сурат гирад. Аммо, дар низомии сиёсии сарбаста (тоталитарӣ, авторитарӣ), ки роҳҳо барои гуфтушунид вучуд надорад, адами иштироки сиёсӣ боиси ташаққулёбии гурӯҳҳо ва ҳизбҳои сиёсии ғайриқонунӣ шуданиш мумкин аст. Дар чунин муҳит эҳтимолияти зиё-

ди ба вучуд омадани эътирозу ошубҳо вучуд дорад. Аз назари муҳаққиқон одамон ба он мақсад даст ба эътироз мезананд, ки талаботи онҳо иҷро карда шавад [4, 47].

Ҳамин тавр, иштироки сиёсии шаҳрвандон масъалаи муҳими ҷомеаи демократӣ буда, дараҷаи баланди фаъолнокии онҳо ба рушди давлат мусоидат менамояд. Пажӯҳишгарон бар он андешаанд, ки иштирокчиҳои фаъоли равандро ҳаёти ҷомеа будан хислати миллии (одоби милли) низ ба ҳисоб меравад. «Бешубҳа, дараҷаи шуурнокии, муносибат ба илму дониш, муттаҳидӣ, иродаи паси сар қардани мушқилот, бовар ба тақдири созандагии Ватан ва *иштироки фаъол* (*курсив – С.Ш.*) дар он омилҳои муҳим ва нишонгари моҳияти одоби милли мебошанд» [12, 68].

Дар консепсияи сиёсати ҷавонон дар Ҷумҳурии Тоҷикистон яке аз ҳадафҳои афзалиятнокии сиёсати давлатии ҷавонон масъалаи иштироки онҳо дар ҳаёти ҷомеа муайян гардидааст [10]. Бо назардошти аксарияти аҳолии кишварро тақсир додани ҷавонон иштироки онҳо дар ҳамаи соҳаҳои ҳаёти ҷамъиятӣ, аз ҷумла дар идоракунии давлатӣ, хеле муҳим аст. Дар доираи демократикунони ҷомеа иштироки фаъолнаи ҷавонон дар қорқард ва амалӣ намудани барномаҳо ва стратегияҳо зарур мебошад. Аммо иддае аз ҷавонон оиди амалӣ намудани барномаҳои давлатӣ ва ташаббусҳо дар ҳаёти хеш маълумот надоранд [7, 72]. Гарҷанде дар Тоҷикистон мувофиқи қонунгузори давлат шароити имтиёзҳои назаррас муайян гардидааст, набудани механизми амалинамоӣ ва паст будани сатҳи маълумотнокии ҷавонон боиси истифода нашудани неруи ин кишри бузурги ҷомеа гардидааст. Чунин ҳолат, бешубҳа, ба камфаъолиҳои сиёсии онҳо мусоидат менамояд.

Хулоса, майлу рағбати шаҳрвандон ба сиёсат ва иштироки фаъолнаи онҳо дар раванди демократисозии ҷомеа таъсири назаррас дошта, он аз дараҷаи маърифатнокӣ, шароити иҷтимоӣ, хислати милли ва режими сиёсӣ вобастагӣ дорад. Болоравии сатҳи иштироки сиёсии шаҳрвандон масъалаи дучониба буда, фаъолнокии минбаъдаи оммаи мардум аз низомии сиёсӣ ва режими сиёсӣ зич пайванд мебошад. Маҳз давлат-

ҳои нерӯманди замони муосирро шаҳрвандони аз ҷиҳати донишу касбият ва мавқеи фаъоли сиёсӣ дошта, ташкил медиҳад. Дар умум сатҳи фаъолнокии шаҳрвандон дар дарозмуддат ба манфиати давлатҳои низомии демократӣ дошта, хизмат менамояд. Он на танҳо дар ҳаёти сиёсӣ ва ҳамчунин ба рушди соҳаҳои иҷтимоиву иқтисодӣ ва фарҳангии ҷомеа мусоидат менамояд.

Адабиёт

1. Гончаров Д. В. Теория политического участия. – М.: Юрист, 1997. - 208 с.
2. Гончаров Д. В., Гоптарева И. Б. Введение в политическую науку. – М., 1996. - 232 с.
3. Грачев, М. Н. Политическое участие [Электронный ресурс] / М. Н. Грачев // За-рубежная политология: словарь-справочник / под ред. А. В. Миронова, Г. А. Цыганкова . – М.: Социально-политический журнал, Независимый открытый университет, 1998. – С. 239 –241. – Режим доступа: URL http://grachev62.narod.ru/Grachev/n26_98st.html (Санаи мурочиат: 28.01.2020).
4. Девид Метюз. Сиёсат барои мардум. Душанбе, 1998. – 315 саҳ.
5. Денисова И. В. Участие в выборах как фактор политической социализации в современном российском обществе / Социум и власть. – № 4 (28). – 2010. – Стр. 43-47.
6. Конституцияи Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе: Ганҷ, 2016. – 135 саҳ.
7. Миралиён К. А. Особенности и технологии развития молодежной политики в Республике Таджикистан. Дисс. на соискание ученой степени доктора пол. Наук. – Душанбе, - 2017. – 342 стр.
8. Муҳаббатов А. Сиёсатшиносӣ. Нашри дуюми такмилёфта. – Душанбе: Истеъдод, 2013. – 392 с.
9. Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, Пешвои миллат, мухтарам Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Олӣ. 26.12.2019, шаҳри Душанбе. – Хучанд: Ношир, 2020. – 47 саҳ.
10. Равандҳои сиёсӣ дар Тоҷикистон: китоби таълимӣ // Зери таҳрири профессор Муҳаббатов А. – Душанбе: ДМТ, 2017.- 342 саҳ.
11. Стратегияи сиёсати давлатии ҷавонон дар Ҷумҳурии Тоҷикистон то соли 2020. Душанбе, 2011.
12. Ятимов Саймумин. Миллат, илм, амният. – Хучанд: Ношир, 2019. – 384 саҳ.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО УЧАСТИЯ

Саидзода Ш. Ш.

В процессе создания демократического общества проблема политического участия граждан в политической жизни общества приобретает особую значимость по сравнению с другими политическими системами. Признание народа источником власти и зависимость будущего государства от его действия актуализирует проблему участия граждан в политической жизни общества. Статья посвящена теории политического участия. Рассматривается сущность политического участия личности в политике, типы политического участия и важность активности граждан в демократическом государстве. Отражены непосредственный и опосредованный типы политического участия граждан, что является обычным явлением в демократическом обществе. А также рассматриваются факторы, влияющие на политическую активность граждан и повышение их роли в развитии политической жизни общества. По мнению автора, уровень политической активности граждан напрямую связан с национальной культурой, политическим режимом и социальной жизнью, которые способствуют формированию и развитию политической культуры граждан.

Ключевые слова: политическое участие, политический процесс, политическая жизнь, политическая социализация, политическая система, процесс демократизации общества, участие в выборах, Республика Таджикистан.

THEORETICAL PROBLEMS OF POLITICAL PARTICIPATION

Saidzoda Sh. Sh.

In the process of creating a democratic society, the problem of political participation of citizens in the political life of society acquires special significance in comparison with other political systems. The recognition of the people as a source of power and the dependence of the future state on its action actualizes the problem of citizen participation in the political life of society. The article is devoted to the theory of political participation. The essence of the political participation of the individual in politics, the

types of political participation and the importance of citizen activity in a democratic state are examined. The direct and indirect types of political participation of citizens are reflected, which is a common occurrence in a democratic society. It also considers factors affecting the political autonomy of citizens and increasing their role in the development of the political life of society. According to the author, the level of

political activity of citizens is directly related to the national culture, political regime and social life, which contribute to the formation and development of the political culture of citizens.

Keywords: *political participation, political process, political life, political socialization, political system, process of democratization of society, participation in elections, Republic of Tajikistan.*



ЗАНЯТОСТЬ ВОЗВРАТИВШИХСЯ МИГРАНТОВ: ПРОБЛЕМЫ И ПУТИ ИХ РЕШЕНИЯ

Махмадбекзода М.Ш. - к.полит.н., директор НИИ труда миграции и занятости населения (Эл. почта: nii-truda@mail.ru; Тел.: 2501673)

Раимдодов У.С. - к.экон.н., заведующий отделом социального развития НИИ труда, миграции и занятости населения (Эл. почта: nii-truda@mail.ru)

Иматшозода А. – Соискатель ИФПП НАНТ (Эл. почта: info@badakhshon.tj)

В статье рассмотрены проблемы занятости возвратившихся трудовых мигрантов в контексте миграционных процессов на внутреннем рынке труда. В настоящее время миграционные процессы приняли глобальный характер, в связи с чем большинство стран мира оказались включенными в мировую экономическую миграцию. Системный подход к исследованию проблем занятости возвратившихся мигрантов рассматривает данную проблему как устойчивое перемещение народонаселения, движение трудоспособной силы, денежно-финансовый оборот, культуру как элемента мягкой силы и т.д. Объектом статьи является занятость возвратившихся мигрантов на рынке труда.

Ключевые слова: возвратившиеся мигранты, обратная миграция, занятость, рынок труда, трудовая миграция, трудовые ресурсы, профессиональные навыки, реинтеграция возвратившихся трудовых мигрантов, глобализация.

Активизация миграционных процессов стала в настоящий момент одной из основных тенденций мирового развития. Она обусловлена, прежде всего, усилением неравномерности экономического роста различных стран в условиях глобализации, многообразием межэтнических, социальных, международных конфликтов, особенностями демографических процессов в регионах, традиционно относимых к зоне «Севера» и зоне «Юга». В целом, основные миграционные потоки формируются в связи с ростом количества трудовых мигрантов, направляющихся в развитые индустриальные страны из развивающихся стран. [1, 57].

С целью мобилизации всех международных организаций на решение проблем миграции создана глобальная сеть ООН по миграции, опирающаяся на партнерство. Центральную роль в этом объединении будет играть Международная организация по миграции. Сеть будет иметь гибкую и инклюзивную структуру, которая будет продвигать слаженную работу различных организаций, дополняющих, а не дублирующих друг друга. «Мы находимся на пороге чрезвычайно важного события, призванного обеспечить более эффективное управление процессами международной миграции – остройшей проблемы нашего времени», – заявила в Марракеше на пресс-конференции Специальный представитель Генерального секретаря ООН по миграции и Генеральный секретарь конференции Луиза Арбур. Она подчеркнула важность многостороннего сотрудничества в этой сфере, которое должно строиться на принципах консенсуса и взаимоуважения с учетом национальных и региональных особенностей. [4].

За последние десятилетия миграционные процессы все более принимают глобальный характер, в связи с чем большинство стран мира оказались включенными в мировую экономическую миграцию. В большей мере этот процесс коснулся регионов с высокими темпами роста населения и, в частности, Республику Таджикистан.

В настоящее время Миграционной службой Министерства труда, миграции и занятости населения Республики Таджикистан отмечается сокращение количества трудовых мигрантов, работающих в других государствах. [5, 26].

Таблица 1. Количество выехавших трудовых мигрантов (тыс. чел.)

годы	Количество выехавших
2014	670836
2015	552096
2016	517308
2017	456447
2018	484176

Источник: Отчет «Исследования возвратившихся трудовых мигрантов в городе Душанбе, РРП и Хатлонской области», 2018 г. ГУ «НИИ труда миграции и занятости населения», при технической поддержке Института «Открытое Общество» – Фонд Содействия в Таджикистане.

На основании данных таблицы 1 необходимо отметить, что высокие выплаты за патент, массовые запреты на въезд не могли не сказаться на количестве граждан Таджикистан на территории Российской Федерации. С 2014 по 2018 годы их количество выезжающих в РФ снизилось на 186660 человек 28%.

Сегодня насущной проблемой является необходимость ликвидации последствий кризиса в экономике России, высокие выплаты за патент, массовые запреты на въезд в результате которого – тысячи трудовых мигрантов из республики потеряли рабочие места в России и вынуждены были вернуться на родину, что в свою очередь приводило к сложностям в их трудоустройстве на внутреннем рынке труда. Экономический спад в России привел к потере рабочих мест трудовыми мигрантами, а падение курса рубля снизило реальные доходы мигрантов, что привело к снижению объема денежных переводов в долларовом исчислении в республику. [2, 35].

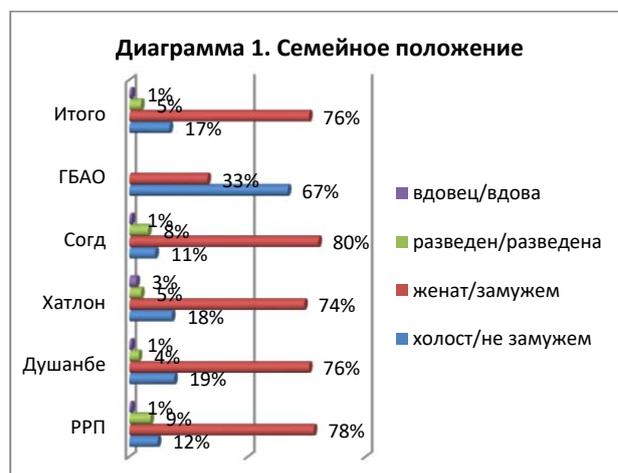
Согласно данным Миграционной службы при Министерстве труда, миграции и занятости населения РТ, по состоянию первое полугодия 2019 года выявлено более 250000 тысячи граждан Таджикистана, которые нарушили нормы законодательства Российской Федерации (отсутствие регистрации по месту пребывания, осуществление трудовой деятельности без разрешительных документов, нарушение сроков пребывания в РФ, административные нарушения). По ним Главное управление по миграции Министерства внутренних дел (МВД) РФ подготовило представления о закрытии въезда в Россию сроком

от 3-х до 5-ти лет. Причину сложившейся ситуации мы видим в низком уровне информированности и дисциплинированности самих мигрантов.

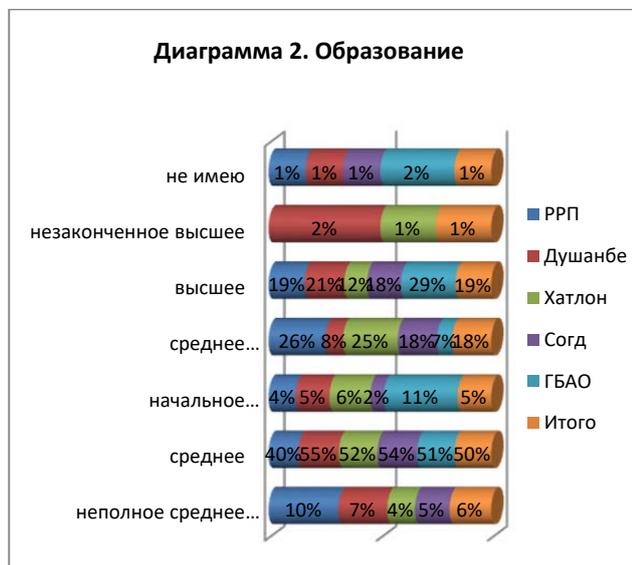
Прекращение въезда в РФ вынудило многих мигрантов из Таджикистана искать работу в Казахстане, где также был упрощен режим въезда благодаря введению патентной системы. По данным Миграционной службы при Министерстве труда миграции и занятости населения РТ количество выезжающих в трудовую деятельность в 2018 по сравнению с 2017 годом в республике Казахстан увеличилось на 10%.

Возвращение трудовых мигрантов в большом количестве может привести к непредвиденным социальным последствиям: снижению уровня жизни населения, нагнетанию социальных проблем, обострению криминальной ситуации. [3, 14].

В 2018 году сотрудники ГУ «НИИ труда миграции и занятости населения» в сотрудничестве с ОО «Центр инновационного развития» при технической поддержке Института «Открытое Общество» - Фонд Содействия в Таджикистане провели исследование с возвратившимися трудовыми мигрантами. Исследование охватило 1352 человек из всех регионов республики. В частности, из Душанбе - 300 чел., РРП - 300 чел., Согдийской обл. - 300 чел., Хатлонской обл. - 300 чел., ГБАО - 152 чел. Из числа опрошенных большую часть возвратившихся из трудовой миграции составляют мужчины - 83%, а женщины - 17%. Из числа опрошенных основная масса возвратившихся из миграции составляют люди в возрасте от 35 до 45 лет - 46%, а в возрасте от 18 до 29 - 42%. То есть, подавляющая часть (88%) опрошенных являются люди молодого и среднего возраста. В возрасте свыше 46 лет – 12%. [5, 42].



Из числа опрошенных большую часть возвратившихся из трудовой миграции имеют семью - 76%. Остальные - холостые (17%) и разведенные (5%). Видимо, главным посылком для отъезда в трудовую миграцию всё-таки остается поддержка собственной семьи. [5, 28].



Из числа опрошенных возвратившихся трудовых мигрантов имеют среднее образование - 50%. Среднее профессиональное образование имеют 18% респондентов и высшее образование имеют 19%. Таким образом, можно констатировать, что 43% из числа опрошенных возвратившихся трудовых мигрантов имеют профессиональное образование. [5, 31].



Главными причинами возвращения из трудовой миграции явились те или иные нарушения, повлекшие за собой вынужденный отъезд (запрет на въезд, выдворение)- 42%. Однако на 23% респондентов отрицательно повлияли кризисные явления

в РФ, что привело к резкому снижению доходов и стало экономически не выгодно работать. Вместе с тем, около 15% вернулись по личным причинам (отпуск, свадьба, семейные обстоятельства). Запрет на въезд в РФ в основном введен на 3 года для 77%. Запрет на 5 лет введен для 17% респондентов. Низкий уровень информации и правовых знаний таджикский мигрантов приводит к правонарушениям, что влечет за собой депортацию. [5, 39].

Мигранты получившие запрет на повторный въезд станут одной из наиболее уязвимых групп населения и могут оказаться под угрозу вербовки террористическими и преступными группировками вследствие своих неблагоприятных экономических обстоятельств, невозможности найти работу после запрета и сильного психологического стресса присутствующего в их новой жизненной ситуации. Возвращающихся мигранты оказываются в крайне неопределенном экономическом и социальном положении.



Источник диаграмм: Из отчетов Министерства труда, миграции и занятости населения Республики Таджикистан (2014 - 2018гг.).

Исследование показало, что из числа искавших 58% опрошенных нашли работу. Наиболее удачливыми оказались мигранты из Согдийской обл. - 60%. Не удалось найти работу 80% возвратившихся мигрантов из ГБАО. Большинство респондентов нашли работу, обращаясь, в Агентства труда и занятости населения. Респонденты признались, что навыки и опыт, полученные в течение предыдущих миграций, все-таки ока-

зались полезными и помогли найти дома работу в отрасли строительство и услуги. Одна из главных проблем вернувшихся из трудовой миграции состоит в том, что они не регистрируются как безработные в службе занятости, даже тогда, когда не находят работу. Основными причинами, почему респонденты не регистрируются в службе занятости, являются отсутствие информации о службе занятости, а также то, что там предлагаются низкооплачиваемые работы. Многие вернувшиеся мигранты не могут получить пособия по безработице, так как они не зарегистрированы в Агентстве по труду и занятости населения и Агентстве социального страхования и пенсий при Правительстве Республики Таджикистан.

Исследование показало, что большинство трудовых мигрантов нуждаются в своем профессиональном развитии. Трудовые мигранты считают важным получение специальности, которая нужна для трудоустройства на рынке труда. Для трудовых мигрантов, приобретающих умение и навыки по строительным специальностям во время своей трудовой деятельности в Российской Федерации, нужен документ, подтверждающий их квалификацию по данным профессиям, который даёт им шанс в будущем на высокооплачиваемую работу. 41% респондентов проявили заинтересованность в прохождении курсов для получения новых профессиональных навыков, что говорит об их низкой трудовой мобильности.

Следует отметить два важных момента, делающих трудовых мигрантов уязвимыми. Во-первых, малоквалифицированные или неквалифицированные трудовые мигранты вынуждены работать часто в неформальном секторе, так как уровень их образования и квалификации недостаточен для легального рынка труда. Они соглашались практически на любые условия труда. Соглашались работать на основе устной договоренности при приеме на работу из-за чего нередко бывают обманутыми. [6, 245].

Один из факторов, который препятствует вернувшимся мигрантам создать и расширить свой бизнес, это недостаток начального капитала и трудность получения льготных кредитов. В Таджикистане практически отсутствуют гарантийные фонды, которые могли бы финансировать риски по невозвратности финансовым организациям.

1. Правительство Республики Таджикистан, принимая во внимание возможные риски возвращения трудящихся мигрантов из Российской Федерации и возможных негативных последствий, влияющих на социально-экономическую ситуацию в стране, 5 февраля 2015 года за №50 приняло постановление «О плане мероприятий по предотвращению воздействия возможных рисков на национальную экономику». В данном плане мероприятий предусматриваются вопросы о принятии мер по трудоустройству возвратившихся из-за рубежа трудящихся мигрантов, обеспечение их социальной защиты, обучению нужным профессиям и сертификации профессиональных навыков, совершенствование законодательства по урегулированию трудовой миграции граждан Республики Таджикистан и т. д.

2. Министерством труда, миграции и занятости населения РТ в 2015 году разработано Комплексную программу трудоустройства трудовых мигрантов, в отношении которых введен запрет на выезд в Российскую Федерацию.

3. Постановлением Правительства Республики Таджикистан в системе Миграционной службы были организованы Государственные учреждения «Центры консультирования и подготовки трудовых мигрантов». В настоящее время в республике функционируют 4 Центров в регионах с высоким уровнем миграции. (Хорог, Бохтар, Куляб, Душанбе). Основные цели данных центров - оказание практической помощи возвратившимся мигрантам посредством регистрации вернувшихся мигрантов; их медицинское обследование, сертификация профессиональных навыков, приобретенных за рубежом, профессиональная подготовка в сотрудничестве с учебными заведениями, информирование о вакансиях, содействие в осуществлении предпринимательской деятельности, получение кредитов.

4. Министерство труда, миграции и занятости населения Республики Таджикистана по предотвращению воздействия возможных рисков на национальную экономику в сотрудничестве с Институтом «Открытое Общество» Фонд Содействия – Таджикистан в 2017 году разработало Дорожную карту по управлению трудовой миграцией в Таджикистане с планом действий на 2018-2021 годы.

5. В 2018 году Германская организация по сотрудничеству GIZ организовало учебную поездку для сотрудников подразделения Министерство труда, миграции и занятости населения Республики Таджикистан в Республику Армения для изучения опыта по реинтеграции возвратившихся мигрантов. Республика Армения занимает ведущее место в странах СНГ по эффективности мер, направленных на реинтеграции возвратившихся мигрантов. Цель учебной поездке ознакомиться с практикой государственных органов Армения, которые отвечают за социально-экономическую реинтеграции возвратившихся мигрантов. В рамках учебной поездке сотрудники подразделения Министерство труда миграции и занятости населения Республики Таджикистан изучили практику управления обратной миграцией в Армения (политика, институциональные составляющие, координацию и порядок реализация мер, мониторинг и оценка реализуемых мер). Участники ознакомились с деятельности следующих государственных органы Армения занимающихся вопросами реинтеграции возвратившихся мигрантов: Министерство территориального управления развития, Министерство диаспоры РА, Миграционная служба РА, Агентство занятости РА, Франко-армянский фонд развития. [8, 42].

Наиболее успешные международные практики содействия возвратной миграции не являются ни для кого секретом: успешная реинтеграция мигрантов возможна только при условии постепенного уменьшения масштабов и последующего создания условий для либерализации рынка в стране и разработки специальных льготных кредитных, налоговых и ипотечных программ для возвратных мигрантов, желающих инвестировать свои навыки, умения и средства в развитие национальной экономики.[9].

Также необходимо продумать возможность новых направлений миграции из Таджикистана. Основными проблемами диверсификации направлений миграционных потоков являются наличие языкового барьера и отсутствие межгосударственных соглашений для освоения международных рынков труда Запада и Азии. В этом направлении уже ведется работа, и имеются некоторые межгосударственные соглашения, однако миграционные потоки в эти

страны незначительны. В 2019 году подписано соглашение между Правительством Республики Таджикистан и государство Катар о регулирование поставки рабочей силы в этой стране.

Вернувшиеся мигранты могут способствовать прогрессивным социальным изменениям и местному экономическому развитию, так как большинство мигрантов возвращаются с новыми знаниями и технологиями. Правительству Таджикистана необходимо использовать этот человеческий ресурс, мобилизовать их финансовый и социальный капитал. [7, 120].

В связи с этим, исходя из результатов проведенного анализа, считаем целесообразным представить следующие рекомендации:

1. Направить денежные потоки мигрантов в нужное для республики русло, для этого Правительство Таджикистана должно создать условия, выгодные для мигрантов по вложению переводов в различные отрасли и сферы национальной экономики.

2. Учитывая, что возвратившиеся трудовые мигранты в настоящий период времени в большинстве своем являются безработными гражданами, то целесообразно рассмотреть и решить вопрос своевременной постановки их на учет в центрах занятости населения по месту проживания, и закрепить за ними статус безработных.

3. Необходимо обеспечить реинтеграцию возвратившихся трудящихся мигрантов и членов их семей, создать центры реинтеграции в регионах РТ, обучать выдворенных и депортированных мигрантов востребованным профессиям на внутреннем и внешних рынках труда, а также языку других стран-реципиентов.

4. Шире использовать потенциал диаспор в качестве партнёров для реинтеграции возвратившихся трудовых мигрантов (использовать опыт Республики Армения).

5. Проводить ежедневный прием вернувшихся трудовых мигрантов и предоставлять индивидуальные консультации по всем вопросам относительно приобретения профессиональных навыков, обучения и переобучения в центрах образования взрослых с выдачей подтверждающего документа в виде удостоверения или сертификата.

6. Укрепить потенциал сотрудников ГУ «Центры консультирования и подготовки трудовых мигрантов».

Литература

1. Горячев Ю. Школа интеграции в контексте миграционных процессов в Москве // Этнодиалоги. Альманах. - М.: Издательский дом «Этносфера», 2006. № 1 (24). – С. 56-60.
2. Ивахнюк И.В. Формирование и функционирование евразийской миграционной системы. Автореф. дисс. ... д-ра экон. наук: - М., 2008. – 46 с.
3. Махмадбеков М.Ш. Миграционные процессы: сущность, основные тенденции и их особенности в современном обществе: опыт Таджикистана. Автореф. дисс. ... канд. полит. наук: – Душанбе. 2010. – 26 с.
4. Новости ООН. Глава ООН объявил о запуске глобальной сети по миграции. 9 декабря 2018 года. [Электронный ресурс]. URL: [https://news.un.org/ru/story/2018/12/1344651#:~:text=%20\(дата%20обращения%3A%2012.09.2020\).](https://news.un.org/ru/story/2018/12/1344651#:~:text=%20(дата%20обращения%3A%2012.09.2020).)
5. Отчет «Исследования возвратившихся трудовых мигрантов в городе Душанбе, РРП и Хатлонской области», проведенного в 2018 году ГУ «НИИ труда миграции и занятости населения Министерства труда, миграции и занятости населения Республики Таджикистан» в сотрудничестве с ОО «Центр инновационного развития» при технической поддержке Института «Открытое Общество» – Фонд Содействия в Таджикистане.
6. Раимдодов У. Жизненные циклы формирование индивидуального человеческого капитала. Материалы Республиканской научно-практической конференции «Социально-экономические проблемы инновационной модернизации экономического роста и изменение парадигмы развития человеческого капитала Республики Таджикистан». – Душанбе 2018. – С. 240-249.
7. Раимдодов У. Занятость возвратившихся трудовых мигрантов на внутреннем рынке труда ГБАО. Коллективная монография. «Трудовая миграция в структуре социально-трудовых отношений в Республике Таджикистан». – Душанбе: 2015. – С. 196.
8. Раимдодов У. Методические подходы к учету внешней трудовой миграции. Методическое пособие. – Душанбе. 2016. – 65 с.
9. Цапенко И.П. Поиски новых подходов к социокультурной интеграции мигрантов. Демографическое обозрение. Электронный научный журнал. ТОМ 5 № 4 (2018).

ШУҒЛИ МУҲОЧИРОНИ БАРГАШТА: МУШКИЛОТ ВА РОҲИ ҲАЛЛИ ОНҲО

Махмадбекзода М. Ш.,
Раимдодов У. С.,
Иматшозода А. И.

Дар мақола мушкилоти шуғли муҳоҷирони меҳнатии баргашта дар бозори меҳнати дохилӣ баррасӣ шудааст. Дар айни замон, равандҳои муҳоҷират хусусияти ҷаҳонӣ пайдо карда, дар робита бо он аксари кишварҳои ҷаҳон ба муҳоҷирати иқтисодии ҷаҳонӣ шомил шуданд. Усули системавии таҳқиқи равандҳои муҳоҷират ин падида ро ҳамчун ҳаракати устувори аҳоли, ҳаракати қувваи қобили меҳнат, гардиши пулӣ ва молиявӣ, фарҳанг ҳамчун унсури қувваи нарма ва г. баррасӣ менамояд. Объекти мақола мушкилоти ба кор таъминкунии муҳоҷирони баргашта мебошад.

Калидвожаҳо: муҳоҷирони баргашта, муҳоҷирати бозгаиш, шуғл, бозори меҳнат, муҳоҷирати меҳнатӣ, захираҳои меҳнат, малакаҳои касбӣ, реинтеграцияи муҳоҷирони меҳнатии баргашта, ҷаҳонишавӣ.

EMPLOYMENT OF RETURNED MIGRANTS: PROBLEMS AND SOLUTIONS

Mahmadbekzoda M. Sh., Raimdodov U. S.,
Imatshozoda A. I.

The article deals with the problems of employment of returned labor migrants in the context of migration processes in the domestic labor market. At present, migration processes have taken on a global character, in connection with which most of the countries of the world have been included in world economic migration. A systematic approach to the study of the problems of employment of returned migrants considers this problem as a stable movement of the population, movement of the able-bodied power, monetary and financial circulation, culture as an element of soft power, etc. The object of the article is the employment of returned migrants in the labor market.

Keywords: returned migrants, return migration, employment, labor market, labor migration, labor resources, professional skills, reintegration of returned labor migrants, globalization.



МИНБАРИ МУҲАҚҚИҚОНИ ЧАВОН

Трибуна молодых исследователей

ЛИДЕР НАЦИИ ЭМОМАЛИ РАХМОН – ОСНОВАТЕЛЬ МНОГОПАРТИЙНОЙ СИСТЕМЫ В РЕСПУБЛИКЕ ТАДЖИКИСТАН

Обидзода Д. М. – соискатель ИФПП НАНТ

В данной статье рассмотрен один из наиболее значимых вопросов современного партийного строительства – становление многопартийной системы, основателем которой является Лидер нации Эмомали Рахмон, которая получила развитие в Республике Таджикистан на волне радикальных изменений. Представлены политико-теоретические принципы формирования современной многопартийности в Таджикистане в период политических трансформаций. Существенное внимание уделено формированию многопартийности и ее последовательному развитию, а также проанализированы как общие, так и частные черты современной таджикской многопартийности. Рассмотрено участие политических партий как социально-политического института в политической жизни страны.

