

ISSN 2710-4672

ПАЁМИ ДОНИШГОҲИ ОМУЌГОРИ

Силсила: илмҳои фалсафӣ
Нашрияи Донишгоҳи давлатии омӯзгории
Тоҷикистон ба номи Садриддин Айнӣ



ВЕСТНИК ПЕДОГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Серия: философские науки
Издание Таджикский государственный педагогический
университет имени Садриддина Айна

HERALD OF THE PEDAGOGICAL UNIVERSITY
Series: Philosophical Sciences
Publication of the Tajik State Pedagogical University
named after Sadriiddin Ayni

№ 1(5)

Душанбе – 2022

Маҷалла дар Вазорати фарҳанги Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 27 январи соли 2022таҳти № 230/ЖР-97 ба қайд гирифта шудааст.

Суроға: 734003, Ҷумҳурии Тоҷикистон, шаҳри Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ 121, ДДОТ ба номи С. Айни

Тел. : (+992 37) 224-20-12

Факс: (+992 37) 224-13-83

Почтаи электронӣ:

vestnik.tgpu@gmail.com

Сомонаи маҷалла:

<http://filosofiya.tgpu.tj>

Сармуҳаррир: Самиев Бобо Ҷӯраевич - академики Академияи илмҳои табиӣи Русия, доктори илмҳои фалсафа, профессор

Муовини сармуҳаррир: Назариев Рамазон Зибучинович - академики Академияи илмҳои табиӣи Русия, доктори илмҳои фалсафа, профессор

Котиби масъул: Давлатов Рамазонӣ Лақаевич - номзоди илмҳои фалсафа, иҷрокунандаи вазифаи дотсент

Маҷалла шомили пойгоҳи иттилоотии «Намояи иқтибоси илмии Русия» (ШИИР) шудааст, ки дар сомонаи Китобхонаи миллии маҷозӣ ҷойгир аст. <http://elibrary.ru>

ҲАЙАТИ ТАҲРИРИЯ:

Усмонзода Хайридин Усмон – узви вобастаи Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон, доктори илми фалсафа, профессор

Шоисматуллоев Шохназар – узви вобастаи Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон, доктори илмҳои сотсиологӣ, профессор

Каҳоров Ғаюр Ғафурович - доктори илмҳои фалсафа, профессор

Ҳайдаров Рустам Ҷурабоевич- доктори илмҳои фалсафа, профессор

Каримов Шамсиддин Турсунович- доктори илмҳои сиёсӣ, профессор

Махмадҷонова Муҳиба Талатҷонова - доктори илмҳои фалсафа, дотсент

Акмалова Мунира Абдунабиевна- доктори илмҳои сиёсӣ, профессор

Султонзода Соқӣ Аслон - доктори илмҳои фалсафа, дотсент

Бердиев Шохназар Пирназарович - номзоди илмҳои фалсафа, дотсент

Зикирзода Ҳобил – номзоди илмҳои фалсафа, дотсент

Давлатов Рамазонӣ Лақаевич - номзоди илмҳои фалсафа, иҷрокунандаи вазифаи дотсент

Журнал зарегистрирован Министерством культуры Республики Таджикистан 11 июня 2018 года за № 061/ЖР

ISSN 2710-4672

Тел. : (+992 37) 224-20-12

Факс: (+992 37) 224-13-83

Электронная почта:
vestnik.tgpu@gmail.com

Сайт журнала:
<http://filosofiya.tgpu.tj>

Главный редактор: *Самиев Бобо Джураевич* – академик Российской академии естественных наук, доктор философских наук, профессор

Зам. главного редактора: *Назариев Рамазон Зибуджинович* – академик Российской академии естественных наук, доктор философских наук, профессор

Ответственный редактор: *Давлатов Рамазони Лакаевич* – кандидат философских наук, и.о. доцента

Журнал включен в «Российский индекс научного цитирования» (РИНЦ), размещенный на платформе Национальной электронной библиотеки. <http://elibrary.ru>

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Усмонзода Хайридин Усмон – член-корр. Национальной академии наук Таджикистана, доктор философских наук, профессор

Шоисматуллоев Шохназар – член-корр. Национальной академии наук Таджикистана, доктор социологических наук, профессор

Кахоров Гаюр Гафурович - доктор философских наук, профессор

Хайдаров Рустам Джурабоевич - доктор философских наук, профессор

Каримов Шамсиддин Турсунович – доктор политических наук, профессор

Махмаджонова Мухиба Талатжоновна - доктор философских наук, доцент

Акмалова Мунира Абдунабиевна - доктор политических наук, профессор

Султонзода Соки Аслон - доктор философских наук, доцент

Бердиев Шахназар Пирназарович - кандидат философских наук, доцент

Зикирзода Хобил - кандидат философских наук, доцент

Давлатов Рамазони Лакаевич - кандидат философских наук, и.о. доцент

The Magazine was founded in 2020.

The Magazine was registered by the Ministry of Culture of the Republic of Tajikistan on June 11, 2018 for No. 061/ZhR

ISSN 2710-4672

Phone: (+992 37) 224-20-12

Fax: (+992 37) 224-13-83

E-mail:
vestnik.tgpu@gmail.com

Journal website:
<http://filosofiya.tgpu.tj>

Editor-in-chief: Samiev Bobo Dzhuraevich - Academician of the Russian Academy of Natural Sciences, Doctor of Philosophy, Professor

Deputy Editor-in-chief: Nazariyev Ramazon Zibudzhinovich - Academician of the Russian Academy of Natural Sciences, Doctor of Philosophy, Professor

Executive Editor: Davlatov Ramazoni Lakaevich - Candidate of Philosophical Sciences, docent

The Magazine is included in the database of «Russian Science Citation Index» (RISC), placed on the platform of the National Digital Library. <http://elibrary.ru>

THE EDITORIAL BOARD:

Usmonzoda Khairiddin Usmon - corresponding member. National Academy of Sciences of Tajikistan, Doctor of Philosophy, Professor

Shoismatulloev Shokhnazar - corresponding member. National Academy of Sciences of Tajikistan, Doctor of Sociological Sciences, Professor

Kakhorov Gayur Gafurovich - Doctor of Philosophy, Professor

Khaydarov Rustam Dzhuraboevich - Doctor of Philosophy, Professor

Karimov Shamsiddin Tursunovich - Doctor of Political Sciences, Professor

Makhmadjonova Muhiba Talatjonovna - Doctor of Philosophy, docent

Akmalova Munira Abdunabievna - Doctor of Political Sciences, Professor

Sultonzoda Soki Aslon - Doctor of Philosophy, Associate Professor

Berdiev Shakhnazar Pirnazarovich - candidate of philosophical sciences, docent

Zikirzoda Khobil - Candidate of Philosophical Sciences, docent

Davlatov Ramazoni Lakaevich - candidate of philosophical sciences, docent

© TSPU named after S. Ayni, 2022

ТАЪРИХИ ФАЛСАФА/ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Султонзода С.А. Таносуби холику махлуқ дар таълимоти ИбниАрабӣ аз нигоҳи Анри Корбен	6
Асрорӣ М. Таҳлили таърихӣ-фалсафии масоили шаъну шарафи инсон аз дидгоҳи нав	12
Бердиев Ш. П. Зороастр и его философия жизни	17
Мирасанов М.В. Исторические формы «историзма» в истории философии	27
Саидова Г.З. Мақулаи «ҳақиқат» дар фалсафаи Юнони қадим ва аҳамияти он дар таҳқиқоти фалсафӣ.....	34
Маҳмудова Ф. Ҳ. Туйчиева М.Ҳ. Ахлоқ ҳамчун низоми рафтори арзишманд ва муносибати хуби байни одамон дар ҷомеа	40
Гиёсов Ф.Н. К вопросу об особенностях гуманизма в мусульманской философии	46
Муборкалаев Ф.С. Ибн Рушд и его влияние на средневековой Европе	49

ФАЛСАФАИ ИЛМ/ ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Самиев Б. Ҷ., Каримов Р.С. Ақидаҳои астрономии Ибни Сино ва таъсири онҳо дар ташаккули андешаҳои кайҳоншиносии мутафаккирони минбаъдаи тоҷик.....	54
Сулаймонов Б.С. Назарияи мафҳум аз дидгоҳи Абӯнасири Форобӣ	62
Давлатов Р.Л. Концептуально - метафизические представления о двойственности природы формы и материи	68
Мирзоева А. М. Нақши забон дар герменевтика (дар мисоли таҳлили донишмандони аврупоӣ)	77

ФАЛСАФАИ ИҶТИМОӢ/СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Усмонзода Х., Асрорӣ М Современные общественные реалии и стратегия их осмысления.....	88
Усмонзода Х.У., Зокиров С.И. Нақши арзишҳои ахлоқӣ дар рушд ва суботи ҷомеа дар шароити муосир	
Забиров О. Давлати дунявӣ ё дунявият ҳамчун принсипи конституционӣ	92

ФАЛСАФАИ ИҶТИМОӢ СИЁСӢ /СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Каримов Ш.Т. Таджикистан и НАТО: горизонты сотрудничества	97
Қувватзода С.З. Региональная гидрополитика Таджикистана в Центральной Азии и её составляющие элементы.....	102
Бедилзода Ҳ., Тошов Ҳ.М., Айдархонзода Ш.А. Амнияти Осиеи Марказӣ вобаста ба таҳдидҳо ва ҷолишҳои замони муосир	109
Ҳамидов Ф. А. Таъмини сулҳ дар Афғонистон омилҳои рушди ҳамкориҳои дучонибаи Тоҷикистону Афғонистон.....	114
Ҷураев А. А Инъикоси масоили сиёсӣ дар таълимоти Мир Сайид Али Ҳамадонӣ	120
Саидова Ф.С. Суханварии сиёсӣ ва нақши он дар фаъолияти сарварӣ.....	126

СОТСИОЛОГИЯ/СОЦИОЛОГИЯ

Давлатзода Ф. Проблема исследования демографической функции Республики Таджикистан.....	130
Хусайнзода А. Б. Омилҳои динӣ ва хусусиятҳои зоҳиршавии онҳо	133

ТАНОСУБИ ХОЛИҚУ МАХЛУҚ ДАР ТАЪЛИМОТИ ИБНИ АРАБӢ
АЗ НИГОҲИ АНРИ КОРБЕН

Султонзода С.А.

Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С. Айни

Ибни Арабӣ аз мутафаккирони маъруфи олами тасаввуф ба шумор меравад. Таълимоти динӣ-ирфонии вай ба мутафаккирони минбаъдаи худ таъсири зиёд расонидааст. Шарқшиносону донишмандони шарқию ғарбӣ ба омӯзиши таълимоти ин мутафаккири номдор тавачҷуҳ зоҳир карда, паҳлуҳои гуногуни осорашро аз назари илмӣ мавриди омӯзиш қарор додаанд. Анри Корбен – файласуф ва шарқшиноси фаронсагии садаи XX дар баробари омӯзиши мактабҳои фалсафӣ ва мутафаккирони алоҳидаи асримиёнагии олами ислом, ба осори Ибни Арабӣ бе тавачҷуҳ набудааст, балки осори ӯро ба диққат омӯхта, асарҳои таҳқиқотӣ таълиф намудааст. Аз осори ба Ибни Арабӣ бахшидаи А. Корбен «Тахайюли халлоқ дар ирфони Ибни Арабӣ» асари таҳқиқотии бунёдӣ ба шумор меравад. Дар ин асар ва каму беш, дар дигар асарҳояш А. Корбен паҳлуҳои гуногуни таълимоти Ибни Арабиро мавриди баррасии илмӣ қарор медиҳад. Мо дар мақолаи худ «Афкори ирфонии Ибни Арабӣ дар таҳқиқоти Анри Корбен» [2. 7-11] ва маърузаамон «Ибни Арабӣ дар таҳқиқоти Анри Корбен» [3.163-167] баъзе аз паҳлуҳои таълимоти ирфонии Ибни Арабиро дар омӯзиши А. Корбен мавриди омӯзиш қарор додаем. Дар мақолаи ҳозир бошад, асосан ба яке аз масъалаҳои асосии таълимоти Ибни Арабӣ - таносуби холиқу махлуқ, ки онтологияи таълимоти номбурдари фаро мегирад, аз назари А. Корбен тавачҷуҳ менамоем.

А. Корбен дар асари ба Ибни Арабӣ бахшидаи худ «Тахайюли халлоқ дар ирфони Ибни Арабӣ», як қисмати алоҳидари ба масъалаҳои мавқеи таълимоти ниҳон, яъне эзотеризм бахшидааст. Масоили эзотеристии дар ин қисмат омӯхташуда хеле доманадор буда, мо танҳо моҳияти онро мухтасаран аз нигоҳи А. Корбен баён хоҳем кард. Ба қавли А. Корбен тамоми эзотеризми исломӣ, чи дар чараёни сӯфия ва чи дар ташайюъ, як навъ антропоморфизми илоҳӣ, яъне одамшаклии илоҳӣ, чилваи ҷамоли илоҳӣ дар сурати башар дида мешавад. Вале ин антропоморфизме мебошад, ки дар осмон, дар доираи олами фариштаҳо амалӣ мегардад [7. 105]. Инсонии осмонӣ дар рӯи замин халқ карда намешавад, балки дар он ҷо дар шакли зуҳури Худо таҷассум меёбад. А. Корбен зуҳурёбии Худоро аз назари Ибни Арабӣ шарҳ дода менависад, ки Худо ҳаргиз ба рӯи замин фуруд намеояд, балки ҳар чи дорад боло мебарад, тавре ки Исоро боло бурд. Ин шарҳи А. Корбен, ки дар таъриҳ ба ояи қуръонӣ рӯи қор омадааст, дар шакли инсон ба рӯи замин омадани Худоро инкор менамояд ва албатта дар таълимоти Ибни Арабӣ низ масъалаи ҳамин тавр сурат гирифта, ба таълимоти дини насронӣ муҳолифат дорад. Зеро насронӣ чилваи ҷамоли Худоро дар ҷисми Исо мебинанд.

Олими фаронсагӣ масъалаҳои эзотеризми исломро баррасӣ намуда, ин масъаларо аз мавқеи фақеҳон ва сӯфиён баҳогузори менамояд ва мақоми ағлабро ба сӯфиён медиҳад. Ба назари А. Корбен сӯфиён ба ғайр аз дину шариати расмӣ ҳамчунин дини ботиние доранд, ки онҳоро бар муқобили фуқаҳо қарор медиҳад. Яъне А. Корбен бар он назар аст, ки сӯфиёнро дину шариат қонеъ гардонидани наметавонанд. Бинобар ин, сӯфиён дар баробари дину шариат эҳсоси дигаре, дини шахсии ботиние доранд, ки аз таҷрибаи ирфонии худӣ онҳо сар задааст.

Бояд гуфт, ки А. Корбен одатан фалсафаи исломиро бештар побанди масоили динӣ ва тасаввуфӣ медонад ва файласуфоне чун Форобию Ибни Синоро сарфи назар аз он ки ба мактаби машшоъ тааллуқ дошта, ба масъалаҳои табиатшиносӣ тавачҷуҳи хоса менамуданд, тафаккурашонро тасаввуфӣ муаррифӣ мекунад. Олими фаронсагӣ чунин менигорад: «Метавонем муқаррар намоем, ки дониши навафлотуниёни Ислом (ибнисиноӣ ва ишроқиёни Сӯҳравардӣ) бо дониши муридони Ибни Арабӣ ва Ҷалолиддини Румӣ таҳти як рамз ва як тимсол чи қадар мувофиқанд» [7. 130]. Ҳатто А. Корбен дар баъзе маврид таълимоти ирфонии Ибни Арабӣ ва Мавлоно Ҷалолиддинро айни якдигар мешуморад [2.7-11]. Бо ин гуфтаҳо А. Корбен хонандари бовар мекунонад, ки таълимоти мутафаккирони олами ислом, сарфи назар аз ҷаҳонбинии онҳо таҳти таъсири дин ва ирфон қабои якранг

доранд. Дар ин росто, А. Корбен дар асараш «Таърихи фалсафаи исломӣ» менависад, ки ваҳдонияти (теософия) Ибни Арабӣ ва ваҳдонияти ишроқияи Сухравардӣ пайвандҳои назаррас доранд. Олими фаронсавӣ бар он бовар аст, ки чунин равобит вақте бо ваҳдонияти шиъаи имомони муқаддас мепайвандад, ба рушди бемайлоии метафизикаи шиъа дар Эрон оварда мерасонад, ки намояндагонаш Ҳайдар Омулӣ, Ибн Аби Ҷумҳур, Мулло Садро ва дигарон буда, таъсири афкорашон ҳанӯз пойбарҷост [8. 403].

А. Корбен дар асари худ масъалаи ваҳдонияти тасаввуфиро аз назари Ибни Арабӣ баррасӣ намуда, менигорад, ки ҳолатҳои аён, дидашаванда, зоҳирӣ ва зуҳурот ҳаргиз наметавонанд сабабгори мавҷудияти дигар зуҳурот гарданд. Он чи ки амал мекунад ноаён ва ғайримоддист. Аммо А. Корбен таъкид менамояд, ки ин амал бо сабаби на табиӣ, яъне на физикӣ, балки бо шарофати симпатия, яъне хайрхоҳӣ ба амал меояд [7. 138]. Бо ин гуфтаҳо А. Корбен исбот мекунад, ки дар таълимоти Ибни Арабӣ Худо олами моддиро на аз рӯи зарурат офаридааст, балки аз рӯи хайрхоҳӣ ва файзу раҳмати зотии худ таҷаллӣ сохтааст. Ин тарзи андешаи Ибни Арабӣ ҳарчанд хилофи таълимоти машшоӣён, баҳусус Ибни Сино аз рӯи зарурат офарида шудани олам аст, вале дар самти таҷаллӣ ёфтани олам аз зоти Худо ба назарияи файзи машшоӣён саҳт шабоҳат дорад.

Бинобар ин, ба таъбири А. Корбен ҳар як ҷузъи ҳастӣ, дар таълимоти Ибни Арабӣ, як шакли мазҳари ҳастии Худо буда, тавассути ин ё он исми худовандӣ таҷаллӣ меёбад. Пас, олам аз маҷмӯи номҳои Худо иборат аст. Яъне ҳар як номи Худо таҷассумгари чизе мебошад ва ҳар як чизи таҷассумшаванда тавассути номи Худо таҷассумгари моҳияти худӣ Худо дар чизи алоҳида мебошад [7. 140]. Ҳамин тавр А. Корбен масъалаи таносуби ҳастии Худо ва ҳастии чизҳоро дар таълимоти Ибни Арабӣ баррасӣ карда, вобастагии байниҳамдигарии онҳоро низ нишон медиҳад ва аз осори Ибни Арабӣ мисолҳои фаровонро пешорӯи хонанда мегардонад. Маълум мегардад, ки дар таълимоти Ибни Арабӣ андешаҳои мавҷуданд, ки ҳатто мавҷудияти Худоро вобастаи мавҷудияти «ман» мегардонанд ва идеализми объективии ўро ба идеализми субъективӣ майл мекунонанд. Чунончи: «Ўро шинохта, ба Ў ман ҳастӣ мебахшам» [7.143] ва баръакс: «Мақсади Ў дар ман амалӣ мегардад» [7. 313]. Тавре мебинем, аз ин ду мисоли аз Ибни Арабӣ овардаи А. Корбен, вобастагии зичи Худою инсон ба мушоҳида мерасад. Вале А. Корбен кӯшиш менамояд, ки бо далелҳои дигар вобастагии инсонро ба Худо дар таълимоти Ибни Арабӣ муқаррар намояд, на вобастагии Худоро ба инсон. Бо он ки Ибни Арабӣ мегӯяд: «Ўро шинохта, ба Ў ман ҳастӣ мебахшам» А. Корбен таъкид менамояд, ки инсон қудрати офаридан ва ё бофтани моҳияти худовандиро надорад, балки Худо дар ҳар як нафс ё рӯҳи инсонӣ дар шакли он чӣ ки ин рӯҳ фикр мекунад, тибқи фаҳмишу рамзи амалкунанда мучалло мегардад. Барои исботи ин гуфтаҳо А. Корбен ин мисолро аз Арабӣ меорад: «Ман Худоро тавассути Номҳои алоҳидаи Ў, тавассути атрибутҳои илоҳӣ, ки дар ман ва тавассути ман дар шакли чизҳо зуҳур мекунанд мешиносам, зеро Худо дар ҳар кадоми мо, дар шакли ба худаш маъқул таҷаллӣ меёбад» [7.143]. Яъне А. Корбен гуфтани аст, ки ҳам чизҳои моддӣ ва ҳам рӯҳию маънавӣ дар таълимоти Ибни Арабӣ таҷаллии Худо мебошанд ва дар таърихи тасаввуф ин фикри нав ва ягона нест, зеро дигар намояндагони аҳли тасаввуф низ чунин ақидаро ҷонибдоранд.

Масъалаи «Ман», ки дар боло ишора шуд, танҳо хос ба таълимоти Ибни Арабӣ набуда, балки дар таълимоти аксар мутафаккирони аҳли тасаввуф, ҳамчунин машшоӣю дигар мактабҳо аз замони қадим, асрҳои миёна то ба имрӯз дар ҳалли масоили онтологӣ мақоми махсус дорад. Мо дар мақолаамон «Исботи ҳастӣ тавассути «Ман» дар таълимоти Ибни Сино, Ғаззоли ва Декарт» [4.100-106], ки намояндагони мактабҳо ва шароити таърихӣ гуногунанд, мақоми «ман»-ро нишон додаем. Маълум мегардад, ки «Ман» дар ҳалли масоили онтологӣ, новобаста аз мактабҳои фалсафӣ мафҳумест, ки дар баробари Худо баромад карда метавонад.

Ба ҳама муҳаққиқони таърихи тасаввуфи исломӣ маълум аст, ки масъалаи ишқ дар тасаввуф ҷойгоҳи махсус дорад. Тамоми намояндагони аҳли тасаввуф асоси офаринишро дар ишқ мебинанд. Ҳатто мавзӯи ишқ ва офариниши олам аз назари файласуфе чун Ибни Сино дур намондааст ва ба ҳамин сабаб бархе аз муҳаққиқони ғарбии ин мутафаккир ўро ба аҳли тасаввуф мутааллиқ медонанд. Дар таълимоти сӯфие чун Мавлоно Ҷалолиддин бошад

ишқи илоҳӣ, ишқ ба Офаридгор ҷойгоҳи асосиро ишғол менамояд. Ин масъала дар таълимоти Ибни Арабӣ низ муҳим ба шумор меравад ва А. Корбен ҳамчун муҳаққиқ ба ин масъалаи таълимоти Арабӣ бетафовут набудааст.

Ба таъкиди А. Корбен дар байни тамоми пируни тариқат, яъне сӯфиён, Ибни Арабӣ яке аз бузургтаринҳост, ки зухуроти ишқро таҳлили амиқ намудааст. Дар ин бобат, ба фикри А. Корбен танҳо Рӯзбеҳони Шерозӣ дар баробари ӯ истода метавонаду халос. Ба гуфтаи А. Корбен, Ибни Арабӣ дар мавзӯи ишқ диалектикаеро корбаст менамояд, ки бисёр махсус буда, барои мо рози тақводориро тавассути ишқ ошкор менамояд [7. 163]. Тавре дар боло ишора рафт, А. Корбен таъкид менамояд, ки Худо аз назари Ибни Арабӣ дар ҳама чиз, дар ҳама намуди ҳастӣ таҷаллӣ меёбад, бинобар ин, вай чизест, ки дар ҳар як ҳастии маъшук (дӯстдошта) аз назари ҳар як ошиқ (дӯстдоранда) таҷаллӣ меёбад.

Яке аз нуктаҳои муҳимтарине, ки А. Корбен дар асари худ «Тахайюли халлоқ дар ирфони Ибни Арабӣ» пешкаш гардондааст, ин аст, ки диалектикаи ишқ тавассути тахайюли фаъоли холиқ, яъне тавассути зухури Худо инъикос меёбад ва рӯҳониятро бо табиият муросо дода, ишқи рӯҳонӣ ва ишқи физикиро дар як таҷрибаи ягонаи ишқи мистикӣ ба ҳам мепайвандад [7.174]. Дар ҷои дигар А. Корбен шарҳ медиҳад, ки ишқ низ аз назари Ибни Арабӣ аз худи Худо сарчашма мегирад, зеро Худо Одамро дӯст дошт, Одам бошад Ҳавворо дӯст дошта, тамсили ишқи илоҳиро тақлид кард ва ба ҳамин минвол инсон тавассути ишқи рӯҳонии худ, то дӯст доштани Холиқи худ омада расид.

А. Корбен дар боби дуҷуми асари худ дар хусуси тахайюли холиқ ва ибодати холиқ истода мегузарад. Дар ин боб олими фаронсавӣ дар таъкиди ба андешаи Александр Койре тахайюлро ҳамчун як мавҷуди муъҷизанок миёни фикр ва ҳастӣ гузошта, таъкид намудааст, ки ин концепсияи муҳиму олдараҷа буда, дар фалсафаи давраи Эҳё нақши аввалиндараҷа бозидааст ва ҳатто нишонаҳои он дар давраи Романтизм низ ба мушоҳида мерасанд [7.193]. Тахайюл ҳамчун қувваи муъҷизаноки холиқ, ки ба олами ҳиссӣ тавлид мебахшад, Ақлро дар шаклҳо ва рангҳо меофарад, олам ҳамчун муъҷизаи илоҳии тахайюлшуда тавассути Худои тахайюлкунанда амалӣ гашта, аслан решаҳои антиқӣ дорад ва ин ҳолат ҳатто дар таълимоти Нитше ба назар мерасад [7.193].