Ключевые слова: партия, Лидер нации, демократия, многопартийность в Таджикистане, партийная идеология, политические движения.

После распада однопартийной системы бывшего Советского Союза Таджикистан вступил в новый этап формирования внутренней политики, начал самостоятельно выстроить структуру государственной системы и несмотря на многие экономические проблемы, с нуля преобразовал парализованную систему правления в соответствии с требованиями современности, добился уникальных успехов за тридцатилетний опыт государственности.

Внедрение в стране многопартийной системы, которая сформировалась после провозглашения государственной независимости Республики Таджикистан, можно считать одним из важнейших достижений демократии в независимом Таджикистане.

История возникновения многопартийной системы страны восходит к ранним годам независимости, и в феврале 1990 года политические движения, такие как «Растохез», и незарегистрированные политические партии тех времен, как Террористическая партия исламского возрождения и Демократическая партия Таджикистана, общались о своем существовании.

Хотя эти партии не были официально зарегистрированы, им удалось привести народ к поражению при использовании их доверия.

В частности, Террористическая партия исламского возрождения, которая в те годы действовала без официальной государственной регистрации, в значительной степени вела свою деятельность на основе правосудия, воспользовавшись возможностью победить Коммунистическую партию и распада Советского Союза, а также веру искренних и преданных людей страны в священную религию ислама, вызвала внутренние конфликты в стране.

Хотя Правительство независимого Таджикистана под мудрым руководством Основателя Мира и национального единства – Лидера нации, Президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона огромными усилиями и дальновидной политикой потушили пламя гражданской войны, однако, тысячи жертв этой войны и огромные экономические потери в первые годы независимости, которые явились результатом неправильной идеологии, мести и гнусных намерений насилия высокопоставленных государственных чиновников со стороны некоторых политических движений и партий никогда не забудутся.

Ещё 31 декабря 1992 года в поздравительном послании по случаю нового 1993

года глава государства подчеркнул, что «Каждый раз, когда мы глубже задумываемся о трагедии нашего общества, проясняется политическое жульничество лидеров партий и организаций, сменивших свои идеологические маски в связи с захватом власти».

Наряду с этим, в своём поздравительном послании глава государства констатировал, что сущностью деятельности новых партий и движений, гордо именующих себя демократическими силами, являются политическим радикализмом, или другими словами, это попытка свергнуть структуру.

Воспользовавшись идеологическим вакуумом, Партия исламского возрождения попыталась захватить власть с помощью принуждения и вооруженных средств, парализовав все правительственные структуры и механизмы до такой степени, что в сентябре 1992 года президент, избранный всем населением был вынужден уйти в отставку.

Подобные действия этих партий и движений в то время были описаны Лидером нации как «преднамеренная идеологическая агрессия», и стала возможной благодаря пустому идеологическому пространству и несвоевременной политике, которые позволили политическим силам оппозиции открыто выступить против правительства. [1, 18-25]

Следовательно, незаконная деятельность новообразованных партий и политических движений постановлением Верховного суда Республики Таджикистан от 21 июня 1993 года деятельность Демократической партии и Партии исламского возрождения, а также политические движения «Растохез» и «Лаъли Бадахшон» были прекращены согласно совершению противоправных действий.

Непосредственно после подписания Общего соглашения об установлении мира и национального согласия в Таджикистане решением Президиума Верховного суда Республики Таджикистан от 12 августа 1999 года Демократическая партия и Партия исламского возрождения были допущены к деятельности во второй раз.

Однако, террористическая партия исламского возрождения не пошла на такие уступки, и в последующие годы ее члены совершили множество террористических актов.

Согласно этой причине, 29 сентября 2015 года Верховный суд Республики Таджикистан удовлетворил заявление Гене-

рального прокурора и официально прекратил деятельность Партии исламского возрождения на территории Таджикистана и признал её террористической и экстремистской организацией.

Доктор политических наук, профессор Зокиров Г. Н. утверждает, что «Наиболее сложным и опасным проявлением терроризма является то, что он приобрел чисто идеологический характер на основе религиозных убеждений. Поскольку в этом случае у людей создается впечатление, что они выполняют великую историческую миссию и что все, действуют по правилам». [2, 94]

В связи с этим, создание и деятельность Террористической партии исламского возрождения, которая с самого начала имела грязный план захвата власти с помощью иностранных сторонников и ввергла сотни людей в беду, было одним из самых опасных проявлений терроризма, которое, к счастью, удалось предотвратить.

Как уже отмечалось, наличие многопартийной системы является одним из признаков демократии, и деятельность политических партий должна способствовать формированию общественного мнения и развитию страны в целом, которое закреплено в Конституции и законах.

Действительно, формирование многопартийности в Таджикистане имеют исторический процесс, являющийся одним из основополагающих показателей социально ориентированного государства и демократической политической системы, которая может гарантировать политические права отдельных лиц и многочисленных социально-политических групп.

Согласно концепции многопартийности, такая система означает существование и координацию, основанную на функциональной конкуренции больших социальных групп (например, наций, политических партий и общественных объединений), что связано с объективными социально-политическими интересами и определяет важные социальные особенности и элементы политической системы общества, а также полностью обеспечивает и организует процесс формирования политической власти.

Основатель мира и национального единства - Лидер нации, Президент Республики Таджикистан Эмомали Рахмон с первых дней своего избрания главой госу-

дарства неоднократно заявлял, что является сторонником демократического и светского государства.

В частности, Лидер нации во время выступления на XVII сессии Верховного Совета Республики Таджикистан 26 июня 1993 г. подчеркнул, что «мы привержены построить демократическое и правовое государство». [1, 113]

Этот момент неоднократно подчеркивался в выступлениях и встречах Лидера нации (в том числе на встрече активистов ГБАО 13 июня 1993 г. и в интервью отечественным и зарубежным журналистам) по инициативе Главы государства и при поддержке народа Таджикистана было создано демократическое государство, одним из основных столпов которого является многопартийность. [1, 83]

В соответствии с этим, французский ученый Морис Дюверже утвердил, что развитие партий связано с развитием демократии, иначе говоря, с расширением общей воли народа. [3, 21]

Установление многопартийности в Республике Таджикистан, закрепленное в первой Конституции независимого Таджикистана, было одним из лучших примеров развития демократии в стране, которая постепенно развивалась.

Благодаря дальновидности главы государства введение многопартийности в первую Конституцию независимой страны заложило благоприятную основу для дальнейшего развития демократии в Таджикистане.

Однако, большинство людей в стране не имели представления о многопартийной системе, и значительное количество народа все еще верило в однопартийную систему советской эпохи и считало Коммунистическую партию правящей партией.

Поистине, как и предсказывал Лидер нации, в Таджикистане позже в политической жизни страны возникли различные политические партии, способствующие формированию политического мнения и интеграции граждан в политические группы.

18 апреля 1998 года, когда глава государства впервые принял руководство Народно-демократической партией Таджикистана, в своем выступлении на IV съезде партии он заявил, что «Политические реформы, которые также привели к радикальным изменениям во всех сферах, создали равные условия для свободной и продуктивной дея-

тельности всех политических партий. Наше общество освобождается от тоталитарного однообразия и постепенно привыкает к существованию разных партий и их сосуществованию. Этот процесс является признаком здорового политического духа в обществе, и его дальнейшее развитие зависит не только от президента, но и от всех политических сил». [1, 333]

В этой связи следует отметить, что по мнению авторов книги «Развитие политики и управления в Индии» Вериндера Гровера и Ранджана Арора, демократия является одной из ведущих политических систем государства, и при отсутствии в стране политических партий может быть сформирован тоталитарный режим, который может противостоять партийной системе «политической инициативы, единства и координации политической деятельности». [4, 259]

Иными словами, по инициативе Президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона с первых дней становления новой государственности Таджикистан уверенно продвигается к демократии и внедрению многопартийной системы в стране.

Поскольку независимое государство Таджикистан сделало новый шаг на пути к демократизации общества, с целью дальнейшей демократизации общественно-политической жизни, укрепления национального единства и согласия в обществе, реализации конституционных прав и свобод граждан, обеспечения политического и идеологического плюрализма, свободного участия политических партий, общественных объединений, различных социальных слоев и групп при выборах органов государственной власти, государственного управления в соответствии с Конституцией и двадцать один год назад, 1 декабря 1999 года, Указом №2 Президента Республики Таджикистан были подписаны международно-правовые акты, признанные Республикой Таджикистан, «Об усилении процесса демократизации общественно-политической жизни в стране» что также послужило благоприятной основой для дальнейшего развития демократии в стране.

Скоро, выступая на шестом внеочередном съезде Народно-демократической партии Таджикистана в декабре 1999 года, Лидер нации подчеркнул, что «одной из основных черт демократического общества является сотрудничество государственных органов и различных политических партий

и движений. В независимом Таджикистане сложились уникальные формы и методы такого сотрудничества. Государственные структуры дальнего и ближнего зарубежья проявляют значительно больший интерес к нашему опыту». [5, 247]

Иными словами, Общественный совет по-прежнему действует в Таджикистане, и представители государственных институтов, включая политические партии, по-прежнему вносят значительный вклад в укрепление демократического, правового, светского и социального общества.

В этом Совете, который также был создан по предложению Главы государства, рассматриваются важные экономические и политические вопросы страны, а также предложения общественных объединений и политических партий учитываются при решении того или иного вопроса.

В соответствии с требованиями Конституции и законодательства страны в Республике Таджикистан действует многопартийная система, инициированная Основателем мира и национального единства - Лидером нации, Президентом страны Эмомали Рахмоном, и деятельность политических партий регулируется Законом Республики Таджикистан «О политических партиях».

В настоящее время в Министерстве юстиции Республики Таджикистан семь политических партий - Коммунистическая партия Таджикистана, Демократическая партия Таджикистана, Народно-демократическая партия Таджикистана, Социалистическая партия Таджикистана, Социал-демократическая партия Таджикистана, Партия экономических реформ Республики Таджикистан и Аграрная партия Таджикистана зарегистрированы и проводят политическую деятельность.

Конституция Республики Таджикистан, в которую были внесены изменения на референдуме 2016 года, гласит, что политические партии, основанные на политическом плюрализме, способствуют формированию и выражению воли народа и участвуют в политической жизни.

Хотя деятельность политических партий веско определена в законодательстве страны, тем не менее до сих пор некоторые политические партии вместо партийной деятельности и попыток увеличения сторонников и достижения уставных целей

остаются уязвимыми и занимаются распространением слухов, порочащих репутацию других политических партий.

Поскольку политическая партия является добровольным общественным объединением граждан, она всегда должна вести здоровую конкуренцию друг с другом для достижения политических целей и получения власти в пределах, установленных законом.

По мнению авторов статьи «Роль политических партий в регулировании уровня организованности гражданского общества в Республике Таджикистан» Саидов А. С. и Касимов А. А. «Политические партии обычно служат связующим звеном между государством и гражданским обществом, и, поскольку они являются продвинутым элементом гражданского общества, они должны использовать свою политическую функцию для его укрепления и утверждения». [6, 139]

Для достижения этих целей политические партии должны иметь собственную партийную идеологию и, в зависимости от требования современности, готовить конкретные программы и вносить свой вклад в развитие общества.

Как подчеркивает член-корреспондент Национальной академии наук Республики Таджикистан Саймумин Ятимов «Цель создателей идеологии и ведущих субъектов этих идей заключается в призывании людей взглянуть на мир с точки зрения своих интересов». [7]

Деятельность политической партии и ее идеология непосредственно связаны, а политическая активность политической партии зависит главным образом от формы их пропаганды и репутация политических партий в обществе во многом зависит от партийной идеологии.

Следует отметить, что одна из самых влиятельных партий страны, Народно-демократическая партия Таджикистана, прилагает огромные усилия для реализации миссии партии, и роль этой партии становится значительно заметной во всех социально-экономических сферах страны.

Однако, в стране существуют такие политические партии, которые с преувеличением демонстрируют двух поверхностных предложений, словно они совершили великую миссию.

Подобные действия некоторых политических партий продолжаются годами, и в связи с этим Президент Республики Таджикистан Эмомали Рахмон 19 марта 1997 года, выступая на встрече с интеллигенцией страны, отметил, что в настоящее время деятельность политических партий внутри организаций и издательств стала ограниченной. [1, 117]

В связи с этим член-корреспондент Академии наук Республики Таджикистан, доктор политических наук Мухаммад Абдурахмон Навруз отмечает, что даже по сей день некоторые политические партии в Таджикистане не всесторонне понимают политическую ситуацию в стране и не могут должным образом оценить свои экономические и политические возможности. [8, 210]

Важно, чтобы партии уделяли больше внимания идеологической направленности своей деятельности, чтобы увеличить количество членов и сторонников, а также улучшить идеологию партии и проводить более широкую и лучшую пропаганду для следующего этапа политической деятельности.

Сегодня обществу нужна новая идеология, которая зарождается в рамках законодательства страны, которая может быть предложена политическими партиями и направит общество к прогрессу и развитию.

Несмотря на то, что внедрение многопартийной системы в Республике Таджикистан было заложено Основоположником мира и национального единства - Лидером нации, Президентом Республики Таджикистан Эмомали Рахмоном, однако этот вопрос еще не был изучен кардинально учеными и специалистами в данной области, а роль и статус Лидера нации в создании многопартийной системы не определены.

Следовательно, учитывая, что в настоящее время вклад Почтенного Лидера нации в развитие многопартийной системы, а также деятельность политических партий в стране и их опыт в развитии демократии всесторонне не изучены, предлагается изучить деятельность политических партий в стране, их вклад в развитие общества и роль политических партий в развитии независимого Таджикистана а также всесторонне изучить формирование и деятельность политических партий в период обретения независимости страны на базе Института философии, политологии и пра-

ва Национальной академии наук Республики Таджикистан для создания партийного отдела.

С учетом вышеизложенного можно сделать вывод, что политические партии могут внести значительный вклад в формирование общественного мнения и развитие демократии в Таджикистане как важного элемента политической системы при условии надлежащего использования возможностей и пропагандистской работы, предусмотренных законодательством страны. В частности, Народно-демократическая партия Таджикистана в настоящее время успешно выполняет такую миссию.

В то же время для достижения этих целей необходимо, прежде всего, сформировать культуру партийности между лидерами политических партий страны и повысить их уровень политических знаний.

В этом плане в интересах политологов и юристов разработать и опубликовать Интерпретацию Закона Республики Таджикистан «О политических партиях» для широкого круга читателей, особенно для членов и активистов политических партий.

Кроме того, для дальнейшего повышения роли и статуса партий в обществе необходимо изучать опыт других ведущих партий мира, а также налаживать с ними регулярные контакты, которые будут способствовать продвижению работы партии.

Многопартийность в стране, которая является одним из важнейших столпов построения демократического государства в независимом Таджикистане, призывает политические партии шире использовать интеллектуальный потенциал женщин и молодых людей, которые составляют большинство общества в Таджикистане, и применять их идеи в своей политической деятельности.

Наряду с этим, партиям также необходимо стремиться к здоровой политической конкуренции друг с другом и воздерживаться от бессмысленной риторики и поспешных заявлений, которые могут еще больше запятнать имидж партии в обществе, а также преодолеть уязвимости и, в обратном порядке, искать в рамках закона политических партнеров для реализации своих уставных целей и для развития политической культуры общества.

В этом случае политические партии могут быть признаны обществом как движущая сила политической жизни, и, кроме того, они могут быть членами или сторонниками и поддерживать уставные цели партии.

Существование многопартийной системы, основателем которой является Основатель мира и национального единства - Лидер нации, Президент Республики Таджикистан Эмомали Рахмон, может способствовать дальнейшему укреплению политического управления и обеспечивать стабильности и устойчивости политической системы демократического государства, в котором правительство управляется людьми.

Следует отметить, что Основатель мира и национального единства - Лидер нации, заслуженный Президент Республики Таджикистан Эмомали Рахмон своей политической дальновидностью и разумной политикой в первые годы независимости Таджикистана заложил основу для многопартийной системы в стране.

Учитывая растущее число членов политических партий и конкуренцию между ними, необходимо, чтобы каждая партия, как отмечалось выше, имела вескую партийную идеологию, увеличить количество его членов и сторонников, а также создать благоприятные условия для достижения уставных целей и развития демократии в обществе.

Литература

1. Раҳмонов Э. Ш. «Истиклолияти Тоҷикистон ва эҳёи миллат». Иборат аз ҷаҳор ҷилд. Ҷилди аввал. – Душанбе, 2002, «Ирфон». 512 саҳ.
2. Зокиров Г. Н. «Зӯровари сиёсӣ». – Душанбе, «ЭР-граф», 2018. 132 саҳ.
3. Дюверже Морис «Политические партии» /пер. с франц. Заминой М./ – Москва, «Академический проект», 2018. 544 стр.
4. Grover V., Ranjana A. “Development of politics and government in India”. – New Delhi, 1994. p. 858.
5. Раҳмонов Э. Ш. «Истиклолияти Тоҷикистон ва эҳёи миллат». Иборат аз ҷаҳор ҷилд. Ҷилди сеюм. – Душанбе, 2002, «Ирфон». 512 саҳ.
6. Саидов А.С., Қосимов А.А. «Нақши ҳизбҳои сиёсӣ дар танзими дараҷаи ташкили ҷомеаи шаҳрвандӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон». // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳоваддинови Академияи илмҳои Тоҷикистон, №3. Душанбе, 2019.

7. Ятимов С. Идеология ва манфиати миллӣ // «Ҷумҳурият» №74, аз 22.04.2014.

8. Маҳмадов А. Н. «Сиёсатшиносӣ». Китоби дарсӣ барои донишҷӯёни муассисаҳои таҳсилоти олии касбӣ. – Душанбе, «Сифат-Офсет» 2010. 442 саҳ.

ПЕШВОИ МИЛЛАТ – АСОСГУЗОРИ НИЗОМИ БИСЁРҲИЗБӢ ДАР ҶУМҲУРИИ ТОҶИКИСТОН

Обидзода Ҷ. М.

Дар мақолаи мазкур яке аз масъалаҳои муҳими ҳаёти сиёсии кишвар - ташаккули низоми бисёрҳизбӣ дар замони соҳибистиқлолии мамлакат баррасӣ гардида, саҳми Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ – Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар пайдоиши ва рушди низоми бисёрҳизбӣ муайян карда шудааст. Зимни баррасии мавзӯи муаллиф қӯиши намудааст, ки ташаккули низоми бисёрҳизбирӣ дар кишвар бо мисолҳо баён созад ва принсипҳои сиёсӣ ва назариявии ташаккули онро дар Тоҷикистон дар давраи дигаргуниҳои сиёсӣ муаррифӣ намояд.

Калидвожаҳо: ҳизб, Пешвои миллат, демократия, низоми бисёрҳизбии Тоҷикистон, идеологияи ҳизбӣ, ҷунбишҳои сиёсӣ.

LEADER OF THE NATION EMOMALI RAHMON – THE FOUNDER OF MULTIPARTY SYSTEM IN THE RESPUBLIC OF TAJIKISTAN

Obidzoda J.O.

This article examines one of the most significant issues of modern party building - the formation of a multi-party system, the founder of which is the Leader of the Nation Emomali Rakhmon, which developed in the Republic of Tajikistan on the wave of radical changes. The political and theoretical principles of the formation of a modern multi-party system in Tajikistan during the period of political transformations are presented. Considerable attention is paid to the formation of a multi-party system and its consistent development, and also analyzed both general and particular features of the modern Tajik multi-party system. The participation of political parties as a socio-political institution in the political life of the country is considered.

Keywords: party, Leader of the nation, democracy, multi-party system in Tajikistan, party ideology, political movements



ҶОМЕАИ ТОҶИК ВА ҶУСТУҶӢИ МОДЕЛИ МИЛЛИИ ИНКИШОФИ ИҶТИМОӢ-ФАРҲАНГӢ ДАР ДАВРОНИ ҶАҲОНИШАВӢ

Данаева К. - ассистенти кафедраи фалсафаи ДДОТ ба номи С.Айнӣ

Дар мақолаи мазкур муаллиф дар бораи ҷаҳонишавӣ ва таъсири он ба ҳаёти иҷтимоӣ фарҳанги ҷомеаи тоҷик изҳори ақида кардааст. Ба ақидаи муаллиф, ҷаҳонишавӣ бо худ фарҳанги нав оварда, кӯшиши мекунад, ки ба фарҳангҳои миллии таъсиррасон бошад. Муаллифи мақола собит менамояд, ки ҷаҳонишавӣ метавонад ба тарзи ҳаёти инсоният, интихоби арзишҳои иҷтимоӣ, самтгирии иҷтимоӣ-фарҳангӣ таъсири худро расонад. Ба назари муаллиф, эъёи арзишҳои фарҳангии миллати тоҷик, омӯзиши таърихи миллат, ҳифзи забони миллии ва фарҳанги миллии, таҳкими асосҳои ҳувияти миллии метавонад Тоҷикистонро аз таъсири баъзе падидаҳои манфии ҷаҳонишавӣ эмин нигоҳ дорад.

Калидвожаҳо: ҷаҳонишавӣ, фарҳанг, фазои иҷтимоӣ-фарҳангӣ, технологияҳои коммуникатсионӣ, ҳамгирӣ, миллат, арзишҳои иҷтимоӣ-фарҳангӣ, самтгирии арзишӣ, тоҷикмехварӣ.

Истиқлоли Тоҷикистон ба давраи авҷи ҷаҳонишавӣ мувофиқ омад. Ҷаҳонишавӣ ин раванди ҳамкорӣ ва ҳамгирӣ дар байни инсоният, ширкатҳо ва ҳукуматҳои миллатҳо ва фарҳангҳои гуногун аст. Равандест, ки бо кӯмаки технологияҳои иттилоотӣ ва тавассути тичорати байналмилалӣ, сармоягузорӣ ва табодули дастовардҳои илмӣ-фарҳангӣ сурат мегирад. Ин раванд ба муҳити зист, фарҳанг, системаҳои сиёсӣ ва иҷтимоӣ, рушд ва шукуфоии иқтисодӣ ва неқӯаҳволии сармояи инсонӣ дар ҷомеаҳои ҷаҳон таъсир мерасонад.

Падидаи ҷаҳонишавӣ, хусусан дар соҳаи тичорат ва иқтисод, фарҳанг ва илм нав нест. Дар тӯли ҳазорсолаҳо одамон – ва баъдтар, корпоратсияҳо – дар масофаи хеле дур, аз қабилҳои Роҳи абрешими машҳури Осиёи Марказӣ, ки дар асрҳои миёна Чин ва Аврупоро бо ҳам мепайвастанд, бо ҳамдигар тичорат ва равобит доштанд. Дар нати-

ҷаи мубодилаи молу ашё ҳамзамон мубодилаи илму фарҳанг байни кишварҳо вусъат гирифта, ба раванди ҷаҳонишавии дастовардҳои илму фарҳанг заминахоро фароҳам овард.

«Рушди ҷомеа ва воридшавии фарҳанги бегона ба зиндагии мо таъсири ҷаҳонишавии ҷомеа аст, ки мавҷи он дунёро фаро гирифтааст. Ин чараёни айёму замона, ки бо номи глобализатсия ё ҷаҳонишавӣ вирди забонхост, моли имрӯза набуда, таърихи пайдоиши худро дорад, ки аз қарнҳои гузашта маншаъ гирифтааст. Глобализатсия ё ҷаҳонишавӣ чараёни интегратсионии иқтисодӣ, сиёсат, фарҳанг ва дин буда, дар аввали пайдоиш ба маънии рушди тичорат фаҳмида мешуд»[1].

Аммо таҳаввулотҳои сиёсӣ ва технологияҳои даҳсолаҳои охир афзоиши савдои фаромарзӣ, сармоягузорӣ ва муҳочиратро ба андозае тақон доданд, ки аксари нозирон ба ин боваранд, ки имрӯз ҷаҳон дар марҳилаи сифатан нави рушди иқтисодӣ, фарҳангӣ ва иҷтимоӣ худ қадам гузоштааст.

Дар тӯли ду даҳсолаи охир, бисёр ҳукуматҳо системаҳои иқтисодии бозори озодро рушд дода, иқтисодии истехсолии худро ба таври назаррас афзоиш доданд ва имкониятҳои бешумори нави тичорат ва сармоягузори байналмилалиро фароҳам оварданд. Ҳукуматҳои кишварҳои муттараққӣ музокироти зиёдеро бораи коҳиш додани монеаҳо дар соҳаи тичорат анҷом доданд ва созишномаҳои байналмилалӣ оид ба рушди савдои молҳо, хидматҳо ва сармоягузорӣ ба имзо расониданд.

Яке аз омилҳои асосии ҷаҳонишавӣ технологияҳои коммуникатсионӣ мебошад. Пешрафти технологияҳои иттилоотӣ, алаҳусус, ҳаёти иқтисодӣ, фарҳангӣ ва иҷтимоиро ба қуллӣ дигаргун сохтанд. Технологияҳои иттилоотӣ ба ҳама намудҳои субъектҳои алоҳидаи иқтисодӣ – истеъмолку-

нандагон, сармоягузoron, соҳибкорон воситаҳои нави пурқиматро барои муайян ва пайгирии имкониятҳои иқтисодӣ, аз ҷумла таҳлили очил ва огоҳонаи тамоюлҳои иқтисодӣ дар саросари ҷаҳон, интиқоли осонтари дороиҳо ва ҳамкорӣ бо кишварҳои фароҳам овардаанд.

Падидаи возеҳи муосири ҷаҳонишавӣ ба ақидаи баъзе олимон «натиҷаи инқилоби иттилоотӣ – телекоммуникатсионӣ», ба вучуд омадани «тамаддуни нави умумичаҳонӣ» ба ҷои «ҷаҳони аврупоитабор» маҳсуб меёбад.

Зери мафҳуми глобализатсия васеъшавӣ ва жарфтаршавии муносибатҳои иҷтимоӣ ва ниҳодҳо, дар фазо ва вақт фаҳмида шуда, ҷаҳонишавӣ тақозо менамояд, ки аксари муносибатҳои иҷтимоӣ, иқтисодӣ маданӣ ва сиёсӣ характери умумичаҳонӣ касб намояд.

Ҷаҳонишавӣ дар худ имкониятҳои бузурги пешрафт ва дар айни замон таҳдидҳои ҷиддиро ба ҳаёти башарият омешиш додааст. Президенти ҶТ Эмомалӣ Раҳмон зикр намуд, ки дар шароити мушаххаси таърихии Тоҷикистон раванди ҷаҳонишавӣ ва тамоюлотӣ ба он пайванд бинобар якҷанд омилҳо ба сарнавишти Тоҷикистон ва мардуми тоҷик таъсири дарозмуддати манфӣ дошта метавонад.[2].

Ҷаҳонишавӣ барои аксари кишварҳои ҷаҳон имкониятҳои васеъ фароҳам овард ва ба мубодилаи босуръати технолигиа, дастовардҳои илмӣ ва арзишҳои фарҳангӣ сабаб гашт. Дар шароити ҷаҳонишавӣ ҳар як кишвар ба он водор мешавад, ки модели инкишофи иқтисодӣ ва иҷтимоӣ фарҳангии худро коркард намоянд. Тоҷикистон ҳам ҳамчун узви комилҳуқуқи ҷомеаи ҷаҳонӣ дар масири равандҳои ҷаҳонишавӣ қарор дорад. Ҷаҳонишавӣ дар баробари имкониятҳои фаровон инчунин монеаҳои зиёдеро барои кишварҳои навистиклол эҷод менамояд. Дар зери фишори фарҳанги англисзабон, ки бо воситаи Интернет паҳн мегардад, фарҳангҳои миллӣ ва унсурҳои он метавонанд аз байн раванд. Ба ҳамин хотир, имрӯз, яъне дар давраи ҷаҳоншавӣ, диққати муҳаққиқони тоҷикро доираи васеи масъалаҳо, аз ҷумла марбут ба даврасозӣ ва марҳилаҳои таърихии навсозии Ватан, муайян ва баррасии хусусиятҳои иҷтимоию фарҳан-

гии аҳоли, ҷустуҷӯи ғояи миллӣ, ки ҳаётро сафарбар мекунад ва муттаҳид кардани манфиатҳои гуногуни гурӯҳҳои иҷтимоӣ, арзёбии ҷараёни воқеии марҳилаи муосири навсозӣ ба худ ҷалб намудааст.

“Дар шароити нави ҷаҳонишавӣ, ки фарҳангҳо ба ҳам омехта, хавзаҳои фарҳангӣ ба ҳам рӯ ба рӯ мешаванд, шинохти ин фарҳангҳо, донишани осори фарҳангу тамаддуни ин халқҳо, забони онҳо бисёр муҳим аст. Агар мо мехоҳем ба худшиносии миллӣ бирасем, бояд пеш аз ҳама забони модарии худро аз худ кунем, аз унсурҳои фарҳангии худ бохабар шавем, онҳоро хангоми суҳбат бо намояндагони халқҳои дигар муаррифӣ ва таблиғ карда тавонем ва аз тарафи дигар, бо таъриху тамаддуни он халқҳо ошноӣ пайдо намоем.”[3]

Дар ҳоли ҳозир, дар Тоҷикистон, чун дар бисёре аз ҷамъиятҳои транзитӣ, раванди эҳёи арзишҳои фарҳангӣ ё худ бозгашт ба асли хеш зоҳир мешавад, ки ба анъанаҳои гузашта асос ёфтааст. Аз ҷумла, ин раванд дар чунин намуд зоҳир мешавад: эҳёи анъанаҳои фарҳангии миллӣ; афзоиши назарраси тавачҷӯх ба таърихи миллӣ; талош барои барқарор кардани рамзҳои таърихӣ; афзоиши маъруфияти таълим бо забони давлатӣ; афзоиши талабот ба услуби миллӣ дар мусиқӣ, адабиёт, санъати тасвирӣ, либос ва ғайра. Ба назари мо, паҳншавии босуръати фарҳанги англисзабон дар тамоми ҷаҳон, ки бо воситаи бузурги коммуникатсионӣ, дар шакли интиқоли мусиқӣ, филмҳо ва видеонаворҳои шабакаҳои иҷтимоии Интернет ба амал меояд, яке аз таҳдидҳои давраи ҷаҳонишавӣ ба фарҳангҳои миллӣ мебошад.

“Яке воситаҳои камтаъсир намудани тамоюлҳои манфии ҷаҳонишавӣ ин пеш аз ҳама эҳёи анъанаҳои қадимаи миллӣ ва арзишҳои фарҳангии мо мебошад. Бо ибтиқори Пешвои миллат дар даврони Истиқлолияти давлатӣ оину ҷашнҳои миллӣ ва арзишҳои фарҳангии, ки дар давоми асрҳо ягонагии маънавии мардумро ҳифз мекарданд, аз қабилҳои Наврӯз, Тиргон, Мехргон, Сада, Шашмақом, Фалак, атласу адрас, ҷақан ва монанди инҳо, эҳё гардиданд. Бо талошҳои пайвастаи муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон қисме аз онҳо, аз ҷумла, Шашмақом ва Наврӯз, ба Феҳристи мероси ғайримоддии

ЮНЕСКО ва шаҳри қадимаи Саразм ба Феҳристи мероси модии ташкилоти зикршуда ворид гардиданд. Аз ҷониби ҷомеаи ҷаҳонӣ эътироф гардидани мероси таърихиву фарҳангии мо аз як тараф эътирофи тоҷикон ҳамчун миллати тамаддунсозу фарҳангӣ бошад аз тарафи дигар натиҷаи босамари талошҳои Пешвои миллат мебошад. Соли 2020 ҷашни яке аз ёдгориҳои бостонии кишварамон – шаҳри қадимаи Саразмро доир намоем. Ин маъракаи муҳими фарҳангии имкон медиҳад, ки мо маданияти беш аз 5500-солаи аз ҷониби доираҳои илмӣ ҷаҳон эътирофшудаи худро ба ҷаҳониён ба таври шоиста муаррифӣ созем. Бояд тазакур дод, ки нақши Пешвои миллат дар ҳифзи ёдгориҳои таърихӣ миллати тоҷик, ободгардонии онҳо муносибати Пешвои миллатро ба ин ёдгориҳои таърихӣ ҳамчун ҷузъи таркибии сарнавишти миллати куҳанбунёдамон нишон медиҳад. Пешвои миллат мутмаин аст, ки ҳифзи ёдгориҳои таърихӣ миллати тоҷик қарзи мо дар назди таърих ва наслҳои оянда мебошад.”[4]

Яке аз масъалаҳои дигари давраи ҷаҳонишавӣ инчунин ҳифзи хувияти миллӣ мебошад. “Яке аз омилҳои, ки бунёди хувияти миллиро метавонад тағйир диҳад, ин раванди ҷаҳонишавӣ мебошад. Ҷаҳонишавӣ, рамзан метавон гуфт, гирдбоди азимест, ки аз роҳаш ҳасу хор ва ҳар чизи сабуку бебунёдро рӯфта мепартояд. Ҳамин гуна унсурҳои бебунёди хувият низ дар гирдбоди ҷаҳонишавӣ тоб наоварда, аз ҳам фуру мепоянд. Бояд гуфт, ки ба хувияти миллӣ ҳатто равобити муқаррарии байниҳамдигарии халқҳо, инчунин ҳамҷаворӣ, тасаллутҳо, динҳо муассир хоҳанд буд. Лозим аст, ки деворҳои ин кохи пуршукӯҳи миллӣ ҳамеша таъмиру тақвият ёфта, ҷавобгӯи талаби замон гардонда шаванд. Вагарна эҳсосу масъулияту ҳамқадамӣ бо ҷомеаи ҷаҳонӣ кунд ва пойдорӣ дар муқобили раванди ҷаҳонишавӣ заиф хоҳад гардид. Хувияти миллӣ ва забон ин ду омиланд, ки бештар аз дигар бахшу соҳаҳо ва арзишҳои дигари ҷомеа дар раванди ҷаҳонишавӣ метавонанд таъсири зиёд қабул намоянд”[5].

Агар бигӯем ки масъалаи ҳифзи хувияти миллӣ яке аз вазифаҳои калидии ҳар як миллати соҳиб тамаддун аст, хато нахоҳем кард, чунки “хувияти миллӣ яке аз ҷузъ-

ҳои хувияти фард аст, ки он марбут ба эҳсоси мансубият доштани вай на фақат бар миллату ҷазои муайяни фарҳангӣ иқтисодӣ, балки бар кишвару давлати муайян низ мебошад. Хувият хусусияти равонии инсон аст, ки он тасаввуроти мутамаркази шахсро оиди мутааллиқ будани вай ба гурӯҳҳои мухталифи иҷтимоӣ нишон дода, дар баробари умумияти забонӣ, касбӣ, мазаҳабӣ наҷодӣ, сиёсӣ фарҳангӣ доштан, он, инчунин, ташаккули умумияти этникии худогоҳеро, ки дар ҷазои ягонаи иқтисодӣ майли ҳамдавлатӣ, ҳамватанӣ, якпорчагӣ ва фаъолияти иҷтимоӣ дастҷамъона намуданро баҳри ба даст овардани неъматҳои моддӣ ва некуаҳволии мардуми кишвар аз му субот доранд, зоҳир месозанд.[6]

Албатта хоҳиши ҳар як миллати тамаддунофар, ба мисли тоҷикон дар шароити ҷаҳонишавӣ кӯшиш мекунад, ки хувияти миллиро худро таҳким созад. Дар ин замина, албатта, проблемаи ташаккули ғояи ё идеяи миллӣ хеле муҳим аст. Зеро ки ғояи миллӣ унсурҳои асосӣ ва ҳатто таъкид намудар ҷоиз аст, унсурҳои калидии хувияти миллӣ аст. Ба назари мо, ғояи миллӣ бояд дорои иқтисодӣ ваҳдатгароӣ бошад ва ба воридшавии сазовори Тоҷикистон ба ҷаҳони муосир, иштироқи ҳамҷонибаи кишвар дар равандҳои мураккаби ҷаҳонӣ мусоидат намояд. Татбиқи ғояи миллӣ бояд посухи муносиб ба ҷолишҳои муосири ҷаҳонишавӣ гардад, то рушди минбаъдаи пешрафтаи Тоҷикистон ба манфиати ҷомеа ва ҳар як шаҳрванди кишвар таъмин карда шавад. Тавре ки медонем, ҷаҳонишавӣ дар баробари баробар кардани мундариҷаи мушаххаси ҳар як падидаи замони мо, тамоюли коҳиши хувияти миллиро дорад. Саволе ба миён меояд, ки чӣ бояд кард, ки хувияти миллии тоҷикон дар давраи ҷаҳонишавӣ таҳти таъсири арзишҳои иҷтимоӣ фарҳангии моҳияти худро иваз накунад. Баъзе арзишҳои иҷтимоӣ фарҳангии олами Ғарб, ки бо вуситаи арзишҳои демократӣ ба ҷомеаҳои пасошуравӣ ворид мешавад, ҳеҷ гоҳ наметавонад ба ҷомеаи суннатӣ мо қобили қабул гардад. Дар самти таъсиррасонӣ ба хувияти миллии тоҷикон инчунин давлатҳои Шарқ ҳам хеле кушиш карда истодаанд ва бо ҳар роҳ бо паҳн намудани доғмаҳои динӣ, ки ба асрҳои миена рост меояд, ме-

хоҳанд хувияти динии тоҷиконро бар ивази хувияти милли мо таҳким намоянд.

Ба ҳамин хотир муҳаққиқи маъруфи тоҷик, доктори илмҳои фалсафа Ҳайдаров Р. Қ. ба маврид қайд менамоянд, ки “илми милли (манзур – илме ки маҳсули муҳаққиқони тоҷик аст) ба мисли забони милли, фарҳанги милли яке аз рӯкҳои асосии хувияти милли ба ҳисоб меравад. Агар ин рӯкҳои калидии миллатпарвар шикаста шаванд, дар тафаккуру шуури дилхоҳ миллати соҳибистиклол мақоми хувияти миллиро хувияти динӣ ишғол менамояд. Дар ин ҳолат миллат кӣ будани худ, таърихи худ, гузаштагони худро фаромӯш мекунад ва аз анъанаву фарҳанги милли даст кашида, баъзе намояндагонаш “ДОИШ”-ӣ ва ё “наҳзатӣ” мешаванд. Ҳар миллате, ки хувияти миллии худро ҳифз карда натавонист, ба ботлоқи чаҳолату таассуби динӣ фуру рафт. Мо ин гуна падидаи фалаҷсози миллатҳоро дар баъзе давлатҳои минтақа баръало мушоҳида карда истодаем, зеро ягон идеология ва афкори динмехвар натавонист ва наметавонад кафили рушди давлатдорӣ милли гардад. Мо дар оғози Истиклоли давлатамон шоҳиди он будем, ки мутаассибони динӣ ҳар гуна анъана ва идҳои миллии моро, ки аз аҷдодонамон ба мо мерос мондааст, бидғат меҳисобанд ва то ҳол аз ин афкори ҷоҳилонаи худ даст накашидаанд. Аммо миллати тоҷик, ки бо тамаддунофариаши дар ҷаҳон ном баровардааст, дар таърихи инсоният маҳз бо дастовардҳои илмӣ ва зеҳнӣ, асарҳои бадеӣ, мусиқӣ ва наққошии худ муаррифӣ шудааст. Миллати озодандеши тоҷик давоми таърихи худ маҳз аз ҳисоби фарҳангсолориаши ҳамчун миллат боқӣ мондасту истилогарони сарзамини аҷдодони мо маҷбур мешуданд ба воситаи ассимилятсияи фарҳангӣ фарҳангу забони моро аз худ намоянд”.[6]

Муҳаққиқи дигар тоҷик Акмалова М. А. ба тақвияти ақидаҳои муаллифи пешина қайд мекунад, ки “хувияти милли зербинои мустаҳкаме мебошад, ки дар асоси он афкори мустаҳкаму сиёсии ҳар як халқ инкишоф меёбад. Яке аз унсурҳои муҳими ташаккули афкори сиёсии халқ донишҷӯи таърихи худ мебошад, зеро он ба тамоюлҳои муосир равшанӣ меандозад ва халқро аз таҳдидҳо ва хатарҳо, маҳсусан

дар шароити ҷаҳоншавӣ, ки онҳоро интизоранд, огаҳ месозанд”[7,32].

Яке аз вазифаҳои муҳиме, ки аз вазъи кунунии ҷомеаи бузурги сайёра бармеоянд, вазифаи боқӣ мондани давлатҳо ва миллатҳо мебошад. Ин вазифа барои ҷунин давлатҳо, ба мисли Тоҷикистон, ки дар раванди давлатсозӣ ва таҳкими миллат ҳастанд, дучанд аҳамият дорад. Давлати мо, пас аз ба дастовардани Истиклоли давлатӣ бояд як зумра мушкilotро ҳал мекард ва ҳамзамон бояд ҳал кунад, чунки таърих дар муқоиса бо аксари кишварҳои тараққиқарда, ба мо вақти камтаре ҷудо намудааст. Имрӯз, раванди фишурдани фазо ва замон (ҷаҳонишавӣ) як қатор падидаҳоро мутамарказ ва суръат мебахшад, ки он дар навбати худ вазифаҳои сохтмони давлатиро мураккабтар мекунад.

Ҷаҳонишавӣ, аз нуқтаи назари иҷтимоӣ-фарҳангӣ, як раванди ташаккули бо-тадриҷи эволюсионии фарҳанги умуминсонӣ, ки бо нобуд кардани хусусиятҳои мавҷудани милли ва фарҳангӣ алоқаманд аст. Ҳамзамон, муҳаққиқон якрангии афзояндаи молҳои истеъмолро, ки дар бозори ҷаҳонии молҳо гардиш мекунад, паҳн шудани қолибҳои рафторӣ, стандартизатсияи малака ва усулҳои фаъолияти касбиро ҳамчун зухуроти объективии равандҳои ҷаҳонишавӣ қайд мекунад,

Аммо, дарки объективии падидаҳои дар боло зикршударо бояд эҳсос кард, ки ҳузури онҳо маънои ҷаҳонишавии қабатҳои амиқӣ фарҳангҳои миллиро надорад. Албатта равандҳои ҷаҳонишавӣ, ки дар соҳаҳои фаъолияти якҷояи иҷтимоии одамон, ба монанди соҳаҳои иқтисодӣ ва иттилоотӣ, ба суръат пеш меравад, дар соҳаи дин, қонун, урфу одатҳо, тасаввуротҳои арзиш, шаклҳои ҳаёти ҳаррӯза, анъанаҳои милли хеле сусттар ба назар мерасанд. Намунаи як қатор кишварҳои шарқӣ нишон медиҳад, ки ҷаҳонишавӣ то ҳол ба унификатсияи якрангии фарҳангҳои онҳо дар асоси ягон парадигмаи иҷтимоиву фарҳангӣ оварда нарасонидааст.

Таҳлили имрӯзаи механизмҳои ҷаҳонишавии иҷтимоиву фарҳангӣ нишон медиҳад, ки “агент”-и он фарҳанги элитарӣ ва оммавӣ мебошанд, дар ҳоле ки фарҳанги анъанавӣ ба он фаъолона муқобилат меку-

над. Фарҳанги элитарӣ барои ташаккули фарҳанги умумиинсонӣ шароити муайян фароҳам меорад, зеро маҳсулоти он, ки аксар вақт дар шакли миллии худ дорои хусусияти хос мебошанд, бо вазифаҳои иҷтимоии мазмунӣ умумиинсонӣ ва ғайримиллӣ дошта инъикос мегарданд. Аммо, дар муқоиса бо фарҳанги элитарӣ, ба андозаи хеле бештар, ҳамчун як лоиҳаи фарҳангии универсалӣ, фарҳанги оммавӣ бунёди фарҳанги фаромиллии ташаккулёбанда мебошад. Он асоси лоиҳаи фарҳангии умумичаҳонӣ, фарҳанги фаромиллии ташаккулёбанда буда, абзори асосии шикасти анъанаҳои фарҳангии миллий ва баъзан механизми тавсеаи фарҳангӣ мегардад. Ин фарҳанг, ки дар ҳама ҷо истеъмол мешавад, хусусиятҳои миллии ҳаёти ҳаррӯзаро ноён мекунад ва фарҳанги ба ҳам якхела, барои ҳама дастрас ва ҳама қабулкардари ба вуҷуд меорад, ки даъвои фарҳанги умумичаҳонии давраи чаҳонишавӣ шуданро дорад.

Ҳайдаров Р. Қ. кайд мекунад, ки “яке аз проблемаҳои муҳиме, ки дар шароити чаҳонишавӣ барои ҳар як миллат мубрам аст, рушди устувор буд ин раванд ба тариқи инкшофи забон ва фарҳанг амалӣ мегардад. Бояд тазаккур дод ки забони чаҳонишавӣ англисӣ мебошад. Ва аз ин лиҳоз забон ҳамчун ҳомили фарҳанг ба паҳншавии ҳамон фарҳанг мусоидат менамояд”. [8,203]

Дар ҳақиқат афзоиши бартарии глобалии забони англисӣ, чаҳонишавии модели хӯрокворӣ (паҳншавии густурдаи тарабхонаҳои McDonald's бо маҷмӯи меъёрҳои хӯрокворӣ ва нӯшокиҳо дар саросари чаҳон), сайёҳии оммавӣ, ҳамбастагии фарҳанги мусиқӣ, тавсеаи фарҳангии Ҳолливуд (се ҳиссаи филмҳо дар чаҳон аз наворҳо ё дар кинотеатрҳо – амрикоӣ), табдил ёфтани мол, аҳамияти чаҳонӣ пайдо мекунад. Дар натиҷа, қабатҳои фарҳангҳои мухталиф дар шуури одамон ба ҳам печидаанд. Ин ба он оварда мерасонад, ки давлатҳо дар ҷараёни фарҳангии чаҳонӣ нақши хеле маҳдуд доранд. Сарҳади мубодилаи фарҳангӣ аз ҳудуди фазои электронӣ ва геофизикӣ иборат буда, марказҳои фарҳанг – пойтахтҳои давлатҳо набуда, балки нуқтаҳои мебошанд, ки аз онҳо маълумоти фарҳангӣ интиқол ва қабул карда мешавад.

Мо мутмаинем, ки ҳаёти пурраи инсон дар шароити муосир танҳо дар системаи фарҳанги муайян, муҳити арзишӣ-меъёрӣ, “атмосфера”-и менталитети муайян имконпазир аст. Чаҳонишавӣ ин системаҳои механизмҳои нозуки ҳаёти иҷтимоиро хароб мекунад, муҳити инсонро беқадр ва бенаво мекунад. Чаҳонишавӣ сатҳи рушди ахлоқии ҷомеаро ба таври назаррас паст мекунад. Ҷомеаи чаҳонӣ, тавре ки имрӯз ба вуҷуд меояд, ҷомеаи прагматизми пирӯзманд мебошад.

Чаҳонишавӣ ба он, ки раванди суръатбахши рушди иқтисодӣ ва иҷтимоӣ то ҷӣ андоза баробар идома дорад, комилан бетафовут аст. Собити ин падида дар он зоҳир мегардад, ки баъзе давлатҳо ва кишварҳои иҷтимоӣ аз раванди чаҳонишавӣ хориҷ шудаанд ва гумон аст, ки онҳо ба субъекти фаъоли ин раванд мубаддал гарданд.

Ҳамин тарик, чаҳонишавӣ раванди иҷтимоӣ фарҳангист, ки дар баробари ҷанбаҳои мусбат, як қатор падидаҳои манфиро ба вуҷуд меорад. Инҳо аз он иборатанд, ки пеш аз ҳама, пешрафти техникаи боиси тағйир ёфтани қобилияти коммуникатсионии инсон ва ҷомеа дар фазо ва замон гардид. Охиста-охиста, дар тӯли ҳазорсолаҳо, раванди фишурдани коммуникатсионии чаҳон, табдил ёфтани он ба «деҳаи чаҳонӣ» ба амал омад, ки дар он ҳама ҷомеаи ягонаро ташкил медиҳанд. Як қатор кашфиётҳо ва дастовардҳои бунёдӣ ба ин мусоидат карданд. Дар натиҷа, “фишурдани” фазоӣ-замонии чаҳон ба амал омад, ки он на танҳо фосилаи ҷисмонӣ, балки иҷтимоиро низ “коҳиш” дод, одамони бисёр табақаҳо ва табақаҳоро дар сайёра дар шароити нисбатан баробари мавҷудият қарор дод. Ташаккули босуръати системаи муносибатҳои иҷтимоии чаҳонӣ ҳамчун асоси ҷамъияти дар ҳоли ташаккулёбандаи чаҳонӣ ба тӯфайли “ғайридавлатикунонӣ”-и муносибатҳои байналмилалӣ имконпазир гардид. Чаҳонишавӣ ба афзоиши ташкилотҳои байналмилалии байнихукуматӣ сабаб гардид. Ба намудҳои дигари омилҳои, ки ба равандҳои чаҳонишавии ҳаёти иҷтимоӣ таъсири рӯзафзун мерасонанд, муҳочирон, сайёҳони хориҷӣ, мутахассисони соҳаҳо (хуқуқшиносон, рӯзноманигорон, муҳандисон, меъморон, олимон, навозандагон, вар-

зишгарон, сохибкорони хусусӣ, дипломатҳо, агентҳои тичорати шабакавӣ дохил мешаванд), донишҷӯён ва ғ.) дохил мешаванд, ки майл ба риояи ақидаҳо ва тарзи ҳаёт космополитӣ доранд.

Дар ҳақиқат ҷаҳонишавӣ ба тамоми соҳаҳои хоҷагии халқ, тарзи ҳаёт, системаи арзишҳо таъсири худро мерасонад ва ин як раванди ногузир аст. Аммо, агар мо хоҳем, ки тарзи ҳаёти тоҷиконаи худро ҳифз намоем бояд чӣ кард? Ба ин савол муҳаққиқи ҷаҳонишавӣ Ҳайдаров Р. Қ. чунин посух додааст: “ҳар тоҷике, хоҳ дар дохили кишвар аст, хоҳ дар хориҷи он қарор дорад, бояд андешаи тоҷикмехвар дошта бошад. Пешвои миллат бунёдгари принсипи тоҷикмехварӣ дар сиёсати давлатии Тоҷикистон аст. Имрӯз бо ибтикори Пешвои миллат дар Тоҷикистон ҳама соҳаҳои хоҷагии халқ – матбуоту санъат, илму фарҳанг, иқтисодиёт, сиёсати дохилӣ ва хориҷӣ, амнияти миллий дар асоси принсипи тоҷикмехварӣ фаъолият доранд. Риояи ин принсип барои наслҳои имрӯза ва ояндаи тоҷикон имконият медиҳад, ки Истиқлоли кишвар ва манфиатҳои миллии худро дар дилхоҳ давру замон ҳифз намояд.” [8]

Адабиёт

1. Ҷаҳонишавӣ ва арзишҳои миллий // URL: <http://sadoimardum.tj/far-ang/a-onishav-va-arzish-oi-mill/> [Санаи мурочиат: 04.09.2020]. Манбаъи электронӣ.
2. Ҷаҳонишавӣ ва муаммоҳои амнияти иттилоотӣ // URL: <http://www.hakikatisugd.tj/index.php/politics/2517-a-onishav-va-muammo-oi-amniyati-ittiloot> [Санаи мурочиат: 04.09.2020]. Манбаъи электронӣ.
3. Раванди ҷаҳонишавӣ ва ҳифзи фарҳангӣ // <http://sns.tj/node/174> [Санаи мурочиат: 04.09.2020]. Манбаъи электронӣ.
4. Юсуфҷонов Ф. Сохибистиклоли рисолати ҳар як тамаддун аст // URL: <https://ifpranrt.tj/tj/2020-02-19-04-44-26/2020-02-18-16-21-39/item/953-so-ibisti-lol-risolati-ar-yak-millati-tamaddunofar-ast.html> [Санаи мурочиат: 02.09.2020]. Манбаъи электронӣ.
5. Ҳувияти миллий ва ҷаҳонишавӣ // URL: http://jumhuriyat.tj/index.php?art_id=1340 [Санаи мурочиат: 03.09.2020]. Манбаъи электронӣ.
6. Ҳайдаров Р. Қ. Ҷаҳонбинии илмӣ – шоҳсутуни давлатӣ дунявӣ // URL: [\[var.tj/2020/03/a-onbinii-ilm-sho-sutuni-davlati-dunyav-andesha-oi-rustam-ajdarov-dar-robita-ba-suhanronii-tarihii-peshvoi-millat-dar-mulo-ot-bo-ziyoiyoni-mamlakat/\]\(https://kho-var.tj/2020/03/a-onbinii-ilm-sho-sutuni-davlati-dunyav-andesha-oi-rustam-ajdarov-dar-robita-ba-suhanronii-tarihii-peshvoi-millat-dar-mulo-ot-bo-ziyoiyoni-mamlakat/\) \[Санаи мурочиат: 03.09.2020\]. Манбаъи электронӣ.](https://kho-</div><div data-bbox=)

7. Акмалова М. А. Истиқлолияти давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон ва хусусиятҳои ҳосилон дар раванди дигаргуниҳои ҷомеа // Автореферати диссертатсия барои дарёфти дараҷаи доктори илмҳои сиёсӣ. - Хучанд 2019. 44 саҳ.

8. Ҳайдаров Р. Д. Влияние глобализации на трансформацию таджикского общества // Диссертатсия на соискание ученой степени доктор философских наук. Душанбе 2007. 256 стр.

9. Ҳайдаров Р. Қ. Пешвои ман, Президенти ман, Интиҳоби ман // <http://ccsr.tj/tj/component/k2/item/7415-peshvoi-man-prezidenti-man-intihobi-man.html?fbclid=IwAR3qNrV4CqT2RH3dGFC17mOV6nrlnhAHcu5B8rOXvTDEtj37XIrxbYWU5g8/> [Санаи мурочиат: 03.09.2020]. Манбаъи электронӣ.

ТАДЖИКСКОЕ ОБЩЕСТВО И ПОИСКИ НАЦИОНАЛЬНОЙ МОДЕЛИ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ В ПЕРИОД ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Данаева К.

В этой статье автор излагает свое мнение относительно глобализацию и ее влияние на социокультурную жизнь таджикского общества. По мнению автора, глобализация приносит с собой новую культуру и стремится влиять на национальные культуры. Автор статьи утверждает, что глобализация может повлиять на образ жизни, выбор социальных ценностей, социокультурную ориентацию. По мнению автора, возрождение культурных ценностей таджикского народа, изучение истории нации, защита национального языка и национальной культуры, укрепление основ национальной идентичности может защитить Таджикистан от негативных последствий глобализации.

Ключевые слова: глобализация, культура, социокультурное пространство, коммуникационные технологии, интеграция, нация, социокультурные ценности, ценностная ориентация, таджикоцентризм.

**TAJIK SOCIETY AND THE SEARCH FOR
THE NATIONAL MODEL OF SOCIAL
AND CULTURAL DEVELOPMENT IN
THE PERIOD OF GLOBALIZATION**

Danaeva K.

In this article, the author expounds his opinion on globalization and its impact on the socio-cultural life of Tajik society. According to the author, globalization brings with it a new culture and seeks to influence national cultures. The author of the article claims that globalization can affect the way of life, the choice of so-

cial values, and sociocultural orientation. According to the author, the revival of the cultural values of the Tajik people, the study of the history of the nation, the protection of the national language and national culture, the strengthening of the foundations of national identity can protect Tajikistan from the negative consequences of globalization.

Keywords: globalization, culture, socio-cultural space, communication technologies, integration, nation, socio-cultural values, value orientation, Tajikcentrism.

НАҚШИ ВАҲДАТИ МИЛЛӢ ДАР ТАҲКИМИ ҲУВИЯТИ МИЛЛИИ ҶАВОНОН

Муродзода М. – унвонҷӯи ИФСҲ АМИТ

Муаллиф дар мақолаи мазкур дар мавриди ваҳдати миллӣ ва нақши он дар таҳкими ҳувияти миллӣ дар ҷомеаи тоҷик изҳори ақида намудааст. Ба ақидаи муаллиф барои таҳкими ваҳдати миллӣ, дар навбати аввал, шароити муътадилу ороми зиндагии мардум, баробарҳуқуқии воқеӣ ва дӯстию ҳамкориҳои комили тамоми халқу миллатҳо ва гурӯҳу табақаҳои иҷтимоиро таъмин кардан лозим аст. Муаллиф мутмаин аст, ки дар шароити кунунии давлатдорӣ баҳри ҳифзи истиқлолияти давлати миллӣ, амнияти Ватан, таҳким ва рушди ниҳодҳои демократӣ, баланд бардоштани маърифатнокию ҷаҳонбинии мардум ва таҳкими ҳувият миллӣ зарур аст. Пӯёда сохтани ин масъалаи муҳим кори саҳл набуда, сиёсати дурандешионаи иқтисодию иҷтимоӣ ва фарҳангиро талаб менамояд.

Калидвожаҳо: *Пешвои миллат, ваҳдати миллӣ, истиқлолият, ҳувияти миллӣ, демократия, фарҳанги сиёсӣ, сиёсати дохил, ҷавонон.*

Роҳи расидан ба Истиқлолият ва Ваҳдати миллӣ шояд дар тасаввуротҳо осон намояд, вале ҳаёт нишон медиҳад, ки ҳифзи истиқлолият ва ваҳдати миллӣ аз сокинони кишвар мубориза, ҷаҳду талошҳои зиёд, маърифатнокии хуб ва фарҳанги сиёсии волоро талаб менамояд: «Воқеан таърихро хотираи инсоният меноманд. Афронде, ки аз сарнавишти миллат, таърихи гузаштаи сарзамин ва марзу буми аҷдоду мероси бойи фарҳангӣ ва расму оини ниёгон дастовардҳои бузург ва шахсиятҳои қавму қабоили хеш огоҳӣ надоранд, ҳеч гоҳ инсонии комил ва фарзанди барӯманди замони хеш шуда наметавонад. Омӯхтани таърих танҳо ба хотири донишҷӯи гузашта нест, балки он дурнамоест, ки роҳи ояндаи миллат ва пешомадҳои давлатдориро равшан намуда, барои ҳудӯғҳои миллии ваҳдати ягонагии ва рушди тафақури таърихӣ наслҳои оянда хизмат мекунад».[1; 5]

Ба ҳамагон маълум аст, ки таҳкими ваҳдати миллӣ ва ҳамрабию созгории та-

моми аҳолии ҳар як мамлакат қабл аз ҳама ба сиёсату фаъолияти давлати мазкур, ки асосан барои идораи ҷомеа, барои таъмини вазъи муътадили иқтисодию иҷтимоии он эъмор шудааст, вобастагӣ дорад. Барои ҳифзи яклухтии мамлакат ва таҳкими ваҳдати миллӣ, дар навбати аввал, шароити муътадилу ороми зиндагӣ, баробарҳуқуқии воқеӣ ва дӯстию ҳамкориҳои комили тамоми халқу миллатҳо ва гурӯҳу табақаҳои иҷтимоиро таъмин кардан лозим аст.

Дар ҳақиқат, ҳам сиёсати дохилӣ ва ҳам сиёсати хориҷӣ дар ҳолате, ки агар манфиату дархостҳои табақаю гурӯҳҳои мухталиф, қавму миллатҳои сокинони кишварро баробар ба эътибор гиранд, бе шубҳа дар чунин ҷомеа норизоӣ, носозгорӣ ва парокандагӣ рух нахоҳад дод. Бинобар ин сиёсати некандешу хирадмандона яке аз омилҳои асосӣ ва зарурии таҳкими ваҳдати миллӣ мебошад ва аз ин рӯ, муҳимтарин шартҳои истиқлолият ва устувории давлат доништа мешавад.

Ваҳдати миллӣ, ё ин ки ягонагии миллӣ, яъне худро ба сифати як ҷузъи миллат амиқан дарк кардан, таъмини ягонагии миллиро вазифаи шахсии худ ва тамоми ҷомеаи донишҷӯи дар роҳи ҳимояи манфиатҳои умумимиллӣ мубориза бурдан аз муҳимтарин шартҳои тақмили шуури миллӣ, худшиносии миллӣ ва таҳкими истиқлолияти маънавият. Бояд эътироф намуд, ки ин сифатҳо дар шуури на ҳамаи кишварҳои иҷтимоии ҷомеаи тоҷик дар як сатҳ қарор дорад. Дар онҳо, баъзан эҳсоси ягонагии маҳаллӣ-маҳалгарой, ки ба деҳ, ноҳия ё вилояте маҳдуд аст, ҳатто зидди дигарон равона шудааст, чунин эҳсосоти манфӣ нисбати якдигар бартарӣ дорад, ки мо оқибатҳои онро дар таърихи навини кишварамон ба хубӣ дарк намуда, бо ҷашмони худ дидаем.

Аз ин сабаб, дар шароити кунунии давлатдорӣ баҳри ҳифзи истиқлолияти давлати миллӣ, амнияти Ватан, таҳким ва рушди ниҳодҳои демократӣ, баланд бардошта-

ни маърифатнокӣ, чаҳонбинии мардум ва таҳкими хувият миллӣ зарур аст. Пиёда сохтани ин масъалаи муҳим сиёсати дурандешонаи иқтисодию иҷтимоӣ ва фарҳанги-ро талаб менамояд.

Масъалаи дигари дорои аҳамияти аввалиндараҷа, ки давлату миллат ба он зарурат ва ниёз дорад, ин пеш аз ҳама баланд бардоштани сатҳи донишу маърифати сиёсии мардуми кишвар аст, ки бе ин чиз шуури мардуми мо ноқис аст ва пояҳои ҳокимияти сиёсӣ ва давлатии мо ноустувор аст. Шаҳси бедониш, бесаводно гумроҳ намудан ва аз вай истифода бурдан бисёр осон аст. Бояд гуфт, ки бе илму дониш ва маърифату чаҳонбинии кофӣ, ба кадрӣ неъматҳои моддию маънавӣ расидан номумкин аст.