Ҳамин тавр А. Корбен таълимоти Ибни Арабиро дар хусуси ваҳдоният бо таълимоти давраи Эҳё, хусусан бо мактаби Жакоб Бом киёс намуда, шабоҳати зиёдеро қоил аст. А. Корбен таълимоти Ибни Арабиро омӯхта ба хулосае меояд, ки Худо қудрати тахайюл қардан дорад ва Худо тахайюлкунон оламро офаридааст. Аз ин гуфтаҳои олими фаронсавӣ бар меояд, ки агар Худо тахайюлкунон оламро офарида бошад, пас дар як лаҳза оламро ҳаст накардааст, балки дар раванди давомнок офаридааст. Бо ин ҳама А. Корбен иддао дорад, ки мағзу моҳияти таълимоти Ибни Арабиро дар хусуси офариниш зухури Худо, яъне таҷаллӣ ташкил медиҳад.

Ба гуфтаи А. Корбен Ибни Арабӣ пеш аз ҳама дар таълимоти ваҳдонияти худ аз як тараф ба робитаҳои тамсилии қувваи тахайюлкунанда ва аз тарафи дигар ба илҳомии илоҳӣ тавачҷуҳ менамояд. Дар натиҷа тамоми концепсияи метафизикии тахайюл дар бино намудани олам иштирок менамояд [7.205]. Ба қавли А. Корбен метафизикаи тахайюли Ибни Арабӣ аз худотачалии ишқрокии Сӯҳравардӣ иқтибос шудааст. Тахайюли фаъол воситаи асосии худозухурӣ, яъне таҷаллӣ аст, зеро тахайюл воситаи офариниш мебошад ва офариниш бошад ҳамон худозухурӣ ё таҷаллии Худост. Мақсади ба асари худ «Тахайюли халлоқ дар ирфони Ибни Арабӣ» ном ниҳодани А. Корбен ҳам дар ҳамин бояд бошад.

Дигар нуктаи муҳиме, ки ҳам дар таълимоти Ибни Арабӣ ва ҳам дар таълимоти дигар аҳли тасаввуф хос аст, масъалаи қалб буда, аз назари А. Корбен дур намондааст. Вобаста ба ин масъала А. Корбен ибраз менамояд, ки бештари сӯфиён ҷонибдори он ақидаанд, ки вучуди Худованд дар қалби ҳар як солиқи содиқ, мувофиқ ба қудрату тавони он қалб, таҷаллӣ меёбад. Яъне Худо дар қалб суратеро ба худ мегирад, ки ба қудрат ва тақозои ин қалб мувофиқ бошад. Аммо дар таълимоти Ибни Арабӣ масъала ба шакли дигар сурат гирифтааст. Ба гуфтаи А. Корбен дар таълимоти Ибни Арабӣ қалб ба он сурате, ки мепазирад ранг намебахшад, баръакс қалби ориф ҳар лаҳза рангин мешавад, яъне тавассути сурат вучуди Парвардигор дар он қалб таҷаллӣ меёбад [7.210]. Ба ибораи дигар қалб аз худ рангу

сурат намебофад, балки рангу сурат дар қалб инъикос меёбад, ки ин таҷаллии Худо дар қалб ва шинохти он ба воситаи қалб мебошад. А. Корбен идома медиҳад, ки қалбу чашми муътақид ғайр аз сурати дини таълимдиҳандаш баҳри шинохти вучуди Худо чизи дигареро намебинад. Барои ҳамин, дар чашму дили ориф ҳар чи таҷаллӣ меёбад он ҷамоли худӣ Худост. Ин андеша низ дар байни намояндагони аҳли тасаввуф фикри бикр нест ва онро дар таълимоти акаси онҳо во хӯрдан мумкин аст. Тавре Мир Саид Алии Ҳамадонӣ дар «Рисолаи вучудия»-и худ менависад:

Эй он, ки худусу қидамаат ўст ҳама,

Сармояи шодиву ғамат ўст ҳама.

Ту дида надорӣ, ки ба худ дарнигарӣ,

Варна зи сарат то қадамаат ўст ҳама [6.53; 5.195-200].

Масъалаи дигаре, ки А. Корбен дар таълимоти Ибни Арабӣ таваччуҳи хоса зоҳир кардааст, ин муттасилии офариниш ба ҳисоб меравад. Ба қавли А. Корбен офариниши муттасилу мутаҷаддид худӣ офариниширо зери суол қарор медиҳад. Зеро дар таълимоти Ибни Арабӣ офариниш аз ҳеч ва аз ибтидои мутлақе қабл аз ҳеч ҷой надорад [7. 214]. Ин андеша таълимоти қидама олами Арасту ва Ибни Синоро ба ёд меорад. Яъне ба ин гуфтаҳо А. Корбен меҳаҳад бигӯяд, ки дар таълимоти Ибни Арабӣ чизе, ки вучуд надоштааст ва акнун мавҷуд пайдо мекунад, ҳам аз чиҳати назарӣ ва ҳам амалӣ бемаъност. Офариниш ба қавли Ибни Арабӣ чизи мураттаб буда, ҳаракати азалию абадиест, ки тавассути он ҳастӣ ҳар лаҳза бо қабои нав чилва мекунад. Ҳастии холиқ бошад ин моҳият ё ҷавҳари азалию абадиест, ки ҳар лаҳза дар суvari мухталифи ҳастӣ таҷассум меёбад. Ҳастии офаридашуда бошад, ҳамон суvari мухталифи таҷассумёфтаеанд, ки вучуди мухтори худро надошта, балки ба вучуди инъикосшаванда вобастаанд [7.214]. Бинобар ин, офариниш ин зуҳури вучуди Худои ниҳон дар мавҷуди суvar аст, яъне нахуст дар вучуди азалӣ ва баъдан дар вучуди суvari ҳиссӣ. Аз ин гуфтаҳои Ибни Арабӣ чунин бар меояд, ки вай мисли Ибни Синою Арасту оламро азалию абадӣ мепиндорад. Модом, ки Худованд азалию абадӣ бошад, пас чилваи ҷамоли ӯ, таҷаллии вай дар суvari мухталиф низ азалию абадианд.

Ба ибораи дигар бигӯем, ҳастӣ дар таълимоти Ибни Арабӣ аз назари А. Корбен абадию азалӣ дар ботини Худованд мавҷуд аст ва ҳангоми таҷаллӣ ёфтаг дар суvari мухталиф шакли моддиро мегирад, ки ин андеша ба таълимоти мактаби машшоия, аз ҷумла Ибни Сино дар хусуси абадиату азалияти олам то андозае мувофиқат менамояд. Фарқи ақидаи Ибни Арабӣ аз Ибни Сино дар мавриди Худо ва олам дар он аст, ки агар Ибни Сино оламро натиҷаи амали парвардигор донад, пас Ибни Арабӣ онро таҷаллии Худо дар суратҳои мухталиф медонад. Аз ин бар меояд, ки олам хоҳ натиҷаи амали Худо бошад, хоҳ таҷаллии он дар суратҳо, дар ҳар ду ҳолат ҳам азалияту абадиати он собит мегардад. Ба назар чунин мерасад, ки А. Корбен маҳз ҳамин гуна нуктаҳо ва мувофиқатҳои таълимоти Ибни Синоро ба инбат гирифта, таълимоти ин пайрави бузурги мактаби машшоияро дар баробари дигар намояндагони алҳи тасаввуф гузоштааст.

А. Корбен таълимоти Ибни Арабиро мӯшикофона омӯхта, ба ҳар як нуктаи муҳиму нозуки он рӯшанӣ андохтааст. Яке аз он нуктаҳои муҳим, ин дорӣ ду ҷанба будани чизҳо мебошад, ки ба таълимоти Афлотун шабоҳати комил дорад. Ба ташреҳи А. Корбен, ба қавли Ибни Арабӣ ҳастии зоҳирии чизҳо ҳамон таҳайюл ё таҷаллии Худост, дар ҳоле, ки ҳастии ҳақиқии чиз дастнорасу ниҳон аст ва он ҳастии илоҳист [7, с. 221]. Тавре мебинем, чунин шарҳи ҳастӣ аз нигоҳи Ибни Арабӣ ба олами идеяҳои Афлотун ва нусхаи ин олам будани олами моддӣ саҳт шабоҳат дорад. Аммо дар хусуси чунин шабоҳати фикрӣ А. Корбен чизе нагуфта, балки бештар ба Худо, Куръон, ҳадис ва таъвил рӯй овардааст. Чунин тарзи шарҳи ҳастӣ дар байни сӯфиён маъмул буда, таълимоти бештарашон олами идеяҳо ва нусхаи олами идеяҳои Афлотунро ба ёд меорад, аз ҷумла таълимоти Алии Ҳамадонӣ [5.195-200].

Ҳамин тавр А. Корбен дар асари ба Ибни Арабӣ бахшидаи худ ҳамчунин ба масъалаҳои таҳайюли таҷаллии Худо ҳамчун офарандаи қалб, майдони таҳайюл, қалб ҳамчун узви олий, илми қалб, ибодати инсон ва ибодати Худо, сурати Худо, Каъбаи ирфонӣ ва ғайраҳо маълумотҳои ҷолиби диққат додааст ва мо онҳоро дар таҳқиқоти минбаъдамон ба таври боиставу шоиста мавриди омӯзишу пажӯҳиш қарор хоҳем дод.

Бояд гуфт, ки таваччуи А. Корбен ба таълимоти Ибни Арабӣ дар ҳамин як асари ба ӯ бахшидааш маҳдуд намешавад, балки дар дигар асарҳои худ аз ӯ ба таври зарурӣ ёд мекунад. Масалан, А. Корбен дар асари бунёдии худ «Таърихи фалсафаи исломӣ» низ якчанд саҳифаро ба Ибни Арабӣ ва мактаби ӯ бахшидааст. А. Корбен таълимоти Ибни Арабӣ ва Сӯҳравардиро омӯхта, давраи зиндагии онҳоро давраи тиллоии тасаввуф меномад. Дар ин асар А. Корбен андешаҳои оид ба Ибни Арабӣ мухтасар баён менамояд, зеро шарҳи муфассали онҳо дар асари зикргардидааш «Тахайюли халлоқ дар ирфони Ибни Арабӣ» баён шудаанд. А. Корбен дар асари худ «Таърихи фалсафаи исломӣ» ба он бовар аст, ки Ибни Арабӣ дар масъалаи худотачаллӣ ба ваҳдонияти исмоилӣ ва шиизми дувоздаҳимома саҳт қаробат дорад [8.404]. Моҳияти таълимоти Ибни Арабиро, ки масъалаи худотачаллӣ ташкил медиҳад, А. Корбен ба се дараҷа тақсим менамояд: 1. Таҷаллии моҳияти илоҳӣ дар зоти худ, ки дар хусуси он танҳо тавассути тахайюл метавон ҳарф зад. 2. Маҷмӯи таҷаллиҳо, ки тавассути онҳо моҳияти илоҳӣ дар сурати номҳои илоҳӣ, яъне дар сурати ашъи мухталиф зухур меёбад ва 3. Дар сурати ашҳоси воқеӣ, ки ба номҳои илоҳӣ вучуди воқеӣ мебахшанд [8.. 404]. Файласуфи фаронсавӣ таъкид менамояд, ки мо сифоти Худоро танҳо тавассути маърифати худамон мешиносем. Худо дар мо тавассути худӣ мо тасвир меёбад. Ба қавли Мавлоно Ҷалолиддин:

Онон, ки талабгори Худоед, Худоед,

Берун зи шумо нест, шумоед, шумоед [1.502-503].

Хулоса бояд гуфт, ки таҳқиқоти А. Корбен оид ба таълимоти динию ирфонӣ ва фалсафии Ибни Арабӣ домани васеъ дорад ва омӯзишу баён намудани нуктаҳои муҳими он ба таври муфассал таҳқиқоти густурдатар мебошад. Мо назару андешаҳои А. Корбенро дар ин бобат хеле мухтасар баррасӣ намудем. Аз ин таҳқиқот маълум мегардад, ки А. Корбен дар симои Ибни Арабӣ сӯфӣ ва файласуфи бузургро дида, ҷавҳари таълимоти ӯро дар ваҳдати вучуд мебинад. Ба қавли А. Корбен Ибни Арабӣ тамоми ҳастиро таҷаллии ҷамоли илоҳӣ дар сурати моҳияти илоҳӣ, маҷмӯи таҷаллиҳо дар сурати номҳои илоҳӣ ва дар сурати ашҳоси воқеӣ маънидод кардааст.

АДАБИЁТ

1. Ҷалолиддин Муҳаммади Балхӣ. Ба кӯшиши Муҳаммадризо Шафеии Катканӣ. Гузидаи ғазалиёти Шамс. – Техрон: Интишороти байналмилалӣ «Алҳудо», 1372 х.к. – 544 с.
2. Султонзода С. Афкори ирфонии Ибни Арабӣ дар таҳқиқоти Анри Корбен // Паёми донишгоҳи омӯзгорӣ. (Силсила: илмҳои фалсафӣ). – Душанбе, 2021. - № 3-4 (3-4). – С. 7-11.
3. Султонзода С. Ибни Арабӣ дар таҳқиқоти Анри Корбен // Маводи конференсияи ҷумҳуриявӣ дар мавзӯи «Масъалаҳои мубрами забоншиносӣ ва лингводидактика дар заминаи муоширати байнифарҳангӣ». – Душанбе, 2021. – С. 163-167.
4. Султонов С. Ибтидои ҳастӣ тавассути «Ман» дар таълимоти Ибни Сино, Ғаззоли ва Декарт // Паёми Донишгоҳи Миллии Тоҷикистон (Силсилаи илмҳои ҷомеашиносӣ) -№ 3/9 (184). – Душанбе: Сони, 2015. – С. 100-106.
5. Султонов С. Мир Сайид Али Ҳамадонӣ дар шинохти Анри Корбен // Паёми Донишгоҳи Омӯзгорӣ. - №6 (67). - Душанбе, 2015. – С. 195-200.
6. Ҳамадонӣ, Мир Сайид Алӣ. Шоҳи Ҳамадон. – Осори мунтахаб. – Ҷ. 2. – Душанбе: Ирфон, 1995. С. - 238 с.
7. Corbin H. L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi. Préface de Gilbert Durand. - Paris: Entrelacs, 2018. – 398 p.
8. Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. - Gallimard, 1986. - 546 p.

ТАНОСУБИ ХОЛИҚУ МАХЛУҚ ДАР ТАЪЛИМОТИ ИБНИ АРАБӢ АЗ НИГОҲИ АНРИ КОРБЕН

Дар мақолаи мазкур сухан дар хусуси таносуби холиқу махлуқ дар таълимоти Ибни Арабӣ дар таҳқиқоти Анри Корбен меравад. Муаллифи мақола тавонистааст дар мақола назару андешаҳои А. Корбенро дар ин бобат мухтасар ва мушаххас баррасӣ намояд. Муаллиф маълум менамояд, ки А. Корбен дар симои Ибни Арабӣ сӯфӣ ва файласуфи бузургро дарёфта, ҷавҳари таълимоти ӯро аз мавқеи ваҳдати вучуд маънидод мекунад. Муаллиф ибтидо менамояд, ки аз назари Ибни Арабӣ олам натиҷаи азалию абадии таҷаллии Худованд дар сувару рангҳои гуногун буда, бо роҳи эманатсия ба амал меояд ва ҳамеша дар ҳоли

табдиду тағйир қарор дорад. Муаллиф назари Ибни Арабиро оид ба мавҷудият дар се шакл нишон додааст: 1) Тамоми ҳастӣ таҷаллии ҷамоли илоҳӣ дар сурати моҳияти илоҳӣ дар зоти ҳудаи. 2) Маҷмӯи таҷаллиҳо дар сурати номҳои илоҳӣ. 3) Дар сурати ашхоси воқеӣ. Ҳамчунин муаллиф назару андешаҳои Ибни Арабиро дар заминаи таҳқиқоти А. Корбен бо андешаҳои Афлотун, машишоҳо, аз ҷумла Ибни Сино ва дигар намояндагони аҳли тасаввуф, бахусус Мавлоно Ҷалолиддин, Али Ҳамадонӣ ва дигарон муқоиса намудааст.

Калидвожаҳо: холиқ, махлуқ, Худо, таҷаллӣ, ҳастӣ, тасаввуф, ирфон, сӯфӣ, ваҳдати вуҷуд, олам, сурат, моҳият.

СООТНОШЕНИЕ ТВОРЦА И ТВОРЕНИЯ В УЧЕНИИ ИБН АРАБИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ АНРИ КОРБЕНА

В этой статье рассматриваются соотношения между творцом и творениями в учении Ибн Араби в исследовании Анри Корбена. Автор статьи смог выразить в статье взгляды А. Корбена кратко и лаконично. Автор утверждает, что А. Корбен видел в лице Ибн Араби великого философа суфия и объяснил суть его учения с точки зрения единства бытия (пантеизма). Автор доказывает, что с точки зрения Ибн Араби мир является вечным результатом проявления Бога в различных формах и цветах, которое достигается путем эманации и постоянно изменяется. Автор выражает точку зрения Ибн Араби на существование тремя способами: 1) Все существо есть проявление божественной красоты в самой божественной сущности. 2) Совокупность проявлений в форме божественных имен. 3) В форме физических лиц. Автор также рассуждает о взглядах Ибн Араби на основе исследования А. Корбена и сравнивает их с идеями Платона, перипатетиков, в том числе Ибн Сины и других представителей суфизма, особенно Мавляна Джалалиддина, Али Хамадани и других.

Ключевые слова: творец, творение, Бог, проявление, бытие, мистицизм, суфизм, единство бытия, мир, форма, сущность.

CORRELATION OF THE CREATOR AND CREATION IN THE TEACHING OF IBN ARABI FROM THE POINT OF VIEW OF HENRY CORBIN

This article examines the relationship between the creator and creations in the teaching of Ibn Arabi in the study of Henry Corbin. The author of the article was able to express in the article the views of A. Corbin briefly and concisely. The author claims that A. Corbin saw in the person of Ibn Arabi the great Sufi philosopher and explained the essence of his teaching from the point of view of the unity of being (pantheism). The author proves that from the point of view of Ibn Arabi, the universe is the eternal result of the manifestation of God in various forms and colors, which is achieved through emanation and is constantly changing. The author expresses Ibn Arabi's point of view on existence in three ways: 1) The whole being is a manifestation of divine beauty in the divine essence itself. 2) The totality of manifestations in the form of divine names. 3) In the form of individuals. The author also discusses the views of Ibn Arabi on the basis of A. Corbin's research and compares them with the ideas of Plato, the Peripatetics, including Ibn Sina and other representatives of Sufism, especially Mowlana Jalaliddin, Ali Hamadani and others.

Key words: creator, creation, God, manifestation, being, mysticism, Sufism, unity of being, world, form, essence.

Маълумот дар бораи муаллиф:

Султонзода Соқӣ Аслон – доктори илмҳои фалсафа, дотсенти кафедраи фалсафа, мудири кафедраи забони франсавии Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С. Айни. Тел.: (+992) 93 814 86 39. E-mail: sultonzoda83@mail.ru

Сведения об авторе:

Султонзода Соки Аслон – доктор философских наук, доцент кафедры философии, заведующий кафедрой французского языка Таджикского государственного

About the author:

Sultonzoda Soqi Aslon - doctor of philosophic sciences, docent of philosophy chair, head of French language chair of the Tajik State Pedagogical University by name S. Ayni. Tel.: (+992) 93 814 86 39. E-mail: sultonzoda83@mail.ru

ТАҲЛИЛИ ТАЪРИХӢ-ФАЛСАФИИ МАСОИЛИ ШАЪНУ ШАРАФИ ИНСОН АЗ ДИДГОҲИ НАВ

Асрорӣ М.

Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ

Ахлоқи муосир бо назардошти вазъи имрӯзаи ҷаҳон, ки баъзаи ҳамчун давраи гузариш маънидод мегардад, дар асари равандҳое ба монанди ҷаҳонишавӣ, авҷ гирифтани муборизаи шадидаи байни давлатҳои абарқудрат барои соҳиб шудан ба ҳиссаи бештари захираҳои моддӣ ва табиӣ, табдили муҳити иҷтимоӣ-фарҳангӣ, табдили ҷаҳонбинӣ ва бо тобишҳои нав ҷилвагар донишҳои «маъноӣ ҳаёт», куллан дигаргун мегардад. Имрӯз инсоният ногузир ба дарёфти роҳи усулҳои нави ҳалли масоили ҷавҳари ҳастии инсон мувоҷеҳ гардидааст. Дар ин амр одамон ҳифзи шаъну шараф, обрӯву нуфузи худро бештар эҳсос менамоянд ва мақулаи «шаъну шарафи инсон» ҳамчун масъалаи муҳими ахлоқӣ арзёбӣ мешавад.

Омӯзишу таҳқиқи мафҳуми шаъну эътибори инсон ба як қатор асосатҳо ва ҳолатҳо вобаста мебошад. Дар навбати аввал ин мақула яке аз асоситарин мақулаҳо дар асосҳои зеҳнӣ ва сиёсӣ ҳуқуқи ҷомеаи муосирӣ ҷаҳонӣ мебошад. Баъдан он метавонад мазмунан мақулаи номуайян ва баҳснок бошад. Баъзе аз муҳаққиқин ба он назаранд, ки мақулаи шаъну шарафи инсон дорои ягон мазмуни хос набуда, фақат дар худ фазилатҳои онсонро таҷассум менамояд. Муҳаққиқони дигар ба монанди О.Шехтер тасдиқ доранд, ки мафҳуми шаъну шарафи инсон ҳамчун арзиши бунёдӣ аз тарафи ҳамаи халқҳо истифода мешавад. [7]

Мушкили муайянсозии бунёдии мазмуни мақулаи шаъну шарафи инсон аз он иборат аст, ки ин мақула аз нигоҳи фалсафӣ, ахлоқӣ, маърифӣ ва сиёсӣ-ҳуқуқӣ бо дидгоҳҳои мухталиф маънидод мегардад. Расидан ба дарки ягонаи моҳияти мафҳуми шаъну шарафи инсон ҳамчунин бо он сабаб мушкил аст, ки таҳти таъсири шароитҳои тағйирёбандаи иҷтимоӣ ва фарҳангӣ ва фарҳангӣ ва сиёсӣ мазмуну мундариҷаи он тағйир меёбад. Ба таври мисол мо метавонем ба силсилаи пайвастаи рӯйдодҳои таҳаввулотпазир воқеотро ба мисли аз тарафи ИМА бомбардон шудани Сербия, сарнагун сохтани ҳукумати Саддом Ҳусейн ва тасарруфи Ироқ, ба роҳ мондани силсилаи инқилобҳои ранга бо номи «баҳори араб», бо баҳонаи нест кардани терроризм забт намудани Афғонистон, барҳам задани ҳукумати М. Қаззофӣ дар Ливия, кушишҳои нобуд намудани ҳукумати Сурия, дубора ба сари қудрат овардани режими террористии толибон дар Афғонистон ва ниҳоят роҳандозии муқовимати низомии байни Россияву Украинаро номбар намоем.

Ҳамин гуна табaddулотҳои сиёсӣ ва ҳуқуқӣ, ки вазъи ҷаҳонро дигаргун сохтанд, тақозо менамоянд, ки мазмуну мундариҷаи шаъну шарафи инсон мавриди омӯзиш ва таҳқиқоти ҷиддӣ қарор гирад аз ҷониби дигар дастовардҳои муосирӣ илми биология, соҳаҳои тиб, технология низ ба табиати инсон таъсиргузор гардиданд ва онро тағйир додаанд, ки мавзӯи баҳсҳои бешумори илмӣ, ҳуқуқӣ, ахлоқӣ ва динӣ вобаста ба ҳаққи истифодаи он дар ҳаёти ҳуди инсон гардидааст.

Масъалаи муайян намудани асосҳои бунёдии мазмуну мундариҷаи истилоҳи шаъну эътибори инсон барои муҳаққиқон боз аз он сабаб муҳим аст, ки дар замони муосир эътибори мафҳуми шаъну шарафи инсон ҳамчун арзиши умумибашарӣ қабул мегардад.

Яке аз роҳҳои ҳалли масъалаи мазкур истифодаи таҳлили методи таърихӣ мебошад, ки нафақат таҳлили тағйирёбии мафҳум, балки усулҳои ҳолати онро низ асоснок месозад.

Решаи мафҳуми шаъну шарафи инсон аз давраҳои қадим об меҳурад ва ҳамзамон он бо мафҳумҳои дигар баррасӣ мегардад. Тасаввурот дар бораи шаъну шарафи инсон вобаста ба даври замонҳо тағйир меёбад.

Мафҳуми шаъну шараф ҳамчун тавсифи умумиинсонӣ метавонад ба шаклҳои мухталиф маънидод шавад. Дар баъзе ҳолат ба сифати соҳибшаън метавонад фард шинохта шавад; а) дар хусуси соҳиби мавқеи баланд будани одам (ба мисли нақши гуманистии шаъну шараф, ки дар давраи антиқа аз ҷониби Арасту, Эпикур ва равоқиҳо қабул шуда буд), б) ба таври маъмулӣ яъне бе шарту шароит (дар масеҳият ҳамчун нақши Худоро дар худ дидани инсон, дар ақоиди И. Кант эҳтиром ба шахси дигар дар мавриди намоёндаи қонунгустарон будан эътироф мешавад.), в) ҳамчун шахсияте, ки вазоифи худро иҷро намуда, интизори муносибати неки дигарон бошад, доништа мешавад.