Бояд гуфт, ки унсури аслии пешрафту тараққии ҳар миллату кишваре забони миллии ин кишвар аст, ки ҳам дар пешрафти фарҳанг ва ҳам шуур, нақши аввалро соҳиб аст. Яъне забони миллии мо то ҳануз дар ҳоли хуби густариш қарор нагирифтааст. Ва ба пуштибонии ҷиддии давлат ниёз дорад. То замоне ки он ба сурати лозима дар кишвар қорбурда нашавад, мардум соҳиби тафаккур ва шуури баланд шуда наметавонанд. Аз ин сабаб кӯшиш намудан лозим то тамоми қорғузори дар кишвар бо забони тоҷикӣ сурат бигирад. Вобаста ба ин, ба фаъолияти телевизион аҳамияти ҷиддӣ додан зарур аст. Зеро дар такмили шуури мардум васоити ахбори омма, махсусан телевизион, нақши махсус дорад. Чунонки мушоҳидаҳо нишон медиҳанд, аксари мардум, хосса танҷавонон, бо тамошои кинофилмҳо ва клипҳои гуногун майл пайдо карда, ба қаҳрамонҳои онҳо тақлид намуда, ба фаҳшу зуроварӣ, қатлу ғорат даст мезананд: «Зиёд гаштани намоиши филмҳои криминалӣ, шаҳвонӣ, фантастикӣ, ҷои киноповестҳо ва кинодрамаҳоеро ки хусусияти ахлоқи тарбиявӣ доранд танҷ намуданд, ки ин чиз ба ташаккули арзишҳои эстетикӣ, ахлоқӣ, маданӣ, фарҳангӣ ва шуури равониҷавонон таъсири манфӣ мерасонад» [2; 44-45]. Ва гуфта ба маврид аст, ки заифшавии ахлоқ ба бегонапарастӣ ва бегонашавии иҷтимоӣ-фарҳангӣ оварда расонида метавонад. Барои мустаҳкамии арзишҳои миллӣ ва маънавӣ ҷомеаро зарур аст, ки ҳифз аз онҳо намоянд.

Қалб намуданиҷавонон ба қорҳои манфиатбахш, таъмини онҳо бо ҷойҳои қор

рии мувофиқ, фароҳам овардани шароит қор ташаккули фарҳанги сиёсӣ маърифатӣ ҳуқуқӣ, дастгирии соҳибистеъдодҳои қормест баҳри таҳкиму тантанаи Ваҳдати миллӣ ва ризоияти ҷомеа. Чуноне, ки Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ - Пешвои миллат, Президенти кишвар, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон фармудаанд: «Мо бояд шуқр ғӯем, ки ба ҷунин рӯзгори орому осуда расидаем ва сулҳу субот, Ваҳдати миллиро бояд ҳамҷун дастоварди азизтарини халқамон ба монанди гавҳараки ҷашм эҳтиёт намоем». [3; 4]

Ваҳдати миллӣ асолати маънавию ахлоқии халқ, симои дурахшони таърихӣ ва рисолати зиндагисозу фарҳангофарини тоҷиконро қушод. Ҷомеаи Тоҷикистон бо роҳбарии сарвари сазовори хеш Эмомалӣ Раҳмон эҷодгар ва созандаи ин Ваҳдати миллӣ гардид. Мо онро аз қасеву дигаре ба орият нагирифтаем ва нусха набардоштем, балки бо дилу нияту нек, вичдони пок, бо мақсади худро шинохтан ва қороеи ҷомеа ва танҳо баҳри муҳайё намудани зиндагии озодона ва хушбахтона рӯи қор овардем. Рушду инкишоф, неъматҳои зиндагӣ аз берун қороеи мо ворид намешавад, онро дар замини аҷодӣ, дар замири худ бояд рӯёнд.

Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ-Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар яке аз баромадҳояш қайд кардааст, ки «Ташаккули ғояи ваҳдату ягонагӣ яке аз вазифаҳои умдаи ҳар як миллати соҳибдавлат мебошад. Зеро бе андешаи устувори ваҳдати миллӣ ва дақиқ муайян қордани ҳадафу роҳҳои таърихии ҳар як халқ, идомаи ҳаракати огоҳонаи он ба сӯи дастовардҳои шоистаи сиёсӣ ва иқтисодиву иҷтимоӣ мушқил ва ғайри имкон аст».

Воқеан, Ваҳдат ин падидаи ташаккулдиҳанди тамаддунҳо ва ниғодорандаи урфу одат ва анъанаҳои миллӣ ва пойдо-риву бардавонии насли инсоният аст.

Истилоҳотеро мебинем, ки аз ваҳдат бар омадаанд ва шакли илмӣ гирифтаанд: ваҳдати вучуд, ваҳдати маънавӣ, ваҳдати миллӣ ва ваҳдоният. Ин ислоҳотҳо мафҳумҳои хушқу ҳоли нестанд ва дар ҳар навъи давлатдорӣ, ҷамъиятию иқтисодӣ маҳз андешаҳо оид ба онҳо боиси тавлиди қараёну равия ва шаклҳои гуногуни шуури ҷамъиятӣ гардидаанд. Ва ҳамаи ин ваҳдатҳо дар маҷмуъ яке асоси дигаре шуда, ҳамдигарро пурра меқунанд. [4;236]

Яке аз ин ислоҳотҳои муҳим ин Ваҳдати миллӣ мебошад, ки ба даст овардани он барои миллате муяссар мегардад, ки воқеан дорой таърихи бою ганӣ ва фарҳангу маданияти оламшумул ва иродаи бузурги сулҳофаринӣ ва ҳештаншиносӣ бошад.

Ваҳдати миллӣ, пеш аз ҳама, ягонагии тамоми кишрҳо, ниҳодҳо ва нерӯҳо дар назар дорад, ки дар ҳудуди зисти ин ё он миллат фаъолият менамоянд. Ваҳдати миллӣ, ба таври дигар, афзалдонистани манфиатҳои миллӣ аз манфиатҳои шахсӣ, гуруҳӣ ва монанди инҳост. Зеро ҳеч яке аз манфиатҳои шахсӣ ё гуруҳӣ дар алоҳидагӣ берун аз доираи манфиатҳои миллӣ вучуд дошта наметавонанд. Аз ин нигоҳ, Ваҳдати миллӣ ин ҳастии миллат ба шумор меравад. [5; 4]

Ба ақидаи мо, Ваҳдати миллӣ ин якдили халқ, ҳамдигарфаҳмӣ, муқаддасдонистани якпорчагии ватан, сарчамъ шудан дар ватани аҷдодӣ, эҳтироми якдигар ва сарбаровардан аз як гиребон барои ҳифзи арзишҳо ва манфиатҳои миллӣ аст.

Мусаллам аст, ки дар роҳи расидан ба ҳадафҳои бузурги миллӣ, халқи меҳандӯстӣ тоҷик ҳамеша бо қувваҳои бадҳоқи дохилӣ хориҷӣ мубориза бурда, баҳри расидан ба ваҳдат ва сулҳи пойдор мушкilotҳои зиёдеро паси сар намудааст ва дар оинаи таърих чун миллати суҳҷӯй шинохта ва эътироф карда шудааст.

Чи тавре, ки таърих гувоҳ аст солҳои аввали соҳибистиклолии мамлакат бо сабаби ноустувориҳои сохторҳои қудратии мамлакат, пурра қорӣ набудани низомии қонунгузориҳои миллӣ ва зуд-зуд иваз шудани роҳбарияти сиёсии мамлакат ва гарондани ҷавонон ба гуруҳҳои силоҳбадасти тундгарои дохилӣ хориҷӣ дар Тоҷикистон ҷанги шаҳрвандӣ оғоз гардид ва ин омил боиси қоҳиш ёфтани захираҳои моддӣ ва қашшоқию нодории аҳолии кишвар ва ҳамчунин боиси марги ҳазорон ҷавонмардонӣ сарсупурдаи миллат гардид.

Хушбахтона, табиати сулҳҷӯна ва ҳувияти миллии тоҷикон, ки ҳамеша ба гузашт ва созиш моил аст, агарчи дар таърихи гузашта боиси аз даст додани манфиатҳои ҳаётӣ шуда буд, ин дафъа барои дарки манфиатҳои умумимиллӣ мусоидат кард, ки ин як навъ дурандешӣ ва хирадмандии фарзандони миллати моро нишон медиҳад. [6; 4]

Хусусан дар барқарор кардани сулҳ ва ваҳдати комили сиёсӣ саҳми Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ-Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон хеле калон аст, зеро сарвари давлати тоҷикон Эмомалӣ Раҳмон тавонист миллатеро, ки хатари парокандашавии он аз эҳтимол дур набуд, аз гирдоби ғочабори ҷанги шаҳрвандӣ начот диҳад ва барои эҳё шудани он ҳатто ҷони шарифи худро дар хатар гузошта, барои якдили тамоми мардуми Тоҷикистон заминаи мусоид гузорад.

Ёдовар шудан зарур аст, ки барои бастании созишномаи истиқрори сулҳ байни ҳукумат ва муҳолифин 4 солу 3 моҳ лозим омад. Дар ин мудат зиёда аз 20 вохӯриҳои расмӣ баргузор шуд, ки сарвари давлат дар ҳафт вохӯрии муҳим бевосита иштирок карда, бо роҳбарони гуруҳи муҳолифин ҳамсуҳбат шуд. Аввалин музокирот дар шаҳри Москва сурат гирифта буд. «Ин аввалин ва бе шубҳа мушкилтарин вохӯрии байни тоҷикон буд» мегӯяд яке аз аъзоҳои доимии ҳайати ҳукумат дар ин вохӯриҳои Шукурҷон Зухуров. Вохӯрии дуҷуми халқунанда дар шаҳри Техрон аз 18 то 28 июни соли 1994 сурат гирифта, дар ин вохӯрӣ пеш аз ҳама масъалаи оташбас ва амалиётҳои душманона алайҳи якдигар мавриди баҳс қарор гирифт. Воҳурии сеюм дар шаҳри Техрон аз 12 то 17 сентябри соли 1994 сурат гирифт. Вохӯрии чорум, 11 декабри соли 1996 дар шаҳри Кобул шуда гузашта, баъди он вохӯрии навбатӣ дар шаҳри Маскав 23 декабри ҳамон сол ва вохӯрии бисёр муҳим аз 16 то 18 майи соли 1997 дар шаҳри Бешкек шуда гузашт, ки дар ин вохӯрии муҳим тарафҳо ҳамдигарро бахшида, инчунин доир ба бисёр масъалаҳои муҳими сиёсӣ ва миллӣ мувофиқатнома ба имзо расониданд. [7; 283-284]

Ҳамин тариқ, бо қӯшишу заҳматҳои Сарвари давлат Эмомалӣ Раҳмон ва бо ризоияти гуруҳи муҳолифин 27-июни соли 1997 Созишномаи умумии истиқрори сулҳ ва ризоияти миллӣ дар шаҳри Москва ба имзо расид, ки ин рӯйдод таърихӣ барои миллати мо неъматӣ пурарзиш маҳсуб меёбад.

Ба шарофати ба имзо расидани ин Созишномаи тақдирсоз мо тавонистем, ки ба муноқишаҳои дохилӣ ва муқовимати мусаллаҳона хотима бахшида, ба марҳилаи навини Тоҷикистон – гузоштани пойдево-

ри сулҳ, таъмини ваҳдати миллӣ ва дар ин асос ба эътидол овардани фаъолияти соҳаҳои хоҷагии халқи Тоҷикистон ва рушди онҳо оғоз намоем. [8; 4]

Ёдовар шудан ба маврид аст, ки бо шарофати Ваҳдати миллӣ имрӯз иқтисодии мамлакат рӯз то рӯз афзуда, робитаҳо дар самти ҳамкорӣ бо дигар давлатҳои ҷаҳон, низ хуб арзёбӣ мешавад. Ҳамзамон мамлакат аз бумбасти коммуникатсионӣ раҳонида шуда, ба тамоми давлатҳои ҳамсоя роҳҳои нақлиётгард кушода шудаанд. Сохта ба истифода додани нерӯгоҳҳои Сангтуда 1 ва Сангтуда 2 дар таъмини истиқлолияти энергетикӣ мамлакат нақши муҳим дошта, айни ҳол сохтумони нерӯгоҳи азими аср Роғун ва дигар нерӯгоҳҳои хурд идома дорад, ки бо сохта ба истифода додани онҳо мамлакат пурра аз эҳтиёҷоти барқ раҳой меёбад.

Чуноне, ки дар Паёми Президенти кишвар муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 22 декабри соли 2016 ироа гардид, баъди ба даст омадани Ваҳдати миллӣ дар даврони соҳибистиклолӣ аз ҳисоби ҳамаи сарчашмаҳо сохтани иншооти хурду бузурги муҳим, оид ба истеҳсоли интиқоли барқ сохта, ба истифода дода шуда, ҳоло ҳам ин иқдом идома дорад. Аз ҷумла, низоми ягонаи энергетикӣ кишвар бунёд гардида, зиёда аз 1300 мегаватт иқтисорҳои нав ба кор андохта шуданд. Қобили зикр аст, ки тибқи арзёбии созмонҳои байналмилалӣ молиявӣ Тоҷикистон аз рӯи ғоизи истеҳсоли «энергияи сабз», яъне нерӯи аз ҷиҳати экологӣ тоза ба қатори шаш кишвари пешсафи сайёра шомил гардида, имрӯз истеҳсоли ин намуди энергия дар кишвари мо 98 ғоизро ташкил медиҳад. Айни ҳол даромади бучети давлатӣ аз 300 миллион сомонӣ то 18 миллиард сомонӣ зиёд гардида, даромади аҳоли 25 баробар ва пасандозҳо беш аз 85 баробар афзоиш ёфтанд.

Имрӯз симои марказҳои шахрҳо ва ноҳияҳо рӯз то рӯз тағйир ёфта, биноҳои маъмурӣ, маишатӣ, фарҳангӣ ва манзилҳои нав ба ҳусни ватани азизу маҳбуби мо ҷилои дигар мебахшанд, ки ин меваи ваҳдати миллӣ ба ҳисоб меравад.

Дар бисту панҷ соли Истиқлолияти давлатӣ бо самараи Ваҳдати миллӣ ҳазорҳо корхонаву коргоҳҳои хурду бузурги саноатӣ бунёд гардиданд, ки онҳо дар соҳаҳои

истихроҷ ва коркарди маъдан, ангишт, саноати сабук ва кимӣ, мошинсозӣ, коркарди металлҳои қиматбаҳо ва ранга, масолеҳи сохтмон ва саноати хӯрокворӣ фаъолият менамоянд. Ҳамзамон беш аз 2000 километр роҳи мошингард, 190 километр роҳи оҳан ва зиёда аз 30 километр нақбҳои мошингузар ба маблағи умумии 11,4 миллиард сомонӣ мавриди истифода қарор дода шуданд. Дар натиҷа, мо ба яке аз ҳадафҳои стратегӣ – раҳой аз бумбасти коммуникатсионӣ ҷиҳати таъмини рафтуомади доимии нақлиёт байни минтақаҳои гуногуни кишварамон ва давлатҳои ҳамсоя ноил шуда, қаламрави сепорчаи Тоҷикистонро танҳо дар замони истиқлолият ба як кишвари воҳид табдил додем.

Натиҷаи яқдили аҳолии кишвар боис шуд, ки дар соҳаҳои маорифу тандурустӣ зиёда аз 2500 муассисаи таълимӣ ва беш аз 1000 муассисаи тандурустӣ бунёду азнавсозӣ гардида, онҳо бо дастгоҳу таҷҳизоти муосири таълимиву тиббӣ ва дигар шароити замонавӣ таъмин карда шуданд.

Ҳамзамон бояд қайд кард, ки дар муддати 23-сол, ки аз Созишномаи умумии истиқрори сулҳ ва ризоияти милли сипарӣ шуд, ваҳдати миллӣ дар кишвари мо мустаҳкам гардида боровар гардид. Вале барои ҳифзи ҳамешагии он омилҳои сиёсӣ, иқтисодӣ, маънавӣ ва ахлоқӣ таҳкимбахши онро пайваستا дар назар гирифтанд, нерӯҳои зеҳниро дар соҳаҳои гуногун, махсусан ҷавонро дар рӯҳияи ватандӯстӣ ва дарки манфиатҳои умумимиллӣ тарбия намудан аз зарарҳои ифротгарой, маҳалгарой, мансабпарастӣ бохабар кардан вази фаи муқаддаси ватандорӣ тамоми ҷомеа, махсусан роҳбарони сатҳҳои гуногун маҳсуб мешавад.[9;5]

Воқеан имрӯз сулҳи тоҷикон машҳури ҷаҳон гашта, намунаи ибрат барои тамоми ҷаҳониён аст ва халқи кишвар баҳусус ҷавонро зарур аст, ки ин неъматӣ бебаҳоро ҷун гавҳараки ҷашм нигоҳ дошта, онро ба насли оянда мерос гузоранд.

Ваҳдату сулҳ неъматҳои пурарзиш ва ифтихори миллии ҳар халқи соҳибтамаддун маҳсуб ёфта, аз ҳештаншиносӣ ва дарки масъулияти баландӣ ватандорӣ гувоҳӣ медиҳанд. Пос доштан ва муқаддас дони-стани Ваҳдати миллӣ ин қарзи шаҳрвандии ҳар як инсонӣ бохирад ва худогоҳу ҳештаншинос аст, алалҳусус дар шароити бархӯр-

ди тамаддунхо ва ходисаҳои нанговари чаҳони муосир.

Дар натиҷаи ин ҳама созандагҳои самтҳои иқтисодӣ, иҷтимоӣ, илм, фарҳанг ва маориф рушд намудаад, ки ба манфиати шаҳрвандони кишвар, махсусан мо – ҷавонон, равона карда шудааст. Агар ҳар яки мо барои ободу зебо гардонидани Ватан самимона заҳмат намоем, иқдому ибтиқори Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ - Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмонро тарафдорӣ намуда, баҳри амалигардонии ин ҳадафҳо аз як гиребон сар барорем, Тоҷикистон ба таври табиӣ ободу зебо гашта, ба як давлати пурқудрат ва пешрафта табдил меёбад.

Адабиёт

1. Эмомалӣ Раҳмон «Тоҷикон дар оинаи таърих. Китоби якум. Аз Ориён то Сомониён». Лондон. 2000. – с. 5
2. Сафаров С. Ислому ва ҷавонон дар Тоҷикистони муосир (бо заб.русӣ) / Вазъияти иҷтимоӣ ва ҷавонони Тоҷикистон: пешниҳодот ва роҳҳои ҳал. Душанбе, 2006. -Саҳ. 44-45.
3. Эмомалӣ Раҳмон «Ватани худро дӯстдоред, хифз кунед ва кадр намоед» (Суханронӣ дар мулоқот бо ҷавонони кишвар) – Душанбе. 2005.
4. Эмомов С. С. Саҳми Президенти Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон дар истикрори сулҳи тоҷикон. / Маҷмуаи осори илмӣ ДМИТ, Душанбе 2013;
5. Паёми Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ - Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 22.12.2016.
6. Ваҳдати миллӣ ваҳдати тамоми мардуми Тоҷикистон аст. // <http://sudiktdushanbe.tj/2014/06/>

РОЛЬ НАЦИОНАЛЬНОГО ЕДИНСТВА В УКРЕПЛЕНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ МОЛОДЕЖИ

Муродзода М.

Автор в этой статье высказывает своё мнение о национальном единстве и его

роли в укреплении национальной идентичности в таджикском обществе. По мнению автора, для укрепления национального единства, в первую очередь, необходимо обеспечить стабильные и мирные условия жизни населения, реальное равенство, полноценную дружбу и сотрудничество всех народов, наций и социальных групп. Автор убежден, что в современных условиях государственности необходимо защищать независимость нации, безопасность Родины, укрепление и развитие демократических институтов, повышение просвещённости общественности и укрепление национального менталитета. Решение этого важного вопроса весьма сложная задача, требующая дальновидной экономической, социальной и культурной политики.

Ключевые слова: лидер нации, национальное единство, независимость, национальная идентичность, демократия, политическая культура, внутренняя политика, молодежь.

THE ROLE OF THE NATIONAL UNITY IN STRENGTHENING OF THE YOUTH'S NATIONAL IDENTITY

Murodzoda M.

In this article, the author expresses his views on national unity and its role in strengthening national identity in Tajik society. According to the author, in order to strengthen national unity, first of all, it is necessary to ensure a stable and peaceful life of the people, real equality, full friendship and cooperation of all peoples, nations and social groups. The author is convinced that in the current conditions of statehood it is necessary to protect the independence of the national state, security of the Motherland, strengthen and develop democratic institutions, raise public awareness, and strengthen national identity. Implementing this important issue is not an easy task and requires a far-sighted economic, social and cultural policy.

Keywords: leader of the nation, national unity, independence, national identity, democracy, political culture, domestic policy, youth.



К ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТИЧЕСКОМУ АСПЕКТУ ИССЛЕДОВАНИЮ НАСИЛИЯ И НЕНАСИЛИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Давлатова О. - соискатель кафедры философии ТГПУ им. С.Айнӣ (Тел.: 933746374)

В статье рассматривается проблемы насилия и ненасилия в средневековой исламской философии. На основе анализа учения известных исламских мыслителей, как Ибн Мукаффа, ал-Фараби, Низамулмульк, ал-Газали и Насир ал-Дин ал-Туси дано философско-антропологическое определение концептов насилия и ненасилия в философской и культурной практике ислама. Проводя обзорный анализ концепций насилия и ненасилия в их учениях, автор рассматривает данные понятия в следующих основных смыслах. Во-первых, насилие и ненасилие как внутреннее состояние или установка на мирное поведение и почитание жизни. Во-вторых, ненасилие как идеал социальной гармонии и мирного существования. В-третьих, насилие и ненасилие реализуется как способ реакции на конфликтную ситуацию. Анализ вопросов насилия и ненасилия, представленный в этой статье, охватывают широкий круг вопросов. Тем не менее, эти разнообразные вопросы можно разделить на три категории: теоретическую, теологическую и инструментальную. Поскольку ислам высоко ценит равенство, в трудах указанных авторов дается установка на создание мира без насилия с борьбой с корнями насилия и с несправедливостью, стремясь воспитать человеческий разум в духе ненасилия. В статье особое значение дается категории добра и зла как основополагающие в определениях ненасилия и насилия в поступках и деятельности людей в обществе.

Ключевые слова: *насилие, ненасилие, государство, общество, добро, зло, справедливость, несправедливость, добродетельный город, наказание, этика.*

Исламская философско-политическая мысль складывалась еще в раннем средневековье при правлении халифов омейядской и аббасидской, а затем фатимидской, сельджукской и мамлюкской династий в

исламской империи, которые выступали в качестве защитников религии и государства. Во времена этих династий по крайней мере три группы соревновались в определении терминов и концепций исламской политической мысли: персидские администраторы-секретары (*куттаб*), философы (*фаласифа*) и богословы с юристами (*улама, фукаха*). Безусловно, тон здесь задавали ученые и философы, которые в большинстве своих случаев подвергались гонением и преследованием со стороны духовенства и правителей.

Среди прочих проблем в исламской философско-политических учениях часто обсуждалась проблема насилия и ненасилия как взаимоисключающие понятия, одно из которых находится в полном противостоянии и противоречии с другим. Исследования имеют тенденцию подчеркивать одну против другой, в противном случае они приводят к передаче одной из них в другую и рационализации другой. Но очевидные вопросы были таковы: склоняется ли религиозная и философско-политическая тенденция к ненасилию, а не к насилию? Существовали ли контексты, в которых насилие и ненасилие дополняют друг друга в поисках мира? Требуют ли некоторые аспекты реальности насильственного подхода, а другие - ненасильственного подхода? и др.

Среди главных фигурах в этой дискуссии был Ибн ал-Мукаффа (ок. 720–756 гг.) - обращенный зороастриец в ислам, который перевел на арабский язык ключевые индоперсидские труды по управлению государством. В силу своей средневековой подготовки он принадлежал к группе *куттаб* (секретарей), чья миссия состояла в служении тем, кто находился у власти, будь то в политической подготовке князей или в области переписки, а также в выполнении различных политических миссий. [7, 139-171]

Изображая животных в джунглях, Ибн ал-Мукаффа обращается к человеческим отношениям, благодаря чему в его «Калила и Димна» ясно отражается степень и место насилия в мире в его различных формах с акцентом на то, что соперничество, лежащее в основе человеческого насилия, неразрывно связано с существованием любой социальной группы. Так, в книге раскрывает несколько форм насилия как между людьми, так и как неизбежную практику государства по отношению к ним: 1) Сентиментальное насилие и ненасилие. Излишне говорить, что соперничество и враждебность проявляются, прежде всего, в словах, «обозначающих жертву, которая впоследствии подвергнется физическому насилию», если использовать выражение Макса Вебера. В главах книги раскрываются различные формы соперничества, существующих между действующими лицами, и их последствия. Глава, озаглавленная «Львица и шакал», в метафоре показывает, до какой степени человек, из-за отсутствия рефлексии, может постепенно применять к себе насилие, вплоть до изменения своей естественности: ««Я ходила на охоту, ловила разных зверей и съедала их», - ответила львица. Тогда шакал осведомился: «А как ты думаешь, у тех зверей, что ты ела, были любящие отцы и матери?» - «Конечно, были», - промолвила львица. Тогда шакал воскликнул: «Почему мы не видим и не слышим этих отцов и матерей, когда они лишаются своих деток? Разве они не также горюют, как ты?». [1, 252-253]. Форма насилия и ненасилия, с которой мы столкнемся на этом этапе, исходит изнутри. Он показывает моменты, отражающие борьбу между естественным состоянием и состоянием разума.

2) Поведенческое насилие. Герои басни «Калила и Димна», чтобы навязать себя, часто прибегают к лексике, отмеченной либо ненасилием, либо насилием. Поскольку невозможно обойти термины, используемые в книге, мы будем довольствоваться общими выводами, позволяющих нам описать природу отношений между различными главными героями, способ, которым каждая сторона пытается претендовать на успех: «Пространство, в котором происходит большинство басен, - это пространство джунглей, характеризующееся

преобладанием импульсов голода, сохранения территории, агрессии или ответа на агрессию и возмещения причиненного ущерба. несправедливость. Импульсы, которыми движут герои, глубоки, элементарны и живы. Большинство басен построено на антагонизме, конфликте; они часто демонстрируют асимметричные властные отношения и отражают наличие опасностей, от которых необходимо избавляться под страхом гибели». [5, 11-41]

Известный восточный перипатетик Абунаср ал-Фараби (870-950 гг.), родом из Центральной Азии, сосредоточился на проблеме государства и поддержал идеал «добродетельного города» (*ал-мадина ал-фазила*), предлагая систематический тезис о государстве как совершенное общество, в котором рациональная целостность и правильное поведение являются средством достижения высшего блаженства (*са'ада*). В этом городе правитель – совершенный человек. В рамках отношений людей, народов, городов и наций в контексте исламского мира и отношений исламской нации с другими религиозно различными нациями, ал-Фараби заставляет своего «добродетельного лидера» использовать насилие, высшей формой которого является война, как средство «принуждения к счастью»: «Он (т.е. истинный правитель – Д. О.) является первым главой и именно в нем сочетаются шесть условий: мудрость, совершенная рассудительность, [способность] отлично убеждать, [способность] отлично представлять в воображении, способность физически вести священную войну и то, что его тело не имеет ничего, мешающего ему заниматься делами, связанными со священной войной. Тот, кто в себе все это сочетает, является образцом, тем, кому следует подражать во всех поступках и действиях, к чьим словам и советам следует прислушиваться». [4, 218]

В сочетании композиции ненасилия-насилия аль-Фараби использует такой способ анализа этого термина, который заключается в том, чтобы согласиться с тем, что, когда говорят о ненасилии, ратифицируется отрицание насилия не только в смысле оспаривания и отказа от его применения, или же в силу того, что мы выступаем против насилия в силу его наследия, связанного с причиненным ущербом и

страданием людей, бремени контрценностей, которые оно несет, и т.д.; но также и потому, что, когда говорят о насилии и ненасилии, имеется в виду теоретико-этическую доктрину, весьма отличную от простого отрицания насилия. В данном случае эта доктрина вырисовывается в одной из ее концепций – справедливая или несправедливая (т.е. ненасилие и насилие) война. [4, 230] Под прямым насилием из классификации ал-Фараби понимается классическое понимание насилия, т.е. действия (или бездействия), причиняющие людям ущерб, страдания и даже смерть: убийство, похищение людей, пытки и война. В противовес этим, ненасилие проявляется в различных формах, таких как: пацифизм (отказ от войны), протест против народа (отказ убивать от имени или по приказу государства) и т.д.

Политическое видение ислама прослеживается в «Сиясатнаме», известной книге персидского политика и мыслителя Низамулмулька (1018-92), главного визиря сельджуков, выражающий взгляды клерикального класса. «Сиясатнама» вместе с «Кабуснамой», написанной в 1082 году Кайкавусом, представляет собой апогей литературного жанра «насихат ал-мулук» («совет правителям»), которые консультировали политических лидеров по вопросам государственного устройства и дипломатии. В «Сийасатнаме» поворот колеса фортуны и царства имеет прямые и непосредственные отношения к тому, что Бог в каждом возрасте и во всякое время выбирает одного из представителей рода человеческого, наделив его интересами мира и благополучием своих слуг: «Он может даровать этого человека тем, чтобы закрыть двери разврата, смущения и разногласий, и дарует ему в глазах и сердцах людей такое величие и достоинство, чтобы при Его справедливом правлении они могли жить своей жизнью в постоянной безопасности и при каждом желании продолжения Его царствования». [3,13]. Божьим наказанием за непослушание или пренебрежение божественным законом его подданными, включая царя, является полное исчезновение царствования, а также начало гражданских волнений и смуты. В анализе социально-политических ситуаций Низамулмульк часто обращается к опыту руководства таких доисламских иранских

царей, как Бахрами Гур и Ануширван. Например, в четвертом разделе он приводит рассказ о Бахрами Гуре, визирь которого по имени Ростравшан, при отсутствии царя проявил самосуд и насилие над подчиненными: «Бахрам обратился к Ростравшану и спросил: «Что это за волнения, которое ты произвел в стране и оставляешь наше войско без питания. Ты унижал и подавил наших подчиненных! Тебе было приказано, чтобы вовремя и в срок обеспечил хлебом насущным наш народ и быть сведущим о положении вилаята, не взимая лишнего налога, за исключением подобающего и сохранить казначейство в хорошем состоянии. Сейчас я вижу, что казна пуста, войско – без запасов питания и подчиненные – в нищете». [3, 27]

В этих словах насилие рассматривается не через призму применения силы или нанесения телесных повреждений, а в моральной и психологической угрозе, запугивании и травме подданных, которые исходят от власти над людьми, политики правителей, приводящие к кризисной экономической ситуации в стране, возможного голода среди солдат армии короля, страх перед опустошением казны и т.д. Эти угрозы и травмы являются преднамеренными, типа отсутствия заботы, ущерб для здоровья и отклонения в развитии общества и человека. Кроме того, Низамулмульк убежден, что «насилие порождает насилие», т.е. ответ Бахрома на такое преднамеренное поведение Ростравшана тоже носил насильный характер: «И приказал, чтобы у ворот его стоянки установили виселицу и первым делом повесили Ростравшана, а затем тех, кто были с ним соучастниками и в сговоре». [3, 30] Так, идеал доброжелательного деспотизма Низамулмулька предполагает, что добрый монарх должен править не ради собственного блага, а ради блага всей страны, в чем и собственно, суть насилия и ненасилия в политико-социальном их контексте.

Книга ал-Газали «Насихат аль-мулук» («Наставления правителям») в основном состоит из кодексов поведения мусульманских правителей, в которых излагаются политические, социальные и этические вопросы, касающиеся надлежащего управления, поэтому можно найти множество советов и предложений по различным видам

и аспектам насилия и ненасилия. Он советует правительству управлять страной на основе справедливости и благочестия, предостерегает правителей об ответственности Всемогущего Бога, так как Он действительно является истинным Владыкой. Ал-Газали подчеркивает, что правитель должен управлять справедливо, и никакое несправедливое угнетение не дозволено в этом отношении: «Султаном воистину является тот, кто среди поданных проявляет справедливость, а не угнетение и жестокость, что превращает его в противного угнетателя и его [правлению] не будет стабильности». [6, 40] Правители, которые осуществляют власть или контроль жестоким, неразумным или произвольным образом, несут ответственность за каждое поведение (насилие и ненасилие) от своего Бога, наказание будет дано нарушителям закона пропорционально их нарушениям, а правители также несут ответственность за притеснение и насильственные действия против народа. Ал-Газали потребовал от правительств не довольствоваться актами несправедливости ни со стороны отдельных лиц, ни со стороны должностных лиц или правоохранительных органов, а наказывать солдат, государственных служащих и должностных лиц и предпринимать действия, нарушающие права человека, которые они совершают. [6, 45-49] Аль-Газали осуждает насилие в семье, он требует от главы семьи не быть жестоким или свирепым, а быть добрым и милосердным по отношению к своей собственной семье и относиться к ним мягко.

Насир аль-Дин аль-Туси, известный персидский астроном, философ и богослов в своей знаменитой книге «Ахлак-и-Насири» («Насирова этика») социально-политическим вопросам посвящает отдельные главы (беседы). Третий раздел второй беседы посвящен обсуждению видов человеческого общества или города, которые исходят от доброго и злого поведения человека и «по желанию» разделены на два типа: добродетельный город (*мадина-и-фозила*) и недобродетельный город (*мадина-и-гайрифозила*): «Что касается добродетельного города, то это объединение людей, стремления которых закреплены на приобретении добра и удалении зла; неизбежно, есть участие среди них в двух вещах: взгля-

дах и действиях. Единство их взглядов означает, что их убеждения относительно начала и конца жизни людей, так же их действий в промежуточном состоянии между этими двумя, соответствуют истине и друг другу». [2, 299] Категория добра и зла являются основополагающими в определении ненасилия и насилия как вид поступков и деятельности людей в обществе (или города), где глава города, предводитель этих людей, по справедливости улаживает каждую группу по ее достоинству. Однако, подчеркивает аль-Туси, если они «отклоняются от следования за правителем города, раздражительная сила в них стремится преодолеть рациональную способность, так, чтобы среди них возникли предубеждение, противостояние и религиозные противоречия... Каждый из мнимых или различных форм, удостоенных ими, становятся идолом, вовлекая одну группу в свое подчинение, вызывая разногласия и противостояния». [2, 303] Словом, добродетельный город олицетворяет собой общество, где отношение правителя к поданным и отношение его жителей друг к другу построено на основе ненасилия, в своем роде пацифизма, цель которого достичь совершенствования этих жителей и самого города. Что касается недобродетельных городов, то они, на взгляд аль-Туси, являются либо невежественными, либо порочными, или заблудшими. Хотя в каждом из этих городов наблюдаются признаки насилия, но они больше всех преобладают в доминирующем городе – обществе или объединении, жители которого причину взаимопомощи видят в силе, чтобы победить других и тем самым проявить жестокость по отношению к этим жителям». [2, 218] Иными словами, их удовольствие заключается не только в победе, но и в насилии и унижении побежденных и превращении их в рабов.

Они проявляют насилие и унижение к поработанным людям в виде грубости, жестокости, злости, высокомерия, озлобленности и жадности к изобилию, еде и совокуплению; другая часть жителей этого город предпочитают «овладевать посредством мошенничества и обмана; третья группа имеют склонность к насилию и открытой враждебности; четвертая группа используют и мошенничество с обманом и

насилие с открытой враждебности. Самая страшная их жестокость проявляется в том, что в этом городе есть еще одна группа людей, которые «желают завоевать кровь и имущество, находят спящего человека, которого сначала они будят, поскольку они считают предпочтительнее убить его в состоянии, когда он имеет возможность сопротивляться, и такое завоевание, является более радостным для их душ». [2, 313] Признак ненасилия среди жителей этого города, прежде всего, заключается в том, что хотя по природе они склонны к абсолютному завоеванию, но они воздерживаются от завоевания их собственного города только потому, что ощущают и сознают потребность в сотрудничестве ради выживания, доминирования и получения богатства, удовольствия или наслаждения. Любопытно то, что аль-Туси при делении правителей или властелинов по их качеству управления городом и завоевания территорий к второму их типу относит тех правителей, которые «используют завоевание для получения удовольствия, но если удовольствие возможно получить без насилия, то они воздерживаются от завоевания». [2, 315]

Из вышеизложенного вытекает, что исламский философско-политический аспект вопроса о насилии и ненасилии важно понимать в фокусе отношения между государством и обществом через структурный анализ, который является наиболее полезной парадигмой для изучения социально-политических конфликтов и проблем. Так, в своей работе, посвященной государствам и обществам, исламские мыслители едины во мнения, что генеалогия государства и его структуры может помочь объяснить его развитие и то, как государства относятся к своим субъектам. Эта структурная парадигма помогает объяснить этническое насилие, контекстуализируя его временное, политическое и философское измерения. Данная структурная парадигма контекстуализирует политику национального государства в отношении групп меньшинств, как коренных, так и некоренных, посредством анализа природы государства и его исторического развития с учетом того, какие группы были включены и исключены из этно-национального проекта по его происхождению.

Литература

1. Ибн аль-Мукаффа. Калила и Димна. Пер. с араб. Б. Шидфар. М.: «Художественная литература», 1986. – 305 с.
2. Насируддин Туси. Насирова этика. Душанбе, 2014. – 403 с.
3. Низомулмулк. Сиёсатнома. Душанбе, 1969. – 200 с.
4. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Пер. с араб. Алма-Ата, 1973. – 400 с.
5. Abbes M, «L'ami et l'ennemi dans Kalila et Dimna», Damas, Bulletin d'Etudes Orientales, T. LVII, 2008. Pp. 11-41.
6. غزالی. نصيحة الملوك. طهران 1317 هـ.ش. 569 ص.
7. محمد كرد علی. رسائل البلاغاء. مصر 1953. 315 ص.

ДАР БОРАИ ҶАНБАИ ФАЛСАФӢ ВА СИЁСИИ ОМУӢЗИШИ ХУШУНАТ ВА АДАМИ ЗӢРОВАРӢ ДАР ФАЛСАФАИ АСРИМИЁНАГИИ ИСЛОМӢ

Давлатова О.

Дар мақола оид ба мушкилоти хушунат ва адами зӯроварӣ дар фалсафаи асримӣнагии исломӣ сухан меравад. Дар асоси таҳлили таълимоти мутафаккирони маъруфи ислом, аз қабиле Ибни Муқоффа, Форобӣ, Низомулмулк, Ғазолӣ ва Насируддини Тусӣ, таърифи фалсафӣ ва антропологии мафҳумҳои хушунат ва адами зӯроварӣ дар амалияи фалсафӣ ва фарҳангии ислом дода шудааст. Муаллиф таҳлили умумии мафҳумҳои хушунат ва адами зӯровариро дар таълимоташон ба иҷро расонда, ин мафҳумҳоро ба маънои асосии зерин баррасӣ мекунад. Яқум, хушунат ва адами зӯроварӣ ҳамчун ҳолати ботинӣ ё муносибат ба рафтори ошоишта ва эҳтиром ба зиндагӣ. Сониян, хушунат ва адами зӯроварӣ ҳамчун ормони ҷамоҳангии иҷтимоӣ ва ҳастии ошоишта. Саввум, хушунат ва адами зӯроварӣ ҳамчун усули воқуниши ба вазъияти муноқишавӣ ба қор меравад. Таҳлили масъалаҳои зӯроварӣ ва хушунат, ки дар ин мақола оварда шудааст, доираи васеи масъалаҳоро дар бар мегирад. Аммо, ин масъалаҳои гуногунро ба се гуруҳ ҷудо кардан мумкин аст: назариявӣ, теологӣ ва абзорӣ. Азбаски ислом баробариро хеле қадр мекунад, дар навиштаҳои ин мутафаккирон барои сохтани ҷаҳони бидуни зӯроварӣ, мубориза бо решаҳои зӯроварӣ, бо беадолатӣ ва талош барои тарбияи рӯҳияи адами зӯроварӣ дар та-

факкури инсон қарор гирифтааст. Дар мақола ба мақулаҳои некиву бадӣ ҳамчун як принципі асосӣ дар таърифи хушунат ва адами ўрварӣ дар амалия ва фаъолияти одамон дар ҷомеа аҳамияти махсус дода мешавад.

Калидвожаҳо: хушунат, адами зўрварӣ, давлат, ҷомеа, неки, бадӣ, адолат, беадолатӣ, шаҳри некӯкор, ҷазо, ахлоқ.

ABOUT THE PHILOSOPHICAL AND POLITICAL ASPECT OF THE STUDY OF VIOLENCE AND NON-VIOLENCE IN MEDIEVAL ISLAMIC PHILOSOPHY
Davlatova O.

The article deals with the problems of violence and non-violence in medieval Islamic philosophy. Based on the analysis of the teachings of famous Islamic thinkers like Ibn Mukaffa, al-Farabi, Nizamulmulk, al-Ghazali and Nasir al-Din al-Tusi, is given a philosophical and anthropological definition of the concepts of violence and non-violence in the philosophical and cultural practice of Islam. Conducting an overview analysis of the concepts of violence and

non-violence in their thoughts, the author considers these concepts in the following basic senses. First, violence and non-violence as an internal state or attitude towards peaceful behavior and reverence for life. Secondly, nonviolence as the ideal of social harmony and peaceful existence. Third, violence and non-violence is realized as a way of responding to a conflict situation. The analysis of violence and non-violence issues presented in this article covers a wide range of issues. However, these varied issues can be divided into three categories: theoretical, theological, and instrumental. Since Islam highly values equality, the writings of these authors set out to create a world without violence, with the fight against the roots of violence and with injustice, seeking to educate the human mind in the spirit of non-violence. The article gives particular importance to the categories of good and evil as fundamental in the definition of non-violence and violence in the actions and activities of people in society.

Keywords: violence, non-violence, state, society, good, evil, justice, injustice, virtuous city, punishment, ethics.



ҶАНБАҲОИ КОНСЕРТУАЛИИ ҲОКИМИЯТИ СИЁСӢ ВА МАВҶЕИ ОНҲО ДАР ТАҲАВВУЛОТИ ЗАМОНИ МУОСИР

Бузургов М. А. – унвонҷӯи ИФСҲ АМИТ
Тел.: (+992) 904-41-06-09; e-mail: Safiya.buzurgova@bk.ru

Дар мақола ба яке аз масъалаҳои меҳварии илми сиёсӣ – ҷанбаҳои концептуалии ҳокимияти сиёсӣ ва мавҷеи онҳо дар таҳаввулоти замони муосир таваҷҷӯҳи хосса зоҳир карда шудааст. Муаллиф бо истифода аз сарчашмаҳои мӯътамади илмӣ ҷанбаҳои концептуалии ҳокимияти сиёсиро ба риштаи таҳқиқ кашида, мавҷеи онҳоро дар таҳаввулоти замони муосир муайн ва нишон додааст.

Калидвожаҳо: ҳокимият, ҳокимияти сиёсӣ, сиёсат, ҷанбаҳои концептуалӣ, мавҷе, идоракунӣ, мутафаккир, олим, таҳаввулот, ҷомеаи муосир.

Ҳокимияти сиёсӣ ҳамчун манбаи асосии идоракунии давлат аз замонҳои пеш (қадим) дар мадди назари олимону донишмандони олам қарор дошт, зеро тақдири давлатҳо, халқҳо ва ҷомеаҳо маҳз аз фаъолияти ҳокимияти сиёсӣ вобаста будо ҳаст.

Дар шароити дигаргуниҳои сиёсӣ дар давлатҳои мухталифи дунё, ки бо таъсири қувваҳои беруна ва бо истифода аз технологияҳои сиёсӣ амалӣ мешаванд, зарурати омӯзиши илмҳои сиёсӣ ва бахусус консепсияҳои ҳокимияти сиёсӣ аҳамияти хоса пайдо мекунад, гарчанде, ки на ҳамаи олимони соҳаи сиёсатро илм меҳисобанд. Масалан, олим ва мутафаккири лаҳистонӣ Людвиг Гумплович (1838-1909) дар ин хусус навишта, қайд мекунад, ки сиёсат илм нест ва танҳо ҳуқуқи давлатӣ ҳамчун илм маҳсуб мешавад. Сиёсат бошад олоте аст, ки тавассути он сиёсатмадорон мақсадҳои сиёсии худро амалӣ мекунанд [13, с. 56].

Барои таҳқиқ намудани назарияҳои муосир оид ба ҳокимияти сиёсӣ, пеш аз ҳама бояд ба таърихи пайдоиши ин ақидаҳо назар андозем, зеро маҳз дар раванди таърихӣ мо метавонем ҷанбаҳои концептуалии ҳокимияти сиёсиро аз аввали оғози фаъолияти онҳо то ба инкишоф таҳқиқ карда, ҳо-

лати имрӯзаи онҳоро баррасӣ намоем. Аз тарафи дигар моро зарур аст, ки аз доираи илми сиёсӣ берун нашуда, таҳлилҳои олимони соҳаи сиёсатшиносӣ ва ҷомеашиносиро дар бораи муносибати сиёсат ва ҳокимият, муносибати ҳокимияти сиёсӣ ва давлат, ҳокимияти сиёсӣ ва ҳизбҳои сиёсӣ ва дигар ҷанбаҳои концептуалиро мавриди таҳлил қарор диҳем.

Қайд намудан ҷоиз аст, ки ҳокимият яке аз муҳимтарину заруртарин ва асоситарин василаи амалигардонии сиёсат буда, мавҷудият, ташаккул ва тақомули он дар ҷомеаи инсонӣ бидуни сиёсат имконнопазир аст.

«Таҳлили масъалаи ҳокимияти сиёсӣ имрӯз зарур аст, зеро ҳама гуна ҳокимият таҷассуми ниҳой ва ташаккулёфтаи худро маҳз дар симои ҳокимияти сиёсӣ пайдо мекунад». [14, с7]. Аз ин гуфтаҳо ба хулоса омадан мумкин, ки модоме ҳокимияти сиёсӣ симои таҷассуми ниҳой ва ташаккулёфтаи ҳама гуна ҳокимият бошад, пас таҳлили амиқ ва ҳамаҷонибаи ҷанбаҳои концептуалии ҳокимияти сиёсӣ ва муайян намудани мавҷеи онҳо дар таҳаввулоти замони муосир шарт ва зарур буда, дар амал татбиқ намудани масоили мазкур нуқтаи меҳварии мақоларо ташкил медиҳад.

Истилоҳи «ҳокимияти сиёсӣ» аз ҷанбаҳои гуногун иборат буда, хусусиятҳои плюралистии онро ифода мекунад ва омилҳои сиёсӣ, ҷамъиятӣ, фалсафӣ, ҳуқуқӣ ва онтологӣ онро инъикос менамояд.

Аввалин кӯшишҳои муайянкунии мафҳуми ҳокимияти сиёсӣ, ки аз тарафи мутафаккирони Юнони қадим ба монанди Афлотун, Арасту, Эпикур ва дигарон ба роҳ монда шуд, бешубҳа характери фалсафӣ дошт, олимони Юнон ҷиҳати иродавии ҳокимияти сиёсӣ ва таъсири он ба шуури одамонро бештар таҳқиқ мекарданд. Ҷанбаи фалсафии ҳокимияти сиёсӣ инчунин дар

тадқиқотҳои олимони давраҳои асрҳои миёна ва давраи нав низ мушоҳида мешавад. Аз он ҷумла мутафаккирони Фарб Н. Макиавелли, Т. Гоббс, Ч. Локк ва М. Вебер ҷанбаи иродавии ҳокимиятро муҳим мешумориданд ва онро маҳсули субъекти иҷтимоӣ меҳисобиданд, ки иродаи худро тавассути қувва, анъана, қонун, таъсир ба шуури омма ва дигар усулҳо амалӣ мекунад. Аммо ин усусли эшон танҳо ҷиҳатҳои табиӣ будани ҳокимият, мансубият ба якҷаҳукмронӣ доштани он ва таҳаввулпазирии ҳокимияти сиёсиро пешбарӣ мекард.

Дар замони муосир концепсияи ҳокимияти сиёсӣ аз василаи иҷтимоӣ, ки тавассути он субъекти иҷтимоӣ ба мақсадҳои сиёсии худ мерасад, ба арзиши ҷомеа табодул карда, хусусияти оммавӣ гирифт. Маҳз оммавияти ҳокимияти сиёсӣ дар замони муосир хусусияти асосии фарқкунандаи он гардид. Дар ҷанбаҳои концептуалии замони муосир, ҳокимияти сиёсӣ фарқияти қатъии субъект ва объекти ҳокимияти сиёсиро рад мекунад, зеро дар шароити демократия ҳар як субъекти иҷтимоӣ метавонад дар муносибатҳои ҷамъиятӣ доир ба идоракунии сиёси фаъолна ва баробар тавассути ташкилотҳои сиёсӣ ширкат намояд. Дар баробари ҳамин методи фаъолияти ҳокимияти сиёсӣ шакли прогрессивӣ гирифт ва дар системаи идоракунии ҷои зӯроварии шахсӣ ва гурӯҳиро волоияти қонун дар системаи идоракунии ҷомеа гирифт. Ҳамчунин ҷанбаи идеологии ҳокимияти сиёсӣ дар системаи ҳокимияти сиёсӣ нақши асосиро пайдо кард, ки тавассути он ҳокимияти сиёсӣ оммаи мардумро дар атрофи идея муттаҳид мекунад.

Барои муайян кардани раванди системаи назариявии ҳокимияти сиёсӣ дар замони муосир, дар доираи мақолаи мазкур мо тасмим гирифтём, ки ҷанбаҳои концептуалии ҳокимияти сиёсии замони муосирро дар мисоли концепсияҳои структурализм, постструктурализм ва функционализм ба муҳокима гузорем.

Яке аз намояндагони маъруфи концепсияи структурализм мутафаккири фаронсавӣ Мишел Фуко дар раванди инкишофи ҳокимияти сиёсӣ андешаҳои прогрессивиро муҳим мешуморид, ки дорандаи чунин андешаҳо ба системаи идоракунии ҷомеа ва умуман ба тамоми соҳаҳои он навоарӣ ворид мекунанд. Аммо барои амалӣ

кардани ин андешаҳо М. Фуко мавҷудияти фаҳмиши ин андешаҳо аз тарафи ҷомеа ва озодии амалӣ шудани онҳоро асос медонист. Айнан чунин нақши андешаҳои пешқадамро мутафаккири немис Ф. Нитше низ баҳогузорӣ намуда, онҳоро омили пешрафти ҷомеа меҳисобид, аммо барои гузаштан ба ин зина ҳокимияти сиёсӣ бояд озодии андешаро таъмин намояд ва аз доираи стандартҳои ҳукмрон берун шавад. М. Фуко қайд мекунад, ки на ҳамаи андешаҳо мусбӣ қабул мешаванд. Ин ҳокимиятро М. Фуко «патерналистӣ» меномад, ки дар он назорати қатъӣ дар ҷомеа ҳукмрон аст ва рафтори шахрвандон таҳти назорати ҳокимияти сиёсӣ ва системаи ҷазо қарор дорад. Дар доираи системаи ҷазо, Фуко талаботҳои асосии инсонро ба монанди ғизо, истироҳат, танҳои муайян мекунад ва онҳоро ба ҷомеа шабоҳат медиҳад. Дар натиҷа ӯ сохтори ҷомеаро дар шабоҳат бо ҷисми инсон ҳамчун «корхона-мактаб-казарма-беморхона» тартиб медиҳад. Фуко артишро ҳамчун олоти ҳокимияти сиёсӣ дар зинаи баланд мегузорад, ки тавассути он тартиботи ҷомеа назорат мешавад [7]. Ҳокимият тамоми зиндагии инсонҳоро ба воситаи сохтори микрофизикаи ҳокимият, ки ба он институтҳои тарбиявӣ, ислоҳкунӣ ва ҷазо дохил мешаванд, таҳти назорат мегирад. Идеи Фуко дар хусуси назорати тоталитарӣ имрӯз дар давлатҳои пешрафта исботи худро пайдо мекунад, зеро тавассути шабакаҳои интернетӣ рафтори шахрвандон аз тарафи сохторҳои ҳокимият пурра назорат мешавад. Фуко инчунин роҳҳои бартариф кардани камбудҳои ҳокимияти сиёсиро нишон медиҳад ва дар мадди аввал озодӣ ва масулияти шахрвандонро мегузорад. Озодии Фуко дар доираи андешаҳо ва масулияти шахси алоҳида зоҳир мегардад. Аз ин рӯ, давлат набояд озодии андешаро бо қонун ва дигар олоти императивӣ маҳдуд намояд [7]. Аҳамияти прогрессивии афкори Фуко дар он аст, ки вай системаи ҷазодиҳии ҳокимияти сиёсиро таҳлил карда, ба хулосае омад, ки ҷомеа наметавонад бидуни озодии андеша пешрафт намояд.

Дар баробари структурализм, дар илми ҷомеашиносӣ инчунин равияи постструктурализм маъруф аст, ки намояндагони он (Ж. Делёз, Ф. Гваттари, Ж. Лакан) роҳи ҳалли муносибатҳои ҳокимият ва ин-

сонхоро дар муоширати интерактивӣ ме-
диданд. Ба ақидаи онҳо ҳокимият дар та-
моми дунё арзи вучуд дорад, аммо боз су-
хан низ ба инсон дода шудааст, ки тавассу-
ти он инсонҳо эътироз мекунанд.

Бинобар ҳамин, дар ҳар як лаҳзаи ре-
прессионии ҳокимият қувваи оппозитсионӣ
арзи вучуд дорад, ки иродаи ҳокимиятро
маҳдуд мекунад. Аҳамияти назарияи пост-
структурализм дар он аст, ки тарафдорони
он иваз кардани сохтори иерархии ҷомеаро
бо системаи баробарҳуқуқии тамоми аъзои
он талаб мекарданд, ки дар он масъулият ба
ҳама тақсим карда мешавад. Ин система
«ризома» ном дорад ва системаи дохилие
мебошад, ки дар он ягон қувваи маҷбурсозӣ
амал намекунад. Ин сохтор ҳама гуна
«стигма»-ро дар ҷомеа бартараф мекунад,
аммо барои амалӣ кардани он сатҳи балан-
ди шуурнокии аъзои ҷомеа зарур аст, то ки
баробарии онҳо ба беинтизомӣ мубаддал
нагардад.

Дар идомаи назарияҳои постструкту-
рализм, инчунин назарияи «индустриалӣ»
ва «постиндустриалӣ» рӯйи қор омад. Дар
замони рушди технология, ки тамоми соҳа-
ҳои ҳаёти ҷомеаро дар худ фаро гирифта-
аст, қисми олимони гузаштан аз як шакли
ҳокимияти сиёсӣ ба шакли дигарро бо ин-
кишофи технологияи муосир вобаста меку-
нанд ва ин концепсияи онҳо номи «концеп-
сияи индустриалӣ»-ро гирифт. Асосгузори
ин назария иқтисодчии амрикоӣ П. Дракер
мебошад. Вай дар солҳои 40-уми асри ХХ
дар як қатор мақолаҳо - «Ояндаи инсонии
индустриалӣ» (1942), «Идеяи корпоратсия»
(1946), «Бизнеси калон» (1947) афкори сиё-
сии худро мавриди муҳокима гузошт. Вай
изҳор кард, ки «Системаи индустриалӣ» ба
«Ҷомеаи индустриалӣ» мерасонад ва ҷомеа
ба як қорхонаи калон мубаддал мешавад.
Дар солҳои 60-ум назарияи ўро сотсиологи
амрикоӣ Уолт Ростоу ва сотсиологҳои фа-
ронсавӣ Жак Еллул ва Раймон Арон так-
мил доданд. Ростоу давраи охири инки-
шофро давраи истеъмоли оммавӣ меномад
[11]. Раймон Арон ҳокимияти сиёсии шахси
алоҳидаро аз ҳокимияти сиёсии гурӯҳ ҷудо
мекунад. Фарқият дар байни онҳо дар он
аст, ки ҳокимони алоҳида қувваеро таҷас-
сум мекунанд, ки гурӯҳро аз паси худ меба-
рад. Аммо ин ду мафҳум – ҳокимият ва қув-
ва аз ҳамдигар фарқ мекунанд. Дар маврид-
ҳои ҳалқунанда режими сиёсии тоталитарӣ

нисбат ба сохти демократӣ беҳтар идора
мешавад ва системаи қабули қарор беҳтар
ба роҳ монда мешавад. Дар он ҳолате, ки
дар сохти демократӣ оид ба мавзӯ баҳсу
мунозираҳо ва ҷопи он дар рӯзномаҳо вақ-
ти зиёдро мегирад, дар режими тоталитарӣ
қарор зуд қабул мешавад. Барои чунин
нобаробарӣ Раймон Арон режими Муссол-
линиро ҳамчун сохти тоталитарӣ ва Англи-
яро ҳамчун сохти демократӣ дар солҳои
1935-1941 нишон дода, исбот мекунад, ки
маҳз демократияи Англия сабаби он гар-
дид, ки Италия қариб қисми Африқаро забт
намуд [10, с. 108]. Раймон Арон вазифаи
сиёсатро шарҳ дода мегӯяд, ки «вазифаи
асосии сиёсат – ин маслиҳат набуда, балки
пешниҳоди назариявӣ мебошад ва ин пеш-
ниҳод бояд бештар некиро пеша намояд на
бадӣ. Сиёсат бояд пеши роҳи ҳаракати зўр-
оварӣ, азоб ва дигар намуди таъқиботҳоро
гирад» [10, с. 96]. Аз ин гуфтаҳои Раймон
метавон чунин бардошт кард, ки ў дар ма-
соили сиёсат ва ҳокимият ҷонибдори сиёса-
ти оқилонаю одилона ва ахлоқи ҳамидаи
инсонӣ буда, роҳҳои пешгирӣ аз кулли
амалҳои хусусияти зўрварӣ ва ғайриин-
сонӣ доштара маҳкум менамояд. Раймон
Арон нақши интеллигентсияи сиёсиро бо
рушди технология вобаста мекунад. Дар
ҳоле, ки Маркузе интеллигентсияи сиёсиро
ба пешбини муҳолифат дар ҷомеа даъват
мекунад [3, с. 30].

Дар идомаи концепсияи индустриа-
лизм, Гелбрэйт бар хилофи стратифика-
сияи Маркс (қоргар - капиталист, деҳқон -
феодал) аъзои ҷомеаро ба се синф тақсим
мекунад: синфи маълумотдор, синфи бемаъл-
умот ва синфи дорои саводи миёна. Бо ҳа-
мин тақсими худ вай таълимоти Марксро
дар бораи муқобилияти синфи қоргар ва
капиталистро зери шубҳа мегузорад ва бо
ҳамин роҳ мавҷудияти низоъро дар ҷомеаи
капиталистӣ инкор мекунад [4, с. 453]. Аммо
бо рушди ҷомеаи муосир ба ивази назарияи
«индустриализм» ақидаи «постиндустриа-
лизм» омад. Мафҳуми «постиндустриа-
лизм»-ро бори аввал сотсиологҳои англис А.
Пенти истифода намуд. Пенти изҳор кард,
ки индустриализм ба ноқомӣ дучор гардид
ва акнун давраи постиндустриализм фаро
расид. Даниел Белл – профессори дониш-
гоҳи Гарвард ин равијро такмил дода, ба
хулосае омад, ки дар мадди аввали муноси-
батҳои байни одамон гузоштани моликият,

ки онро Маркс таълим медиҳад нодуруст аст. Бояд қайд кард, ки Д. Белл зери ин мафҳум ҷомеаи технологии давраи информатсиониро дар назар дошт [1]. Аммо ин мафҳумро на ҳамаи олимон қабул карданд. Грандберг З. ва Губанов С. С. барои ифодаи ҷомеаи муосир истилоҳи «ҷамъияти неоиндустириалӣ» истифода намуданд [5]. Худи Белл назарияи пешбарикардаашро ба равияҳои зерин тақсим мекунад:

1. гузаштан аз истеҳсоли мол ба истеҳсоли хизматрасонӣ;
2. афзоиши синфи мутахассисони соҳаи баланд дар ҷомеа;
3. мавқеи асосии илмҳои назариявӣ;
4. пешбинӣ кардани рушди технология;
5. қабул кардани қарор дар асоси «Технологияи интеллектуалии нав».