Дар Юнони қадим, ки фарҳангаш сарчашмаи рушди зеҳнияти Аврупо маҳсуб мешавад, шаъну шарафи инсон ҳамчун дар дараҷаи боло будани инсон нисбат ба вазъ фаҳмида мешавад. Шаъну шараф барои як нафар маскуни Юнони қадим ҳамчун шаҳрванди озод будан маҳсуб мешавад. Масъалаи шаъну шарафи инсон дар Юнони қадимро мо дар рисолаи хеш зимни таҳқиқи он дар осори мутафаккирони асрҳои миёна васеътар нигоштаем. [8].

Дар Рум бошад, ҳангоми ташаккули концептуалии ғояи шаъну шарафи инсон ҷанбаҳои ахлоқӣ, сиёсӣ, ҳуқуқию иҷтимоии он фаро гирифта шуда буданд. Он бо чунин аломатҳои тафовут дошт:

- Таъкид дар мавриди ростқавлӣ ва бешарафӣ нисбат ба манфиат;
- Замони ҷумҳурият вай бо дараҷаҳо дар идораи баланди давлатӣ дар симои мансабдорон ва афроди воломақом иртибот дошт.
- Он боз як маънои дигарро дар бар мегирифт, ки бо мақоми баланди иҷтимоӣ алоқаманд буд; дар қонун ҳам, инчунин дар зинаҳои мақоми иҷтимоӣ дараҷаҳои «болотар»-у «поёнтар» ҷудо буданд. [9. 1413]

Масъалаи шаъну шарафи инсон дар тамаддуни Ориёӣ, ки яке аз тамаддуноҳои қадимаи ниёгони халқҳои Осиёи Миёнаву Эрон мебошад, дар заминаи таълимоти Зардуштия, китоби муқаддаси он Авесто ва фалсафаи «андешаи (пиндори) нек, гуфтори нек ва кирдори нек» асос ёфтааст. Мувофиқи таълимоти оини Зардуштӣ инсон дар раванди такомули худ дар баробари соҳибхирад будан, ҳатман бояд фазилати нек андешидану, нек такаллумнамудану некӣ қарданро доро бошад. Дар Авесто таъкид шудааст, ки агар шахс бихоҳад, ки вичдонашро пок намояд, бояд ба воситаи ба амал баровардани принципҳои ҳамин се асли асосӣ ҳамаи хислатҳои фосиду разилро, ки дар олами дунӣ ҳастӣ ҷой дорад, аз худ намояд ва доираи камолоти инсонро тай намояд. [11.75]. Доираи камолоти маънавии инсон тибқи китоби Авесто шаш давр ё зинаро дар бар мегирад, ки ҳар қадам номи худро дорад ва зинаи шашуми он зинаи бемаргиву ҷовидонӣ аст. Шахсе, ки ин марҳиларо тай кунад, камолёфта гардида аз неъматҳои ҷовидонӣ баҳраманд мегардад ва ба «мамлақати нур» ноил мешавад. Ҳамин тавр шаъну шарафи инсон дар таълимоти зардуштӣ қулли фазилаҳои неки инсониро фаро мегирад ва инсон соҳиби отифаи хайру нуронӣ мегардад.

Дар таълимоти масеҳӣ ғояи шаъну шараф мақоми баланди муносиб ба хешро пайдо кардааст. Ба ақидаи онҳо чун одамон ба тимсоли Худо офарида шудаанду Худо дар вучуди инсон таҷассум гардидааст, бинобар он қулли одамон аз шаъну шарафи худовандӣ маншаъ мегиранд. Инсонҳо аз вақти таваллуд бо ҳам шаъну шараф доранд. Ду асари Августини Муқаддас «Дар бораи Таслис» ва «Айнан дар бораи китоби ҳастӣ» саросар тафсири динии ғояи шаъну шарафро фаро гирифтаанд. Нуқтаи назари Фомаи Аквинӣ оид ба масъалаи шаъну шараф аз дигарон бо он фарқ мекард, ки ӯ манбаи шаъну шарафро на дар илоҳиёт балки табиӣёт меид.

Дар ахлоқи мусулмонӣ шаъну шараф ҳамчун маҷмуи сифатҳои баланди ахлоқӣ ва эҳтиром гузоштан ба ин сифатҳо дар ниҳоди хеш тавзеҳ меёбад, ки моҳияти аксиологӣ дорад. Калимаи «фазилат», ки бартарӣ, афзалиятро ифода карда аз калимаи «фазл» сохта шудааст, маънии афзалият дар ҳуқуқ, афзалияти ахлоқии инсонро меидҳад. Осори мутафаккирони тоҷик, ки дар асоси онҳо фалсафаи ахлоқ ташаккул ёфтааст ба монанди «Рисола-фи-л-ахлоқ»-и Ибни Сино, «Ахлоқи Носирӣ»-и Насируддини Тусӣ, «Ахлоқи

Чалолӣ"-и Чалолуддини Давонӣ, ахлоқномаҳое, ки қисме аз таълифоти бузургтари Ал-Киндӣ, Ал-Форобӣ, Ибни Сино, «Ихвон-ус-сафо» Ибни Арабӣ, Муҳаммади Ғаззолӣ, Мискавейх, Ибни Рушд, Абубакри Розӣ, Ҳамидуддини Кирмонӣ дар бораи шаъну шарафи инсон дорои таҳлилу баррасиҳои зиёде мебошанд.

Донишманди маъруфи илоҳиёт Абуҳомид Муҳаммади Ғаззолӣ оид ба масъалаи шинохтани фазилат ва ҳақиқати фазилат чунин нигоштааст: «...фазилат муштак аст аз фазл ва фазл афзуниро гуянд». Дар ҷои дигар М.Ғаззолӣ мегуяд, ки инсон бо ду сифат шинохта мешавад: бо дониш ва бо раъй. Иллат он аст, ки одам ду табиат дорад-ҷисмонӣ ва руҳонӣ. Форобӣ шаъну шарафро «сифати хоси намояндагони табақаҳои боло» медонад. Насируддини Тусӣ дар «Ахлоқи Носирӣ» масъалаи шаъну шарафро нисбатан ҷолибу густурда тафсир кардааст. У дараҷаҳои начобат, ҷавонмардии инсон ва ҷиҳатҳои ҳолиси шарафи ӯро баррасӣ намуда, онро «камоли инсонӣ» ва «калиди саодат» донистааст. Абуалӣ ибни Сино дидгоҳро ба хушбахтӣ ва некӣ муътақид буд. Ибни Рушд шаъну шарафро бо консепсияи тақмили се баҳши нафс-оқила, ғазабӣ ва шахвонӣ дар робита мебинад. [8]

Дар давраи Эҳё, муҳаққиқон шаъну шарафи инсонро бештар аз нигоҳи динӣ баррасӣ менамуданд ва файласуф Л.Валла шаъну эътибори воқеӣ ва сохтаре баррасӣ намуда, ин масъаларо ба сатҳи андешарониҳои «наққорони қадим» бо истифодаи арзишҳои лаззатӣ ва роҳати шахсӣ баррасӣ кардааст. Да ин давра таҳқиқи нисбатан амиқи масъала дар осори Ҷ Маннети (шаъну шарафи дар назди ахлоқ ва шахсияти инсон қарздор буда), М. Фичино (шаъну шараф аз нигоҳи муаррихони шахсиву ҷамъиятӣ) ба назар мерасад. Таҳқиқоти Ҷ Пико делла Мерандола ҳамчун худро «аз нав бунёд кардани инсон» пешниҳод мегардад. Тибқи андешаҳои Ҷ Бруно шаъну шараф ҳамчун қуллаи нави тақомулро ҷаҳд намудани инсонӣ қаҳрамон аст. [9]

Масъалаи шаъну шарафи инсон дао осори муҳаққиқони фалсафаи Аврупо низ дар асоси мухталиф будани ақидаҳо, ки дар ҷараёнҳои ахлоқии эмпиризм, сентиментализм, ратсионализм, трансцендентализм ҷой доштанд, баррасӣ шудааст. Масалан Р.Декарт шаъну шарафи инсонро ҳамчун интиҳоби ахлоқии ҳуди инсон, ки ба асосҳои принсипи хирадмандӣ медонад. Муҳимияти афкори фалсафии Б.Спиноза бошад, шаъну шарафи инсонро дар доираи «хушбахтии шахс» медонад, ки аз неруи хушбахтигӣ одам ва муҳаббат ба Худо сарчашма мегирад. Файласуф Д.Юм изҳор менамояд, шахсе, ки шаъну шарафи худро ҳамчун арзиш қадр мекунад, инсонӣ бадахлоқ буда наметавонад. Д.Дидро бошад, шаъну шарафро ба асосҳои равонӣ ахлоқии инсонҳо рабт медиҳад.

Дар фалсафаи асри XVIII ба масъалаи шаъну шарафи инсон И.Кант ва Г.Гегел бештар тавачҷуҳ зоҳир намудаанд. И.Кант талаб дошт, ки эҳтироми шаъну шараф эҳтироми ҳуди шахс дониста шавад ва ҳамзамон у ба сифатҳои ахлоқӣ ва ҷаҳдҳои инсон, ки муайянқунандаи ҷойгоҳи махсуси ҷамъиятии инсонҳост тавачҷуҳ зоҳир намасохт. Вай таъкид дошт, инсон ҳамчун махлуқи бошуур ҳеҷ гоҳ монанди як ҷинси оддӣ нест, балки у ҳамеша мақсади худӣ ба худӣ мебошад. Аз шуурнокии инсон ба ақидаи И. Кант шаъну шарафи инсон ҳамчун арзиши махсус пайдо мешавад ва ҷойгоҳи ҷамъиятии инсонро муайян месозад. Агар шаъну шарафро эътиборе ҳаст пас И.Кант онро ба ҳадди кофӣ хуб иникос кардааст. «Дар олами мақсадҳо ҳама чиз арзиш ё шаъну шараф дорад. Оне арзиш дорад мумкин аст, ҳамчун нусхаи баробар бо ягон чизи баробар иваз гардад. Оне арзиш дораду аз ҳама арзишҳо болотар аст ва иваз карда ҳам намешавад, бархурдор аз шаъну шараф аст».

Дар асари И. Г.Фихте «Дар бораи шаъну шарафи инсон» муайян мешавад, ки шаъну шараф тавассути ҳолатҳои худшиносӣ ва соҳибиродагии инсон зухур мекунад. Г.В.Ф.Гегел дар асараш «Гузоришҳо дар бораи фалсафаи дин» изҳор мекунад, ки шаъну шарафи инсон таҳти таъсири инсон руҳи табиӣ иродаи инсон қарор мегирад, вақте ки одам ба асосҳои ахлоқӣ ва қонунҳои илоҳӣ мутобик бошад [1].

Дар замони навтарин масоили шаъну шарафи инсон дар фалсафаи ҳаётӣ, дар марксизм, ахлоқи эҳғарӣ, феноменология, экзистенционализм ва дар таҳлилу муқоисавии ақоиди Ф.Нитше ва К.Маркс баррасӣ шудааст. Муайян гардидааст, ки дар ҳолати мавҷудияти ҷаҳонбинҳои мухталиф шаъну шараф дар асоси рушди фарҳангиву маънавии инсоният баҳогузурӣ мешавад. Андешаи Ф.Нитше бо муайян намудани шаъну шараф дар вобастагии

дарки шаъну шарафи худ дар сатҳи «фавкулинсон» вобастааст. Бар хилофи ақидаи Ф.Нитсше шаъну шараф аз нигоҳи К.Маркс ба моҳияти антропологии инсон вобаста мебошад, ки дар натиҷаи рушди протсессҳои таърихӣ ба вучуд меоянд.

Дар замони муосир мақулаи шаъну шарафи инсонро дар осори худ файласуфони тоҷик А.Баҳоваддинов, М.Диноршоев, К.Олимов, М.Муҳаммадхочаев, Х.Усмонзода, М.Музаффарӣ, М.Муҳаммадҷонова, олимони Россия Гусейнов А.А, В.Я.Чиркин, Т.Я.Хабриева, хориҷӣ М.Маргалет, Ю.Хабермас, Ф.Фақуяма, С.А.Фасоро ва дигарон мавриди таҳқиқ қарор додаанд.

Мо имрӯз дар бораи фалсафаи шаъну шарафи инсон ҳарф зада, рӯйдодҳои хатарноки дар арсаи байналмилалӣ рухдиҳанда монанди муқовимати низомии байни Русия ва Украинаро сарфи назар намуда, онро нодида гирифта наметавонем. Дар ҳамин гуна рӯйдодҳо на фақат шаклҳои классикиву маъмулии шаъну шараф ё арзишҳои башарӣ, балки обрӯву эътибор, шаъну шараф ва мавқеи иҷтимоии таърихан касбнамудаи кишварҳо таҳти савол қарор гирифтаанд. Чунин ба назар мерасад, ки давлатҳои даргир ба даррандагони бадҳайбат мубаддал гардида, ҳамдигарро бераҳмона маҳв месозад. Ин раванди хатарнок бо нишонаҳои мухталифи сиёсӣ, иқтисодӣ, иҷтимоӣ ва фарҳангии хеш қариб кулли давлатҳои саёрро таҳти таъсири худ гардонидаст. Дар ин бозии хатарнок, ки қоидаву қонун надорад, ҳамаи муоҳидаву конвенсияҳо, қарордоду шартномаҳои байналмилалӣ дағалона вайрон гардидаанд. Ҳатто созмонҳои мухталифи ҷаҳонӣ аз СММ сар карда, то дигар иттиҳодияҳои байналмилалӣ сару калобашонро гум кардаанд ва ба бозичаи дасти гуруҳи абаркудратон табдил ёфтаанд. Фиребу найранг, тӯхмату дуруғпароканӣ, пас задани шаъну эътибори кишварҳо дар арсаи байналмилали ба як амали ночавонмардонаи маъмулӣ табдил ёфтааст. Дар чунин вазъият дар бораи ахлоқ, аз ҷумлаи этикаи байналмиллалӣ дипломатӣ ҳарф задан ҳочат ҳам надорад. Бадбахтона имрӯз ҷои фазилатҳои инсониро рафтори разилонаи дар ҷомеаи ҷаҳонӣ соҳа маҳкум гардида, мегирад. Зухури натиҷаи нав, ки ватанаш ин дафъа Украина эълон гардид ва ба давлатҳои дигари Аврупо паҳн мешавад, минбаъд ба ояндаи инсоният харобиҳои зиёде меоварад. Бадбахтӣ дар он аст, ки ин зухуроти хатарзо бо шеваҳои гуногун, бо рамзу нишонаҳои худ паҳн мегардад, ҳатто ба идеологияи сиёсии кишварҳо табдил ёфтааст.

Айнан ҳамин гуна вазъият дар кишвари Афғонистони ҳамсоҷа ҷарарён дорад. Дар августи соли 2021 дубора ба сари қудрат омадани ташкилоти террористии «толибон» ба имрӯзу ояндаи амнияти минтақа хатари ҷиддиро ба бор овард. Ин ташкилоти террористӣ Афғонистонро дар як муддати кӯтоҳ забт намуда, ба ном «аморати исломӣ»-ро эълон дошт ва дар ҷомеа қонуну қавоиди даврҳои нахустини зухури исломро ҷорӣ намуд, ки ҳуқуқи доираи васеи шахрвандон дар навбати аввал қонуну духтарон ва наврасону ҷавонон дағалона поймол гардид, миллионҳо нафар кишварро ноилоч тарк гуфтанд.

Дар роҳи рушди ояндаи ҷаҳонӣ, ки дар шароити муракабаи ҷаҳонишавӣ идома меёбад, башарият давраи беқурбшавӣ ва омезиши арзишҳо, андешаҳо ва фарҳангҳо аз сар мегузаронад. Масъалаи дарку фаҳмиши нави концепсияи сулҳ ва муносибати мусолиҳатомез ногузир мегардад ва он набояд хусусияти иртиҷоӣ ва тунду тези идеологиро ба худ гиранд.

Арзишҳо, ки муайянкунандаи гузашта имрӯз ва ояндаи инсоният ҳастанд, дар фарҳанги инсонҳо унсурҳои хеле муҳим маҳсуб мешаванд. Ҳамаи фаъолияти инсонҳо тавассути маҷмӯи арзишҳо муайян ва танзим мешаванд. Таҳлили ҳар гуна маҷмӯи арзишҳо бартарияти шаъну шарафи инсонро нисбат ба арзишҳои дигар нишон медиҳад, зеро инсон ҳамеша дар талоши ҷуяндагии арзишҳо қарор дорад ва кушиш менамояд арзишҳо ва шаъну шарафи шахсии хешро эҳсос намояд ва зоҳир созад. Баъзан ақидаҳои зоҳир мешаванд, ки нангу номус ҳамон шаъну шараф ҳасту халос.

Аслан тибқи ҷанбаи иҷтимоӣ-гуманитарӣ, мафҳуми шаъну шарафи инсон дар ҳамбастагӣ бо истилоҳ ва вожаҳои арзиши олий, номус озодӣ, арзишманд, мувофиқат, ҳамрадиқ, олиҷаноб, муҳимият, арзиш, ҷоҳталабӣ, ирода ба ҳаёт, мутобиқат бо табиат, наққори адолатхоҳ, сифатҳои мусбӣ, арзишмандии ахлоқии инсон, ҳуқуқандешӣ, ҳуқуқи инсон, арзишҳои шахсӣ, баробарӣ, рӯҳи озод, олиҳимматӣ, наққорӣ, дарки соҳиби сифатҳои ахлоқӣ ва маънавӣ будан, муносибати ахлоқии инсон ба шахси худ ва ҷомеа ба афрод,

тавсифи инсон аз нигоҳи арзишҳои худӣ баррасӣ мешавад.[10] Аз ин иқтибос бар меояд, ки хангоми дар пайвастагӣ бо арзишҳо баррасӣ намудани шаъну шарафи инсон маҷмуи мусбати фазилатҳои инсонӣ падидор мегардад ва ин пайванд барои ташаккули назари илмӣ оид ба асоснок намудани нақши муайянкунандаи манбаҳои таърихӣ дар ташаккули маъно ва мазмуни мафҳуми шаъну шарафи инсон арзишманд ва муҳим арзёбӣ мегардад.

Сарфи назар аз теъдоди зиёди шарҳу тавзеҳоти мафҳуми шаъну шараф ва ағлабан маънидоди таҳрифкоронаи мазмуни он, муътақидем, ки моҳияти дарки имрӯзаи мафҳуми шаъну шарафи инсонро ҳамоно мазмун ва маънидодҳое ташкил медиҳанд, ки дар раванди рушди фалсафа ва тафаккури ахлоқӣ пазируфта шудаанд. Маълум аст, ки дар солҳои охир баробари ба ҳазораи савум ворид гардидани инсоният дар натиҷаи рушди бемайлону босуръати илмӣ-техникии муосир, бахусус ба марҳилаи зудтағйирёбандаи технологияи иттилоотӣ ворид гардидан мазмун ва мундариҷаи мафҳуми шаъну шарафи инсон аҳамияти умумибашарӣ касб мекунад. Дар натиҷа хулоса намудан имкон дорад, ки дарку фаҳмиши муосири мафҳуми шаъну шарафи инсон ҳамчун арзиши умумибашарӣ дарки хусусиятҳои фарҳангӣ ва ҷуғрофӣ буда, дар раванди таърихӣ рушди ақоиди фалсафӣ аз мазмун ва мундариҷае таркиб ёфтааст, ки асоси концепсияи нави «шаъну шарафи баробар» мебошад.

Адабиёт.

1. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В двух томах. Т.2//Г.В.Ф.Гегель; [обш. ред. А.В.Гулыги] М: Мысл, 1977, 573с.
 2. Мирандола Дж. Пико делла. Речь о достоинстве человека. //Эстетика Ренессанса. Антология в двух томах. Т.1-М.; Искусство 1981.-С.248-265.
 3. Ницше Ф. По ту сторону добра и зло: //Сочинения.-М.; Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков:Изд-во Фолио, 2002.-848с.
 4. Юм Д. О достоинстве и низбенности человеческой природы //Сочинения в двух томах Т.1// Д.Юм.-М.;1996.-С523-529.
 5. Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли //Л.Валла.-М.; Наука,1989. 474с.
 6. Спиноза Б. Этика.-Мн.; Харвест М.: Аст. 2001, С.232.
 7. Shakhter O. Human. Dignity as a normative concept. American journal of international law.1983Vol.77.iss.4.p.848-854.
 8. М.Асрорӣ. Проблема человеческого достоинство в средневековой исламской этике (историко-философский анализ) Душанбе. Истеъдод, 2018.138с.
 9. Сычёва Т.М. Понятие человеческого достоинство: истоки, смысл и современная трактовка. Манускрипт. 2021.Т.14.выпуск 7.С.1431-1436.
 10. Лискунова А., Тараданов А.А.- О ценности достоинстве и чести: логика понятия // Философская мысл.-2016.-№12.-С.139-146.
11. Ҳазратқулов М Эътиқоду анъанаҳои бостонии ачам, Душанбе. Ирфон. 1986. 128с.

ТАҲЛИЛИ ТАЪРИХӢ-ФАЛСАФИИ МАСОИЛИ ШАЪНУ ШАРАФИ ИНСОН АЗ ДИДГОҲИ НАВ

Мақолаи мазкур асосан дидгоҳҳои мухталифи файласуфони давру замон, фарҳангу тамаддунҳои гуногунро роҷеъ ба фалсафаи яке аз мақулаҳои муҳими фалсафаи ахлоқ-«шаъну шарафи инсон» баҳшида шудааст. Муаллифи мақола андешаву назари олимнро вобаста ба шаъну шараф баррасӣ намуда, изҳор медорад, имрӯз инсоният ногузир ба дарёфти роҳу усулҳои нави ҳалли масалаҳои ҷавҳари ҳастии инсон мувоҷеҳ гардидааст. Дар мақола таносуб ва вобастагии мафҳумҳои арзиш ва шаъну шараф ҳамчунин масъалаи шаъну шарафи инсон аз нигоҳҳои сиёсӣ, байналмилалӣ, иқтисодӣ, мазҳабӣ вобаста ба вазъи мубрами ҷаҳони муосир баррасӣ шудааст.

Калидвожаҳо: фалсафа, ахлоқ, инсон, шаъну шараф, ҷаҳонишавӣ, ҷаҳонбинӣ, арзиш, арзиши умумибашарӣ, таълимот, андеша ва дин.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ И СОВРЕМЕННАЯ ТРАКТОВКА ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДОСТОИНСТВА

Данная статья в основном посвящена анализу исследования философов различных периодов, культур и цивилизаций одного из важных категории философии этики - «человеческое достоинство». Автор статьи, анализируя точку зрения и толкований учёных

философов и сопоставляя их к современному периоду развития общества, выражает мнение о том, что человечество нуждается в поиске новых идей и методов решения основ бытия человека. В статье также рассмотрены вопросы соотношения понятий «ценность» и «человеческое достоинство» с точки зрения политических, экономических, правовых и религиозных аспектов в современных условиях в развитии общества.

Ключевые слова: философия, этика, человек, достоинство, глобализация, мировоззрение, ценность, общечеловеческая ценность, учение, мысль и религия.

HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS AND MODERN INTERPRETATION OF THE PROBLEM OF HUMAN DIGNITY

This article is mainly devoted to the analysis of the study of philosophers of different periods, cultures and civilizations of one of the important categories of the philosophy of ethics - «human dignity». Analyzing the point of view and interpretations of scientists philosophers and comparing them to the modern period of the development of society, the author of the article expresses the opinion that humanity needs to search for new ideas and methods for solving the foundations of human existence. The article also discusses the relationship between the concepts of «value» and «human dignity» from the point of view of political, economic, legal and religious aspects in modern conditions in the development of society.

Keywords: philosophy, ethics, human, dignity, globalization, worldview, value, universal human value, doctrine, thought and religion.

Маълумот дар бораи муаллиф:

Мирзошоҳрухи Асрорӣ - номзади илмҳои фалсафа, дотсенти кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садрӣдин Айнӣ. Телефон: 918629233. E-mail: asrori53@mail.ru

Сведения об авторе:

Мирзошоҳрух Асрори - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета имени Садрӣдина Айнӣ. Телефон: 918629233. E-mail: asrori53@mail.ru

About the author:

Mirzoshokhrukh Asrori - candidate of philosophy, associate professor of the Department of Philosophy of the Tajik State Pedagogical University named after Sadridin Ayni. Tel.: (+992) 918629233. E-mail: asrori53@mail.ru

ЗОРОАСТР И ЕГО ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

Бердиев Ш. П.

Таджикский государственный педагогический университет имени С.Айнӣ

Сущность этического учения зороастризма выражена в Авесте – священном памятнике этой религии. Она является фундаментом, на котором зиждется большинство позднейших систем этики народов Ближнего и Среднего Востока.

Гимны Авесты содержат в себе самые ранние проявления персидско-таджикской творческой мысли, и они касаются больше религии и практики, чем мышления арийцев. Суть гимнов Авесты заключается не столько в постижении философской истины, сколько в том, чтобы принести умиротворение и свободу мятущемуся человеческому духу. Попытки решения метафизических вопросов предлагаются в форме диалогов и диспутов, хотя тексты Авесты по существу являются поэтическими декларациями философского осмысления жизненно важных явлений бытия. Они выражают беспокойство человеческого ума и его стремление понять истинную природу реальности. В этих полу поэтических и полу философских трактатах есть единство этической цели, живое чувство духовной реальности, которое становится особенно ясным и отчетливым, когда мы обращаемся к событиям того

времени. Они раскрывают нам богатство размышлений человека того времени, его духовный поиск, глубокое осмысление тайн бытия и процессов мироздания, этику общественных взаимоотношений.