Ба ақидаи Белл, дар давраи постиндустириалӣ муқобилияти нав ба миён омад, ки дар маркази он зиддияти синфи маълумотнок ва синфи камсавод меистад [1]. Дар солҳои минбаъда ин ду назария – назарияи индустриалӣ ва назарияи постиндустриалӣ ба назарияи «конвергентсия» гузаштанд, ки он омехташавии ду ҷомеаро – ҷомеаи капиталистӣ ва ҷомеаи сотсиалистиро дар назар дорад. Дар ин раванд Д. Белл бар зидди идеологияи сиёсии давлатӣ мебарояд ва ҳатмӣ будани онро барои ҳокимияти сиёсӣ рад мекунад [15, с. 30] Тарафдорони «Ҷамъияти постиндустриалӣ» Д. Белл, Г. Кан, З. Бжезинский (ИМА), Ж. Ж. Серван-Шрейбери А. Турен (Фаронса) изҳор мекунанд, ки дар ҷомеа зина ба зина соҳаи фаъолияти иқтисодӣ тағйир меёбад. Ин тараққиёт аз хоҷагии қишлоқ ба саноат ва аз саноат ба илму маърифат мегузарад. Ҳар яке аз ин зинаҳои рушд ташкилоти иҷтимоии ба худ хосро дорад. Ибодатхона ва артиш дар ҷомеаи аграрӣ, корпоратсия дар ҷомеаи саноатӣ ва донишгоҳҳо дар ҷомеаи постиндустриалӣ мансуби ҳар ҷомеа мебошанд. Аз назарияи ҷомеаи постиндустриалӣ бармеояд, ки зиддияти синфҳо абадӣ аст ва танҳо маълумоти беҳтарин метавонад роҳ ба сӯи зиндагии беҳтарро таъмин намояд. Дар солҳои 80-ум назарияи ҷомеаи постиндустриалӣ ба назарияи ҷомеаи информатсионӣ мегузарад (Е. Масуда, Ч. Нейсбит). Дар ин назария тавассути ахборот ҳаёти ҷомеа идора карда мешавад. Агар мо имрӯз ба ҷомеаи муосир назар андозем, бараъло «ҳокимияти ин-

форматсионӣ»-ро эҳсос мекунем, ки он тавассути телевизион ва интернет аз болои шуури инсон роҳбарӣ мекунад [16]. Дар маҷмӯъ консепсияи постиндустриалӣ ва информатсионӣ бо ҳам мушобеханд ва ҷанбаҳои умумӣ доранд. Дар ҳар дуи ин мавридҳо ҳокимияти сиёсӣ қадам ба сохти идоракунии нав – идоракунии рақамӣ мегузарад, ки дар он шахрвандонро истифодабарандагони интернет иваз мекунанд. Муносибати байни аъзои ҷомеа ва ҳокимияти сиёсӣ ба муносибатҳои рақамӣ мегузарад. Агар мо фарқияти асосии ин равияҳоро таҳлил намоем, бараъло мушоҳида мекунем, ки мафҳуми «ҷомеаи информатсионӣ» нисбатан маҳдуд аст ва чуноне, ки С. С. Губанов қайд мекунад доираи нисбатан танг (маҳдуд) дорад. «Агар Пенти зери мафҳуми «ҷомеаи постиндустриалӣ» итоати технология ба инсон ва ҷудо кардани даромад аз истеҳсолотро дар назар дошт, Белл ин мафҳумро танҳо ҳамчун натиҷаи таҳлили шарҳ медиҳад» [5]. Аммо ба фикри мо мусобиқаи олимони баҳри ворид кардани истилоҳҳои нав доираи мафҳумҳоро васеъ мекунад, ки ин асли масъаларо иваз намекунад.

Мувофиқи назарияи функционализм (Т. Парсонс, Т. Кларк) ҳокимияти сиёсӣ ҳамчун «миёнарав» - мисли пул ё олот амал мекунад, ки тавассути он ҳолати муътадили ҷомеа таъмин карда мешавад. Дар асари худ «Системаи ҷомеаҳои муосир» Т. Парсонс мафҳуми ҳокимиятро шарҳ дода, қайд мекунад, ки «ҳокимият ин қобилияти қабул кардани қароре мебошад, ки он барои аъзои ҷомеа ҳатмӣ мебошад, зеро статуси онҳо ўҳдадориро талаб мекунад, ки аз ҳамин қарор бармеоянд» [9, с.40]. Парсонс ҳокимияти сиёсиро маҳсули макросотсиологии ҷомеа меномад, ки тавассути он ҷомеа амал мекунад ва пешрафт мекунад. Тарафдорони назарияи функционализм ба ҳама чиз аз нуқтаи назари вазифа ва ўҳдадорӣ (функсия) назар мекарданд. Вобаста ба ҳокимияти сиёсӣ ўҳдадорӣ асосиро элитаи сиёсӣ ва сиёсатмадорон пайдо мекунанд, ки бевосита дар идоракунии сиёсӣ давлат иштирок мекунанд. Аммо назарияи функционализм табиати дохилии сиёсатро нишон дода, қувваҳои берунаро, ки дар қори ҳокимияти сиёсӣ монеа эҷод мекунанд ва ба сарнагунсозии он таҳдид мекунанд, таҳлил намекунад.

Мусаллам аст, ки ҳам сиёсат ҳамчун падидаи ҷамъиятӣ ва ҳам ҳокимият чун падидаи иҷтимоӣ-сиёсӣ гоҳо воситаи муттаҳидкунандаи одамон ва гоҳо парокандакунандаи онҳо дар ҳар замоне маҳсуб мегарданд. Яъне, бар зидди якдигар қарор гирифтани мардум ва ё баръакс ба созиш омадани онон (одамон) маҳз аз муносибат ва амалқарди ин ду падидаи муҳими ҷамъиятӣ (сиёсат ва ҳокимият) вобастагии амиқ дорад. Дар ин хусус яке аз муҳаққиқони муосир ва шинохтаи тоҷик Г. Н. Зокиров дар рисолаи хеш «Ҳокимияти сиёсӣ: тавоноӣ, тақсимот ва самаранокии он» масъалаи мазкурро хеле дақиқу нозук пайгирӣ ва таҳлил карда, қайд менамояд, ки ҳам сиёсат ва ҳам ҳокимият одамонро ё ба ҳам меоранд ва ё аз ҳам ҷудо месозанд. Ё онҳоро муқобили ҳам мегузоранд ва ё онҳоро ба ризоият мерасонанд. [6, с. 11].

Муҳаққиқи дигари тоҷик А. Н. Муҳаммад дар масъалаи ҳокимияти сиёсӣ хеле хуб мулоҳизаронӣ намуда, чунин менависад: «Ҳокимияти сиёсӣ набояд мустақилияти беназорат дошта бошад. Муассисаҳои сиёсӣ, ки намоёндагии ҳокимият доранд бояд тарзе ҷо ба ҷо карда шаванд, ки роҳбарони ноӯҳдабаро ё нолоиқ зиёни зиёдеро ба ҷомеа расонида натавонанд» [8, с. 174]. Аз ин гуфтаҳо хулоса ин аст, ки агар дар ҷомеа назорат аз тарафи ҳокимияти сиёсӣ пайваста ва дуруст сурат нагирад, ҷобачогузорӣ дар муассисаҳои мазкур душвор гардида, роҳбарони ноӯҳдабаро, бемасъулият ва кисағӣ ба сари қудрат омада, теша ба решаи давлат ва ҷомеа мезананд. Яъне, вучуди чунин роҳбарон барои давлат ва ҷомеа саҳт хатарнок буда, безарар гардонидани ҷомеа аз эшон вазифаи аввалиндараҷаи ҳокимияти сиёсӣ ба ҳисоб меравад.

Дар илм андешае вучуд дорад, ки ҳокимияти сиёсиро ба иродаи инсонҳои алоқаманд месозад, ки ифодакунандаи манфиатҳои муҳими ҷамъиятӣ буда, бо истифода аз таъсир ва қудрати ҳокимият дар муборизаҳои рақобатпазир аз номи мардум баромад менамоянд. Ҳокимияти давлатӣ бошад, ҳамчун механизми амалигардонии ҳамин ирода дар ҷомеа маҳсуб меёбад [12, с. 252].

Ҳамин тавр, моҳияти илмӣ ин консепсияҳо маҳз дар хусусияти методологии онҳо ифода мешавад, зеро ҳар як консепсия дар худ роҳи тадқиқоти илмиро таҷас-

сум мекунад. Дар замони муосир ҳокимияти сиёсӣ бо шароит, идея ва шаклҳои нави фаъолияти сиёсӣ бархӯрд мекунад ва ин моро водор мекунад, ки методологияи таҳқиқи ҳокимияти сиёсиро тақмил дода, самтҳои омӯзиши онро васеъ гардонем. Таҷриба, таҳлил ва мунозираи илмӣ исбот мекунад, ки тадқиқотҳо дар ин самт бо мурури замон идома хоҳанд ёфт.

Адабиёт

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. – М.: Academia, 1999.
2. Bell D. The Coming Post-industrial Society. - N.-Y., 1973. - P. 294.
3. Баталов Э. Я. «Новые левые» и Герберт Маркузе, - М., 1970. -79 с.
4. Гэлбрейт Д. К. Новое индустриальное общество, с. 453.
5. Губанов С. С. Неоиндустриализация плюс вертикальная интеграция (о формуле развития России) // Экономист. – 2008. – № 9.
6. Зокиров Г.Н. Ҳокимияти сиёсӣ: тавоноӣ, тақсимот ва самаранокии он. / Монография. – Душанбе, 2013.- 174 с.
7. Курочкина Л. Я., Первушина В. Н. Концепция власти М. Фуко. - Воронежский государственный технический университет, Центральный филиал Российской академии правосудия,. Воронеж.-2012. // www/philosophy.ru/- 3 августа 2020
8. Муҳаммад А. Н. Инсон, сиёсат ва ҷомеа. (Таҷрибаи таҳлили фалсафияи сиёсӣ) /Монография.- Душанбе, «Империл-Групп», 2018. - 240с.
9. Новиков В.Т., Новикова О. В. Феномен власти в классической и современной философии: сравнительный анализ. -История философии. С.40 // www.ciberleninka.ru
10. Раймон Арон, Мир и война между народами. - М., 2000 .- 880 с.
11. Rostow W. W. The Stages of Economic growth. A Non-Communist Manifesto. – Cambridge University Press, 1960. - P. 6.
12. Турдиназаров А. С. Тамоюлҳои асосии инкишофи ҳокимияти сиёсӣ дар олами муосир. // Маводи конференсияи ҷумҳуриявӣ илмӣ-назариявӣ дар мавзӯи «Масъалаҳои рӯзмарраи инкишофи давлати муосир» (ш. Душанбе 25-26-уми январи соли 2018). Душанбе, 2018. С. 248-255.
13. Халипов В. Ф. Кратология. Наука о власти. - М., 2002. -448 с.

14. Хидирова М.У. Ҳокимияти сиёсӣ (таҷрибаи таҳлили иҷтимоию сиёсӣ) / Монография.- Душанбе, «Дониш», 2011. 117 с.
15. Штейнберг В. А. Поединки без компромиссов, -М., 1976.-153 с.
16. www .http// Lingvo / ru.inform

**КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ
ПОЛИТИЧЕСКОЙ ВЛАСТИ И ЕЕ
МЕСТО В СОВРЕМЕННОЙ ЭВОЛЮЦИИ**
Бузургов М. А.

Статья посвящена одному из ключевых вопросов политической науки – концептуальным аспектам политической власти и их роли в современной эволюции. Используя достоверные научные источники, автор исследует концептуальные аспекты политической власти, определяет и показывает их статус в эволюции современного мира.

Ключевые слова: *власть, политическая власть, политика, концептуальные аспекты, позиция, менеджмент, мыслитель, ученый, эволюция, современное общество.*

**CONCEPTUAL ASPECTS OF POLITICAL
POWER AND ITS POSITION IN THE
MODERN EVOLUTION**

Buzurgov M. A.

The article is devoted to one of the key issues of political science - the conceptual aspects of political power and their role in modern evolution. Using reliable scientific sources, the author explores the conceptual aspects of political power, identifies and demonstrates their role in modern evolution.

Keywords: *power, political power, politics, conceptual aspects, position, management, thinker, scientist, evolution, modern society.*



НАЗАРИЯИ МАЪРИФАТИ АЛИИ ҲАМАДОНӢ

Рачабов А. – унвонҷӯи кафедраи фалсафаи ДДК ба номи А.Рӯдакӣ (Тел.: 985-563-604)

Дар мақолаи мазкур доир ба масъалаи назарияи маърифати Мир Сайид Алии Ҳамадонӣ суҳан рафта, дидгоҳи мутафаккир мавриди омӯзиш ва баррасӣ қарор гирифтааст. Барои Алии Ҳамадонӣ мақсади асосии мавҷудияти инсон расидан ба саодати олии буда, ӯро лозим аст ба моҳияту ҷавҳари инсонии худ сарфаҳм равад. Барои ноил гардидан ба чунин мақом интихоби роҳи дурусту мақсаднок ва расидан ба саодат зарур мебошад. Тибқи таълимоти Алии Ҳамадонӣ, инсон ягона мавҷудест, ки аз фазилати нутқ, ақл ва илм бархӯрдор буда, метавонад тавассути онҳо ба маърифати олам дастёб гардад.

Калидвожаҳо: маърифат, инсон, дониш, водӣ, мақом, илм, олам, Ҳақ, солиқ.

Яке аз масъалаҳои меҳварие, ки дар таълимоти мутафаккирони асримиёнагӣ ба чашм мерасад, ин масъалаи маърифату шинохти олам мебошад. Масъалаи мазкур қисмати муҳимтарини таълимоти намоёндагони аҳли тасаввуф, калом, ирфон, машшоия, ишроқ ва ғайра низ мебошад. Намоёндагони ҳар яке аз ин мактабҳо нисбати маърифати олам дидгоҳи хоссаи худро баён намудаанд.

Мир Сайид Алии Ҳамадонӣ намоёндаи асрҳои XII-XIII буда, соли 1314 дар шаҳри Ҳамадонӣ Эрон ба дунё омада, соли 1384 дар шаҳри Кулоб аз дунё гузаштааст. [1; 3, с-5] Ҳамадонӣ аз зумраи он мутафаккироне мебошад, ки баробари баёну баррасии дигар масоили фалсафӣ, ба масъалаҳои дарк ва шинохти олам низ тавачҷуҳи махсус зоҳир намудааст. Бинобар сабаби то имрӯз норавшан будани масъалаи назарияи маърифати мутафаккир ва аз ҷониби ягон муҳаққиқи ватанию хориҷӣ мавриди омӯзиш қарор нагирифтани ин бахши таълимоташ, мо мақсад гузоштем тадқиқоти худро ба ин масъала бахшем. Доир ба дигар қисматҳои таълимоти Ҳамадонӣ бошад, муҳаққиқони ватанӣ: аз қабилӣ Шамолов А., Давлатов П., Қодиров К., Рача-

бов Ҳ., Ҳотами А., ва аз муҳаққиқони хориҷӣ: Ашрафи Зафар, Ҳусайни Ҳамадонӣ, Парвизи А., Муҳаммад Хавочӯӣ ва дигарон машғул шудаанд.

Дар мақолаи мазкур мо кӯшиш намудем, дидгоҳи Ҳамадониро доир ба маърифати олам мавриди баррасӣ қарор диҳем. Алии Ҳамадонӣ бо осори пурарзиш ва афкору андешаи худ дар тамаддуни Шарқ ҷойгоҳи сазоворе дорад, ки ин асару рисолаҳо ба шарҳи масъалаҳои ирфонӣ, ташаккули ҷараёни тасаввуф, таҳкими равияи ҷавонмардӣ дар шинохти моҳияти инсон ва қиммати илму дониш мақоми арзишмандеро касб намудаанд. Ҳадафи асосии назарияи маърифати мутафаккир пеш аз ҳама ба дараҷаи инсонии комил расидани афроди ҷомеа мебошад, то онҳо тавонанд дар ин дунё аз айбу нуқс, унсурҳои зишт худро пок сохта, ба ҳадди камол расанду олами қабиру сағирро маърифат созанд.

Ҳамадонӣ дар назарияи маърифат пайравӣ аз мактаби гуманистонаи Суқроту Афлотун, Ибни Арабӣ, Боязиду Ҳаллоҷ, Саноиву Аттор, Шамси Табрезию Мавлоноӣ Балхӣ, Ғаззолию Розӣ ва дигарон намуда, оид ба ҷустуҷӯи моҳияти оламу инсон ва ҳақиқат ба саволҳои «Моҳияти инсон чӣ гуна аст?», «Ҳадафи зиндагии инсон аз чӣ борат аст?», «Маънӣ ва арзиши зиндагии инсон аз чӣ вобастагӣ дорад?», «Дониш ва шуури инсон натиҷаи таъсири кадом омил аст?», «Инсон олам, ҳастӣ ва ҳақиқатро чӣ тавр шинохта метавонад?» ва ғ. ҷавоб меҷӯяд, гарчанде ҳадаф ва асоси таълимоти ӯро идеяи «Инсонии комил» ва «Шоҳи одил» ташкил медед. Ҳамадонӣ назарияи динии схоластикии Худо, Олам ва дарки инсонро дар асоси афкори фалсафии тасаввуф баррасӣ намудааст. Дар афкори фалсафии мутафаккир, пеш аз ҳама, мақому манзалати инсон ҳамачониба таҳқиқ гардида, нақши ӯ дар ташаккул ва густариши амалҳои солеҳу созанда басо пурарзиш доништа мешавад ва шинохти воқеияти олами ҳастӣ танҳо та-

вассути шинохти нафси худӣ, ақли кул, калом, ҳикмат, ҳисоб, риёзӣ ва қироат дастёбӣ мегардад. Тибқи баъзе сарчашмаҳо, Ҳамадонӣ 70 ва ахбори дигар 146 асару рисолаҳои хурду бузурги фалсафию ирфонӣ, тасаввуфию ахлоқӣ ва ғ. таълиф намудааст, ки ба масъалаҳои муҳими фалсафӣ, тасаввуфӣ, ҳастишиносӣ ва маърифатшиносӣ бахшида шудаанд.

Ҳамадонӣ дар шинохти назарияи маърифат ва тариқати тасаввуфии ҳамадония ислоҳоти кулӣ ворид намудааст. Чунин муносибати мутафаккир як нигоҳи фалсафие ба моҳият ва ҳақиқати умри инсонист, ки дар баробари расидан ба умури динӣ, роҳҳои расидан ба саодати дунявиро низ равшан маънидод намудааст. Махсусан, дар рисолаҳои «Кашфу-л-ҳақоик», «Қуддусия», «Шарҳи ғусусу-л-ҳикам», «Рисолаи ақлия», «Рисолаи вучудия», «Рисолаи маърифати нафси инсонӣ» ва дигар осораҳои ақидаҳои фалсафию тасаввуфияш баён сохта, сифатҳои попу ҳақиқати инсонро ҳамчун меҳвари коинот тавзеҳ додааст.

Ба ақидаи ӯ, ҳадаф ва мақсади мавҷудияти инсон расидан ба саодати олии буда, ӯро лозим аст ба моҳияти он сарфаҳм равад. Дар ин раванд вазифаи инсон интиҳоби дурусти амалҳои мақсаднок, муайян намудани роҳҳои дастёбии саодат мебошад. Ба ақидаи Алии Ҳамадонӣ инсон ягона маҳлуқест, ки аз фазилати нутқ, ақл ва илм бархӯрдор гардидааст ва метавонад тавассути онҳо ба маърифати олам дастёб гардад. Ба қавли ӯ: «Ба одамони хирадманду доно маълум аст, ки сабаби шарафу шуҳрат, мақому манзалат ва афзалияту бартарии инсон бар дигарон аз ҷиҳати илму дониш мебошанд ва касби ҳақиқати ин ҷавҳар мӯйясар намешавад, магар тавассути тарҷумон – яъне ақлу хирад» [2;4, с-59].

Ба андешаи мутафаккир, дуруст ташаккул додани ин фазилатҳо шахсро ба мартабаи хирадмандиву бузургӣ расонида, нерӯ ва қобилияти руҳиву равонии инсонро ташаккул медиҳад. Маърифат барои Ҳамадонӣ воситаи ба даст овардани илму дониш, малакаву маҳорат, завқу истеъдод ва шучоату қаноат, инчунин пояи сабру эҳсон ва зуҳду тавба мебошад. Ҳамадонӣ чун дигар пайравони тариқати тасаввуф маърифати оламро дар тай намудани водихои ишқ медонад. Чуноне ки мутафаккир дар рисолаи

«Ҷиҳил мақоми сӯффия» зикр мекунад: «...онҳоро ҳама кавнайн, ламайн Ҳақро шиносанд ва андар шинохтанашон тухмат набошад ва ба дилу ҷон ӯро пурсанд ва дар тоаташон шубҳат набошанд...» [3;1, с-169]

Ҳамадонӣ бе сайри водии маърифат ба мақоми тариқат расиданро номумкин дониста, ғояти камолоти инсонро дар тай намудани ин манзил мебинад, яъне мутафаккир ин ақидаҳои тасаввуфии худро тавзеҳ дода, ғояи фалсафии ваҳдати вучудро мукаммал мегардонад. Дар аксари оғаридаҳои ӯ масъалаҳои маънавий ва иҷтимоӣ ҷойгоҳи муҳим дошта, беҳтарин ҳислатҳои одамай ва расидан ба мақому мартабаи инсонии комил шарҳу тавзеҳ ёфтаанд. Барои Ҳамадонӣ илм асоси пешрафти зеҳнияти инсон маҳсуб ёфта, он пояи ташаккули сифатҳои инсонӣ дониста мешавад. Алии Ҳамадонӣ тарбияи маънавии инсонро ҳамчун рукни бозғатимоди ташаккули шахсият шуморидааст.

Аслан дар осори Ҳамадонӣ маърифат мартабаи баландтарини худшиносию худшиносӣ аст. Агар ҷи худшиносиро мартабаи бисёр аст, вале маърифат мисли оташ мавҷуди ҳастии Худованд аст. Солиқоне, ки дар ин зинаи маърифатанд, ақли назаранд ва дар мартаба аз дигарон болотаранд. Болотарин мартаба солиқоне мебошанд, ки дар маърифати илоҳиянд ва лаззати онро мечашанд. [4;6, с-115-116]

Муҳаққиқи дигар Каримҷон Қодиров дар китоби худ «Риёзи ирфонии Мир Сайид Алии Ҳамадонӣ» бахши маърифатро дар осори Алии Ҳамадонӣ ба навҳои зерин ҷудо намудааст: «Маърифатро дар ин водӣ ҷаҳор мартаба аст, ки инсон бояд онҳоро ёд кунад. Аввал, инсон ҳар асаре, ки (ёбад) аз фоили мутлақ медонад, ёд кунад. Дуюм, инсон бояд ҳар асаре, ки аз фоили мутлақ (ёбад) тайин медонад, натиҷаи қадом сифати илоҳӣ аст, донанд. Сеюм, муроди Ҳақро дар таҷаллии ҳар сифате бишносад. Ҷаҳорум, сифати илми илоҳиро дар сурати маърифати худ бозшиносад». [5;4, с-119]

Ҳамадонӣ дар баробари дигар асархояш дар рисолаи «Асрору-н-нуқта»-и худ низ ба масоили ҳастӣ ва маърифат, ки ба шинохт ва дарки олам равана гардидааст, ишораҳои зиёде намудааст. Масалан, дар ин асараш зери пайравӣ аз Пифагор қайд мекунад, ки «барои он ки воҳид (адади як)

худ адад нест, вале ададҳо аз он падида меоянд, чун агар онро ба воситаи воҳид ҳамлӣ ба ҳамонанди худаш кунем, адади ду падида меояд ва агар (ҳамон воҳидро) ҳамл бар ду кунем, адади се то бениҳоят ва агар онро аз ҳазор каср кунем, номи ҳазор аз он зоил гардид, аз ин рӯ, воҳид асли ададҳо аст. Аз ин рӯ, ҳамонгунае, ки нуқтаи асли дар ҳарф ва калимаҳо бувад, ҳукмаш ҳам дар шумор низ ин гунааст, барои он ки ҳарфи «айн» дар ҳисоби «абҷад» ҳафт аст ва агар болои он нуқтае гузорӣ «айн» шуда, шумора ҳазор мегардад ва чун исми «ҳазор»-ро (бо бардошти нуқтаи болои он) аз он дур кунӣ, дубора дараҷаи ҳафт фуруд меояд, банобар ин нуқтаи аз ин ҷиҳат майдони пахновар ва арсагоҳи васеъ ва асирбахш бештар тасрифу дигаргундиҳандагӣҳои бузургеро дорост».[6;1. 26]

Дар воқеъ, ин гуфтаҳои мутафаккир баёнгари он мебошанд, ки сарчашмаву оғози ҳама ҳастихо адади сифр мебошад ва дар айни замон ҳастии ӯ мавҷудияти дигар ҳастихо мебошад. Ин гуфтаҳои ӯ агар ҷӣ ба ҳастииносияш мутааллиқанд, вале наметавон ҳастииносии ӯро аз назарияи маърифатшуда ҷудо тасаввур кард, зеро мутафаккир чун дигар намояндагони тасаввуф, маърифатро дар заминаи исботи ҳастӣ баён намудааст. Бинобар ин, Ҳамадонӣ дар маърифатшиносӣ нақши донишҳои ақлию ҳиссию ро муҳим дониста, нақши ақро нисбати ҳис муҳимтар донистааст. Маърифатшиносии ӯ бо назарияҳои ахлоқияш тавҷам буда, нақши камолоти ахлоқиро дар ташаккули шахс ҷавҳари асосӣ донистааст, ки моҳияти он дар тай намудани водихоӣ ишқифодаи худро меёбанд. Дар ин ҷода мутафаккир инсонро дорои се навъи нафс: наботӣ, ҳайвонӣ ва нотика [7;2, с-106] донистааст.

Чуноне ки қаблан ёдовар гардидем, масоили маърифатшиносӣ дар афкори Ҳамадонӣ, баҳусус дар «Ҳафтводӣ»-аш бо баён гардидани водихоӣ ифодаи худро ёфтааст. Алии Ҳамадонӣ дар «Ҳафтводӣ», ки ҳамчун рисолаи ирфонии мутафаккир дониста мешавад, баробари дигар масъалаҳо ба масъалаи маърифат низ тавачҷуҳи хосса зоҳир намудааст. Ин рисолаи мутафаккир, ки дар заминаи «Сайру-л-ибод илал маод»-и Саноӣ ва «Мантику-т-тайр»-и Аттор ва дигар намояндагони тасаввуф навишта шудааст, ифодагари сатҳи баланди ҷаҳонбинии ӯ дар ин ҷода мебошад. Махсусан ҳафт водие, ки

Аттор дар «Мантику-т-тайр»-и худ зикр намудааст, дар ташаккули ҷаҳонбинии Ҳамадонӣ таъсири бузурге гузоштааст. Албатта, наметавон танҳо бо афкори Саноӣву Аттор ва ё Мавлоно ҷаҳонбинии Ҳамадониро маҳдуд донист, зеро мазмуну мундариҷаи назарияи маърифати мутафаккир нишон медиҳад, ки таъсири афкору назарияи Форобию Сино, Бедилу Хайём, Саъдиву Ҳофиз, Ғазолию Фаҳри Розӣ ва дигарон низ дар назарияташ хело хуб ба назар мерасанд, вале воқеият ин аст, ки завқи ирфонии ӯ бештар аз аҳли тасаввуф ғизо гирифтааст.

Пеш аз он ки вориди масъала гардем, ҳаминро бояд зикр намоем, ки Ҳамадонӣ чун дигар намояндагони тасаввуф сараввал сафари руҳонии инсонро аз олами кабиру сағир ё худ олами касрату ваҳдат шурӯъ намуда, суҳанро перомунӣ инсон ҳангоми воридшавияш ба водии аввал, яъне талаб оғоз мекунад.

Водии аввал. Ин водие мебошад, ки дар он садҳо нишебу фарозҳо мавҷуд буда, тайн намудани онҳо барои солиқ хело зарур аст, то нури зот ба ӯ дастёб гардад. Ба ақидаи Ҳамадонӣ душвотарин марҳилае, ки солоқин дар он рӯ ба рӯ мегарданд ва он барои солиқон роҳи сангин вонамуд мегардад, тайн намудани водии Ишқ мебошад, ки дар ин водӣ дилро мебояд аз ҳама ҷизи дунявӣ қанда кард. Чуноне, ки мутафаккир мефармояд:

*Мулк ин ҷо боядат пардохтан,
Ҳол ин ҷо боядат дарбохтан.
Дар миёни хун бояд омадан,
В-аз ҳама берун бояд омадан...
Чун дили ту пок гардад аз сифот,
Тофтани гардад зи ҳазтар нури пок.*

[8;5. 75]

Водии дувум. Ин водии Ишқ буда, ғарбаи оташи он гардидани солиқ аст, ки онро танҳо инсонии бақамолрасида, яъне инсонии комил дарк мекунад ва он масти Ишқ шуда, парвонавор чун маҳбуб баҳри он месӯзаду мабозанд. Ин мақомест, ки ақл дар шинохти он очиз аст ва танҳо ишқ метавонад дар ин майдони пурқудрату гуногунранг лаззати Ишқро эҳсос кунад. Ба қавли худи Ҳамадонӣ:

*Ишқи ҷонон оташи асту ақл дуд,
Ишқ омад даргурузад ақл зуд.
Ақл дар савдои ишқ устод нест,
Ишқ кори ақлу модарзод нест.* [9;5. 76]

Водиш сеюм. Дар ин мақом асоси маърифат пеш аз ҳама шинохти асмо ва сифоти Ҳақ буда, бешинохти онҳо маърифати дигар чизҳо номумкин аст, яъне дар ин водӣ ҳаёт бо пайвастанӣ дил ба ӯ мегузарад. Дар ин мақом тай намудани чор зина бисёр муҳим аст, ки ҳар зина мақом ва сири худро дорад. Маърифат дар ин водӣ аз ҳама чизи муҳимтарин ба ҳисоб рафта, тавассути он нури оташ оташро мушоҳида мекунад. Ба қавле то ишқи Ҳақ бар вучудат наафтад, чун офтоб нахоҳи шуд. Ба қавли Ҳофиз:

*Гар ишқи нури Ҳақ ба дилу ҷонат уфтод,
Билаҳ к-аз офтоби фалак хубтар шавӣ.
Як дам гариқи баҳри Худо шав гумон мабар,
К-аз оби ҳафт баҳр ба як муй тар шавӣ.*

[10;8, с-20]

Водиш чаҳорум. Моҳияти асосии ин водиро истиғно ташкил медиҳад, ки асли он даст шустан аз хушиву лаззат ва мақому манולי дунё мебошад. Молю сарвати дунё барои онҳо арзише надорад, ки пас аз тай намудани ин ҳама ҳаму нишебиҳои душвору сангин метавон ба мақоми панҷум, водии тавҳид гузашт.

Водиш панҷум. Дар ин водӣ шартӣ асосӣ имону боварӣ доштан ба ҳастии Худо то боварӣ ҳосил созад, ки ғайр аз ғайби ӯ чизи дигаре вучуд надорад. Дар ин водӣ солиқ ҳар чизро ҷузъи ваҳдат доништа, онро фурӯге аз нури зоти мутлақ меҳисобад ва худро ҷузъи ин ваҳдат меҳисобад. Ба қавли мутафаккир:

*Ту дар ӯ гум шав, ки туро чандин бувад,
Гум шудан гум кун, ки тафриҷ ин бувад.
Марди солиқ чун расад ин ҷойгоҳ,
Ҷойгоҳи мард бархезад зи роҳ.* [11;5. 80]

Водиш шашум. Ин водии ҳайрат буда, пур аз дарду ҳастрат ва суктану бохтан аст, ки дар қалби солиқон ноумедию умедро ба вучуд меоварад. Ҳангоми тай намудани ин роҳ солиқ месӯзаду мегудозад ва аз ҳастии худ фориғ мегардад то ошиқи кӣ ва барои ҷӣ ошиқ шуданаширо фаромӯш кунад. Ин водие мебошад, ки дар он шикебоиҳои зиёд вучуд дошта, имкон аст ҳар лаҳза солиқро васвосҳои шайтонӣ аз ҳақ дур кунад, яъне ин водиест, ки қисме аз солиқон қурбони он шуда, қисми дигараш аз дар ин роҳ ҳалок мешаванд.

Ҳайрат мақомест, ки дар дили солиқ мутаҳайироти гуногунро ба вучуд оварда, ӯро ба водии Фақру Фано роҳнамун месозад. Чуноне ки мутафаккир мегӯяд:

*Мард ҳайрон чун расид ин ҷойгоҳ,
Дар таҳайюр мондаву гум карда роҳ.
Ҳар ҷӣ зад тавҳид бар ҷонаш рақам,
Ҷумла гум гардад аз ӯ низ ҳам...*[12;5. 81]

Водиш ҳафтум. Ин водиест, ки солиқ гарқи он гардида, бо Ҳақ як мешавад, вале ӯ халқ аст, яъне фаноӣ нафсу хулқи ӯ заволи эҳсос буда, дар он сири Аллоҳ ниҳон аст. Аз ҷиҳати руҳу равон бо Ҳақ ва аз ҷиҳати зоҳир бо халқ қарор мегирад. Дар ин водӣ тай намудани ҳама зинаҳои маърифат ба солиқ монанди калидест, ки дарҳои бастаро ба рӯяш боз мекунад. Ба қавли муҳаққиқи тоҷик Қодиров Карим «дар водии Фақру Фано солиқони бамаънизирасида аз худ беҳуд ва лолу кар мешаванд, аз ҳама чиз, ба ғайр аз маъшук қатъи алоқа мекунанд...». [13;5. 135] Ба қавли Ҳамадонӣ:

*Кори ту саҳл асту душвор они ман,
К-аз таҳайюр месӯзад чун ҷони ман.
Нест корамро на пою на саре,
На калидам буд ҳаргиз на даре...*[14;5, 82]

Дар ниҳоят метавон гуфт, ки назарияи маърифати Ҳамадонӣ гуногунранг буда, он дар доираи назарияҳои ахлоқӣ ва тасаввуфии ӯ баён шудааст. Мутафаккир маърифатро воситаи муҳимтарини шинохти худ ва олам доништа, нақши донишҳои ҳиссию ақлӣ ва тай намудани ҳар як водиро барои солиқони роҳи Ҳақ дар шинохти худ ва олам муҳим доништааст. Омӯзиши афкор ва таълимоти Алиӣ дар шароити имрӯза аз аҳамият холи набуда, барои ташаккули худшиносии худӣ ва миллии насли наврас хедо зарур мебошад.

Адабиёт

1. Амир Сайид Алиӣ Ҳамадонӣ. Асрору-н-нуқта ё тавҳиди мукошифон. –Техрон. «Мавло». 1382.
2. Қодиров К. Таърихи фалсафаи тоҷик. – Душанбе. 1998. 264 с.
3. Каландаров М. И. Нақши Алиӣ Ҳамадонӣ дар таърихи тамаддуни ҷаҳонӣ. Рӯзномаи «Дониш»-и ДАТ. №6, 7.05.2015. 12 с.
4. Қодиров К. Риёзи ирфони Мирсайид Алиӣ Ҳамадонӣ.-Душанбе. 2008. 249 с.
5. Мир Сайид Алиӣ Ҳамадонӣ, Ганҷи ирфон (ҷилди аввал), Душанбе: Маориф, 2015. 380 с.
6. Мир Сайид Алиӣ Ҳамадонӣ. Шоҳи Ҳамадон. Маснавии «Ҳафтводӣ».-душанбе. 1995. 256 с.

7. Муҳаммад Ризо. Аҳволу осор ва ашъори Мирсайид Алии Ҳамадонӣ. Покистон. 1370.
8. Шайх Абдурраҳим. Кашф-ул-асрор. –Душанбе. 2000. 123 с.

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ АЛИ ХАМАДОНИ

Раджабов А.

В этой статье обсуждается теория познания Мир Саида Али Хамадони и выражаются взгляды мыслителя. По его мнению, главная цель человеческого существования – достичь высочайшего счастья, и ему необходимо понять его суть. Чтобы достичь в такой уровень, нужно выбрать правильный и целеустремленный путь и достичь счастья. По словам Али Хамадони, человек – единственное существо, обладающее достоинствами речи, интеллекта и науки, и благодаря этого он может достичь просветления. Он и мудрые люди знают, что причиной славы, статуса и превосходства человека над другими животными являются наука и знание, а достижение истины этой субстанции достигается разумом и мудростью. Человеку также необходимо пройти ряд этапов, чтобы достичь такого счастья, и после их завершения ему становится ясно познание мира. Поэтому для человека наука – это основа развития его интеллекта, а также основа для формирования его других качеств.

Ключевые слова: просветление, человек, знание, долина, статус, наука, вселенная, истина, мистик и т. д.

THEORY OF COGNITION OF ALI HAMADONI

Radzhabov A.

This article discusses Mir Said Ali Hamadoni's theory of knowledge and expresses the views of the thinker. In his opinion, the main goal of human existence is to achieve the highest happiness, and he needs to understand its essence. To reach such a level, you need to choose the right and purposeful path and achieve happiness. According to Ali Hamadoni, man is the only creature possessing the virtues of speech, intelligence and science, and thanks to this he can achieve enlightenment. He and wise people know that science and knowledge are the cause of man's fame, status and superiority over other animals, and the attainment of the truth of this substance is achieved by reason and wisdom. A person also needs to go through a series of stages in order to achieve such happiness, and after their completion, he becomes clear knowledge of the world. Therefore, for man, science is the basis for the development of his intellect, as well as the basis for the formation of his other qualities.

Keywords: enlightenment, man, knowledge, valley, status, science, universe, truth, mystic, etc.



ИБНИ ХАЛДУН ВА НАЗАРИЯҶОИ МУОСИРИ ҶОМЕАШИНОСӢ

Аркомиддинзода Ш. А. - ассистенти Донишгоҳи Давлатии Данғара
Тел.: 900937054; E-mail: shaamsidin@mail.ru

Муаллиф қайд мекунад, ки шояд мутолиаи дидгоҳҳои соҳибназарони гузашта кори беҳуда ба назар бирасад, аммо дар воқеъ чунин нест. Ҷаро ки афкори он андешмандон асос ва бунёд барои эҷодии андешаҳо ва назарияҳои нав дар замони муосир дорад. Бо дар назар гирифтани ин нуқта баъзе аз донишмандон ба ҷои он ки андешаҳои Ибни Халдунро барои фаҳми даврони муосир истифода намоянд, онро як шахсияти бузургӣ таърихӣ доништаанд, ки гӯё назарият ва дидгоҳҳои он дар қарни 14 ва 15 матраҳ буда аст. Дар ҳоле ки андешаҳои ӯ имрӯз низ сарчашмаи баъзе доварҳои илмӣ ва сиёсӣ мешавад. Ҷомеаҳои муосир барои ҳалли баъзе аз масъалаҳои иҷтимоӣ ба андешаҳои неъз дорад, ки битавонанд ин масъалаҳоро бар-тараф намоянд.

Муаллиф итминон дорад, ки Ибни Халдун дар бисёре аз масъалаҳои ҷамъиятӣ, ба монанди роҳҳои афзоиши ҷамъият ва нақши он дар рушди иқтисодӣ, муҳоҷират, ҳаракат ва ҷо ба ҷой дар ҳаёти иҷтимоии инсон назарияҳои баён кардааст ва метавон назарияҳои онро аз матни китоби “Муқаддима”-и ӯ ба даст овард, ки дар низоми фикрии ҷомеа ҷой дод.

Калидвожаҳо: ҷомеа, давлат, назария, ҷуғрофия, падида, муосир.

Ибни Халдун яке аз мутафаккироне аст, ки андешаҳои ба рушди илми муосир низ таъсири бузурге мегузорад. Ин мутафаккирро метавон дар умуми иҷтимоӣ ба унвони падари ҷомеашинос ном бурд, ки ин исро метавон аз осори ӯ «Муқаддима» мушоҳида кард. Аз замони навиштани ин асар агарчи 7 аср гузашт, вале ҳанӯз як қатор аз мафҳумҳои метавон пайдо намуд, ки таҳқиқи тавзеҳи махсусро талаб месозад.

Хусусан дар даҳаи дуввуми қарни нуздаҳум китоби Ибни Халдун назари донишмандони ғарбиро ба худ бештар ҷалб кард.

Дар он давра шарқшиносони ғарбӣ ба хубӣ аз муҳтавои ин китоби Ибни Халдун огоҳӣ ёфта, назариятӣ ӯро дар муҳокимаҳои назариятӣ ҷомеашиносӣ ворид сохтанд. Ҳанӯз Бартнелем Хербелот (1625-1695) ва Силвест де Сасии фаронсаӣ (1758-1838) дар аввали асри XVII, бори аввал баъзе қисматҳои “Муқаддима”-и Ибни Халдунро мунташир сохтанд, вале дар осору китобҳои илмие, ки онҳо менавиштанд, Ибни Халдун ҳамчун як донишманд ва нависандаи номӣ ёд наменшуд. Аммо баъд аз баҳсу баррасиҳои нашриятӣ Хаммер Пургштал, таърихшиноси ислонии австрияӣ (9 июн 1774-1856) ва Шултс Алберт таърихнигор ва мутарҷими олмонӣ (1802-1893) номи Ибни Халдун вирди забонҳо хонда шуд ва яке аз донишмандони бузург шинохта шуд.[14, с.249]

Таъсири Ибни Халдун дар фарҳанги ғарбӣ аз шабоҳатҳои фаровоне, ки миёни ҷаҳонбинии ӯ ва донишмандони асри нави Аврупо вучуд доранд, равшан мешавад. Ба таври мисол, Ибни Халдун ва Макиавелли шабоҳати фикрии бисёр доранд. Макиавелли бар хилофи умуми ҳақимони ҷонӣ ва монанди Ибни Халдун рушди қаламрав ва ҷамъиятро сабаби тақомули умумии ҷомеа дида, ситезаву ғалабаро асоси давлат медонад ва ба ҷудоии дастгоҳи динӣ аз давлат қоил аст. Тақлидро ба унвони яке аз сабабҳои асосии зиндагии иҷтимоӣ талаққӣ мекунад. Суннатҳои, ки сабаби наздикӣ ё, ба гуфтаи Ибни Халдун, асабияти ҷомеа аст, гиромӣ медорад. Ховаршиноси бузургӣ муосир Розентал Франтс дар мақолаи андешаҳои сиёсии Ибни Халдун ва Макиавеллиро муқоиса карда, чунин мегуяд: “Чун ин ду мардро баробар гузошта, андешаи онҳоро дар бораи давлат муқоиса кунем, пай мебарем, ки ҳар дуи онон давлатро аз нуфуз ва султай дин ҷудо гирифта, бо назарияи нав ва имрӯза нигаристанд. Ҳар ду ба равиши қомилан воқеъгароёна андешида,

худро аз муруоти ахлоқӣ барканор дошта ва бетаассуб давлатро ончунон ки буд, мавриди мушоҳида қарор доданд".[12,с.97]

Шабоҳати фикрии Ибни Халдун ва Жан Боден аз ин ҳам бештар аст. Жан Боден, ки яке аз файласуфи фаронсавӣ ва аз ҳаводорони назарияи ҳукумати мутлақгарой аст, бо навиштани китоби «Шаш рисола дар бораи ҳаёти сиёсӣ» кӯшиш кардааст, то дар байни кудрати сиёсӣ ва ҳуқуқ як робита ба вучуд биоварад. Жан Боден ҳокимиятро ба маънои кудрати мутлақ ва чудоинопазири давлат таъбир карда ба ғайр аз зоти Худованд ва иродаи он ҳеҷ фард ё мақома наметавонад онро аз байн бибарад.[7, с.135] Назари ӯ дар бораи таъсири сабабҳои ҷуғрофӣ ва муҳитгарой бо Ибни Халдун хеле наздик аст. Ин ду мутафаккир бо тавачҷух ба воқеияти ҷуғрофӣ ва иҷтимоӣ бар назарияи Арасту дар бораи унсури ҷаҳоргона ва назария тибби Гиппократ дар бораи омехта шудани унсурҳои ҷаҳоргона ба ситорашиносӣ такя кардаанд.[3,с.93]

Яке аз муҳимтарин дидгоҳи таълимоти Ибни Халдун дар улуми муосири иҷтимоӣ – ин назарияи ҳаракат ва ҷо ба ҷой дар ҳаёти иҷтимоии инсон аст.[13,с.67] Қайд кардан лозим аст, ки Ибни Халдун аввалин таърихнигор ва файласуфи иҷтимоӣ аст, ки ба ин масъала ишора карда дар назарияпардозии тақомули иҷтимоии фалсафаи таърих таъсири бузурге гузоштааст. Ин фикру назария дар асрҳои XIX дар Аврупо аз тарафи Карл Маркс баён шудааст. Донишмандони асрҳои XIX ба ин ақида расиданд: ҳамонгуна, ки аз назари зистӣ ҷонварон аз навъе ба навъи дигар мубаддал мешаванду тағйири моҳият медиҳанд, давронҳои таърихӣ низ ҳаминтавр аст. Аз ин рӯ ҳар даврони таърихӣ қонунҳои махсус дорад ва ҳаргиз қонунҳои даврони пеш аз як даврон ё қавониҳои даврони баъд аз он давронро наметавон ба он даврон умумият дод. [5,с. 52, 59] Маркс ҳаракати иҷтимоиро чун як фароянди табиӣ таърихӣ медонад, ки қонунҳои бар онҳо ҳоким аст. Ин қонун на танҳо аз иродаи оғоҳ ва нияти афрод мустақил ҳастанд, балки баръакси ирода, оғоҳӣ ва нияти онҳоро таъйин мекунад.[9,с.40] Аммо бояд тавачҷух намуд, ки ин назарияро Ибни Халдун пеш аз ҷаҳорсад сол ба он ишора наму-

дааст. [6,с.250] Чуноне, ки худи Ибни Халдун мефармояд: “Аз иштибоҳоти пинҳону махфӣ дар таърих он аст, ки таърихнигор аз табдил ва тағйири аҳволи миллатҳову наслҳо бо дигаргун ва тағйири қарнҳо ғофил бимонад ва ин марази давомноку хатарноке ҳаст, ки саҳт пинҳон аст. Зеро одамӣ баъд аз гузашти қарнҳо ба ин роз пай мебаранд ва танҳо гурӯҳи андаке ба ин оғоҳ мешаванд. Он ҳам ба сабаби он аст, ки аҳволи ҷаҳону миллатҳо осору ақоиди онҳо ва орову мазҳабашон ба як равиш идома намеёбанд, балки ба ихтилофи рӯзҳо, замонҳо ва дигаргунӣ аз ҳоле ба ҳоли дигар тағйир меёбад, ҳамчунон ки дар як шахси инсон замонҳо ва шаҳрҳо чунин аст давлатҳову кишварҳо дар ҳоли дигаргуншавӣ ҳастанд”. [8,с.25]

Намунаҳои зиёде аз пайҷуии иллати воқеаҳои мавриди назари Ибни Халдунро дар осори ӯ метавон ёфт. Доир ба ин масъала Ибни Халдун низ муътақид аст; „ҷомеаҳое, ки дорои соҳтор ва созмонҳои мушобеҳе бошанд, тахти қонунҳои мушобеҳ амал хоҳанд кард, ҳарчанд аз манобеъ ё мавқеаҳои мутафовите дар минтақаҳову иқлимҳои ҷуғрофӣ мухталиф бошанд”. [16]

Ибни Халдун пеш аз ба вучуд омадани илми ҷомеашиносии муосир як қатор мафҳумҳоеро тарҳрезӣ карда, ки танҳо бо рӯйоварии китоби арзишманди ӯ - «Муқаддима» ба ин баҳсҳо метавон ошно шуд: 1) мафҳуми тақомули табиӣ, "назарияи Дарвин"; 2) табиӣ будани амалҳои иҷтимоӣ; 3) тавачҷух ва аҳмияти омилҳои ҷуғрофӣ, "назарияи Монтескиё"; 4) асолати омили иқтисодӣ, "назарияи Карл Марк"; 5) ҷабри таърих; 6) тақомули кулӣ ва сайри морпечи таърих, "ҷомеашиносии имрӯза"; 7) ҷабри равонӣ, "назарияи Фрейд Зигмунд"; 8) нодурустии таассуботи наҷодӣ, "қавмшиносии имрӯза"; 9) баёни маншаи давлат ё ситеза, "ситезаи иҷтимоии имрӯзӣ"; 10) масъалаҳои муҳочират, шаҳршиноӣ ва шаҳрсозӣ, "ҷомеашиносии шаҳрӣ"; 11) аҳамияти ҳаёти фаъолиятҳои гуруҳӣ ё ҳамоҳангии иҷтимоӣ, "назарияи Эмил Дюркейм"; 12) вобастагии диндорӣ ба чигунагии зиндагии иҷтимоӣ, "назарияи Макс Вебер"; 13) таъкид бар одат ва ёдгирӣ на аз ғариза ё фитрат ва имкони интиқоли ёдгирӣ; 14) аҳамияти иҷтимоии тақлид, "Габриел Тард"; 15) бастагии рӯҳия ба вазъи шуғлӣ ва табақотӣ, "равоншиносии

ичтимой"; 16) риояти озодии кӯдак ва зарурияти таълими илмҳои ҳисси аз хурдсолӣ, "назарияи Жан Жак Руссо"; 17) равиши омӯзиш ба сурати морпечӣ ва ғайра.[14, с.249.]

Яке аз назарияҳои муосир назарияи "феноменализм" аст. Ин назария баёнгари ҳатмӣ будани таҷрибаи ҳолис, мушоҳида ва ғайримутаассибонаи падидаҳо аст. Боиси зикр аст, ки Ибни Халдун аз назарияи "феноменализм" беҳабар набудааст. Ин ҳақим ба ин масъала ба қадри кофӣ истода ва бар зарурати бархӯрдории муҳаққиқон аз ин вижагӣ ангушти таъкид ниҳода аст. Ибни Халдун бо тавачҷуҳ бо риояи бетаърафии илмӣ ба маънои дурӣ қардан аз арзишгузорӣ, тарафдорӣ сиёсӣ ва шахсӣ дар таҳқиқҳои улуми инсонӣ ва иҷтимоиро яке аз хусусиятҳои асосии шахси муҳаққиқ медонад.[11,с.209] Ибни Халдун ба хотири айниятгароӣ бисёре аз таърихнависонро гумроҳ ҳисобидоаст, аммо бояд тавачҷуҳ кард, ки гумроҳ хитоб қарданаш на ба хотири нодон будани онҳо мебошад, балки аз ин ҷиҳате аст, ки аз дидгоҳи ӯ, таърихнависон ба хотири ҷонибдорихояшон дар муқобили айният таслими эътиқодоти ҳамчун ифтихорҷӯ ва иззатталаб буданд.

Яке аз назарияҳои муосири иҷтимоӣ назарияи "номинализм" аст, ки ин назария доир ба ҳатмӣ будани мафҳумҳои аз таҷриба ва мутобиқат додан ба як воқеияти объективӣ ва тарҷумаи онҳо ба мавҷудоти қобили мушоҳида таъкид дорад. Барои Ибни Халдун пеш аз ҳама ва ҳар чиз ҳодисаҳои воқеӣ дар наздаш арзиши зиёде дошт. Чи тавре, ки ӯ дар "Муқаддима" аз ибораҳои: «ва аммо дар ин аср», «барои ин аср», «ки мо онро мушоҳида мекунем» истифода мекунанд. Ибни Халдун муътақид аст, ки дар баён ва баррасии падидаҳои иҷтимоӣ на фақат ба мафҳумҳои зехнӣ басанда шавад, балки бояд ба қонунҳои объективӣ, ки баргирифта аз намудҳои маҳсус рӯчуъ кунем. Ҳамчунин вай таъкид мекард, ки мафҳумҳои кулӣ ва ба баёни ӯ мафҳумҳои олами боло, яъне метафизика бояд ба олами маҳсусот баргардонда шаванд, чун дунёе, ки дар дастраси андешаи мост, танҳо дунёи табиат аст. Аз дидгоҳи Ибни Халдун, дар дохили дунёи табиат аст, ки мо ҳаққи иддаои истиқлоли андеша ва тавоноии шиноخت дорем. Ҳамаъно бо мафҳуми олами табиат

дар осори ӯ мафҳумҳои чун қоинот, ҳодисаҳо, маҳлуқот, мавҷудот ва воқеаҳо мавриди истифода қарор гирифтаанд, ки ҳамагӣ ба маънои олами маҳсусот мебошад.[10, с 71]

Аз ин андешаҳои Ибни Халдун маълум мешавад, ки ӯ аз назарияи қавонини умумӣ ғофил набуда, бо ҳулосаву мушоҳидаҳои намудааш равобити муқарари ё худ пайвастагии байни ин падидаҳо бо ҳамон қонунҳои умумие, ки амалқунандаи афкор ва назариёти ҳар даври замоне бошанд, марбут аст. Нуктаи асосие, ки дар осори Ибни Халдун аст, ки ӯ дар китоби «Муқаддима» бо ҳадафи кашфи қонунҳо ва равобити қонунманд даст ба қор шуд. Ба қавли ӯ инсон бо тасаввуроте бо дунё рӯ ба рӯ мешавад, ки ҷаҳон тобеи назми ҳоқим ва тағйирнопазир аст ва дар ин маврид на танҳо ӯро пайҷуӣ қонунҳои умумӣ, балки ҷабргаро ҳам меноманд.[10,с 73]

Назарияи "позитивизм" низ яке аз назарияҳои муҳими фалсафӣ-иҷтимоӣ аст. Ин назария бар таъйини ҳақиқат ё ғайри ҳақиқати ҳар гуфтори илмӣ бо муқоиса ва мушоҳидаи объекти хориҷӣ ишора дорад. Бешак Ибни Халдун чунин назарияро на танҳо ба таври назариявӣ, балки ба таври амалӣ дар асоси таҷриба ва муҳокимаи илмӣ баррасӣ намудааст. Ба баёни ӯ дониши машҳуд, (таҷрибавӣ) аз дониши хабарӣ, яъне донише, ки фақат аз роҳи шунидорӣ ҳосил мешавад муқаддамтар аст. Ҳамчунин равиши таҷрибаи мушоҳидаро бар таҷриба бо воситаи ахбори шунидорӣ муқаддам медонад. ӯ таҷриба ва донишҳои муқарариро эътироф намуда, мегӯяд: "Таҷриба бешак аз роҳи такрори зиёд ба даст меояд, то саранҷом аз он илм ҳосил ояд".[8, с 27]

Баъд аз баёни хусусияти "позитивизм" мебинем, чанд навъи он дар осори Ибни Халдун мутобиқат дорад. Чун равиши аслии Ибни Халдун дар ин бора фарқгузори байн зоҳиру ботини таърих буд.

Дар зоҳир таърих бояд ба падидаҳои ҷузъӣ ва дар ботин ба оғозу сабабҳои воқеаҳои таърихӣ мепардохт. Равиши ӯ дар зоҳир истифода аз равиши интиқодӣ буд. Равише, ки ба нақди воқеъбинонаи шавоҳид, хотираҳо, саргузаштҳо ва санад ба тавре ки ҳам ба ҷиҳати зехнӣ ва ҳам ба ҷиҳати объектӣ бо далел бошад. ӯ аз тақлиди қурқуруна дурӣ мечуст, аз ин ру пайваста ба ин масъала

таъкид менамуд. Равиши чустучӯи ӯ дар ботини таърих, яъне ҳақиқати таърих, дарёфти маншаҳо ва сабабҳои рӯйдодҳо аст. Амалкарди ин равиш кашфи тазодҳову шабоҳатҳои воқеаҳо бо корбурди шеваи татбиқӣ ва пешбинии эҳтимоли воқеъ шудани онҳо буд.

Чунин коре вақте муяссар мешавад, ки муҳаққиқ аз чанд вижагии хос, баҳусус аз вижагии айниятгарой бархӯрдор бошад. Яъне аз таассубу пайравии аз эҳсосоти қавмию қабилаие, ки монеи кашфу амонатдорӣ аст, дур бошад. Ба хотири бахсҳои донишмандоне ҳамчун Насор Носиф - донишманди араб, муҳаққиқи халдуншинос, ки ӯро як позитивизм медонанд, лозим аст осори ӯ як ба як мавриди омӯзишҳои позитивистӣ қарор гирад. Зеро кашфи иллият аз назари ӯ дасти кам аз се роҳ: мушоҳида, таҷриба ва индуксия ҳосил мешаванд. Бинобар ин, зарурат аст ҳодисаҳои таърихӣ аз роҳи пешниҳоди санад, монанди нақшаҳои чуғрофиё, рӯчӯ ба афкори умумӣ ва ҳофизаҳои таърихии мардум, рӯчӯ ба шачарномаҳову таҷрибаҳои шахсӣ баррасӣ шавад. Ба ҳамин хотир ӯ қасонеро, ки бетачрибаву бемушоҳида иқдом ба таъйид ё радди гуфторҳои илмие, ки марбут ба падидаҳои инсонӣ ва иҷтимоӣ кардаанд, онҳоро як гурӯҳи муқаллид, кундзехн ва камхирад, ки бо пайравии куркураона ба нақл мепардозанд, қаламдод мекунад.

Ибни Халдун ва назарияи “детерминизм”. Ин вижагӣ бар чустучӯи иллат, натиҷаи таърих, падидаҳо ва воқеаҳои аз як ҷинс бо воқеаҳои аз навъи дигар таъкид мекард. Ибни Халдун ошкоро фарқи худ аз дигар пажӯҳишгарони монанди худро пардохтан ба иллати воқеаҳо медонад.[8, с5-7] Вай дар ҷои дигар мефармояд, ки таърихнависони бузурги машриқзамин ба таври ҷомеъ ахбори рӯзгори гузаштаро гирдоварда, онҳоро дар сафаҳои таърих нигошта ва ба ёдгор гузоштаанд. Вале резакорон, яъне таърихнависони осонгир он ахборро ба найрангҳои ботил дигаргун карда, дар мавриди онҳо дучори таваҳхум шудаанд ва бо ҳадисҳои заиф якҷоя карда, бисёре аз ояндагон аз онҳо пайравӣ кардаанд ва ҳамчунон, ки он ахборро шунидаанд, барои мо бачо гузоштаанд бе онки ба сабаб ва иллати он воқеаҳо тафаккур кунанд.[8, с 3-4].

Хулоса, аз ин андеша ва назарияҳои Ибни Халдун маълум мешавад, ки ӯ ба ҳайси муҳаққиқи ҷомеашинос сохтор ва раванду падидаҳои ҷомеа ва давлатро нишон додааст. Ибни Халдун дар баробари муаррих, муҳаққиқ буданаш, ҳамчунин як ҷомеашиноси асил низ доништа мешавад. Чунин назарияҳои мутафаккир нишон медиҳад, ки муҳаққиқони баъди аз осор ва афкори ӯ дар соҳаҳои ҷомеашиносӣ ба таври васеъ истифода бурдаанд. Инчунин назарияҳои ҷомеашиносии ӯ нишон медиҳад, ки мавқеъ ва ҷойгоҳи онҳо дар замони муосир низ бетасир нестанд ва метавонанд дар ошкор намудани падида ва равандҳои ҷомеаи муосир хеле муваффақ бошанд.

Адабиёт

1. Ҳақшинос А. Сохтори сиёсӣ иҷтимоии Лубнон.- Техрон: Интишороти Сино, 2010.-240с
2. Шучой А. Чаро Ибни Халдун бунёнгузори ҷомеашиносӣ нашуд? // Маҷлаи Пажӯҳишномаи улуми инсонӣ ва иҷтимоӣ.Техрон.- 2009.-№1.С.3-38
3. Пажӯҳон М. Баррасӣ ва таҳлили сайри таҳаввул ва таквини шахр ва давлат дар андешаҳои ибни халдун // Маҷлаи хикмат, Техрон.-2012-№2/7- С.91-102.
4. Баълӣ Ф. Ҷомеа, давлат ва шахрнишинӣ, тафаккури ҷомеашиносии Ибни Халдун.- Техрон: Интишороти ҷопи донишгоҳи Техрон, 2004.-194с
5. Плеханов. Г. В. Масоили Марксизм ва мақолати дигар.[Тарҷума Бобой. П] - Техрон: Озодмеҳр, 2003.-320с.
6. Рубенштейн Д. Маркс ва Витгенштейн таҷрибаи иҷтимоӣ ва табиини иҷтимоӣ.- Техрон: Нашри Най, 2008.- 368с.
7. Жан Боден. Метод легкого познания истории. [Перевод М. С. Бобковой] – Масква, 2000-. 419с
8. Ибни Халдун. Муқаддима. [Тарҷума Гунободӣ П.]. - Техрон: Интишороти илмӣ ва фарҳангӣ, 2012-970с
9. Маркс К. Сармоя, нақде бар иқтисоди сиёсӣ. [Тарҷума Муртазавӣ Х.] - Техрон: Интишороти Огоҳ, 2008.- 864с
10. Насор Н. Анедшаи воқеъгароии Ибни Халдун. [Тарҷума Раҳимлӯ Ю.] – Техрон: Маркази нашри донишгоҳӣ, 1988.- 260с.

11. Армакй О. Т. Чомаашиносии Ибни Халдун.- Техрон: Интишороти Тибён, 1998.- 216с
12. Розентал Ф. Таърих таърихнигорй дар Ислом. [Тарчума Асадуллох О.] – Машхад: Остони кудси разавй, 1988.- 125с.
13. Сакафй М. Ибни Халдун нахустин чомаашиносии мусалмон.- Техрон: Интишороти Чомаашиносон, 2014- 232с.
14. Алхусрй С. Диросот ан Ибни Халдун.- Бейрут, 1943.-656 с.

ИБН ХАЛДУН И СОВРЕМЕННЫЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ

Аркомиддинзода Ш. А.

Существуют различные философские и научные представления о человеческих явлениях и социальных реалиях. Сегодня философские и научные определения были представлены и отражены на этих идеях. Изучение точки зрения ученых прошлого может показаться тщетным, но на самом деле это не так. Потому что идеи мыслителей имеют основу и фундамент для создания новых идей и теорий в современные периоды. Принимая во внимание этот момент, некоторые ученые, вместо того, чтобы использовать идеи Ибн Халдуна для понимания нового времени, обнаружили, что это великая историческая фигура. В то время как его идеи в XX веке являются источником некоторых научных и политических суждений. Современные общества нуждаются в идеях для решения некоторых социальных проблем, которые могут их устранить. Ибн Халдун выдвинул теории по многим социальным вопросам, таким как способы роста общества и его роль в экономическом разви-

тии, миграции, движении и других сферах общественной жизни человека, и они могут быть выведены из текста его книги «Введение», которая была помещена в систему общественного мышления.

***Ключевые слова:** общество, государство, теория, география, явление, современный.*

IBN KHALDUN AND MODERN SOCIOLOGICAL THEORIES

Arkomidinzoda Sh. A.