Мифы, погребальные обряды, ритуальное очищение, молитвы, Гаты, проповеди зороастризма содержат в себе очень много сокровенных идей, которые имеют скорее интуитивную, чем логическую последовательность, в них прослеживаются первоначальные наброски весьма гармоничной философской системы. На этой базе в дальнейшем была разработана цельная, стройная и последовательная теория.

При рассмотрении философии Авесты исследователь в первую очередь сталкивается с весьма сложными метафизическими проблемами и вопросами этики, занимающими значимое место во всей зороастрийской системе. В область метафизики, как мы уже убедились, вошли проблемы первичной реальности природы мира и творения, а в сферу этики – анализ индивида, его судьбы, идеалов, его отношения к свободе, добродетели, счастью, добру и злу и т.д., которые впрочем также соотносятся с метафизикой зороастризма.

Этическая составляющая зороастризма, несомненно, одна из оригинальнейших систем, которые когда-либо разрабатывались в истории персидско-таджикской философии. По своим основным идеям и духу эта система замечательно близка к передовой научной мысли современной эпохи. Если говорить о динамической концепции реальности, то этика зороастризма является блестящим предвестником современной этики. Она представляет собой философскую концепцию, которая вполне может быть использована для практических нужд сегодняшнего дня.

При анализе основополагающих принципов этики зороастризма, прежде всего, следует обратить внимание на высказывания и идеи пророка о предназначении человека, его жизненной цели, достижении последней. При этом выдвигается и обосновывается главный этический постулат – поступки людей должны основываться на добре (добрая мысль, доброе слово, доброе дело). Что же такое добрая мысль, доброе слово и доброе дело, и что такое злая мысль, злое слово, злое дело? «Добрая мысль – это умеренность в мыслях, доброе слово – щедрость, доброе дело – правдивость. Злая мысль – (это) излишества в мыслях, злое слово – низость, а злое дело – лживость» [1.187].

Иными словами, человек в своих поступках должен основываться на добродетели и руководствоваться только ею. Добродетель есть цель гармоничного сосуществования человека с природой в его последнем пристанище.

В Авесте и исследованиях по зороастризму четко определяются основные задачи названной выше триады: добрая мысль, доброе слово, доброе дело. Этика зороастризма включает в себя проблемы, связанные с нравственными качествами и страстями. Главная задача этики, согласно зороастризму, заключается в рассмотрении основных духовных качеств человека и в разъяснении того, почему душа должна руководствоваться добродетельными нравственными началами и избегать порока.

Таким образом, этика в зороастризме являет собой в широком смысле науку о благе. Она помогает людям жить праведно и постоянно совершенствоваться. По мысли пророка, без нравственности нет человека, и поэтому этика зороастризма является сердцевинной Авесты. Исходя из этого, зороастризм считает нравственное воспитание человека высшим, на благороднейшим занятием. «Если (у тебя) будет сын, отдай его в школу в детстве, так как учение – свет глаз. Говори острое слово, поразмыслив, так как слово – добрая речь, но есть молчание, а молчание лучше речи» [3. 78]. - говорится в «Наставлениях Адурбада, сына Махраспандаи», далее: «Не оставляй свою жену и детей без образования, чтобы тебя не постигли печаль и тяжкое горе, чтобы ты не раскаивался». [3.77].

Оценивая значение этики зороастризма, необходимо выявить логические противоречия в предлагаемых им идеалах и исследовать идеи, заложенные в текстах Авесты и более поздних «Наставлениях первых учителей», «Наставлениях мудрецов маздаяспийцам», «Наставлениях Хосрава, сына Кавада», «Наставлениях Адурбада, сына Махраспанда», «Наставлениях Вехзад Фарах Пероза», «Наставлениях Адурфарробача, сына Фаррохзада», «Изречениях

Бохтафрида», «Изречениях Адурбада, сына Зардушта», «Наставлениях («Памятке») Вузургмихра», «Наставлениях дастуров» и др. В этих книгах главной целью считалось достижение единства с Ормаздом: «Исполнение моего долга и моих обязанностей в том, чтобы думать, что Ормазд существует, что он вечно был и вечно пребудет, и что он пребывает в бессмертности владычества, бесконечности и чистоте, а Ахриман – в небытии и разрушении, ...и чтобы себя считать принадлежащим Ормазду и амахраспандам, и отдаляться от Ахримана, дэвов и поклонения дэвам» [3. 69-70].

Согласно философии зороастризма, мир существует не для самого себя. Он происходит от Ормазда и поэтому должно искать именно в нем свое успокоение. Во всем мировом процессе человек наблюдает это превращение конечного в бесконечное. Подобно всему остальному в мире, человек, чувствуя на себе гнет бесконечного, простирает свои руки, чтобы объять высшее: «И вот пронизательному, который вознамерился («положил руку») (раскрыть) природу (вещей), точно таким же образом посредством веры и разума нужно знать без сомнений следующее: «Я пришел из духовного мира, а не был в материальном («земном») мире. Я создан, а не существую от века («был»). Я принадлежу Ормазду, а не Ахриману, богам, а не дэвам, добрым, а не злым. Я человек, а не дэв, я создатель Ормазда, а не Ахримана. Мой род и племя – от Гайомарда, моя мать – Спандармад, мой отец – Ормазд. Моя человеческая природа – от Михрие и Михрияне, которые были первыми потомками и сородичами Гайомарда» [2.76].

Осуществление единства с Ормаздом в зороастризме является идеалом человека. Различие между человеком, как все ищет бесконечное, одному человеку доступна мысль о конце. Он один чувствует призыв бесконечного и сознательно стремится к нему.

О том, что это является высшим совершенством, самым желанным идеалом, свидетельствуют многочисленные высказывания пророка: «И следует сомневаться в отделении души и разложении тела, воздаянии (усопшему) на четвертое утро после смерти, и в подлинности («существовании») конечного воскрешения и «последнего тела», в переходе через мост Чинвад, и в приходе Сошйанта [Следует] хранить закон благородства, исконную веру, благочестивый разум, правдивый язык и щедрую руку, [и] со всеми праведниками соблюдать закон благородства (зороастризма)» [3. 70-71]. Или же: «Каждый должен знать: «Откуда я пришел? Почему я здесь? И куда мне вновь придется уйти? И что они (боги?) хотят от меня? И я знаю это: я пришел от владыки Ормазда, я здесь, чтобы одолеть демона Лжи, и мне вновь придется уйти к владыке Ормазду, он («они») ждет от меня праведности, исполнения долга, свойственного мудрым, обучения разуму и упорядочения нравов» [4. 77].

Согласно этике зороастризма, жить в мире многообразия, основывая все на своем маленьком «Я», подверженном лишениям и страданиям, действительно несчастье. Устранение причин, которые ведут к конечному существованию, является подлинной целью человека. Возврат от многообразия к единству является идеальной целью, высшей ценностью. Это дает удовлетворение всему существованию человека. Это надежда на рай: «Знайте, что место рая – наилучшее, царство духовного – радостнее, небесная страна – светлее, что местопребывание света – горний рай, чудодейственная сила благоденствий – наибольшая надежда на воскрешение, которое неминуемо» [3.39].

Вся этика зороастризма подчинена изложению пути к этой цели. Долг человека перед Богом в этой этике является средством для достижения высшего совершенства. За исключением этого высшего состояния для человека ничего не может быть удовлетворяющего. Нравственность имеет ценность лишь постольку, поскольку она ведет именно к такому высшему состоянию. Она является выражением духовного стремления к совершенству, заложенного в сердце человека, инстинктом индивидуальной души. Совершенный идеал человеческой жизни находится только в Ормазде, а закон нравственности представляет собой призыв стать совершенным, как Ормазд.

Жить в совершенной благодати, согласно зороастрийской этической доктрине, означает осуществлять свою жизнь во всем праведно и справедливо. Этот идеал, о котором призывает нравственная природа человека, может быть достигнут только в том случае, если конечное

«Я» преодолевает ограниченность своей индивидуальности и отождествит себя с целым. Путь освобождения – это путь роста души:

Помыслом душа чиста,
и в мольбе простерты руки.
Мазда, сжался, не оставь,—
я слова рождаю в муке.
Арта, радуйся! Ликуй же,
Воху-Мана, Дух скота!
За служенье Арте и
Воху-Мане, о, Небесный,
мне два мира подари —
мир духовный, мир телесный,
праведнику протяни
нить, чтоб он прошел над бездной! [2. 185].

Из того, что Ормазд знает все, в том числе и то, что находится в человеке, не следует, что этим намечен предел всяким стремлениям:

Лишь для Мазды нет нигде
тайн. Он знает о стремленьях
всех - и дэвов и людей, -
замыслах и воплощеньях.

И да сбудутся его
всеблагие повеленья! [2. 190].

Бог находится в человеке не столь явно, чтобы индивидуум мог обладать им без сосредоточенности, без усилий и борьбы. Бог присутствует в нем как потенция или как возможность. И долгом человека является ухватиться за него силой и действием. Бог в человеке – это и задача, и факт, и проблема, и обладание. Человек же в своем невежестве отождествляет самого себя с внешними покровами, физическими и духовными оболочками. Стремление к абсолютному вступает в конфликт с конечностью или ограниченностью человека: «Будь ревностным в исповедании веры, ибо самое большое наслаждение – знание, но величайшее – надежда на небесное (загробное существование). Помни всегда о своей душе» [3.80].

Человек представляет собой противоречие между конечным наследием природы и бесконечным идеалом духа, и посредством постепенного подчинения хаотических начал природы божественному духу он достигает своего назначения. Его цель – разрушить скорлупу своего собственного маленького бытия. Так, в «Наставлениях первых учителей» читаем, что «придет время, когда каждый (обретет) величие посредством мира с Благой мыслью, с помощью усвоения веры проверит («спросит») разум, с помощью разума отыщет («узнает») путь праведности, благородством возрадует душу, доброжелательством возвысит положение, умением стяжает славу, смирением обретет друзей, терпением поддержит надежду, нравом заслужит одобрение («доброту»), праведностью проложит («устроит») светлый путь к горнему раю, и там от собственных и чудодейственных деяний (каждого) будут вкушаться плоды. Смертное тело, думай о душе! Совершайте добрые дела, ибо душа существует, а не тело, духовное, а не земное. Не пренебрегайте душой ради ублажения («почитания») себя и не забывайте [о ней] ради ублажения кого либо [и] ради преходящего земного богатства. Не желайте ничего, [из-за] чего ваше тело постигнет наказание, а душу - возмездие, а направляйте свои желания на то, что приносит («плод которого») постоянную радость и [благодаря чему] вы будете радостны, просьба же от (надежды на) даяние, даяние - от желания, желание - от сознания, сознание - от духовного знания, [а] знание - орудие, которое есть, было и будет. Так следует представлять себе («познается») новое устройство порядка учителем [всех] вещей, устройтелем всех необходимых дел, желающим пользы для всех при управлении обоими мирами» [5.73-74].

Согласно зороастризму, этическая проблема, вопросы нравственности имеют важное значение для человека, жизнь которого представляет собой борьбу между конечным и

бесконечным, между демоническим (Ахриман) и божественным (Ормазд) элементами. Человек рожден для борьбы, и он не осознает своего «я» до тех пор, пока не почувствует сопротивления.

Из наставлений Авесты о различных путях достижения высшего идеала, нашедших отражение в зороастрийских поучениях, становится ясным, что мыслители того времени много размышляли о проблемах этики, и особенно об освобождении от низшей материи, т.е. тела. По их мнению, радикальным преобразованием внутренней сущности человека является путь к свободе. Мораль и нравственное поведение необходимы, чтобы достичь совершенствования человеческой природы. Для этого нужны методика и путь, который пролегает через три ипостаси: добрая мысль, доброе слово, доброе деяние: «Следует не сомневаться в том, что «от добрых деяний польза, а от греха – вред», (в том, что) «мой друг - Ормазд, а враг – Ахриман», (в том, что) «путь веры – один». (И этот) один путь – (путь) доброй мысли, доброго слова, добрых деяний, рая, безграничного света творца Ормазда, который всегда был и всегда пребудет. (А) другой («один») путь – (путь) злой мысли, злого слова, злых деяний, темноты и предела, всего вредного, смерти, зла и лживого Злого духа, который существовал (и тогда), когда (еще) не был в творениях (этого мира), который будет существовать (и тогда), когда он не будет (более находиться) в творениях Ормазда, (но который) в конце концов будет уничтожен.

И еще. (Следует) не сомневаться в том, что первопричин две: одна — творец, а другая - разрушитель. Творец Ормазд - от него все добро и весь свет, разрушитель, проклятый Злой дух, - (от него) все зло, смертоносность и лживый демон зла. И (следует) не сомневаться в следующем: кроме Сошйанта и семи кейанидских (царей) все смертны». [7. 70].

Этих трех жемчужин зороастризма, образующих один общий путь, необходимо придерживаться; добродетель заключается в едином поведении того, кто познает этот путь и верит в Ормазда. Это триединое начало в индивидууме указывает на то, что до тех пор, пока человек не будет воплощать их в себе и не осознает, что в них спасение, он будет далек от праведного пути. Примечательно, что, согласно Авесте, когда человек достигает возраста 15 лет, он должен знать следующее:

«Кто я есть? Кому принадлежу? Откуда я пришел и куда я вернусь? Из какого я рода и племени? Каков мой земной долг и какова мне небесная награда? Пришел ли я из духовного мира или был в мире земном? Принадлежу ли я Ормазду или Ахриману, богам или дэвам? Праведным или грешным? Человек я или дэв? Сколько дорог у веры? Какова моя вера? Что мне на пользу и что во вред? Кто мне друг и кто враг? Первопричина одна или две? От кого (происходит) добро и от кого зло, от кого свет и от кого тьма? От кого аромат и от кого зловоние? От кого справедливость и от кого несправедливость? От кого милосердие и от кого безжалостность?» [7. 70].

Этическая система зороастризма, считая веру, терпение, спокойствие и согласие основными добродетелями, предлагает следующие предписания: «На земле, во-первых, (следует) почитать веру, быть ее поборником и восхвалителем, не сомневаться в ней, быть уверенным в праведной зороастрийской вере. Следует отделять пользу от вреда, грех от добродетели, добро от зла, свет от тьмы, почитание Ормазда от почитания дэвов. Во-вторых, (следует) жениться и обзаводиться потомством в этом мире, быть в этом ревностным и от этого не уклоняться. В-третьих, засеять и возделывать землю. В-четвертых, должным образом ухаживать за скотом. В-пятых, треть дня и треть ночи отдавать («ходить») религиозной школе, расспросам о мудрости праведных, треть дня и треть ночи – возделывать землю, треть дня и треть ночи - есть, отдыхать и веселиться» [6.57].

Для того чтобы человек развил в себе это триединое начало, он должен активно заниматься совершенствованием своего морального поведения, которое является самосознающим фактором. Человек, уверенный в праведной зороастрийской вере, обязан бороться против слабости и вульгарности, себялюбия и мелочности. Он должен осознать свою глубокую природу, свободную от всех уз эгоистической индивидуальности. Ведь, по зороастризму, вожделения и страсти животного «Я», желания и честолюбие эгоизма ограничивают жизненную энергию пределами более низкого «Я» и сужают духовную жизнь,

и их надо держать под контролем: «Так говорят, что покойный Хосров, сын Кавада, когда настал полный предел его жизни, прежде чем душа его отделилась от тела, сказал в наставление людям этого мира: «Как только душа моя отделится от тела, поднимите мое ложе, отнесите в место отдохновения, положите там и громко провозгласите перед людьми этого мира: «Люди! Остерегайтесь совершать грехи, усердствуйте в совершении праведных дел, считайте ничтожными богатства этого мира. Ведь вот (мое) тело, что (только) вчера было (живым) телом, и люди были (к нему) на три шага ближе. Оно (тело, я) везде и всегда увеличивало праведность и блага мира, - (тело), до которого сегодня всякий, кто дотронется, из-за его оскверненности должен будет смыть (скверну) церемонией баршнум – иначе («или») при поклонении богам его не допустят к общению с богами. (Только) вчера оно (тело, я) не подавало никому руки, кичась («из-за величия») своей властью, - (оно), до которого сегодня никто не дотронется, чтобы не оскверниться» [6.76].

Или же в «Наставлениях мудрецов маздаяснийцам» говорится: «Я храню наставление мудрецов. В соответствии со словами предков, я вам объясняю. Если правильно примете [завет] в этом мире, будет вам польза и в этом, и в том мирах. Не кичитесь этим миром и многими желаниями в этом мире. Ведь этот мир не остался никому, [не остались] ни дворец, ни мысль, ни дом, ни радость, которая смеется и поет («играет») в сердце. Сколь многих людей из людей этого мира я видел, скольких я видел правителей и военачальников, [имевших] большую власть над людьми. Великое их самомнение распространялось по миру: «Мы — великие». [Но] прошло (это) их учение, и в страданиях они уходили на небо. Каждый, кто видел это, почему же, если он не доверяет этому миру, [не] считает (все же) этот мир временным жилищем. Относитесь к телу спокойно и считайте необходимым творить благодеяния, ибо завтра надо будет идти туда, к справедливому судье. [Будьте] радостны, живите долго, [будьте] счастливы, праведны, добивайтесь победы и исполнения всех желаний» [3.76].

Согласно зороастрийской этике, для духовного роста или осознания высшего – Ормазда – эти помехи и влияния должны быть преодолены. Моральная жизнь определяется рамками триединой добродетели и разума, а не простым чувством и инстинктом: «Из людей в этом мире наиболее возвышен тот, кто всякое увеличение богатства относит за счет добрых деяний. Не нарушайте слова, [данного] родственникам, друзьям, а также недругам («противникам»). Ради своей семьи и рода не сейте, подобно презренному нарушителю слова, злых мыслей, злых речей и злых дел.

(Ведь сказано в Авесте): «Если добрые мысли обдумывает, добрые слова говорит, добрые дела творит, ибо если [кто-либо] держит в уме («думает») добрые мысли, говорит в речах добрые слова, творит в действиях добрые дела, он вручает свою душу лучшему из миров посредством добрых мыслей, добрых слов и добрых дел. Ведь Святой дух это: сосредоточенность («дума») доброй мысли, произнесение добрых слов, творение добрых дел, религия Гат, чистая добрая вера маздаяснийцев, занятие («ремесло») добронравием и путь праведности». (Ведь сказано в Авесте) «Если злые мысли обдумывает, злые слова говорит, злые дела творит, ибо если (кто-либо) держит в уме («думает») злые мысли, говорит в речах злые слова, творит в действиях злые дела, то он вручает свою душу худшему из миров посредством своих злых мыслей, злых слов и злых дел. Ведь Злой дух это: сосредоточенность («дума») на злой мысли, произнесение злых слов, творение злых дел, религия колдовства, занятие («ремесло») ересью и путь обмана.

Не совершайте греха ради великой надежды на благоденствие. Разумные люди, не кичитесь молодостью, ведь многие, кто несовершеннолетними ушел из этого мира, исчезли и стали невидимы. Бывало [и так]: оставались [в живых] до глубокой старости («долгое время»), но потом и [им] [приходил] конец, они умирали и должны были исчезнуть. Но теперь я поступлю так, что вечное («вечные вещи») останется надолго и не истлеет. Думай о теле, что оно уйдет, как [все] земное, эту дорогую тонкую телесную оболочку отнесут на место забытых и оставят там забытой.

День за днем она будет все более исчезать из памяти, все более забываться. Бывало: враждуют и не освящают трон. Я - душа, заслуживающая почитания от тебя, тело, буду несчастной и недовольной» [2.74-75].

Согласно зороастрийской этике, желания всегда должны сдерживаться, так как если они будут управлять человеком, то душу настигнет крушение, так как это не соответствует закону человеческого существования. Если человек не признает идеала, предписываемого разумом, и не считается с высоким моральным законом, то жизнь человека будет такой же, как животное существование, без конца, цели и причины. Присутствие разума напоминает человеку о чем-то более высоком, чем простая природа, и требует от людей превращения их натурального существования в человеческое – осмысленное и целеустремленное.

Итак, вера в силу человеческого разума, в его творческие, познавательные способности является исходным пунктом этики зороастризма. Разумная деятельность в системе философии и этики зороастризма считается специфическим свойством человека, а познание – главным условием человеческого счастья, без которого нет и морального совершенства. Бузургмехр спрашивает: «Какой человек счастливее? Тот, кто менее грешен.

Кто менее грешен? Тот, кто строже придерживается закона богов и больше сторонится закона дэвов.

Какой закон богов и какой закон дэвов? Закон богов - добро, а закон дэвов - зло.

Что такое добро и что такое зло? Добро - [это] добрая мысль, доброе слово и доброе дело, а зло - злая мысль, злое слово и злое дело» [5.75-76].

Иными словами, в трактовке авестийской этики разумность и моральность неотделимы друг от друга: «Кто более совершенен в добре? Тот, кто мудрее. Тот, кто знает о бренности тела, кому известен противник души, кто лучше противника души и кто может быть бесстрашным». [5. 72].

Или же: «Злодеев не восхваляй за богатство и власть, ибо из-за восхваления негодяя зло проникнет в тело и отринет добро. В стремлении к обучению будьте ревностны, ведь обучение - семя знания, плод которого - ум, а ум - распорядок обоих миров. Об этом сказано: образование -украшение в процветании, оплот в беде, помощник в несчастьи и ремесло в нужде». [5.72].

Осознанность в выявлении того, что поистине является добрым, с тем, чтобы самому так поступать, или что есть зло, чтобы избежать его, - это и есть разумное.

Как следует из авестийских источников, в этике зороастризма заложены понятия высоких нравственных качеств, в основе которых лежит органическое сочетание двух ипостасей разумной жизни – добра и истины. Разумным может считаться лишь тот человек, который пользуется любой возможностью для свершения благих мыслей, речей и деяний. Разумное в понимании зороастризма – это понимание того, как в нужное время делать доброе дело. Иными словами, в этике зороастризма разумный является в то же время и добродетельным: «[Следует проявлять] спокойствие и согласие во всех поступках и благочестивых делах, со всеми праведниками соблюдать («стоять за») закон хороший, праведный. Со всеми, кто был, будет и есть, надо быть сотоварищем в благочестивых делах и согласным в решениях. Доброе деяние, которое делают ради закона, возвышается над тем, что делают для себя, благодаря ему («через него») становятся более праведными.

И сказано: «Добрая зороастрийская вера [мною] принята, я в ней не сомневаюсь, ради любви к телу и душе, ради лучшей жизни, ради долгой жизни, ради [момента, когда] сознание вот-вот отлетит («отвернется») от тела, я не отвращусь от доброй зороастрийской веры. В ней я не сомневаюсь, другие веры не буду прославлять и почитать, в них не стану мыслей, речей и деяний подсчитывать. Ведь [все] другое недоступно [счету]: мысль неосязаема, а деяние осязаемо. Поэтому людей принимают по деяниям. Ведь и в теле человека проложены три дороги. На этих трех дорогах три [добрых] духа имеют жилище, а три демона - пути: на [дороге] мысли *Благая мысль* имеет жилище, Злоба - путь, на [дороге] речи Разум имеет жилище, а Похоть - путь, на дороге деяний *Святой дух* имеет жилище, а *Злой дух* - путь. Люди должны твердо стоять на этих трех дорогах, ради имущества, богатства и мирских желаний [они должны] не оставлять [мысли] о воздаянии небесном. Ибо

человек, у которого имеются («при себе») те три стража (духа), о которых я сказал, уберезет ум от дурных мыслей, речь от дурных слов и деяния от дурных поступков» [3 71].

По зороастрийской этике, в самом человеческом разуме различаются теоретический разум и практический разум, и если теоретический разум дается человеку от природы, как начало знаний, то практический разум формируется благодаря большому опыту человека, приобретаемому при взаимодействии его с различными явлениями. Однако разум, знание и вся познавательная способность человека имеют естественное происхождение: «Ясно также и то, что Злой дух сделал вещи сложнее для творений Ормазда, когда он скрыл от разума людей [такое] дело: в завершении [жизни последует] вознаграждение за добрые дела и наказание за грехи. Творец Ормазд для удерживания от стольких дэвов создал ради помощи людям несколько защитных духовных вещей: врожденный разум, приобретенный разум, характер, надежду, смирение, веру и разумную беседу («расспросы»).

Каковы обязанности каждой из этих духовных [вещей]?

Обязанность врожденного разума - предохранять тело от страха, от мыслей о грехе, бесплодной деятельности, помнить о бренности земного богатства и о смерти («конце») тела, не уменьшать [то, что может быть] вечным («своим имуществом»), и тем самым не увеличивать свои злодеяния. Обязанность приобретенного разума - изведать дороги и пути праведных, стоять на них, предвидеть то, что произойдет, и знать то, что произошло. Не верить тому, что не должно быть, и не совершать дел, которые не следует предпринимать. Обязанность характера - защищать себя от плохого нрава и похотливых желаний, тем самым воспитывать добрый нрав и помнить о нем. Обязанность надежды - соединять результат деяния с собой (с человеком), вести себя к труду и к благочестивым делам. Обязанность смирения - защищать себя от излишних желаний и помнить о трудностях, [возникающих] из-за отсутствия смирения, и о страхе, [возникающем] из-за излишеств. Не следует противиться [тому], страдать и мучиться из-за того, к чему в конце концов придет человек («чему будет в конце концов его поддержка»), из-за чего он [сейчас] ничего не [хочет] уступить («дать») и ничем [не хочет] поступиться («извлекать») ради слабого. Обязанность веры - осведомлять себя (человека) о наказании за грех и награде за благодеяние, и отделять дорогу и путь богов от дорог дэвов. Обязанность разумной беседы - охранять себя от потворства своим похотливым желаниям и так вести [себя], чтобы зло, которое может появиться из-за действий человека («своих»), не причинило вреда.