There are different philosophical and scientific ideas on human phenomena and social realities. Today, philosophical and scientific definitions have been presented and reflected on these ideas. Studying the point of views of the past scientists may seem futile, but in fact it is not so it. Because the ideas of the thinkers have the basis and foundation for the creation of new ideas and theories in modern periods. Taking into account of this point some scholars, instead of using Ibn Khaldun's ideas to understand modern times, have found it to be a great historical figure whose 14th and 15th centuries are based on their theories and opinions. While his ideas in the twentieth century are the source of some scientific and political judgments. Modern societies need for ideas to address some of the social issues that can eliminate them. Ibn Khaldun has put forward theories on many social issues, such as the ways in which society grows and its role in economic development, migration, movement and elsewhere in human social life, and can be derived from the text of his «Introduction» book that had placed in the public thought system.

***Keywords:** society, state, theory, geography, phenomenon, modern.*



ТАҚРИЗҶО – РЕЦЕНЗИИ

ЯК НИГОҶИ ТОЗАИ ИЛМӢ БА ТАСАВВУФ ВА ИРФОН

Содиқӣ Н. Н. – доктори илми фалсафа.

Зиёӣ Х. М. – доктори илми фалсафа, профессор.

Нашриёти «Дониш» боз як тухфаи пурқиммате ба ҳаводорони фалсафа ва ирфони шарқӣ пешкаш намуд. Ин монографияи пурмухтавои яке аз симоҳои илмӣ ва сиёсии шинохтаи кишвар, доктори илмҳои фалсафа, профессор, академики Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон устод Кароматулло Олимов бо номи «Тасаввуф дар Хуросон ва Мовароуннаҳр дар асрҳои X-XII» мебошад.

Дар монографияи мазкур, чунонки аз номаш бармеояд, тасаввуф ва ирфони тоҷикон дар як давраи рушди васеи ин мактаби фалсафӣ мавриди таҳқиқ қарор гирифтааст. Бо ин мақсад муаллифи монография дар ибтидо манбаъҳо ва ташаккули тасаввуфи Хуросон ва Мовароуннаҳрро баррасӣ намуда, зимни он заминаҳои умумии сиёсӣ, иҷтимоӣ ва фарҳангии пайдоиш ва рушди мактаби тасаввуф, сарчашмаҳои пайдоиш ва назариёти онро ба хонандагон маълум сохтааст. Ҳамзамон, дар ин қисмати монография сарчашмаҳои асосӣ оид ба тасаввуфи Хуросон ва Мовароуннаҳр дар асрҳои X-XII кушода шуда, оид ба намоёндагони асосии тасаввуфи халқи тоҷик дар ин даврон маълумоти гаронарзише оварда шудааст. Инҳо Ҳаким Тирмизӣ, Абӯ Насри Сарроч, Абу Абдурраҳмони Суллаймӣ, Абул Ҳасани Хараконӣ, Абусаиди Абул Хайр, Абдуллоҳи Ансорӣ ва дигарон мебошанд. Аз миёни онҳо зикри номи Аҳмади Ҷом Ҷандапил муҳим аст, ки бо озодфикрӣ ва мубориза бар зидди беадолатии замони худ машҳур буда, ҳаёт, мерос ва ҷаҳонбинии ӯ дар Тоҷикистон то кунун қариб, ки омӯхта нашудааст.

Дар боби дуюми монография масъалаҳои фалсафӣ дар таълимоти сӯфиёни Хуросон ва Мовароуннаҳр дар асрҳои X-XII ба риштаи таҳқиқ кашида шудаанд. Дар робита бо ин, муаллиф ба масъалаи фалсафаи

ҳастӣ дар таълимоти сӯфиёни ин минтақа, мушкилоти ақл, нафс ва ҷисм, таснифоти илмҳо ва проблемаҳои идроки ирфонӣ, инчунин масъалаҳои маърифат таваччуҳи хосса намудааст. Дар ин зимн дар монография таъкид гардидааст, ки тасаввуфи Хуросон таълимоти сирф динӣ набуда, дар рушди озодфикрӣ нақши муҳим бозидааст ва бо воситаҳои возеҳи рағбатангез фалсафаро ганӣ гардонида, барои озодии инсон аз бадӣ ва таҳқир андешаҳои асил баён доштааст. Қобли зикр аст, ки дар он замона ин ягона роҳе буд дар нигоҳ доштани афкори фалсафӣ.

Таълимот дар бораи амалияи ирфонӣ дар боби сеюми монография мавриди таҳқиқи ҳамаҷониба қарор гирифтааст. Дар ин қисмат муаллиф мақулаҳои (категорияҳои) асосии амалияи тасаввуфӣ, масъалаи муносибатҳои шайх ва мурид ё роҳнамоии маънавӣ, зикр, самоъ ва амсоли онро мавриди таҳлил қарор дода, таъкид месозад, ки масъалаҳои асосии амалияи ирфонии мактабҳои алоҳидаи тасаввуф аз дидгоҳи методологияи муосир таҳқиқ нашудаанд. Аз ин рӯ муайян намудани доираи масъалаҳои ин амалия дониши моро дар бораи таълимоти равоншиносии бузургони тасаввуф комил хоҳад кард.

Таҳқиқи таълимоти иҷтимоию ахлоқии сӯфиёни Хуросон ва Мовароуннаҳр дар асрҳои X-XII як қисмати бузурги монографияи донишманди варзида Кароматулло Олимовро ташкил дода, боби чоруми рисолаи мазкур ба пуррагӣ ба ин мавзӯ бахшида шудааст. Дар ин росто муайян сохтани асосҳои фалсафии таълимоти иҷтимоию ахлоқии тасаввуфи Хуросон ва Мовароуннаҳр, таҳлили ақидаҳои иҷтимоию сиёсии намоёндагони бузурги ин мактаб, таълимоти ахлоқии онҳо ва масъалаҳои дигари ба ҳаёти иҷтимоии инсон алоқаманд муҳим

ҳисобида шудаанд. Муаллиф дар ин самт барҳақ таъкид доштааст, ки аз нуқтаи назари сӯфиёни тоҷик фоҷиаи ҷамъият ва инсон алоҳида натиҷаи ҳукмронии моддиёт бар маънавиёт буда, бо роҳи озодшавӣ аз ҳама амалҳои паст, хоҳишҳои даргузари моддӣ метавон чунин офатхоро пешгирӣ намуд. Бо дарназардошти ин маънӣ, сӯфиёни тоҷик назарияи маърифатиро дар бораи роҳҳои идрок ва худшиносӣ, имконпазирии камолоти инсон таҳия намудаанд, ки то ҳол аҳаммияти амалии худро аз даст надодааст.

Масъалаҳои зиёди алоқаманд ба манбаъҳо ва ташаккули тасаввуфи Хуросон ва Мовароуннаҳр, масъалаҳои фалсафӣ дар таълимоти сӯфиёни минтақа, амалияи ирфонии онҳо, инчунин таълимоти иҷтимоию ахлоқии ин мутафаккиронро таҳқиқ намуда, муҳаққиқи шинохта Кароматулло Олимов ба чунин натиҷа расидааст, ки намояндагони бузурги ин мактаб бо ақидаҳои озодфикронаи худ бар зидди таассуб, хушунат, таҳқири инсон мубориза бурдаанд. Онҳо мақому мартабаи инсонро, қатъи назар аз мавқеи иҷтимоӣ, табақавӣ хостаанд баланд бардоранд, таҳаммул ва зиндагии шарофатмандонаро таълиф намоянд. Аз ин рӯ, сӯфиёни Хуросон ва Мовароуннаҳр бо осори гаронбаҳои худ дар пешрафти афкори

ахлоқӣ ва эстетикӣ тоҷикон ва халқҳои ҳамҷивор хидмати намоёнро анҷом додаанд.

Дар маҷмӯъ қобили таъкид аст, ки монографияи Кароматулло Олимов «Тасаввуф дар Хуросон ва Мовароуннаҳр дар асрҳои X-XII» дар асоси дастовардҳои навтарини илмӣ дар ин самт, бо истифода аз методологияи муосири таҳқиқоти илмӣ таълиф гардида, як нигоҳи тозае ба тасаввуфи минтақа ва умуман ба таълимоти ирфонӣ дар Шарқ мебошад. Муаллиф дар рисолаи хеш асосан он ҷанбаҳои тасаввуфро мавриди баррасӣ қарор додааст, ки дархӯри талаботи замони муосир мебошанд. Ҷанбаҳои манфии ин таълимоти фалсафӣю диниро низ муаллифи рисола ба хубӣ дарк мекунад ва аз ин рӯ изҳор доштааст, ки “ривоятҳову афсонапардозҳои игроқомез ва даъватҳо ба ҳаёти ғайрифайол ва таваккули аз ҳад зиёд, ки дар мероси тасаввуфӣ ҷой доранд, ба ҳеч ваҷҳ дархӯрди имрӯз намебошанд ва ба ташаккули ҷаҳонбинии илмӣ ва файол мусоидат намеkunанд”. Аз ин рӯ, “мероси ирфонӣ барои тамаддуни муосир бо ақидаҳои сулҳофаринӣ, таҳаммулгарой ва бузургдошти қадру шарафи инсонӣ, қатъи назар аз мақоми иҷтимоӣ ва манзалати ӯ, дорой аҳамият ва қобили истифода мебошад”.

ТАЪЗИЯНОМА

Мусаллам аст, ки ҳақимону донишмандон раҳнамои миллат дар тамоми умурҳои ҳаёти он буда, мардумро ба сӯи пешрафту шукуфои ҳидоят мекунад. Маҳз арбоби илм инсониятро рӯҳу тавони тоза бахшида, зина ба зина зиндагиро ба фатҳи куллаҳои нав раҳбарӣ менамоянд.

Дар тӯли соли равон на танҳо Институту фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи АМИТ, балки илми шарафманди миллати азизамон талафоти калон дод. Яку якбора якчанд ҳақимону донишмандони забардасти миллат – **Ашӯров Ғ. А., Самиев А. Ҳ., Диноршоев М. Д. ва Ҳазраткулов М. Ҳ.** ҷаҳонро падруд гуфтанд ва моро пешорӯи душвориҳои зиёди илмӣ гузоштаанд. Онҳо барои миллати шарифамон хидмати шоёни таҳсин кардаанд. Пеш аз ҳама, дар таҳқиқу эҳёи осори гаронмои фалсафии ниёгонамон ва инкишофи фалсафа саҳми бениҳоят бузург гузоштаанд. Ҳар кадоми ин устодони забардаст дахҳо шоғирдон – докторони илми фалсафа ва номзадҳои илм тарбия кардаанд, ки давомдиҳандаи кори эшон ҳастанд. Аз ин рӯ, бо боварии том метавон гуфт, ки ин Устодони арҷманди мо рисолати инсонӣ ва донишмандии худро бо сари баланд иҷро кардаанд; равонашон шод ва охираташон обод бод.



Ғаффор Ашӯров (5.03.1930–5.05.2020) яке аз аввалинҳо шуда, ба фалсафаи Носири Хусрав рӯ оварда, нукоти асосии фалсафаи ин мутафаккир ва дар ин замина андеша ва ақоиди Абухотими Розиро мавриди баррасӣ қарор дод. Асарҳои фалсафии Носири Хусрав «Зоду-л-мусофирин», «Ҷомеъу-л-

ҳикматайн», «Кӯшоиш ва раҳоиш» ва ғ.-ро ба доираи илмӣ ворид намуда, дастраси хонандагон гардонид. Солҳои баъдина Ғ. Ашӯров ба масоили маорифпарварӣ рӯ оварда, дар ин самт мақолаҳои зиёди пураарзиш ба чоп расониданд. Китоби Ғ. Ашӯров «Фалсафаи аҳди Сомониён» китоби ҷамъбастиест доир ба андешаҳои фалсафии даврони ташаккули халқияти тоҷик.



Самиев Абдусамад (22.04.1948 - 28.07.2020) дар таҳқиқи осору афкори иҷтимоии миллати тоҷик саҳми шоиста гузоштаанд. Асарҳои шодравон «Генезис и развития исторического сознания», «Культура как фактор национального единства», «Национальная идея как философия национального единства», «Историческое сознание как самопознание общества» ва «История и философия науки» ва ғ. дар ташаккули афкори иҷтимоии тоҷик бисёр бузург аст.



Диноршоев Мӯсо (7.11.1934 – 29.09.2020) яке аз муҳаққиқони варзидаи тоҷик эътироф

шудаанд. Таълифоти Диноршоев М. «Фалсафаи Насируддини Тӯсӣ», «Фалсафаи табиӣ Ибни Сино», «Аз таърихи фалсафаи тоҷик», «Матолиби фалсафии Ибни Сино», «Фалсафаи касратгароии Абубакри Розӣ», «Чӯсторхо дар фалсафаи Ибни Сино», «Фалсафаи Ибни Сино» ва рисолаву мақолоти сершумор ба чоп расонидаанд. Устод Мусо Диноршоев барои ба чоп омода намудани осори Ибни Сино ба забонҳои русӣ ва тоҷикӣ саҳми шоистаи таҳсиндоранд. Дар тарҷумаи асарҳои Носири Хусрав, Абӯҳомиди Ғаззоӣ, Муртазо Мутахҳарӣ нақши устод бисёр бузург аст. Дар таъсис ва ташаккули Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи АИ ҶТ, дар тарбияи шогирдони зиёд ва пешрафти илму фалсафаи тоҷик мақоми бориздоранд.



Доктори илмҳои фалсафа, устод **Мухаммадқул Ҳазратқулов** (5.11.1944 – 8.10.2020) яке аз муҳаққиқони маъруфу шинохтаи таърихи афкори фалсафӣ ва иҷтимоӣ-ахлоқии халқи форс-тоҷик аз замонҳои қадим то даврони муосир ба шумор меравад. Ба қалами ӯ бештар аз 8 китобу монографияҳои калонҳаҷм тааллуқдоранд.

Мо - кормандони Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи АМИТ ба аҳли хонаводаи арҷманди Устодони гиромшамон тасаллият арз мекунем ва сабри ҷамил хоҳонем.

ПОРЯДОК РЕЦЕНЗИРОВАНИЯ СТАТЕЙ, ПРЕДСТАВЛЯЕМЫХ В ЖУРНАЛ "ИЗВЕСТИЯ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И ПРАВА НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК ТАДЖИКИСТАНА"

Статьи, поступающие в редакцию, проходят предварительную экспертизу (проводится членами редколлегии – специалистами по соответствующей отрасли науки) и принимаются в установленном порядке. Требования к оформлению оригинала статей приводятся в "Правилах для авторов", публикуемых в каждом номере журнала.

Рукописи, оформленные не по правилам, редакцией не принимаются. Замечания по содержанию и оформлению статей необходимо устранить до передачи текста на рецензирование.

Затем статьи рецензируются в обязательном порядке членами редколлегии журнала или экспертами соответствующей специальности (кандидатами и докторами наук).

Рецензия должна содержать обоснованное перечисление качеств статьи, в том числе научную новизну проблемы, её актуальность, фактологическую и историческую ценность, точность цитирования, стиль изложения, использование современных источников, а также мотивированное перечисление её недостатков. В заключении дается общая оценка статьи и рекомендации для редколлегии – опубликовать статью, опубликовать её после доработки, направить на дополнительную рецензию специалисту по определенной тематике, отклонить.

Объем рецензии – не менее одной страницы текста.

Статья, принятая к публикации, но нуждающаяся в доработке, направляется авторам с замечаниями рецензента и редактора. Авторы должны внести все необходимые исправления в окончательный вариант рукописи и вернуть в редакцию исправленный текст, а также его идентичный электронный вариант вместе с первоначальным вариантом рукописи. После доработки статья повторно рецензируется, и редколлегия принимает решение о её публикации.

Статья считается принятой к публикации при наличии положительной рецензии и если её поддержали члены редколлегии. Порядок и очередность публикации статьи определяются в зависимости от даты поступления её окончательного варианта.

Рецензирование рукописи осуществляется конфиденциально. Разглашение конфиденциальных деталей рецензирования рукописи нарушает права автора. Рецензентам не разрешается снимать копии статей для своих нужд.

Рецензенты, а также члены редколлегии не имеют права использовать в собственных интересах информацию, содержащуюся в рукописи, до её опубликования.

АРТИБИ ТАҚРИЗДИҲӢ БА МАҚОЛАҲОЕ, КИ БА "АХБОРИ ИНСТИТУТИ ФАЛСАФА, СИЁСАТШИНОСӢ ВА ҲУҚУҚИ АКАДЕМИЯИ МИЛЛИИ ИЛМҲОИ ТОҶИКИСТОН" ПЕШНИҲОД ШУДААНД

Мақолаҳои ба идора расида, ташхисро гузашта (ташхисро аъзои таҳририя – мутахассисони бахшҳои марбути илм мегузаронанд), сипас тибқи тартиботи муқарраршуда қабул карда мешаванд. Талабот ба таҳия кардани мақолаҳо бо унвони "Қоидаҳо барои муаллифон" дар ҳар шумораи маҷалла ҷоп мешавад.

Дастнависи мақолаҳоеро, ки ба қоидаҳои мазкур ҷавобгӯ нестанд, идора қабул намекунад. Эродҳо оид ба мазмун ва сохтори мақолаҳо бояд пеш аз супурдан ба тақриз ислоҳ карда шаванд.

Сипас ба мақолаҳо бо тартиби муайян, аз ҷониби ҳайати таҳририяи маҷалла ё мутахассисони ба мавзӯи мақола алоқаманд, (номзад ва докторҳои илм) тақриз дода мешавад.

Тақриз бояд хусусиятҳои илмии мақола, аз ҷумла, навоарӣ дар масъалагузорӣ, муҳимият, арзишҳои фактологӣ ва таърихӣ, дақиқ будани иқтибосҳо, услуби баён, қорбурди манбаъҳои муосир ва инчунин камбудии ҷойдоштаро фаро гирад. Дар ҳулосаи тақриз бояд баҳои умумӣ ва тавсия барои нашр ё баъд аз ислоҳ нашр кардан, ё барои тақризи иловагӣ гирифтани аз мутахассиси марбут ба мавзӯ, ё ба ҷоп тавсия надодан қайд шавад.

Ҳаҷми тақриз бояд на камтар аз як саҳифа бошад.

Мақолае, ки ба такмил зарурат дорад, бо қайд эродҳои муқарриз ва муҳаррир ба муаллифон баргардонидани мешавад. Муаллифон бояд ислоҳоти заруриро ба мақола ворид карда, нусхаи охири мақоларо якҷоя бо шакли электронии он ва матни дастнависи аввала ба идора супоранд. Пас аз такмили муаллиф, мақола дубора барои тақриз фиристода мешавад ва ҳайати таҳририя қарори нашр шудани онро мебарорад.

Мақола ҳамон вақт барои нашр пазируфта мешавад, ки тақризи ба он дода шуда мусбат бошад ва ҳайати таҳририя онро ҷонибдорӣ намоянд. Тартиб ва навбати ҷопи мақола ба санаи расидани нусхаи охири ислоҳшуда ба ҳайати таҳририя вобаста мебошад.

Тақризнависӣ ба мақола ба таври махфӣ сурат мегирад.

Ошкор кардани ҷузъиёти махфӣ тақриз ҳуқуқи муаллифро вайрон мекунад. Нусхбардории мақола барои қорҳои шахсӣ ба муқарризон иҷозат дода намешавад.

Муқарризон ва инчунин ҳайати таҳририя то лаҳзаи аз ҷоп баромадани мақола ҳуқуқи истифодабарии маълумоти дар мақолаҳо дарҷшударо надоранд.

**RUES FOR REVIEWING ARTICLES SUBMITTED FOR PUBLISHING
AT THE ACADEMIC PERIODICAL JOURNAL TITLTED “PROCEEDINGS
OF THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY, POLITICAL SCIENCE AND LAW NAMED
AFTER A.BAHOVADDINOV OF THE NATIONAL ACADEMY
OF SCIENCES OF TAJIKISTAN”**

Articles coming to the editorial board will pass preliminary expert examination (it is carried out by associate editors – specialists in the corresponding branch of science) and are accepted in accordance with the established procedure. Requirements to registration of the original are provided by article in "Rules for the authors" published in each issue of the journal.

The manuscripts issued not by rules aren't accepted by edition. Remarks according to the contents and registration of articles need to be eliminated before transfer of the text on reviewing.

Then articles are reviewed without fail by associate editors of the journal or experts of the corresponding specialty (candidates and doctors of sciences).

The review has to contain reasonable transfer of qualities of article, including scientific novelty of a problem, its relevance, factual and historical value, citing accuracy, style of a statement, use of modern sources, and also motivated transfer of its shortcomings. In the conclusion the general assessment of article and recommendation for an editorial board – to publish article, to publish it after completion, to direct on the additional review to the specialist in a certain subject, to reject is given.

Review volume – not less than one page of the text.

The article adopted to the publication, but needing completion goes to authors with remarks of the reviewer and editor. Authors have to make all necessary corrections to a final version of the manuscript and return to edition the corrected text, and also its identical electronic option together with the original version of the manuscript. After completion article is repeatedly reviewed, and the editorial board makes the decision on its publication.

Article is considered to be accepted to the publication in the presence of the positive review and if it was supported by associate editors. The order and sequence of the publication of article are defined depending on date of receipt of its final version.

Reviewing of the manuscript is carried out confidentially. Disclosure of confidential details of reviewing of the manuscript violates the rights of the author. Reviewers aren't allowed to make the copy of articles for the needs.

Reviewers, and also associate editors have no right to use in own interests information containing in the manuscript before its publication.

ҚОИДАҲО БАРОИ МУАЛЛИФОН

Ҳайати таҳририяи маҷалла ба таваҷҷуҳи муаллифони мерасонад, ки мақолаҳои худро дар шаклиҳои чопию электронӣ, бо назардошти ҷанбаҳои илмию амалии таълифот ирсол намоянд.

Дар маҷаллаи «Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон» мақолаҳои чоп мешаванд, ки натиҷаи таҳқиқот оид ба масъалаҳои илмҳои фалсафа, ҷомеашиносӣ, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқшиносӣ марбут бошанд.

Мақолаҳои мутобик ба қоидаҳои мазкур бо тавсияномаи яке аз шӯъбаҳои Институт ё яке аз аъзои ҳайати таҳририя барои чоп қабул карда мешаванд.

Ҳаҷми мақолаҳои якҷоя бо тасвир, ҷадвал, нақшаҳо ва вожаҳои калидию фишурдаи мақола ба забонҳои тоҷикӣ, русӣ ва англисӣ бояд то як ҷузъи чопӣ (то 12 саҳифаи чопи компютерӣ) бошанд. Фишурдаи мақола ба як забон на зиёдтар аз чор ҷумла ва миқдори калидвожаҳо бояд то даҳ адад бошанд. Матн бояд дар файли барномаи Microsoft Office Word пешниҳод шуда, андозаи ҳарфҳо 14, гарнитурани Times New Roman (барои мақолаҳои русӣ ва англисӣ), Times New Roman Tj (барои мақолаҳои тоҷикӣ), фосилаи 1,5 ва канораҳои матн аз ҳар тараф – 2,5 см бошанд. Корбурди ҳарфҳои хоси тоҷикӣ дар мақолаҳои тоҷикӣ бо гарнитурани Times New Roman Tj, фишурда ва калидвожаҳо хатмист. Саҳифаҳои бояд рақамгузорӣ шуда бошанд.

Ба мақола тавсияи муассиса (барои муаллифони беруна), тақризи шӯъбаи марбути Институт, фишурда, калидвожаҳо (ба забонҳои тоҷикӣ, русӣ ва англисӣ) дар ду нусха, бо нишондоди унвони мақола, сарҳарфи ном ва насаби муаллиф ҳамроҳ карда мешаванд.

Барои чоп маводи таҳқиқотие, ки қаблан дар дигар нашрияҳо чоп нашуда бошанд, қабул карда мешаванд. Дар охири мақола, баъд аз матн ва фишурдаи рӯйхати адабиёти истифода шуда зикр гардида, аз тарафи چاپ номи муассисае, ки мақоларо пешниҳод кардааст, инчунин маълумот дар бораи муаллиф, телефон ва имзои муаллиф (муаллифон) оварда мешавад.

Ҳангоми тартиб додани рӯйхати адабиёти истифодашуда мушахассоти зеринро бояд қайд кард: а) барои китобҳо – насаб ва сарҳарфи ном ва номи падар, унвони пурраи китоб, макони чоп, нашриёт, соли нашр, рақами ҷилд, саҳифа; б) барои мақолаҳо аз маҷаллаву маҷмӯаҳо – насаб ва сарҳарфи ном ва номи падар, унвони пурраи мақола, номи маҷалла ё маҷмӯа, соли нашр, шумора ва саҳифа (барои маҷмӯа). Ҳангоми иқтибоси тақрорӣ аз як манбаъ шакли маъмулии ихтисоршавӣ истифода мешавад.

Агар дар матн ҷадвалҳо оварда шуда бошанд, нусхаҳои иловагии онро дар варақ чоп карда, бо нишон додани саҳифаи матлуб ба мақола ҳамроҳ кардан лозим аст.

Дар ҳолати баргардонидани мақола ба муаллиф барои ислоҳот ё ҷиҳати таҳрир, муаллиф бояд ислоҳоти заруриро ворид карда, нусхаи охирини ислоҳшударо якҷоя бо нусхаи аввалӣ, инчунин шакли электронии мақолаи ислоҳшударо дар муддати то 3 рӯз ба идора бозгардонад.

Масъулияти истифодаи маълумоте, ки барои чопи озод иҷозат нест, мутобики қонунгузори Ҷумҳурии Тоҷикистон, ба дӯши муаллифон аст.

Идораи маҷалла ҳуқуқи ихтисорнамудан ва ба дастнависҳо тағйирот ворид карданро дорад.

Мақолаҳои, ки ба қоидаҳои мазкур ҷавобгӯ нестанд, барои чоп қабул карда намешаванд.

ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРОВ

1. В журнале "Известия Института философии, политологии и права Национальной академии наук Таджикистана" печатаются статьи, являющиеся результатом научных исследований по философским, социологическим, политологическим и юридическим наукам.

2. Статьи принимаются к печати по рекомендации одного из членов редколлегии, в соответствии с настоящими правилами.

3. Объем статьи не должен превышать 1-го п.л. (до 12 страниц) компьютерного текста, включая в этом объеме рисунки, таблицы, графики, текст аннотации и ключевые слова, приводимые в конце статьи. Объем аннотации – не более 0,5 страницы. Три рисунка считаются за одну страницу.

4. К статье прилагаются направление от учреждения (для внешних авторов), рецензия соответствующего Отдела, аннотации и ключевые слова (на таджикском, русском и английском языке) в двух экземплярах, с указанием названия статьи, инициалов и фамилии автора.

5. Статья принимается в одном экземпляре, в текстовом и в электронном вариантах. Статья должна быть напечатана: на компьютере, с одной стороны листа, через 1,5 (полуторный) интервал, в файле Microsoft Office Word, размером шрифта 14, гарнитура Times New Roman (для русских и английских текстов), Times New Roman Tj (для таджикских текстов), интервалом 1,5, поля с каждой стороны – 2,5 см. В статье обязательно использование таджикского шрифта для таджикских текстов гарнитурой Times New Roman Tj, аннотации и ключевых слов. Страницы должны быть пронумерованы.

6. В конце статьи после текста аннотации дается список использованной литературы, слева указываются название учреждения, представляющего статью, а также сведения об авторе, телефон и подпись автора (авторов).

7. При оформлении списка использованной литературы следует указать:

а) для книг - фамилию и инициалы автора, полное название, место издания, издательство, год издания, номер тома, страницу;

б) для журнальных статей и сборников – фамилию и инициалы автора, название статьи, название журнала или сборника, год издания, номер и страницу (для сборника). При повторной ссылке на литературу допустимы общепринятые сокращения.

8. К имеющимся в тексте таблицам необходимо отпечатать дубликаты и приложить к статье с указанием страницы, к которой таблица относится.

9. В случае возвращения статьи автору для существенных исправлений или для ее окончательного редактирования, автору необходимо в трехдневный срок внести все необходимые исправления в окончательный вариант рукописи и вернуть в редакцию исправленный текст, а также его идентичный электронный вариант вместе с первоначальным вариантом рукописи.

10. Статьи, не отвечающие настоящим правилам, редколлегией не принимаются.

11. Редакция оставляет за собой право производить сокращения и редакционные изменения рукописей.

12. Текст присылаемой рукописи является окончательным, должен быть тщательно подготовлен, выверен, без исправлений и подписан автором (авторами).

Адрес редакции: Таджикистан, г. Душанбе, пр. Рудаки 33, Институт философии, политологии и права им. А.Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана.

RULES FOR AUTHORS

The Editorial Board requires from the authors to submit their papers to the editor, in printed and electronic forms, paying special attention to the scientific and practical aspects of their works.

The Academic Legal Journal publishes scientific articles on the results of research on legal sciences.

Articles are accepted for publication on the recommendation of one of the departments of the Institute or one of the board members, in accordance with these rules. The paper should not exceed one unit (up to 12 pages of computer text), including drawings, tables, graphs, summaries and keywords in Tajik, Russian and English, given at the end. Abstract in the same languages should contain no more than four sentences and the number of keywords should be given up to ten words and word combinations. The text should be presented in the Microsoft Office Word program: font size - 14 headset - Times New Roman Tj, line spacing - 1.5, farmland - 2.5 cm on all sides. The use of specific Tajik letters in the materials prepared in the Tajik language, as well as keywords and annotations are necessary. Pages must be numbered.

To the article should be attached a cover letter from the institution (for foreign authors), review of the relevant department of the Institute, abstracts and keywords (in Tajik, Russian and English) in duplicate, with the name of the article, initials and surname of the author.

Accepted for publication research materials should not previously be published in other publications. At the end of the article after the text and annotations there should be given a list of references, on the left side one should indicate the name(s) of the institution that submit the article(s), as well as information about the author(s), telephone and signature of the author (s).

When making a list of references one should indicate: a) for books - surname and initials of the author(s), full name of the books, place of publication, the publisher, year of publication, volume number, page; b) for journal articles and collections - surname and initials of the author, article title, journal title or collection, year of publication, and page number (for collection). After repeated references to the same literature standard abbreviations are acceptable.

To existing tables in the text one should print a duplicate of the tables indicating the page to which the tables belong.

In the case of the return of the article to the author for substantial corrections or its final editing, one should make any necessary corrections in the final version of the manuscript to the editor and return the corrected text, as well as its electronic version identical with the original version of the manuscript.

Responsibility for the use of the data, not intended for open publication lies on the authors of articles in accordance with the legislation of the Republic of Tajikistan.

The editors reserve the right to make editorial changes and reduction of manuscripts.

Articles that do not meet these rules will not be accepted for the publication.

Ба матбаа 19.10.2020 тахвил гардид.
Чопаш 27.10.2020 ба имзо расид.
Андозаи 60/84 $\frac{1}{16}$. Ҷузъи чопии шартӣ 18.0
Адади нашр 100 нусха. Супориши 10/20



*Дар матбааи «Империял-Групп» ба чоп расидааст
ш. Душанбе, кӯчаи Қаҳҳоров 27
E-mail: Imperial-Group57@mail.ru*