Из этих стольких духовных [вещей] что сильнее всего [воздействует] на личности людей? Разум [делает] более проницательным, мысль - восприимчивее, сознание - надежнее («сохраннее»), характер - достойнее, нрав - более упорядоченным, смирение - более устойчивым, надежду - терпеливее, жизненные силы - чище, восприятие - осведомленнее, а бессмертную душу - заботливее («горестнее») [о судьбах мира]» [7, с 88].

Объявляя разум человека свойством его природы, зороастризм считает рассудительность первой чертой человека, отличающей его от других созданий. По зороастризму, рассудительность есть, прежде всего, способность логически мыслить и выявлять то, что более всего подходит для достижения человеком действительно великого блага - Добра. Соответственно, безрассудство в зороастризме считается болезнью души человека, от которой берут свои начала моральные пороки.

В «Наставлениях Вехзад Фаррох Пероза» особо заостряется внимание на этом вопросе: «Ведь я убедился, что все плохое от созданий можно убрать посредством разума. Благодеяние и помощь — от разума. Ибо человека к высокому положению ведет разум, и спасает его от крайнего неблагополучия - разум. Разум - защитник и страж души, разум - спаситель и помощник тела. В богатстве самое лучшее - разум, и в бедности также самое надежное - разум. В этом мире («здесь») наилучший в помощи - разум, и в том мире («там») для поддержки наиболее надежен - разум.

Оружие благодаря разуму - наиболее могущественно. Украшение имени - благодаря разуму. Щедрость благодаря разуму оказывает наибольшую помощь. Средства, украшающие семью, основываются на разуме. Убежденность в вере несомненнее всего благодаря (разуму). Знание похвальнее всего благодаря разуму, знание действительно благодаря разуму.

Ведь у каждого, у кого есть разум, есть и умение. Ибо у каждого, у кого есть разум, есть и богатство, ибо каждый, у кого [дела] хороши, закладывает [их] основы посредством разума. Ведь каждый в [определенное] время, [даже] если он прожил сто лет, в конце концов прошел дорогой к Мосту. Представь, что [твоя] семья зажиточная, а когда [ты умрешь и], она от тебя отделится, тебе какая польза [от богатства]? (Что копил) большую кладовую для своей жены.... Ведь мудрый знает дело в (его) начале, (а) неразумный смотрит в его конец» [8.82-83].

Мысль о том, что рассудительный, разумный человек должен быть добродетельным, высоко нравственным, справедливым, является лейтмотивом этики зороастризма. Добродетельность в мыслях, словах и поступках и есть нравственность, однако они немыслимы без разумности и рассудительности.

Этика зороастризма убеждает человека в том, что степень моральности, добродетельности человека определяется степенью разумности и рассудительности. Поэтому тезис о необходимости рассудительности проходит красной нитью через всю систему этики зороастризма.

Практический, или приобретенный разум, как мы убедились из вышеприведенной цитаты, в этике зороастризма является вершителем всех человеческих действий. Благоденствие и умственное развитие человека, по зороастризму, неотделимы друг от друга, так как без умственного развития нельзя достичь нравственного совершенства, а без последнего невозможно быть счастливым: «Будьте ревностны, накапливайте добрые дела, не отступайте от исполнения долга и будьте довольны судьбой. Не будьте самоуверенны и (будьте) недовольны малейшим грехом, о самых больших своих богатствах не болтайте. Ничего не делайте чужими руками («средствами»). Лень относите не за счет судьбы, а за (счет собственной) деятельности. Будьте ревностны и рассудительны в приобретении выгоды, уповайте на судьбу, а также на счастье» [8.82-83].

В нравственном совершенствовании ничто не может заменить практический разум, ибо счастье требует, чтобы человек познал себя, свои желания и при помощи практического разума управлял ими. Однако теоретический разум и его деятельность в этической системе зороастризма не могут сами по себе обеспечить совершенство человека.

Таким образом, интеллектуализация моральной жизни людей является одним из главных постулатов этики зороастризма. Объявив разумную деятельность смыслом и целью человеческого существования, включив соотношение разума и добродетели в предмет этики, зороастризм сделал значительный шаг в сторону развития и совершенствования человеческой природы и характера.

Литература:

1. Дустхо Дж. Авеста – Тегеран, 1380. – Т.1-2. 1195 с.
2. Авеста в русских переводах (1861-1996) И.В. Рака – СПб., 1998. – 478с.
3. Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. – Москва., 1991. – 192с.
4. Зервано – Зороастризм. – Минск., 1997. – 196с.
5. Зороастрийская мифология. – СПб., Москва., 1998. – 339с.
6. Иностранцев К. Моталоат дар борае Сасаниян. – Тегеран, 1347. – 277с.
7. Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. – Москва., Наука, 1982. – 133с.
8. Мероси хаттии Бостон – Том 1. – Душанбе. 2014 – 478с.

ЗОРОАСТР И ЕГО ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

В статье рассматривается сущность этического учения зороастризма выражено в Авесте священном памятнике этой религии. При анализе основополагающих принципов этики зороастризма прежде всего, следует обратить внимание на высказывания и идеи Зороастра о предназначении человека, его жизненной цели, достижении последней. При этом выдвигается и обосновывается главный этический постулат - поступки людей должны основываться на добре (добрая мысль, доброе слово, доброе дело). Что же такое добрая мысль, доброе слово и доброе дело, и что такое злая мысль, злое слово, злое дело? «Добрая мысль – это умеренность в мыслях, доброе слово – щедрость, доброе дело –

правдивость. Злая мысль - это излишество в мыслях, злое слово - низость, а злое дело - лживость».

Автор утверждает, что человек в своих поступках основывается на добродетели и руководствоваться только ею. Добродетель - есть цель гармоничного сосуществования человека с природой в его последнем пристанище.

Ключевые слова: Зороастр, этика, Авеста, человек, жизненная цель, добрая мысли, доброе дело, доброе слово, нравственность, идеал, смысл человеческой жизни, разум, инстинкт.

ЗАРДУШТ ВА ФАЛСАФАИ ҲАЁТИ Ё

Дар мақола моҳияти таълимоти ахлоқи зардуштия, ки дар ёдгории муқаддаси ин дин – Авесто дарч гардидааст, баррасӣ мегардад. Ҳангоми таҳлили талаботҳои бунёдии ахлоқи Зардуштия неш аз ҳама зарур аст, ки ба гуфтаҳо ва афкори Зардушт ба рисолати инсон, ба ҳадафҳои ҳаётии он ва расидан ба мақсадҳои ниҳони он тавачҷӯх намоем. Дар асоси он даъвоҳои этики ахлоқи зардуштия, ки рафторҳои одамон бояд ба некӣ (пиндори нек, гуфтори нек ва рафтори нек) асосноку нешниход гардад. Пас пиндори нек, гуфтори нек ва рафтори нек ё пиндори бад, гуфтори бад ва рафтори бад чист? «Пиндори нек – ин эътидол дар тафаккур, гуфтори нек – ин саховатмандиву олиҳимматӣ ва рафтори нек – ин ростиву ҳақиқат аст. Пиндори бад – ин нафратдар фикр, гуфтори бад – ин пастӣ дар сухан ва рафтори бад – ин дурӯғ ва сохтакорӣ дар рафтор аст».

Муаллифи мақола тасдиқ менамояд, ки инсон дар амал ва рафторҳои хеш асосан ба нақӯкорӣ ҷаҳд ва кӯшиш менамояд. Нақӯкорӣ – ин мақсади ҳамзистии мутаносибати инсон бо табиат дар қароргоҳи охирии он мебошад.

Калидвожаҳо: Зардушт, этика, Авесто, инсон, мақсади зиндагӣ пиндори нек, гуфтори нек, рафтори нек, ахлоқ, армон, мақсад ва маънии ҳаёт, ақл, ихтиёр.

ZOROASTER AND HIS PHILOSOPHY OF LIFE

The article discusses the essence of the ethical teachings of Zoroastrianism expressed in the Avesta, the sacred monument of this religion. When analyzing the fundamental principles of the ethics of Zoroastrianism, first of all, one should pay attention to the statements and ideas of Zoroaster about the destiny of a person, his life goal, and the achievement of the latter. At the same time, the main ethical postulate is put forward and justified - people's actions should be based on good (good thought, good word, good deed). What is a good thought, a good word and a good deed, and what is an evil thought, an evil word, an evil deed? «A good thought is moderation in thoughts, a good word is generosity, a good deed is truthfulness. An evil thought is an excess in thoughts, an evil word is baseness, and an evil deed is deceit.

The author claims that a person in his actions is based on virtue and is guided only by it. Virtue is the goal of the harmonious coexistence of man with nature in his last refuge.

Keywords: Zoroaster, ethics, Avesta, man, life purpose, good thoughts, good deed, good word, morality, ideal, meaning of human life, reason, instinct.

Сведение об авторе:

Бердиев Шохназар Пирназарович - кандидат философских наук, доцент кафедры философии, заведующий кафедрой философии Таджикского государственного педагогического университета имени Садриддина Айни. Тел: (+992) 93 500 85 47, E-Mail: shokhnazar@mail.ru

Маълумот дар бораи муаллиф:

Бердиев Шохназар Пирназарович – номзоди илмҳои фалсафа, дотсенти кафедраи фалсафа, мудири кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айни. Тел: (+992) 93 500 85 47, E-Mail: shokhnazar@mail.ru

About the author:

Berdiev Shokhnazar Pirnazarovich - Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Head of the Department of Philosophy of the Tajik State Pedagogical University named after Sadriddin Aini. Tel: (+992) 93 500 85 47, E-Mail: shokhnazar@mail.ru

ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ «ИСТОРИЗМА» В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Мирасанов М.В.

Таджикский государственный педагогический университет имени С. Анйи

Каждая форма исторических концепций или направлений имеют свои базисные основы. Историзм как одно из форм интерпретации возникновения и развития человеческого общества, также базируется на определенных и объективных закономерностях. В исторической науке возникновение историзма было связано с преодолением, с одной стороны, взгляда на историю как на «хаотическое нагромождение случайностей, свойственного нарративной (повествовательной) и прагматической историографии, а с другой стороны – провиденциализма, свойственного теологическим концепциям средневековья» [8. 454].

В истории философии начиная со второй половине XVII и начало XVIII веков появились разные, порой взаимоисключающие подходы и взгляды на всемирную историю. Например, Ч. Вико историю объяснял, как череда определенных циклов, Кондорсе, Тюрго, Гердер и просветители XVIII века - историю развития общества и самобытности людей объясняли в форме линейного прогресса и т.д. Более того, существуют разные аспекты и ракурсы рассмотрение исторические формы интерпретации истории, т.е. историзма: онтологический, методологический и мировоззренческий. В первом случае историзм выступает в качестве основания (фундаментального принципа) философской рефлексии как таковой, во втором – в качестве принципа научного познания общества и культуры (в ряде случаев – научного познания вообще, включая и естествознание), в третьем – в качестве основания и ориентира человеческой деятельности (историзм в политике и политической деятельности) [2. 24]

Исторические формы историзма и их подход в интерпретации человеческого бытия, как показывает опыт, не только сходятся, но и иногда идут на разрез с другими подходами философских школ - субстанционализмом, трансцендентализмом, телеологизмом, детерминизмом, объективизмом и т.д. Сугубо исторический подход доказывает, что истоки интерпретации истории человечества находят свои корни в религиозных мировоззрений. В классической европейской философии истории Блаженный Августин и его учении о «двух градах» (земной и небесной) имеет фундаментальное значение, в рамках которого связь между этими измерениями обеспечивается личностью Иисуса Христа. Исторический процесс в таком ракурсе понимается как прямолинейным, т.е. «ход событий, подчиненный единой формуле» [16.28]

Можно констатировать, что содержание этой формуле в дальнейшем породило или стало причиной возникновения разных метафизических теорий интерпретации всемирной истории. Характерной чертой данных теорий заключалось в следующем: трансцендентализм и априоризм; презумпция «единства истории» и констатация принципиальной возможности для человека постичь смысл всемирной истории как целостности; постановка вопроса о начале и генезисе истории, о внеисторических основаниях и истоках исторической реальности и телеологизм и эсхатологизм, постановка вопроса о «конце истории» и констатация его принципиальной разрешимости» [6.52]

В истории европейской, как исторической, так и классической философской мысли, условно можно выделить следующие формы историзма: романтический историзм (историческая школа права), гегелевский историзм и марксистский историзм (исторический материализм). Условность этих трактовок заключается в том, что параллельно существовали и появились другие философские направления которые с той или иной позиции, иногда даже очень похоже по сути друг на друга интерпретировали сущность исторического процесса и человеческого бытия в целом. Например, философия жизни, неогегельянства, позитивизм, герменевтика и т.д.

Романтический историзм в истории философии связывают с интеллектуальной мысли немецкой классической философии, особенно с появлением историко – философских работ Фридриха Мейнеке. «Намерение написать историю возникновения историзма, выражающую

положительное отношение к этому явлению, может показаться рискованной затеей – ведь уже который год раздаётся клич о необходимости преодолеть историзм....., возникновение историзма было одной из величайших духовных революций, пережитых европейской мыслью» [11.5]. Как представитель немецкой историко – философской мысли он подчеркивает, что «Историзм, прежде всего – не что иное, как применение к исторической жизни новых жизненных принципов, обретенных в ходе великого немецкого движения от Лейбница до смерти Гёте. Это движение продолжало следовать по великому общеевропейскому пути (имеется ввиду период Возрождение, реформация и просвещение. М.М.), и венец достался немецкому духу» [11. 5]. Основной постулат и ядро немецкого романтизма заключалось в том, что представители этой школы основной упор делали на открытии ключевую понятия «развития», под которым они понимали и объяснили разные стороны жизни общества, включая искусства, общественной мысли и науку.

Немецкая историческая школа права, влиятельным представителем которой был Фридрих фон Савиньи в становление немецкого историзма играл ключевую роль. Он в своем учении отождествлял понятия право и народных дух с одной стороны и понятия развитие истории с понятием эволюции языка, с другой. Тем не менее, сопоставительный анализ этих направлений показывает, что немецкая историческая школа права имела консервативную позицию, что привело ее к оппозицию к более революционным течениям переустройства общества и государства в целом. Стоит отметить, что онтологической и гносеологической базой для этой школы было учение представителей естественного права как, Дж. Локк, Ж.Ж. Руссо, Ш. Монтескье. Словами Ф. Мейнеке «Естественное право, неоплатонизм, христианство, протестантизм, пиетизм, естествознание и жажда путешествий в XVII-XVIII веках, первые порывы новых для народов стремлений к свободе и национальных чувств и, наконец, но не в последнюю очередь, новый расцвет поэзии в XVIII в. – все эти проявившиеся на социальном и политическом фоне общие силы, из взаимодействия которых в душах гениальных людей и родился историзм...» [11. 9].

Под понятие «естественное» прежде всего понималась покой, неизменность, вечность, который якобы присущ человеческой природе. Такое понимание этой понятие имеет давнюю историю и уходит своими корнями к «идеям» Платона. Для представителей естественного права оно созвучно с такими понятиями как «разумность» и «должностном». С такой же позиции интерпретировались и политико – идеологические стороны жизни общества. Как отмечает И.В. Дёмин «...что принцип историзма, по крайней мере, в ранний период своего становления, в немецком романтизме (Ф. Шлегель, Ф.Ю. Шталь), был тесно связан с консервативной идеологией и консервативном стилем мышления» [6.5].

Романтический историзм по своей сути и сущности был противоположен основным философским подходам и принципам европейской Просвещения. Это прежде всего критический подход к пониманию универсалий и идеи рационализма. Если представители Просвещения и идеологи классического европейского либерализма, в частности Дж. Локк и Дж. Милль делали упор на «абстрактном разуме», т.е. о вечном, вневременном и внепространственном разуме и разумной природе человека (абстрактному человеку), то в учение романтиков акцент сделан на «народный дух» и реального, т.е. «исторического индивида». В немецком романтизме словами К. Мангейма «происходит замена общечеловеческого, абстрактного носителя представлений о мире значительно более конкретным субъектом, национально дифференцированным «народным духом» [9.63].

В таком ключе можно утверждать, что в немецком романтизме человек как разумное существо и представитель определенной исторической эпохи тем самым является носителем и продолжателем исторических традиций. Вне истории, традиции, приверженность к той или иной этносу невозможно раскрывать суть и сущность человеческого бытия. Романтический историзм на место абстрактного и универсального разума ставить конкретную эпоху, которая опирается на самобытность и традиционных устоев связывающих людей со своим прошлым.

Сравнительный анализ социологических учений эпоху Просвещения и немецкого романтизма показывает, что если представители первого были сторонниками радикального

преобразование общества, нигилизм по отношению к традиции и ценностей прошлого, то «для немецкого романтизма, напротив, характерно осознание преемственности по отношению к прошлому, отстаивание идеи «исторического континуитета» [12.64]. Человек как носитель определенных идей и ценностей действует в реальной и конкретной исторической пространстве и тем самым строить морально – нравственный мост между прошлым и настоящим.

Идея прогресса также занимала особое место в философско – исторической концепции представителей Просвещения. Кроме связи абстрактного и универсального разума в их учение существенное влияние имело механистическое понимание, и трактовка как общества, так и человека, что было характерно в целом для эпохи Просвещения. Словами Г.И. Мусихина, «Просвещению было принципиально недоступно осознание истории как органического единства» [12. 67]. В интерпретации немецкого романтизма общество рассматривалось в контексте исторической целостности и взаимосвязи. Такой подход к пониманию истории был своеобразным скачком в интеллектуальной жизни европейской мысли, поскольку в рамках такого подхода утверждалось инаковость и несводимость прошлого и настоящего. Забегая вперед, можно утверждать, что такой пониманию истории и сегодня не потерял свое значение. Суть его заключается в том, что исследователи (историки, философы М.М) при изучение прошлой истории должны соблюдать определённые критерии, т.е. учитывать реального исторического ситуацию и обстановку соответствующего периода, а не требования современности.

Из вышеизложенного выходит, что историзм в рамках учении немецкого романтизма со своими консервативными подходами имеет анти рациональной, антиутопической и антимеханической ориентации. Словами Дёмина «Романтический историзм оказал огромное влияние на последующие историсофские концепции как классического (гегельянство, марксизм), так и неклассического (неогегельянства, философия жизни, философия герменевтика) толка» [6.7]).

Конец XVIII – начало XIX вв. в истории европейской мысли произошло существенное изменение. Принцип историзма этого периода характеризуется в форме материальной философии истории, и его конструкция связан с именем Гегеля. Как было отмечено, в европейской философии истории этого периода антисубстанциализм являлся основным аспектом историзма. Причина этому было то, что с субстанциалистической позиции любые изменение в обществе охарактеризовались как само собою, т.е. несущественными, хотя, как показывает изучения отдельных сторон этой концепции, в нем тоже можно найти взаимные элементы связи человека со своим прошлой истории.

В философской системе Гегеля отсутствует той дуалистический взгляд на «субстанция» и «субъект». Субстанция у Гегеля, это самодвижущая, саморазвивающаяся в круговороте истории, т.е. она практически является «исторической субстанцией». Это означает, что субстанция изменчива, поскольку история само по себе изменчива. В системе гегелевского абсолютного идеализма Разум (дух – абсолютный разум) и его саморазвитие имеет трехступенчатый характер. Первая – «субъективный дух» - индивидуальное человеческое сознание, которая в свою очередь подразделяется на три вида: антропологию, феноменологию и психологию. Вторая ступень «объективный дух» - человеческое общество, которое также подразделяется на три главных форм: право, нравственность и государство. Третья ступень – абсолютный дух» - включает искусство, религию и философию. [5.41].

В философской системе Гегеля в рамке онтологии не смотря на его телеологического характера, обосновывается философия истории. С точки зрения Гегеля, история это прежде всего шествие во времени Мирового разума, т.е. развитие общества происходит по заранее установленной цели. «Философия истории познает лишь определенный срез фактической истории – только ее разумное содержание. Неразумное, иррациональное, случайное, не несущее в себе необходимости, хотя и существует в истории, не интересует философию – нельзя разумно познавать то, в чем нет разума» [13.523]. Тем не менее, гегелевская философия история отчасти имеет субстанциалистский характер, ибо его основа опирается на идеалистический панлогизм. Абсолютный разум Гегеля господствует не только в природе

и мире в целом, но и в истории человечества в целом. В понимание Гегеля в мире все происходит в пределах разума и разумности, т.е. все что разумно, тот естественно, правильно и истинно. Именно такая конструкция ход всемирной истории окончательно выявило субстанционалистский характер гегелевской философии истории. Стоит отметить, что субстанциалистский подход прослеживается и в других философских направлениях XIX и XX вв. Как правильно замечает Мейнеке, «во всех этих учениях жило старое естественно – правовое представление об одинаковой во все времена человеческой природе. Силы и способности, составляющие эту природу, остаются одними и теми же, различны только дозирование и преобладание того или другого у разных людей и в разные эпохи, из чего делается вывод о подъёме, упадке или возвращении в круговорот...» [11.297].

Принципы историзма, которые более рационально и конструктивно подходят к интерпретации истории находят свои истоки в антисубстанционализме и антиэссенциализме. Словами Ф. Анкерсмита «Историзм есть своего рода дом, расположенный на полдороге между эссенциализмом спекулятивных философий, с одной стороны, и постмодернизмом с другой, постмодернизм является последовательным и радикальным историзмом, который больше не остановится на полпути...» [1.363]. Суть данного высказывания заключается в том, что историзм как особый форма и принцип интерпретации истории со времен своего возникновения положила зачатки для дальнейшего трансформации метафизического понимания истории. Что касается философского постмодернизма, то оно является логическим завершением предыдущих форм отношение и подход к пониманию истории, а также отрицание классического историзма ядром, которого являлся исторический учение Гегеля.

Анализируя романтический и гегелевский историзм стало понятно, что первый тип в основном был направлен против механистического понимание истории представителей Просвещения, а гегелевскому подходу и интерпретации истории было свойственно трансформация субстанционализма, т.е. пересмотре идеи о вечной и неизменной субстанции. Как отмечает Руткевич «гегелевская философия отчасти готовила, отчасти расходилась, а отчасти и входила в то, что получило наименование «историзм»» [15. 24-36]

Марксистский историзм в рамках исторического материализма ассоциируется в основном с критикой антинаучных (естественно, в их понимании М.М) философских концепций и направлений. Тем не менее можно констатировать тот факт, что идейная база марксистской философии составляли историко – философской мысли античных, философов, времен Возрождения, представителей Просвещения и немецкая классическая философия, в особенности учения Гегеля. Именно историческая концепция Гегеля высоко оценивалась марксистами, потому, что это концепция «сочетает идею специфичности каждой исторической эпохи с признанием общей поступательности общественного развития в целом» [8. 453].

Характерной чертой марксистского историзма заключается в том, что, во - первых, она имело сугубо материалистический характер, во - вторых, она попыталась окончательно устранить из сферы философских и общественных наук принципы телеологизма и провиденциализма. «Телеологизм и провиденциализм, являясь, идеалистические учение интерпретировали историю как проявление воля Бога, осуществления заранее предусмотренного божественного плана спасение человека, а также цели и целесообразности истории» [18. 533 и 673], что в корне противоречило фундаментальной учение марксистского историзма. В марксистской понимание, история развивается согласно определенных объективных закономерностей. Кстати, такая позиция марксистского историзма стало объектом критики ее оппонентов, хотя бы в том плане, что «объективность» и «закономерность» в истории приближают ее к провиденциализму.

Карл Маркс и Фридрих Энгельс, а также их последователи как было отмечено, развития природе и общества трактовали как закономерный процесс. К. Маркс пишет, что «Историю можно рассматривать с двух сторон, её можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обуславливают друг друга» [10. 16].

Марксистский историзм на первый ряд ставить неразрывную связь между поступательной преобразованием в обществе и эволюционных процессом происходящих в природе. С позиции И. Д. Ковалченко «Историзм как методологический принцип марксистской науки любое явление общественной жизни требует изучать: во-первых, в его возникновении, изменении и развитии, т.е. с учетом основных этапов этого развития и их качественного своеобразия, закономерностей и движущих сил процесса; во-вторых, в связи с другими явлениями и условиями эпохи, т.е. с учетом того, что всякое явление и процесс представляют собой лишь элементы общественной структуры и ее динамики; во-третьих, в связи с конкретным опытом истории, т.е. с учетом единства, преемственности общественного развития, в котором прошлое и будущее тесно связаны» ([7. 82] Из этой формулировке видно, что марксистский историзм имеет целостный характер и по сути он идет в разрез с идеями абстрактного рационализма и эсхатологических и провиденциальных трактовок всемирной истории.

Ключевая разница заключается в том, что марксисты в обход трансцендентных идей больше ориентированы на выявление универсальных законов исторического развития и тем самым существенное значение отводили области познания и ее прогностическим функциям. Одной из характерных черт этой философии является то, что она пытается не только объяснить прошлое, но и предсказать тех явлений и событий, которые должны произойти в будущем. Такая трактовка истории впоследствии подвергалась критике со стороны представителя критического рационализма К. Поппером. Кстати, Поппер в «Нищета историзма» и «Открытое общество и его враги», открыто вступает и в резком форме критикует марксистской теории о социальных изменений и закономерности исторических явлений и противопоставит им свое «изобретения» в виде социальной инженерии и метод проб и ошибок. Справедливости ради, Поппер критикуя Маркса, тем не менее, относится к нему как достойному хвалению ученому. Он пишет: «Маркс предпринял честную попытку применить рациональные методы к наиболее насущным проблемам общественной жизни. Ценность этой попытки не снижается тем фактом, что, как я стараюсь показать в дальнейшем, она в основном была безуспешной. Наука прогрессирует путем проб и ошибок. И Маркс действительно все время стремился осуществить те или иные пробы, и – хотя он заблуждался в своих основных теориях – его труды не пропали даром» [14. 98]

Предвидение будущего в контексте марксистского историзма связано с выявление социально – исторических закономерностей. Анализ предыдущих исторических цикл, развития производительных сил и производительных отношений дает возможность не только объяснять события и тенденции прошлого, но и прогнозировать будущее. Все это по мнению представителей этой школы возможно только в рамках исторического подхода. Нужно подчеркнуть, что исторический подход или принцип историзма в таком контексте тесно связан с научной мыслью, т.е. научное предвидение противопоставляется ненаучным трактовкам всемирной истории. (провиденциализм, теологизм и др.). Как было отмечено выше, эти «ненаучные» течение имели особое место в религиозной системе объяснение мира средневековой Европе, и в дальнейшем в той или иной степени проявились в системе взглядов представителей других философских направлений. Такая схема всемирной истории с позиции марксизма была неприемлема.

Ядро марксистского историзма была исторический материализм в системе которого соотношение материального и идеального играли ключевую роль. С другой стороны, между представителями этих направлений, т.е. материалистами и идеалистами шло непримиримое, порой враждебное идеологическое противостояние. В истории философии таких прямых нападок особо на материализм (диалектический и исторический материализм) намечается после краха мировой системе социализма, и тем самым открыло дорогу разным по своей сути сущности идеалистическим направлениям, анализ которых не входит в контуре данной статьи.

Дёмин в своем исследование отмечает, что «Методологический значение историзма в марксистской философии и исторической науке связывалось с тем, что последовательное проведение этого принципа позволяет избежать типичных ошибок в историческом познании

– архаизации (прошлого и настоящего) и модернизации (прошлого). [6.12] В марксистской историцизме отчетливо видно преобладание прошлого и настоящего. Такой подход в истории философии называется детерминизмом, который также противопоставляется идеалистическим направлениям. С другой стороны, такое «искусственное» противопоставление теряет свое значение, если учесть возможности применения телеологического и детерминистского способов в интерпретации исторической действительности. А таких примеров много. В общем фоне, когда мы говорим о детерминизме и о других не научных направлениях, то всегда это разделение связываем с материализмом и идеализмом. Более того, современные умеренные ученые и философы или избегают обсуждения этого вопроса или ставят незначительную грань между этими направлениями. Например, «Любая философия имманентно идеалистична. Ибо материализм – вовсе не материальное. Он сам является видом духа», – писал М. Хайдеггер. Русский социолог и философ П. Сорокин пишет: «Даже материальный субстрат – воплощение духовных ценностей», или «Идеи формируют действие, культура формирует идеи» [4. 158]

Такие же примеры можно привести из русской религиозной философии. Например, С.Н. Булгаков одинаково применяет понятие детерминизма и телеологии: «будущее, наступающее с естественной необходимостью и подлежащее закону причинности, является вместе с тем и идеалом деятельности, т.е. долженствованием, нравственным приказом, обращенным к воле... Всякая теория прогресса предполагает конечное тождество причинной закономерности и разумной целесообразности» [3. 45-46] Аналогичные мысли мы находим и у крупнейшего исследователя историцизма Э. Трёльча. «Материальная философия истории по своей природе телеологична. Однако это не телеология объективно конструируемого, рассмотренного, исходя из последней вечной цели, мирового процесса, а телеология формирующей и конструирующей свое будущее из прошлого, исходя из данного момента воли» [17. 102] Ранее было отмечено, о признаках ненаучных элементов провиденциализма в марксистской историцизме. Используя это, некоторые критики марксизма опровергали научность диалектического и исторического материализма, тем самым оценивали и оценивают ее как одно из модификаций провиденциализма.

Литература

1. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры // Пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. М.: Прогресс – Традиция, 2003. 496с.
2. Бардаков Н.Д. Принципы историцизма в политике, Автореф. Канд.фил.наук. Ростов-на-Дону, 1991. 24 с.
3. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Манифесты русского идеализма / Сост. и комм. В.В. Сапова, М.: Астрель, 2009. С. 22-60.
4. Гарин И.И. Что такое философия и что такое истина? – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2001.-752 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Пер. с. Нем. А.М. Водена. СПб.: Наука, 2000. 480 с.
6. Дёмин И.В. Философия истории в постметафизическом контексте. Самара: Самарюгуманит. Акад., 2015. 215 с.
7. Ковальченко И.Д. Марксистский историцизм и его воплощение в современной советской исторической науке //И.Д. Ковальченко. Научные труды, письма (из личного архива академика): Сб. материалов / Т.В. Ковальченко, Т.А. Кругловой, А.е. Шикло, М., 2004. С. 77-79.
8. Кон И. С. Историцизм // Советская историческая энциклопедия. Т.6. М.: Советская энциклопедия, 1965. С. 453-454.
9. Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: юрист, 1994. 700 с.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд.2-е. Т. 3. М.:Государственное издательство политической литературы, 1955. 630 с.
11. Мейнеке Ф. Возникновение историцизма / Пер.с нем. В.А. Брун-Цеховой.М.: «Российская политическая энциклопедия», 2004. 480 с.
12. Мусихин Г.И. Россия в немецком зеркале (сравнительный анализ германского и российского консерватизма). СПб.: Алетейя, 2002. 256 с.
13. Перов Ю. В. Лекции по истории классической немецкой философии. СПб.: Наука, 2010, 531 с.
14. Поппер К. Открытое Общества и его враги
15. Руткевич А.М. Историцизм и его критики. Вопросы философии. 2018. №12. С. 24-36.
16. Соколов Б.Г. Дильтей и универсальная история: начало распада // Альманах кафедры философии культуры культурологии философского факультета Санкт-Петербургского гос. Университета. Вып. 4. СПб.:2002. С. 17-35.
17. Трёльч Э. Историцизм и его проблемы. М.: Юрист, 1994, 720 с.
18. Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. 840 с.

ШАКЛҲОИ ТАЪРИХИИ «ТАЪРИХГАРОИИ» ДАР ТАЪРИХИ ФАЛСАФА

Мақолаи мазкур ба таҳлили яке аз масъалаҳои рӯзмараи замони муосири афкори таърихӣ – фалсафӣ «таърихгароӣ» дар шаклҳои мухталифи он бахшида шудааст. Дар асоси истифодаи усули муқоиса муаллиф мавқеи калидии се ҷараёни ба таъри шартӣ интихобшудаи дар таърихи фалсафа мавҷудбударо мавриди баррасӣ қарор додааст. Нишон дода шудааст, ки таърихгароӣ ҳамчун шакли афкори фалсафӣ яқинан нест ва шарҳи он низ бо ҳам мутаноқиз аст. Инчунин дар мақола оиди бархурди ақидаҳои миёни таърихгароӣ ва дигар ҷараёнҳои классикӣ ва ғайриклассикии фалсафаи аврупоӣ маълумот дода шудааст. Қайд гардидааст, ки барои таърихгароии классикӣ, аз ҷумла, романтикӣ, гегелӣ ва марксистӣ, гоյи инкишоф, детерминизм, телеологизм ва ҳатмӣ будани инкишофи ҷамъият дар асоси қонунҳои универсалӣ хос аст.

Калидвожаҳо: фалсафаи классикӣ, историзм, фалсафа, фалсафаи таърих, романтизм, метафизика, провиденциализм, субстанционализм, детерминизм, универсализм, марксизм

ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ «ИСТОРИЗМА» В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Статья посвящена анализу одно из актуальных проблем современной историко – философской мысли историзму в разных ее проявлениях. В рамках сравнительного метода автор рассматривает ключевые позиции трех условно выбранных направлений, существующих в истории философии. Показано, что историзм как одно из форм философской мысли не ординарен, и трактовка данного понятия также одно не сопоставимо с другой. Также в статье отмечается о основополагающих расхождений между историзмом и других классических и неклассических направлений европейской философии. Отмечено, что для классического историзма, в частности, для романтической, гегелевской и марксистской свойственно, идея развития, детерминизм, телеологизм и закономерности общественного развития в рамках универсальных законов.

Ключевые слова: классическая философия, историзм, философия история, романтизм, метафизика, провиденциализм, субстанционализм, детерминизм, универсализм, марксизм

HISTORICAL FORMS OF HISTORICISM

The article is devoted to the analysis of one of the urgent problems of modern historical and philosophical thought - historicism in its various manifestations. Within the framework of the comparative method, the author considers the key positions of three conventionally chosen directions that exist in the history of philosophy. It is shown that historicism as one of the forms of philosophical thought is not ordinary, and the interpretation of this concept is also not comparable with one another. The article also notes the fundamental differences between historicism and other classical and non-classical areas of European philosophy. It is noted that for classical historicism, in particular, for romantic, Hegelian and Marxist, the idea of development, determinism, teleologism and the laws of social development within the framework of universal laws are characteristic.

Keywords: classical philosophy, historicism, philosophy of history, romanticism, metaphysics, providentialism, substantialism, determinism, universalism, Marxism

Маълумот дар бораи муаллиф:

Мирасанов Мирасан Ватаншоевич – номзади илмҳои фалсафа, муаллими калони кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии омӯзгорӣи Тоҷикистон ба номи С. Айни, Тел.: (+992) 938359928, E-mail: mirasanov.61@mail.ru

Сведения об авторе:

Мирасанов Мирасани Ватаншоевич-к.ф.н, старший преподаватель кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета имени С.Айни. Тел.: (+992) 938359928 E-mail: mirasanov.61@mail.ru

About the author:

Mirasanov Mirasan Vatanshovich- Ph.D in philosophy, senior lecturer of the chair of Philosophy of Tajik State Pedagogical University by name S. Ayni. Tel.: 938359928, E-mail: mirasanov.61@mail.ru

МАҚУЛАИ «ҲАҚИҚАТ» ДАР ФАЛСАФАИ ЮНОНИ ҚАДИМ ВА АҲАМИЯТИ ОН ДАР ТАҲҚИҚОТИ ФАЛСАФӢ

Саидова Г.З.

Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ

Масъала дар бораи моҳияти «ҳақиқат» ҳамчун мафҳум ва концепсияи фалсафӣ дар аксари низомҳо ва усулҳои фалсафии таълимоти мактабҳои гуногуни фалсафӣ қарор дорад, ки мавқеъҳои мухталифашонро пешниҳод кардаанд. Умуман, дар фалсафа масъала дар бораи ҳақиқати эҳтимолии ин мавқеъҳои гуногун дар вобаста бо мавзӯҳои зиёд комилан ба таври табиӣ аз тариқи матраҳ намудани саволҳои зиёд ба миён меояд: оё иродаи озод вучуд дорад ё ягон нафарамон барои ҳар чизе, ки бо мо рӯй медиҳад, кӯмак расонида наметавонад? Оё табиат танҳо аз модда иборат аст ва агар на, - оё он комилан рӯҳонӣ аст? Аммо дар бораи ахлоқ чӣ гуфтан мумкин аст - оё он алтруизм (ғайрпарастӣ), утилитаризм (судмандгароӣ) ё эгоизм (худпарастӣ) аст? Оё мо бояд лаззатро ҳамчун ҳадафи ниҳони ҳаёти моддиамон қабул кунем ё ба иродаи Худо хизмат кунем?

Омӯзиши ҳақиқат қисмати марказии анъанаи фалсафииест, ки то бароямон аз Юнони қадим ба мерос мондааст. Суханони аввалине, ки ҳамчун кӯшиши таъриф додани «ҳақиқат» дар доираи концептуалии он арзёбӣ мешаванд, пештар аз Афлотун ба назар намерасанд, ҳарчанде ки решаи истифодаи ин истилоҳ (ё шабеҳи «ҳақиқат») ба забонҳои архаикӣ ва қадимаи юнонӣ иртибот дошт. Алетея (*ἀλήθεια*) – муҳимтарин мафҳуми юнонӣ аст, ки маънои «ҳақиқат»-ро дода метавонад, ҳарчанде ки дар мавриди муштакоти ин калима ва маънои аслии он баҳсо зиёданд. Бояд зикр кард, ки ин мафҳумро ҳанӯз Секст Эмпирик, Плутарх, Олимпиодор аз Фива ва дигарон ба қор бурдаанд. Қабл аз он ки ба шарҳи ин мафҳуми юнонӣ гузарем, зарур аст, ки дар бораи шакли арабии он низ ишора кард.

Аммо файласуфи дигари юнонӣ Парменид дар асари фалсафии ба назм навишташудааш бо номи «Дар бораи табиат», ки аз он ҳамагӣ 20 порча (дар ҳудуди 160 шеърҳо) боқӣ мондааст, мафҳуми «ҳақиқат»-ро дар муқобили мафҳуми дигар - «андеша» баён намудааст. Боиси зикр аст, ки ҳуди асар низ ба ду қисм ё боб – «Роҳи ҳақиқат» («Алетея») ва «Роҳи андеша» («Докса») тақсим шудааст [4, 476]. Боби «Роҳи ҳақиқат», бо эълони илоҳӣ дар бораи он ки барои ақл танҳо ду роҳи таҳқиқ - роҳи он чизе, ки ҳаст ва роҳи он чизе, ки нест, кушода мешавад. Порчаҳои шеърӣ мазмунеро дар бар мегиранд, ки ҳадафи онҳо истисно кардани он чизест, ки барои санҷиш мувофиқ нестанд, зеро ин комилан ғайриимкон аст. Муҳаққиқи ин масъала Н.В. Голбан дуруст қайд намудааст, ки Парменид дар ибтидо роҳҳои ҷустуҷӯи ҳақиқатро матраҳ намуда, се роҳи дигар – роҳи ҳақиқат, яъне эътирофи он ки чизе «ҳаст» ва «нестӣ имкон надорад»; роҳи иштибоҳ, яъне эътирофи он ки чизе «на ҳаст» ва «ногузир буда наметавонад»; ва роҳи андешаро ба миён мегузорад. Муаллифи мазкур хулоса мекунад, ки «Парменид далелҳоеро барои исботи он меоварад, ки роҳи «ҳаст» ягона роҳи ҳақиқат ва ягона роҳи имконпазир мебошад» [5, 12].

Ба андешаи Ю.А. Разинов, ки дар истинод бар тафсири истилоҳи «алетея» аз ҷониби файласуфи немис М.Ҳайдеггер хулоса кардааст, ки онро умуман ба маънои «ғайримахфӣ» дониш зарур аст. Аммо, дар айни ҳол бо баъзе хусусиятҳои лафзии ин калима дар забони юнонӣ, он чор ҷанбаи фаҳмиш дорад: аввалан, дар ҳоле ки алетея моҳиятан маънои ҳақиқатро дошта бошад ҳам, дар айни замон як қатор азmunҳои дигари дар он ҷойдоштаро пинҳон мекунад. Аз ин сабаб, менависад муаллиф, М. Ҳайдеггер истифодаи тарҷумаи аслии истилохро ҳамчун «ғайримахфӣ» ҷоиш медонад, ки он мансубияти моҳияти ғайримахфиро нисбат ба соҳаи махфӣ (дурӯғ)-ро ифода менамояд. Ба иллати он ки дурӯғ маъмулан ҳамчун хилофи ҳақиқат фаҳмида мешавад, пас, ҳар гуна «ғайриҳақиқӣ» аз ҳудуди алетея берун мемонанд [4, 29-30].

Алетея бо мафҳуми дигари юнонӣ – эристика (*ἔριστική*), ки бо назарияи истидлол мувофиқ аст ва тибқи ақидаи Арасту он - ҳунари чадал ё мубоҳиса тавассути воситаҳои ғайримунсифона мебошад. Эристика, ки бо софистика иртиботи қавӣ дорад, ҳукмеро пешниҳод менамояд, ки ҷустуҷӯи дониш номумкин аст ва ҷараёни андешаҳо танҳо барои

инкор ё рад намудани бурхонҳои рақиб зарур буда, ҳадафи он мутмаин сохтани ин рақиб ба воситаи хитоба маҳсуб меёбад. Пайрави эристика далелҳои бар ду фарзияи асосӣ сомон медихад: аввалан, агар шахс наредонад ва бо он чизе, ки ҷустуҷӯ мекунад, ошноӣ надорад, ҳангоми бо он бархӯрд кардани онро ҳамчун ҳадафе, ки ҷустуҷӯиаш мекунад, муайян намуда наредонад; дуюм, агар шахс наредонад, ки ҷиро ҷустуҷӯ мекунад, ҳангоми бо он бархӯрд намудан, онро ҳамчун ҳадафе, ки ҷустуҷӯиаш мекунад, қабул карда наредонад. Ин ду далели муътамадан, ки бо онҳо мебоист Афлотун аз тариқи ҳукмиҳои бештар собит ғолиб мебаромад [10, 708-710].

Бояд қайд кард, ки Афлотун аз муколамаҳои ибтидоии худ сар карда, пайваста таъкид мекард, ки фалсафа ҳамчун муносибати амалӣ садоқати бепоён ба сӯи ҳақиқат аст. Дар муколамаҳои давраи миёнаи худ ин мавзӯ бо он чизе ки мо онро шартан концепсияи онтологӣ-эпистемикии ҳақиқати ӯ меномем, алоқаманд мешавад, ки он унсури марказӣ дар эпистемологияи метафизикии дониши ӯ ҳамчун «дониши шаклҳо (сувар)» мебошад. Муҳимтарин далелҳои дар ин бора дар бахшҳои яке аз китобҳои асосии ӯ «Давлат» пайдо кардан мумкин аст (дар бобҳои V-VII), аммо муколамаҳои дигар, аз ҷумла «Федон», «Федр», «Тимей» ва «Филеб» низ дар фаҳмиши мо аз ин концепсияи Афлотун кӯмак хоҳанд расонд. Дар қисматҳои «Давлат» қадами нахустини баҳси Афлотун дар бораи табиати фалсафа бо як навъ изҳороти барномавииаш ҷамъбаст мешавад, ки тибқи он файласуфҳо «онҳоеанд, ки дӯстдори дарки ҳақиқат мебошанд» [8, 301].

Афлотун маърифатшиносии худро бо назарияи маъруфи Пифагор пайванд медихад, ки мувофиқи он ӯ тасдиқ намудааст, ки шахс дар бораи объекти тадқиқоти хеш фақат қисман ягон чизи онро наредонад, зеро ки ӯ дар гузашта он қисмро доништа будааст ва акнун онро ба хотири фаромӯшӣ бурдааст. Ин пайвастагӣ ба ӯ имкон дод, изҳор кунад, ки ба даст овардани дониш ғайриимкон аст, зеро инсон маҷбур аст, ки онро дар ботини хеш ҷустуҷӯ кунад. Аз ин ҷо, вазифаи фалсафа аз он иборат аст, ки дар рӯҳ чизеро бедор намояд, ки пинҳон буда, аммо ба ҳар ҳол иҷрошаванда мебошад. Пас ин дониши пинҳон дар бораи ҷист ва ҷаро шахс онро аз хотир баровардааст? Дар фалсафаи юнониёни қадим ду мафҳуми бо ҳам алоқаманд ҷой доранд, ки метавонанд ҷавоби ин саволро ҷамъбаст кунанд: $\sigma\mu\alpha$ ($\sigma\mu\alpha$) ва $\sigma\eta\mu\alpha$ ($\sigma\eta\mu\alpha$). Афлотун дар муколамаи худ бо номи «Федон» аз забони Сукрот робитаи байни ҷисм ва рӯҳро шарҳ дода, тавзеҳ медихад, ки то даме ки нафс дар бадан аст, он зиндонӣ аст. Аз ин рӯ, барои дастрасӣ ба ҷаҳони фалсафӣ ва барои файласуф шудан, инсон бояд худро аз ҷисми нокомил ва сироятёфта бурида, нафсашро озод намояд, то ки «ҳақиқат ва дониши холис» -ро касб намояд: «То он даме ки мо зиндаем, шояд зоҳиран ба дониш наздиктар хоҳем буд, ба шарте ки агар робитаамонро бо ҷисм то ҳадди имкон бештар маҳдуд созем ва аз табиати он сироят нагирем, аммо хештанро дар покию холиси то даме ҳифз намоем, ки худӣ Худо моро озод кунад... Ҳамин тариқ, аз беҳушию беақлии ҷисм ҷудо шуда, мо бо эҳтимолияти зиёд бо ашӯи дигари ҳаммонанди мо [мавҷудоти холис] муттаҳид хоҳем гапшт ва тавассути қувваю қудрати худамон тамоми чизҳои холисро дарк мекунем, аммо ин бошад, дар асл – ҳақиқат аст» [7, 25-26].

Дониши фаромӯшшуда, ки инсон ҳангоми ворид шудани нафс ба бадани ӯ ва ҳамроҳи он ба ҷаҳони ақл гум кардааст, бо он иртибот дорад, ки назарияи мусул ё назарияи ғояҳои Афлотун номида мешавад: ба ақидаи ӯ, воқеият дар он шакле, ки онро мебинем, чизе нест ба ҷуз сояи чизе, ки воқеан вучуд дорад, яъне олами ғояҳо. Танҳо дар ин олами метафизикӣ - бо маъное, ки дар боло шарҳ додем, Ҳиперуран – як мавҷуде ($\sigma\upsilon\beta\iota\alpha$, «оусма») воқеан вучуд дорад: танҳо дар ин олами онҳо метавонанд ғайримоддӣ буда, ба ашӯи аслӣ, абадӣ омезиш намеёбанд, аз ин рӯ, на бо мурури замон фасод шудаанд ва дар ниҳоят, ҳамчун мавҷуди холис, яъне дар ҷаҳорҷӯби олами ақл пок, беҳаракат ва собит бошанд. Аз ин ҷо донишҳои пинҳонӣ дар бораи шакли воқеии ғояҳо, моҳияти холиси онҳо, ки онҳоро инсон ҳангоми хориҷ шудани нафси ӯ аз ин ҷаҳони мовароуттабий фаромӯш кардааст, нуҳуфтаанд. Агар мушаххастар баён намоем, гуфтан мумкин аст: ҳангоме ки мо дар олами мамсуламон чизеро мебинем, онро зебо эътироф мекунем ва медонем, ки зебогӣ ҷист, аммо танҳо он чизеро, ки бо ашӯи мушоҳидаамон пайванд аст. Он чизеро, ки гум кардем, мафҳуми ҳақиқии худӣ зебогист [8, 22-31].

Вақте ки Афлотун қайд кардан меҳоҳад, ки суратҳо ягона объектҳои мебошанд, ки ба файласуфон имкон медиҳанд то онҳо ковишашонро барои дониш идома диҳанд, ӯ суварро ҳақиқӣ ё олами ҳақиқат меномад, дар ҳоле ки ашъи маҳсусро дар нисбати ҳақиқат ноқис пешниҳод менамояд. Ин концепсияро маъмулан «мафҳуми онтологӣ ҳақиқат» меноманд. Эпистемологияи метафизикии Афлотун нисбат ба фаҳмиши концептуалие ихтилоф бунёд мекунад, ки мувофиқи он калимаҳо ва мафҳумҳои мо ва ё ҳадди аққал чузъҳои зиёди калимаҳо ва мафҳумҳоямон ба моҳиятҳои айни (объективӣ) иртиботдоранд. Агар онро бо истилоҳшиносии муосир бигӯем, барои ҳар яки ин истилоҳи умумии «F» тақозо карда мешавад, ки инсон бояд ба таърифи дурусти ин моҳият бирасад. Афлотун чунин моҳиятро «сурат» (eidos, ғоя) меномад.

Таълимоти Афлотун дар бораи ғояҳо дар тӯли таърих аз шогирди беҳтарини ӯ - Арасту сар карда, мавриди интиқод қарор гирифтааст. Аксари мунаққидони баъдӣ ишора кардаанд, ки шогирди ӯ ба кадом нуктаҳо, шуруъ аз он тавзеҳоте, ки Афлотун барои чалб намудани таваччуҳи хонанда ба олами дигари номавҷуд саъю талош меварзид, розӣ набуд ва чаро аз шарҳу баёни масъалаи он ки воқеият чист, даст кашидааст. Дар ин замина, мо таъкид карда метавонем, ки олами ақлонии Афлотун аз дидгоҳҳои канда нашуда, балки баръакс, ҳарчи бештар тақвият меёбад: танҳо тавассути ҷаҳони мамсул роҳи расидан ба сӯи асли дониш, яъне ҳақиқатро дар бораи мо ва ҷаҳонамон кушодан мумкин аст. Дар олами ақлонӣ калиди он, қадами аввалро дар ин роҳ пайдо карда метавонем. Аммо, барои тасаввур кардани он, ки оё тавассути воқеият ба ҳақиқат чи тавр расидан мумкин аст? Барои расидан ба ҳақиқат, Афлотун усули таҳқиқи возеҳро бо чор дараҷаи мушаххаси дониш баён кардааст. Ба андешаи ӯ, инсонӣ дорои таваччуҳи мутамарказ қобилияти дарки пурраи оламо дорад. Файласуф ин роҳро аз тариқи маҷозӣ машҳуре, ки бо он хислати Сукротро дар муқолаи «Ҷумҳурӣ» тасвир кардааст, қомилан шарҳ медиҳад. Сукрот дар тасвире нишон медиҳад, ки чи тавр табиати инсон бо ҳақиқат мувофиқат дорад ва инсон бояд барои беҳбудӣ вазъи худаш ба он пайравӣ кунад. Дар маҷозаш файласуф ғори зеризаминиро тасвир мекунад, ки дар он одамоне аз давраи кӯдакии хеш зиндагӣ мекунад. Пойҳо ва гарданҳои онҳоро ҷоду кардаанд, бинобар ин фақат ҳамаи чизҳои дар пеши худашон бударо мебинанд, зеро ки онҳо сарҳои худро ба ҷонибҳои ҳаракат дода наметавонанд. Дар ҳамин ҳол, Сукрот дар бораи оташ маълумот медиҳад, ки аз ҷониби боло ва қафои онҳо сар мезанад ва илова мекунад, ки дар байни оташ ва маҳбусони ғор девори хиштие ҳаст, ки дар паси он одамоне қарор гирифтаанд, ки ҳар гуна ашъ ва лӯхтаҳои аз санг ё ҷӯб сохташударо дар он мегузоранд. Азбаски ғор торик аст, ин афроди сеҳрнок ба ғайр аз рӯшноии берун ва оташи қафои маҳбусон, танҳо сояҳои лӯхтаҳоро, ки дар назди онҳо инъикос меёбанд, мушоҳида мекунанд. Ҳамин тавр, «маҳбусон ба ҳайси ҳақиқат ба пуррагӣ ва қомилан ҳақиқатан сояи ашъи аз пеши назарашон гузарандаро қабул мекарданд» [9, 350].

Ин роҳи маҷозии ифодаи ҳолати сатҳи ибтидоии дониш, яъне сатҳи тахайюлӣ мебошад. Дар ин сатҳ дониш танҳо бо сояҳо ва тасвирҳои алоқаманд аст. Пас аз пешниҳоди ин вазъияти ибтидоӣ, Сукрот фарзияро дар бораи он ки агар яке аз маҳбусонро озод кунанд, ҷӣ ҳодиса рух хоҳад дод. Ба андешаи Сукрот, ин маҳбус эҳтимолан барои нигоҳ кардан ба рӯшноӣ аз даромадгоҳи ғор кӯшиш намуда, албатта дардро эҳсос хоҳад кард, зеро ӯ ҳеҷ гоҳ равшаниро надида буд. Илова бар ин, Сукрот фарз мекунад, ки агар касе ба ӯ гӯяд, ки «ҳар чизе ки пеш аз он [пеш аз он ки ӯро бо занҷирҳои раҳо карданд] як тахайюл аст», пас ӯ шояд бовар кунад, ки «сояҳои, ки пештар дида буд, ё дурусттараш, ашъе, ки ҳоло ба ӯ нишон доданд, ҳамааш тахайюл аст» Ғайр аз ин, агар ин маҳбуси собиқро аз ғор берун мебаранд, эҳтимолан ӯ аз нури офтоб кӯр мешуд ва наметавонист ягон объекти воқеиятро дида наметавонист. Аз ин рӯ, ӯ бояд ба рӯёи олами боло одат кунад ва «бояд аз амали осонтарин оғоз кард: аввал ба сояҳо, сипас ба инъикоси одамоне ва ашъҳои гуногун дар об ва танҳо баъд ба худӣ ашъ бояд нигарист; дар айни замон, он ҷӣ дар осмон аст ва худӣ осмонро барои ӯ дидан на рӯзона, балки шабона, яъне на ба Офтоб ва нури он, балки ба нури ситорагон ва Моҳ нигариста осонтар аст» [9, 351]. Ба таври маҷозӣ, Афлотун ба воситаи Сукрот изҳор дошт, ки ҳақиқат на ба таври ногаҳонӣ ва дар як лаҳза, балки бояд бомаром ва тадриҷан ба даст ояд.

Масъалаи ҳақиқат дар таълимоти Арасту низ ба таври васеъ ва доманадор мавриди таҳқиқ қарор гирифтааст. Барои донишмандони назарияи ҳақиқати Арасту, лозим аст, ки баъзе андешаҳои ӯро дар бораи куллиёт ва маънӣ ё мазмун пешниҳод намоем. Аз назарияи ӯ дар бораи куллиёт (ба юнонӣ - *katholou*) шуруъ мекунем. Бояд зикр кард, ки Арасту ин масъаларо аз нигоҳи онтологӣ ба миён гузошта буд ва он дар ҳолатест, ки мақулаи умум ва ё кулло: 1) ҳамчун масъала дар бораи низоми олам (Метафизика, 1075а 10) ва 2) ҳамчун масъалаи будиши вучуди беҳаракат ва абадӣ ба ғайр аз мавҷудоти махсус, дар ашъи аз тариқи ҳисс даркшаванда, мавҷуд будан ё набудани онҳо ба ин ё он роҳ (Метафизика, 1076а 30-35), аз тариқи мантиқӣ (куллиёт - предикатҳо, таърифҳо, чинсҳо ва навъҳо дар ҳукмҳо) ва эпистемологӣ (дар бораи имконияти шинохти онҳо) баррасӣ менамояд. Масалан, ӯ дар бораи ҳикмат, ҳаким ва муштақоти онҳо ҳукм ронда, чунин навиштааст: «Чунинанд андешаҳо ва мо дар бораи ҳикмат ва ҳаким шумораи зиёди онҳоро дороем. Аз миёни онҳое, ки дар ин ҷо зикр шуданд, донишро дар бораи ҳама чизро касе дорад, ки ӯ дорои дониши бештар дар бораи кулл аст, зеро ба як маъно ӯ ҳамаи он чизро, ки ба кулл дохил мешавад, медонад. Аммо шояд чизи аз ҳама мушкил барои инсон маҳз ҳамин, аз ҳама бештар кулл аст, зеро он аз идроки ҳиссӣ аз ҳама дуртар аст» [1, 68].

Ба ақидаи ӯ, куллиёт объектҳои мебошанд, ки табиати онҳо на ақлонӣ ва на забонӣ аст (онҳо на концепсияҳо ва на ибораҳои забонӣ мебошанд). Ӯ чунин мешуморид, ки ҳар як чизи куллӣ танҳо ҳангоме вучуд дорад, ки ҳомили ин ё он чизи дигаре буда, дар ин ё он вақт вучуд дошта бошад. Дар ин ҷо бояд ибораи «дар ин ё он вақт»-ро шарҳ дод. Тибқи гуфтаи Арасту, баъзе куллиёт баъзан ҳомили шахсиятҳои онҳо, ки на дар ҳуди ҳама вақт, балки дар вақтҳои дигар вучуд доштаанд. Масалан, ба назари Арасту дар ҳама давру замонҳо шоири кулли одамони бисёр ва ҳам танҳо он ашхоси инфиродӣ (аз ҷумла онҳоеро, ки дар он замон вучуд надоштанд), ки то он замон аллакай муаллифи баъзе ашъор гардида буданд, тасхир мекунад. Аз ҷумла, Арасту фарз менамояд, ки ҳарчанд Ҳомер ҳоло вучуд надошта бошад ҳам, аммо шоири куллӣ ҳоло ҳам Ҳомер аст. Маҳз ба туфайли мазмуни куллияти ин гуна калимаҳо ибораи «дар ин ё он вақт» ба маънои хоса доро мешавад. Арасту боварӣ дорад, ки ҳар як объекти кулл абадист, яъне ҳамеша вучуд дорад. Аз ин рӯ, вай эҳтимолан ба ақидае содиқ аст, ки ҳар як кулл дар ҳар гуна давру замон ба ин ё он фард тааллуқ дорад, ки ӯ дар ин ё он вақт вучуд дорад. Арасту навиштааст: «Гуфтаанд, ки Гомер ақидаи зеринро рӯи роҳ пуштибонӣ намудааст: дар тасвири вай, Гектор, ки аз таъсири зарбаи хӯрдааш ба ҳолати дигар афтидааст, «дар чояш нишаста, дигар хел фикр мекунад», аз ин рӯ, маълум мешавад, ки вавосихо ҳам фикр мекунанд, аммо ба тарзи дигар. Ҳамин тарик, маълум аст, ки агар ҳам ин ва ҳам он фаҳмиш бошад, пас чизҳо дар ин ё он вақт вақт метавонанд дар ин ё он ҳолат қарор гиранд» [1, 136]. Хулласи гап, ҳамаи куллиёт ҳамеша дар шакли намуна зоҳир мешаванд. Ин, албатта, имкониятеро нигоҳ медорад, ки ҳар як фарде, ки дар ин ё он вақт вучуд дорад ва дар нисбати ӯ як навъи нишонаи куллии муайян ҷой дорад, метавонад аз ҳар фарде, ки дар ин ё он даври дигар вучуд дорад ва нисбат ба ӯ низ ҳамаи нишонаи куллият дар вақти муайян нигоҳ дошта шудааст, фарқ кунад - хулоса, эҳтимолияте боқӣ мемонад, ки баъзе нишонаҳои куллият аз ҷониби шахсони гуногун дар давраҳои гуногун тасаввур карда шаванд.

Ҳоло ба тавзеҳ додани баъзе андешаҳои Арасту дар бораи маънӣ ё мазмуни калимаю ифодаҳо шуруъ мекунем. Арасту андеша дорад, ки баъзе ибораҳои муайяни исмӣ ва ибораҳои муайяни сифатӣ маънои ягонаи куллиро ифода мекунанд: масалан ӯ фарз менамуд, ки ифодаи «одам» ҳамаи маънои куллии одам ва ифодаи «сафед» маънои сафедҳои кулло нишон медиҳанд. Вай инчунин андеша дошт, ки баъзе ифодаҳои ибораҳои муайяни исмӣ маънои шахси алоҳидаро доранд: масалан ӯ тасдиқ менамуд, ки гуфтаи «Сукрот» Сукрот, файласуфи афинаро, ки соли 399 то милод эъдом шудааст, дар назар дорад. Аммо, Арасту чунин мешуморад, ки баъзе ифодаҳои ибораҳои муайяни исмӣ ва баъзе ибораҳои муайяни сифатӣ на маънои ягонаи куллӣ ва на маънои фардро доранд: масалан, ӯ тасдиқ мекунад, ки ибораи «инсонии рангпаридани роҳгард» ё «дупо, рангпаридани ва роҳгард» на маънои ягонаи куллӣ ва на маънои ягонаи фардро доранд (ӯ тасдиқ мекунад, ки ҳар кадоме аз ин гуфтаҳо касрати куллҳои ифода мекунад, ки дар як кулли ягона муттаҳид намешаванд). Ба ин маънӣ,

Арасту навишта буд: «Дар бораи шахс ҳақиқат он аст, ки \bar{u} инсон ва рангпариди аст ва аз ин $r\bar{u}$, ҳардуи онҳо ҳаққанд. Ғайр аз он, агар \bar{u} рангпариди бошад, пас дар маҷмуъ низ рангпариди аст, аз ин $r\bar{u}$, маълум мешавад, ки шахси рангпариди - рангпариди аст ва ҳамин тавр то ба беохирӣ. Сипас, агар «тахсилкарда», «рангпариди», «роҳгард»-ро гирем, онҳоро метавон якҷанд маротиба то ба беохирӣ ҳисоб кард. Пас аз он, агар Сукрот – Сукрот ва инсон бошад, пас [бо ҳам омехта кардани онҳо мо ҳосил мекунем], ки Сукрот - инсоне Сукрот ва дупо аст, пас чунин ҳосил мекунем, ки инсони дупо вучуд дорад» [2, 106].

Ҳақиқати мантиқи гузораӣ (propositional logic) возеҳан дар маркази тафаккури Арасту дар бораи консепсияи ҳақиқат қарор дорад. Аммо, бояд қайд кард, ки \bar{u} инчунин дар бораи ҳақиқат ҳамчун хусусияти идроки мафҳумӣ ва мазмуни ибтидоии идрок ҳарф мезанад. Дар робита ба ин, тафсириҳои \bar{u} гӯё ба тасаввуроте ишора мекунанд, ки онро ҳақиқати пешазҳақиқӣ ва ё ҳақиқати эҳтиёткоронаи пеш аз ҳукм гирифташуда номидан мумкин аст (зеро он чизеро, ки \bar{u} аз чизи дигар, ки ҳақиқат буда, ҳамчун сифати ҳукм ба шумор меравад, яъне, докса (doxa), фарқ мекунад). Инчунин қайд кардан чоиз аст, ки этикаи \bar{u} як консепсияи ҳақиқати амалиро чорӣ мекунад, ки махсус барои фаъолияте коркард шудааст, ки барои эътиқодоти роҳнамасози ҳақиқат пешбинӣ шудааст. Масалан, у навиштааст: «Инак, тафаккур ва ҳақиқат, ки дар бораи онҳо сухан меравад, бо рафтору кирдор (praktikê) сарувор дорад, аммо барои тафаккури назарӣ (theoretike), ки он на рафтору кирдор ва на офариниш-эҷдро дар назар дорад, хайр (to eu) ва шарт (to kakds) – мутобиқан ҳақиқат ва дурӯғ мебошанд; зеро ки ин – кори шахси андешарон аст ва аммо кори он бахше, ки рафтору кирдор ва андешарониро дар назар дорад, - ҳақиқатест, ки бо талошҳои дурусту солах мувофиқат мекунад» [3, 173-174].

Дар мантиқи Арасту дар бораи ҳақиқат инчунин назарияи ҷумлаи тавсифи сифатӣ (declarative sentence) низ мавқеи хоса дорад. Ин истилоҳро А.К. Киклевич чунин таъбир додааст: «Ду намуди тасвири касрати (сифатҳо – З.Х.) вучуд дорад: таҷрибавӣ, ки аз $r\bar{u}$ тартиби $r\bar{u}$ ихат (яъне номбар кардани унсурҳои он)дода мешавад ва тавсифӣ (сифатӣ), ки бо аломати умумӣ тавсиф карда мешавад. Муқоиса кунед: «Ман дар ошёнӣ панҷум нишастам ва тамоми дороии ман тамоку, куттича ва қалами мулоим мебошад, ки дар он сохти таркибии тамоку, куттича ва қалами мулоим тасаввури таҷрибавӣ ва исми «дорой» тасвири тавсифии ҳамон касрат мебошад» [6, 31]. Ба ақидаи Арасту бошад, сохтори асосии муҳтавои тавсифӣ ва маъноиро тасаввуроте дар зеҳнӣ мо ташкил медиҳанд, ки то ҳол барои ташаккули ҳукмҳо муттаҳид нашудаанд. Дар робита ба ин гуна ҳукҳо, мутафаккир қайд мекунад, ки худӣ ҳамон як навъи объектҳо дар андешаи мардуми гуногун як хел тасаввуроти фикриро ба вучуд меорад, зеро ин тасаввурот «монандҳо» («*homoidmata* - гомоидмата») -ҳое мебошанд, ки ба шарофати муносибати шабоҳатсозӣ ифода меёбанд ва дар натиҷаи раванди сабабу натиҷавӣ ба вучуд меоянд. Арасту қайд кардааст: «Тавре ки андеша баъзан дар нафс бе он ки рост ё дурӯғ бошад, пайдо мешавад ва пас, бояд рост ё дурӯғ будани он зарур аст, ҳамин тавр дар ибораҳои овозӣ низ ҳол чунин аст, зеро ҳақиқат ва ботил дар иртибот ва ҷудой аз ҳам вучуд доранд. Худӣ номҳо ва феълҳо зотан ба андеша бидуни пайвасти ё ҷудо кардани онҳо шабеҳанд, масалан, «мард» ё «сафед»; ҳангоме ки ба онҳо чизе илова карда намешавад, на дурӯғ ва на ҳақиқӣ вучуд дорад, гарчанде ки онҳо чизеро ифода мекунанд: пас, «оҳуи буз» ягон маъно дорад, аммо ҳанӯз дуруст ё дурӯғ нест, то даме ки ба он [феъли] «будан» ё «набудан» - ё умуман, ё дар нисбати вақт – илова карда нашавад [2, 93].

Аз ҷониби дигар, аҳамияти аломатҳои фонетикӣ дар ҳамбастагӣ бо тасаввуроти раванӣ (психикӣ) ҳосил мешавад. Далели он, ки тасаввуроти зеҳнӣ бар асари муносибати шабоҳат нишон дода метавонад, ки ҳақиқати эътиқод инчунин вазифаи шабоҳати байни эътиқод ва объектҳо аст. Бо вучуди ин, Арасту барои назарияи «ҳақиқат аз $r\bar{u}$ и шабоҳат» девори монеа эҷод намуда, таъкид мекунад, ки «шабоҳати зеҳнӣ» ҳанӯз рост ё дурӯғ нест. Танҳо бо амалҳои, ки ду нишондиҳанда ё намунаро дар робита бо ҳам муқаррар мекунанд, мо ба ҳадди ҳукмҳо ё гуфтаҳо дар бораи рост ё дурӯғ будани онҳо мерасем: «Сухан чунин таркиби овозии маънидор аст, ки қисматҳои онҳо дар алоҳидагӣ ҳамчун ифодакунандаи лафз, аммо на тасдиқ ё инкор мебошанд; ман дар назар дорам, масалан, онро ки «инсон» ҳақиқатан

чизеро ифода мекунад, аммо нишон намедиҳад, ки ӯ ҳаст ё нест; тасдиқ ё инкор дар ҳоле ҳосил мешавад, ки агар ба он чизе илова карда шавад» [2, 95].

Чунинанд баъзе нукоти асосии таълимоти мутафаккирони юнонӣ дар бораи «ҳақиқат», ки дар доираи он тасвири умумии ин мақуларо умуман дар фалсафаи Юнони қадим ва бар асари таъсири он дар фалсафаи мактабҳои гуногуни Ғарб ва Шарқ сохтан мумкин аст. Ҳикмати Юнони Қадим бо идроки амиқашон аз моҳияти падидаҳои маърифатшаванда, ки дар муқаррароти назариявии асарҳои гуногуни муаллифони он сабт ёфта буданд, аз ҷумла, мавзӯи омӯзиш ва истифодаи мутафаккирони мактабҳои исломӣ, монанди муътазила, калом, машшоиёни шарқӣ, тасаввуф ва исмоилия қарор гирифта буд. Дар маҷмӯъ бошад, «ҳақиқат» имрӯзҳо яке аз мақулаҳои асосӣ ва муҳимтарини фалсафаи муосир ба шумор рафта, он ҳамчун як навъ қутбнамо барои кашфи ғояҳои нав дар илмҳои гуногуни фалсафӣ хидмат мекунад.

Адабиёт

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1 / Ред. В. Ф. Асмус. - М.: «Мысль», 1976. – 550 с.
2. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2 / Ред. З. Н. Микеладзе. - М.: «Мысль», 1978. – 687 с.
3. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. - М.: Мысль, 1983. – 830 с.
4. Большая Российская энциклопедия. В 35 т. Т. 27. Пред. науч.-ред. совета Ю.С. Осипов; отв. ред. С.Л. Кравец. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2014. – 767 с.
5. Голбан Н.В. Рождение понятия бытия в учении Парменида / *Журнальный клуб Интелпрос* » *Credo New* » №4, 2013. http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/k4-2013/21494-rozhdenie-ponyatiya-bytiya-v-uchenii-parmenida.html Дата обращения 15.02.2022.
6. Киклевич А.К. Язык и логика. Лингвистические проблемы квантификации. - München: Verlag Otto Sagner, 1998. – 318 с.
7. Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1 / Под общ. ред. А.Ф.Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. - СПб.: «Изд-во Олег Абышко», 2007. С. 350.
8. Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 2 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. -СПб.: Изд-во С.-Петербурга. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. – 752 с.
9. Разинов Ю.А. Истина и тайна: четыре аспекта греческой алетей / Известия Саратовского университета. 2012. Т. 12. Сер. Философия. Психология. Педагогика, вып. 2. С. 29-33.
10. Robert Audi, ‘Eristic’, in ‘The Cambridge Dictionary of Philosophy’, (New York: Cambridge University Press, 1999), pp. 279-710.

МАҚУЛАИ «ҲАҚИҚАТ» ДАР ФАЛСАФАИ ЮНОНИ ҚАДИМ ВА АҲАМИЯТИ ОН ДАР ТАҲҚИҚОТИ ФАЛСАФӢ

Мақола ба омӯзиши мақулаи ҳақиқат дар фалсафаи Юнони қадим ва муайян кардани аҳамияти он барои илми фалсафа бахшида шудааст. Дар мақола кайд карда мешавад, ки мафҳуми ҳақиқат дар фалсафаи Юнони қадим, аз Афлотун то Арасту, фалсафаи эллинистӣ ва фалсафаи давраи охири антиқа роли муҳим мебозад. Ин мафҳумҳо низ дар маркази мантиқи фалсафии муосир ва фалсафаи забон қарор доранд. Мутафаккирони гуногуни қадим онҳоро ба таври гуногун шарҳ додаанд: барои Афлотун масъалаи асосӣ имкони мавҷуд набудани ҳақиқат, яъне ботил аст; барои Арасту, робитаи воқеият ва ҳақиқат дар тафсир ва таҳлили априорӣ муҳим аст. Стоикҳо чунин ақидаро ба миён гузоштаанд, ки ҳар чизеро, ки дуруст ё нодуруст номидан мумкин аст, пешниҳодҳои гайрисамаранок мебошанд; барои Парменид, саволи асосӣ ин аст, ки чӣ гуна ҳақиқатҳоро дар бораи чизҳое, ки аён нестанд, кашф кардан мумкин аст ва гайра.

Дар мақолаи мазкур тавассути таҳлили фалсафии он ақидаҳои файласуфони фалсафаи қадимро ба ҳам мепайвандад, то манзараи мукаммали ақоиди онҳоро дар бораи мақулаи «ҳақиқат» ва аҳамияти он барои фалсафа дар маҷмӯъ пешкаш намояд.

Вожаҳои калидӣ: фалсафаи Юнони қадим, ҳақиқат, дуруғ, алетей, эристика, онтология, гносеология, мантиқ, маърифат.

КАТЕГОРИЯ «ИСТИНА» В ФИЛОСОФИИ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ

Статья посвящена исследованию категории истины в философии Древней Греции и определению ее значения для философской науки. В статье отмечается, что понятия

истины играют важную роль в древнегреческой философии, начиная от Платона до Аристотеля, эллинистической философии и философии поздней древности. Эти понятия также находятся в центре современной философской логики и философии языка. Разные древние мыслители трактовали их по-разному: для Платона главным вопросом является возможность отсутствия истины, то есть ложности; для Аристотеля связь между действительностью и истиной занимает центральное место в интерпретации и априорной аналитике. Стоики выдвигают идею о том, что то, что можно правильно назвать истинным или ложным, является бесплотными предложениями; для Парменида центральным вопросом является то, как могут быть открыты истины о неочевидных вещах.

Данная статья посредством философского анализа интегрирует взгляды философов античной философии, чтобы предложить всестороннюю картину взглядов на категорию «истины» и его значение для философии вообще.

Ключевые слова: древнегреческая философия, истина, ложь, алефейя, эристика, онтология, эпистемология, логика, познание.

THE CATEGORY OF «TRUTH» IN THE PHILOSOPHY OF ANCIENT GREECE AND ITS SIGNIFICANCE

The article explores the category of truth in the philosophy of ancient Greece and determines its significance for philosophical science. The article notes that the concept of truth plays an important role in ancient Greek philosophy, from Plato to Aristotle, Hellenistic philosophy and the philosophy of late antiquity. It is also at the heart of modern philosophical logic and the philosophy of language. Different ancient thinkers interpreted it in different ways: for Plato, the main issue is the possibility that there is no truth, i.e. falsity; for Aristotle, the relationship between reality and truth is central to interpretation and a priori analytics. The Stoics put forward the idea that what can properly be called true or false are sterile propositions; for Parmenides the central question is how truths about non-obvious things can be discovered.

This paper integrates, through philosophical analysis, the views of the philosophers of ancient philosophy to offer a comprehensive picture of the views on the category of 'truth' and its significance for philosophy in general.

Key words: ancient Greek philosophy, truth, falsehood, aletheia, eristic, ontology, epistemology, logic, cognition.

Маълумот дар бораи муаллиф:

Саидова Гулхумор Зиннатовна — номзади илмҳои фалсафа, мудири кафедраи фалсафаи фарҳанги ДДТТ ба номи С.Айнӣ.

Сведения об авторе:

Саидова Гулхумор Зиннатовна — кандидат философских наук, зав. кафедрой философии культуры ТГПУ им. С. Айнӣ.

About the author:

Saidova Gulkhumor Zinnatovna - Candidate of philosophical sciences, the Head of Department of Philosophy of Culture, Tajik State Pedagogical University named after S. Aini.

АҲЛОҚ ҲАМЧУН НИЗОМИ РАҒТОРИ АРЗИШМАНД ВА МУНОСИБАТИ ХУБИ БАЙНИ ОДАМОН ДАР ҶОМЕА

Маҳмудова Ф. Ҳ.

Туйчиева М.Х.

Донишгоҳи давлатии омӯзгори Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ

Ба риштаи таҳлилу таҳқиқ кашидани андешаҳои нав эҳсоси баланд ва шавқу рағбати донишмандони нобифаро, ки имрӯз дар майдони илму маърифат ҳамчун чехраи барҷаста

баромад доранд, нишон медихад. Пеш аз ҳама бояд зикр намуд, ки дар чунин ковишҳо масъалаи марбут ба фалсафаи амалӣ аҳамияти бештар дошта, бо илми кунунӣ бевосита ва ҳаматарафа алоқаманд аст. Бешубҳа илми ахлоқ, ё ин ки фалсафаи амалӣ яке аз қисматҳои муҳими фалсафа буда, ҳатто аз замони бошуурона рафтор кардани инсоният ва то имрӯз зери таҳқиқи донишмандон, ҳамчун мавзӯи актуалӣ ба назар мерасад. Ва ин маънои онро дорад, ки «Баланд бардоштани дараҷаи маданияти рафтори шахс ва аҳли ҷамъият аҳамияти ахлоқӣ, сиёсӣ, иқтисодӣ ва илмӣ дорад» [2:450].

Ахлоқ бо арзишҳои марбут ба рафтори инсон нисбати дуруст ва нодурусти амалҳои алоҳида аз лиҳози неку бади ангезаҳо баррасӣ мекунад. Илми ахлоқ чун як бахши дониш ё омӯзише, ки бо як қатор далелҳои исботҳои муназзам рӯ ба рӯ буда, фаъолияти ахлоқии умумиро нишон медихад. Ба ақидаву андешаи баъзе аз донишмандон тамоми башарият ҳадди ақал тавассути ҳаракатҳои ахлоқӣ ҳуқуқи якхела доранд ва адолату баробарию талаб мекунад, ҳол он ки Арасту андеша дошт, ки «...адолат на фақат баробарию, балки таносуби дурустро дар бар мегирад» [6:235]. Аз нигоҳи илми ахлоқ инсон дорои сифатҳои асосие мебошад, ки тавассути чунин сифот аз лиҳози некӣ, меҳрубонӣ, шафқат ва ғамхорӣ вай аз дигар махлуқот фарқ мекунад. Чунин намунаҳо дар замони Зартушт ҳатто дучанд ба назар мерасанд. Масалан, «Дар даъватҳои худ Зартушт бо овози баланд хитоб мекард, ки «Эй мардум, бипазиред се асл – андешаи нек, кирдори нек, гуфтори некро то растагор шавед» [8:176]. Донишманди шаҳри Ҳинд Робиндронат Такур дар бораи Зартушт менависад, ки «мо имрӯз медонем, ки кирдори нек мавқеи нек аст агар барои некӣ анҷом шавад (на ба умеди подош ё бими ҳаёт). Вале бояд дар назар дошт, ки ин ҳақиқати дурахшон ҳангоме аз забони Зартушт берун омад, ки мардум гирифтори нодонию ноогоҳӣ буданд» [7:203]. Ё ин ки дар дигар маврид низ таърихнигорони тоҷик аз гуфтаҳои Маздак ёдрас мешаванд. Вобаста ба масъалаи мазкур Маздак чунин ақида доштаст: «Барои аз бадӣ, шарр раҳой ёфтани бояд аз хоҳиши худ озод шавем, зеро хостаю шахват бадиро тавлид месозанд. Маҳз ҳамин омилҳо рашк, ҳасудӣ, хирс, кину адоват, ҳасисӣ, бадбинӣ ва дигар сифоти пасти ахлоқиро ба миён меоваранд» [8:461-463]. Тибқи назарияи Маздак, шахсе ки нафсро аз қорҳои зишт, шахват, ранҷ додани дигарон, хусумат, бадбинӣ нигоҳ надорад, инчунин одобу ахлоқи инсониро поймол наояд, ин нишонаи деви малъун аст, ки ҳама вақт қувваи манфиро доро мебошад. Ин андешаро Абулқосим Фирдавсӣ низ тарафдорӣ карда дар «Шоҳнома» чунин ба қалам додааст:

Кучо рашку кин асту хашму ниёз,
Ба панҷум, ки гардад бар ӯ чира Оз.
Ту гар чира бошӣ бар ин панҷ дев,
Падид оядат роҳи кайҳонхидев.
Аз ин панҷ моро зану хостааст,
Ки дини беҳӣ дар ҷаҳон костааст [1:61].

Аз иқтибоси мазкур ба хулоса омадан мумкин аст, ки мардуми форс-тоҷик, аниқтараш Эрони бостон инъикоскунандаи илми ахлоқ ҳатто аз замони қадим буданд. Барои далели ҳамачониба, чандин донишманди тоҷиконро ва баъди исломро низ мисол овардан мумкин аст, ки осори гаронбаҳои онҳо шоҳиди масоили марбут гарданд.

Ба таври дигар чунин фаҳмидан низ мумкин аст, ки аввалан тавассути таҳлили концепсияи амалҳои ахлоқӣ ва баъдан аз нигоҳи баъзе ҷанбаҳои психологӣ илми ахлоқро баҳогузорӣ намудан низ равост. Ин ба он маъно ҳам омадааст, ки тавассути баъзе рӯйдодҳои психикӣ инсоният, кирдори ношоиста, қорҳои дағал, нооромӣ дар ҷомеа ва рафтори ғайриинсониро амалӣ кунад. Маҳз тавассути илми равоншиносӣ ҷанбаҳои ахлоқиро аз рӯйи

қисматҳои қишри майнаи сар ба қисматҳои мухталиф чудо кардан раво мебошад. Нуктаи назари равоношиносон дар ин масъала чунин аст, ки ҳар як инсон дар зиндагии рӯзмара аз таъсири гириду афроф вобастаи қиддӣ дошта, танҳо ҳамон вақт мумкин аст, ки ягон кори нек ё бадро ирсол кунад. Тибқи андешаи Лоренса Кольберга: «Рушди мафҳумҳои ахлоқӣ аз якҷанд марҳила мегузарад, ки тавассути он халқияти тамоми олам бо як тартиб мебошанд. Яъне рушди ахлоқӣ аз мавқеи эгомарказӣ ба зинаҳои баландтаре мерасад, ки агар ҳуди инсон барои беҳбудии ҷомеа ғамхорӣ кунад» [3:80-81]. Ин аст, ки тарзи муайян намудани тафаккур, эҳсоси ҳаяҷон, одатан аз нигоҳи равоношиносон яке аз масъалаҳои глобалӣ буда, ҳалли он ба таври мушаххас бояду шояд аз назар гузаронда шавад. Зеро аз нигоҳи равоношиносон масъалаи этикии инсоният аз равонокорӣ ё ин ки вучуди рӯҳонии ӯ низ вобастагии муҳим дорад. Ба андешаи Зигмунд Фрейд алоқаи чинсӣ на хатогии ахлоқӣ буда, балки як роҳи оромии психикии инсоният мебошад, ҳол он ки дар ислом ва махсусан дар миллату фарҳанги форсу тоҷик як шакли ахлоқӣ бадтарин ба ҳисоб меравад. Яъне, «Аз нодонӣ ҳамин бас, ки ҳарчи медонӣ изҳор кунӣ» [5:17]. Ноғуфта намонад, ки дар масъалаи марбут таълимот ва далелҳои Густав Фечнер ва Уилям Чеймс низ бе таъсир нестанд. Аз андешаи олимони ғарбӣ ба хулоса омадан мумкин аст, ки таъсири ахлоқу психикии одамон дар ҷомеа аз як ҷиҳат муфид буда, аз ҷиҳати дигар таъсири манфии худро ба ҷаҳони имрӯза мерасонанд.

Ҳамчунин илми ахлоқ мавқеи ҳар як инсонро дар олами башарият амиқ ва равшан муайян мекунад ва тавассути принципҳои алоҳидаи худ ин ё он масъаларо баррасӣ менамояд. Бе ин ҳам равишҳои ахлоқӣ ҳуқуқи фардро ба қонунҳо ва меъёрҳои муҳим, ки бе чунин равад инсон метавонад роҳи ҳалли ҳаёти худро аз даст диҳад, тақсимбандӣ мекунад. Ин маънои онро низ дорад, ки новобаста аз сохтори ҷомеа, башарият ба қисматҳои гуногун чудо шуда, танҳо тавассути тарбия баҳогузорӣ мегардад. Ин андешаро мутафаккири бузург Ҷалолиддин Румӣ ҳатто дар асри XIII баррасӣ кардааст. Тибқи андешаи мутафаккири одамон дар олами инсоният ба қисматҳои мухталиф чудо гардида, манзалати худро дар ҷомеа ба таври мушаххас ифшо мекунад. Ин андешаро Мавлоно дар яке аз қисматҳои осори назмии худ ба тариқи зерин овардааст:

Дар ҳадис омад, ки Яздони мачид
Халқи оламо се гуна офарид,
Як гуруҳро ҷумла ақлу илму чуд,
Он фаришта аст надонад ҷуз сучуд.
Як гуруҳи дигар аз дониш тихӣ,
Ҳамчу ҳайвон аз алаф дар фарбеҳӣ.
В-он савум, он одамизоду башар,
Аз фаришта нимаю нима зи хар [12:183].

Аз абёти Ҷалолиддини Румӣ бармеояд, ки дар олами ҳастӣ на ҳама ба шакли инсонии ҳақиқӣ зиндагӣ мекунад, балки бархе аз ҷомеа ба шакли ҳайвоноте, ки дар фикру хуру хоб ва шаҳват ҳаётро ба сар мебаранд, тасвир кардааст. Аз як ҷиҳат андешаи донишманд характери танқидӣ дорад, аз ҷиҳати дигар меъёрҳои динӣ низ баррасӣ шудааст. Зеро худомарказӣ яке аз таълимоти ҳаматарафаи мутафаккирони Шарқу Ғарб дар асрҳои миёна ба ҳисоб мерафт ва ҳукмрон ҳам буд. Новобаста аз ин донишмандон кӯшиш намуданд, ки инсонро тавассути ақлгарой ва хиради худ аз ҷисми зиндаи олами табиӣ ба дараҷаи баланд ва фарқунанда низ бардоранд. Ин гуна ақидаҳо ва масъалаҳо дар таълимоти Фомаи Аквинӣ дучанд ба назар мерасанд. Масалан, «Хирадро Фома шакли олии қобилияти инсон доништа, мавқеи онро дар иродаи инсон муҳим мешуморад. Ба шарофати он инсон некию бадиро аз ҳамдигар фарқ мекунад ва онро ақли амалӣ меномад» [7; 255]. Ва ё дар ҷои дигар Ибни Сино низ дар ин бобат андеша доштааст, ки ба нуктаи назари Ф. Аквинӣ шабоҳат дорад, гарчанд Ибни Сино

пеш аз Аквинӣ ҳаёт ва фаъолият доштаст: «инсон бояд тамоми амалиёту рафтори худро таҳти назорати худ қарор диҳад, онҳоро бо нури ақли худ мунаввар созад ва тариқи ақл онҳоро андозагирӣ намояд. Ин ҳама ба хотири он ҳаст, ки фарқ миёни некӣ ва бадӣ, хубу зиштӣ пайдо шавад ва роҳҳои ислоҳи сифатҳои манфур дар ниҳоди одамон пайдо карда шаванд» [2:231].

Дар ҳар даври замон донишмандон, бузургон, файласуфон ва инчунин мубадону диндорон бар он буданд, ки ҳар як шахс одобу ахлоқро дар хонавода нахуст аз падару модар меомӯзад, вале барои амалӣ намудани арзишҳои ахлоқӣ, вазифаи индувидалии ҳар як шахс муҳим будааст. Ба маврид аст, ки дар масъалаи марбут Фариддудин Аттор ба писаре чунин панду насиҳат медиҳад:

Ҳар кӣ дар роҳи залолат меравад,
Аз ҷаҳолат бо батолат меравад.
Ҳақ талаб в-аз кори ботил дур бош,
Дар сахову мардумӣ машхур бош [9:65].

Дар абёти зикршуда, Шайх Аттор нуктаи муҳими ахлоқӣ аз лиҳози панду насиҳат, тавсифу тарбия, дур будан аз корҳои зишт ва роҳи нексириштро интиҳоб намудани фарзандони башарият, фикру ақидаро баррасӣ намудааст.

Масъалаи муҳимтарин дар этика ин дӯстии байни афроди ҷомеа, новобаста аз зисту зиндагии рӯзмараи ҳар як фард маҳсуб мешавад. Аз нигоҳи давраҳои таърихӣ маълуму равшан аст, ки ҳаёт ва фаъолияти ҳар як шахс дар давраҳои мухталиф яқин набуд. Ин як таъсири амиқи сиёсӣ ба гирду атроф буд ва тақсимои башарият низ ба назар мерасид. Қобили қабул аст, ки пас аз чунин вазъияти сиёсӣ ва иҷтимоӣ тартибу интизом, одобу ахлоқ, рафтору кирдор ва ғайраҳо низ гуногунранг буд. Б. Спиноза таъкид мекунад, ки: «Он чизе, ки дар қисми сеюми Этика баррасӣ мешаванд, моро водор месозад ва ба биниши зехнии мо дар маҷмуъ ҳалал мерасонад. Мо ҳис мекунем, ки чунин таъсирот ҳар замон шуданаш мумкин аст, моил ба мавҷудияти худ боқӣ мемонад. Аз ин рӯ муҳаббат, нафрат ва мубориза ба миён меояд» [6:715]. Аз иқтибоси мазкур ба чунин хулоса омадан мумкин аст, ки дӯст доштан аз рӯи хирад ин маънои барпокунии сулҳ ва амну амонӣ чи дар малакаву шуури инсоният ва чи дар ҷомеа ба ҳисоб меравад. Инчунин ин фазои беҳтарин барои рушди принципҳои ахлоқӣ ба назар мерасад. Умеди ягонаи ҳар як халқу миллат аз ҳамдигарфаҳмӣ оғоз ёфта, барои рушду инкишофи ин ё он масъала дар ҷомеа кӯшишҳо ба харҷ мерасонанд.

Ҳамчунин аз назари фалсафаи амалӣ ё дар илми этика зебогии инсоният тавассути қалбу вучуди ботини ӯ зоҳир мешавад ва кирдору рафтори ӯ ифшо хоҳад гашт. Дар ин масоил кори муҳимро албатта ибораи «муҳаббат» ба миён оварда, барои хушбахтӣ, оромии қалб, аз байн бурдани дилшикастагӣ, оромии асаб ва ғайра, инчунин нақши асосиро низ бозӣ мекунад. Бояд тазаккур дод, ки муҳаббат аз як ҷиҳат меҳру вафо ба Худо доништа шуда, яъне «Худованди Зулҷалолро бо ҳама қалби худ, бо ҳама ҷони худ ва бо ҳам тавону қудрати худ дӯст бидор» [2:115] ва дар дигар маврид муҳаббат ин дӯстии байни мардумон ба ҳисоб меравад. Худошиносӣ ва муҳаббати инсону Худо дар таълимоти гузаштагони тоҷику форс низ масъалаи асосӣ ва мубрам ба ҳисоб мерафт ва ҳама вақт мутафаккирон кӯшиш карданд, ки муносибати инсон бо Худоро баррасӣ намоянд. Масъалаи дӯстӣ ва муҳаббат бо Худоро Ҳаким Носири Хусрав, ки яке аз файласуфони идеалисти босубот буд, дар «Саодатнома» чунин овардааст:

Дило, ҳамвора таслими ризо бош,
Ба ҳар ҳоле, ки бошӣ, бо Худо бош.
Худоро дон, Худоро хон ба ҳар кор,
Мадон ту ёваронро беҳ аз Ӯ ёр [4:444].

Ҳамчунин дар дигар маврид Ҳоча Ҳофиз масъалаи ишқу муҳаббати байни инсонҳоро кори ҷонсӯз ҳисобида, бар он аст, ки дӯст доштан ва ишқ варзидан яке аз дардҳои бедаво ва хароботи инсон низ дар ӯ инъикос мегардад. Ва шоир бо мисраҳои зерин мисол овардааст, ба чунин маънӣ:

Ишқат на сарсарист, ки аз сар бадар шавад,
Меҳрат на оразест, ки ҷои дигар шавад.

Ишки ту дар вучудаму меҳри ту дар дилам,
Бо шир дар дарун шуду бо чон бадар шавад...
Гуфтам, ки: «Ибтидо кунам аз бӯса», Гуфт не,
Бигзор то, ки моҳ зи акраб бадар шавад [11:243].

Инчунин, масъалаи ишқу вафодорӣ дар дини қадимаи Ҳиндуён низ омадааст, ки «Дар муносибати оилавӣ, мард мавқеи фахрӣ дошта, барои завҷа ҳамчун чизи муқаддас ҳисоб мешуд ва пас аз марги шавҳар зан бояд худкушӣ мекард» [7:140]. Пас, баъди ин назари донишмандон ба хулоса омадан мумкин аст, ки муҳаббат беҳтарин василаи инсонияст, ҳам барои дӯстӣ бо Худованд тавассути имону боварӣ ва ҳам меҳру ғурури ишқ нисбати инсоният.

Дар дигар маврид пешрафтҳои илми ахлоқ, ин коллективикунонии ҷомеа ва махсусан ҷойҳои ҷамъиятӣ, муассисаҳо, корхонаҳо ва ғайраҳо мебошад, ки тавассути ин раванд байни гуруҳҳо муносибатҳои хуб барқарор мешавад. Яъне, аниқтар ин аст, ки шиносӣ байни гуруҳи коргарон пайдо шуда, барои ғоидаи ҷомеа ҳаматарафа ҳаракат ва кӯшиш мекунанд. Қобили зикр аст, ки «Чигунагии таносуби таҳарруки амудию уфуқии иҷтимоӣ аз ҷумла омилҳои муассири устуворӣ ё ноустувории тартиботи ҷамъиятӣ ба шумор мераванд. Дар ҷомеа ҳар қадар агар барои одамон имконияти васеи тағйирдиҳии мақоми иҷтимоияшон фароҳам оварда шуда бошад, ҳамон қадар тамоили фардгароияшон зиёд ва ҳамбастагии гуруҳию маҳаллияшон камтар шуда, ваҳдаташон дар доираи ҷомеа ба яқдигар мустаҳкамтар мегардад» [7:349]. Маҳз ба шарофати демократия дӯстӣ ва ҳамдигарфаҳмӣ, меҳру муҳаббат, муносибату алоқа ва дигар равандҳои ахлоқӣ пеш рафта, барои рушду нумуи ҳаёти рӯзмарра миллату давлат хизмати шоиста намуда истодаанд.

Хулоса, дар давлати соҳибхатиёр ва ҳуқуқбунёду демократии Тоҷикистон меъёрҳои ахлоқӣ аз ҳама ҷиҳат рушду инкишоф ёфта, душвортарин масъалаҳои ҳаёти иҷтимоӣ ва сиёсии ҷомеа мунтазам ҳалли худро ёфта истодаанд ва барои қонёкунонии талаботи миллату давлат хизмати ҳамаҷонибаи ҳамаи афроди ҷомеа талаб карда мешавад.

АДАБИЁТ

1. Абулқосим Фирдавсӣ. Шохнома. Ҷ.8.
2. Бердиев Ш, Шомуродов Б. Этика. – Душанбе, 2016. 528с.
3. Джонстон Д. Психология. Полный путеводитель по душевному миру человека / Джони Джонстон; пер. с англ. Л.М.Птицына. – М.: 2011. 493с.
4. Носири Хусрав. Девони ашъор. Душанбе, 2009. 648с.
5. Панҷсад ҳадис. – Москва.: 1991. 94с.
6. Рассел Бертран. История западной философии. – Москва, 2016. 1024с.
7. Таърихи фалсафа. – Душанбе, 2011. 528с.
8. Таърихи фалсафаи тоҷик. Ҷ.1. – Душанбе, 2014. 582с.
9. Фаридуддини Аттор. Панднома. Футувватнома. Ҳикоёт аз маснавихо. Душанбе, 2008, 256с.
10. Фалсафа. – Душанбе, 2011. 528с.
11. Ҳофизи Шерозӣ. Куллиёт// Ҷамшед Шанбезода. – Душанбе, 1983. 670с.
12. Чалолидани Румӣ. Фиҳи мо фиҳи. – Душанбе, 2007. 305с.

АХЛОҚ ҲАМЧУН НИЗОМИ РАФТОРИ АРЗИШМАНД ВА МУНОСИБАТИ ХУБИ БАЙНИ ОДАМОН ДАР ҶОМЕА

То ҳанӯз масъалаи ахлоқ ё ин ки илми этика барои донишмандон ва ҳаводорони илму фалсафа як мавзӯи муҳим ва актуалӣ ба назар мерасад. Аз ин рӯ ҳар як муҳаққиқ ҳалли ин масъаларо чи аз нигоҳи фалсафӣ ва чи аз ҷиҳати илмӣ баррасӣ намуда, ниҳоят ба андешаҳои гуногун меояд. Ҳадафи асосии муаллифи мақола баррасӣ намудани андешаҳои фалсафӣ ва ахлоқӣ дар масъалаи мазкур буда, андешаҳои нав роҷеъ ба ин масъала мавриди таҳлил қарор гирифтаанд. Ахлоқ ҳамчун илми амалӣ дорои як низоми хеле мураккаб буда, дар он тамоми донишҳои дар ихтиёри инсоният мавҷудбуда ба фарҳангу тамаддуни башарият ва ҷомеа саҳми худро мегузорад.

Аз ҷумла, дар таълимоти мутафаккирони Шарқу Ғарб ҳар як масъалаи марбут ба фалсафа барои таҳқиқ ҳамчун заминаи мустаҳкам ба ҳисоб меравад. Тақрибан осори тамоми мутафаккирон дар масъалаҳои шинохти категорияи инсоният аз лиҳози хислатҳои неку бад, поквичдонӣ, дилсузӣ, хирадмандӣ ва баръакс, гайбату нафрат, бадгӯӣ,

номехрубонӣ холӣ набуд. Ин аст, ки муаллифи мақола ин нозуқиҳоро ба таври муфассал таҳқиқ намуда, андешаҳои ҷолибро баррасӣ карда аст. Махсусан, дар замони муосир мавзӯи мазкур актуалитар назар ба давраҳои гузашта буда, ба таҳқиқи бештар ниёз дорад.

Калидвожаҳо: олам, инсон, маърифат, ахлоқ, категория, неку бад, поквичдонӣ, дилсӯзӣ, хирадмандӣ, гайбат, нафрат.

ЭТИКА КАК СИСТЕМА ЦЕННОСТНОГО ПОВЕДЕНИЯ И ХОРОШЕГО ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ЛЮДЬМИ В ОБЩЕСТВЕ

Проблема нрава и поведения или этической науки до сих пор кажется важной и актуальной проблемой для ученых и последователей науки. Поэтому каждый исследователь рассматривает эту проблемы с точки зрения философии и науки. Основная цель автора статьи уточнение философских и этических взглядов по данному вопросу и привлечь внимание читателя через обсуждения новых идей. Этика как практическая наука имеет очень сложную систему, в которой все знания, доступные человечеству, вносят вклад в культуру и цивилизацию человечества и общества.

В частности, в учениях восточных и западных мыслителей абсолютно все вопросы, связанные со смыслом и философскими идеями, являются основой для исследований. Почти все произведения мыслителей были полны проблем признания категории человечности с точки зрения хороших и плохих качеств, честности, сострадания, мудрости и, наоборот, сплетен, ненависти, клеветы и жестокости. Поэтому автор статьи подробно разобрал эти нюансы и обсудил некоторые интересные идеи. В частности, в наше время эта тема актуальнее, чем в предыдущие периоды, и требует дополнительных исследований.

Ключевые слова: вселенная, человек, просвещение, мораль, категория, добро и зло, честность, сострадание, мудрость, сплетни, ненависть

ETHICS AS A SYSTEM OF VALUE BEHAVIOR AND GOOD RELATIONS BETWEEN PEOPLE IN SOCIETY

The problem of character and behavior or ethical science still seems to be an important and urgent problem for scientists and followers of science. Therefore, each researcher considers this problem from the point of view of philosophy and science. The main goal of the author of the article is to clarify the philosophical and ethical views on this issue and to attract the attention of the reader through the discussion of new ideas. Ethics as a practical science has a very complex system in which all the knowledge available to mankind contributes to the culture and civilization of mankind and society.

In particular, in the teachings of Eastern and Western thinkers, absolutely all questions related to meaning and philosophical ideas are the basis for research. Almost all the works of thinkers were full of problems of recognizing the category of humanity in terms of good and bad qualities, honesty, compassion, wisdom and, conversely, gossip, hatred, slander and cruelty. Therefore, the author of the article analyzed these nuances in detail and discussed some interesting ideas. In particular, in our time this topic is more relevant than in previous periods, and requires additional research.

Keywords: universe, human, enlightenment, morality, category, good and evil, honesty, compassion, wisdom, gossip, hatred.

Маълумот дар бораи муаллифон:

Маҳмудова Фотима Ҳоҷиевна– номзади илми фарҳангиноӣ, дотсенти кафедраи фалсафаи фарҳанги Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айни.

Туйчиева Мутриба Хидоятulloевна- ассистенти кафедраи фалсафаи фарҳанги Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ

Сведения об авторах:

Махмудова Фотима Ходжиевна – кандидат культурологии, доцент кафедры философии культуры Таджикского государственного педагогического университета им. Садриддина Айни.

Туйчиева Мутриба Хидоятulloевна - ассистент кафедры философии культуры Таджикского государственного педагогического университета имени С. Айни

About the authors:

Mahmudova Fotima Hojievna - Candidate of Cultural Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy of Culture of the Tajik State Pedagogical University named after Sadriiddin Aini.

Tuychieva Mutriba Khidoyatulloevna - Assistant of the department of philosophy of culture, Tajik state pedagogical University named after S. Aini

THE FEATURES OF HUMANISM IN MUSLIM PHILOSOPHY

Giyosov F.N.

Tajik State Pedagogical University named after S. Aini

Humanism as a progressive system has ancient roots, and as a philosophical system was formed with the advent of Greek philosophy in the sixth century BC. The basis of modern humanism was laid by the Renaissance professional class, who tried to explain all scientific phenomena and events in terms of reason, logic and scientific methods. In principle, the concept of humanism has always been based on the question of how people behave in the society. It includes laws, social behavior of a person, moral and ethical standards.

In the background of the problem of good and evil, the Qur'anic text presents humanism in the sense of love for man, for his essential origin, which is from God. This is reflected in ethical questions about love of humankind. In the Qur'an, as the ideological source of the ethics of humanism in Muslim philosophy, humanism is represented through the concepts of khub (love), which is synonymous with ishq. This love is associated with divine love, about which there are quite a few indications in the verses of Qur'an.

Along with the Qur'an, Hadiths (traditions about the words and actions of the prophet) are also among the sources of the formation of the humanistic idea in its theological interpretation. They also deal with the exaltation of man and his essential being through the love of God. This is the love of God, as, for example, in the Hadith «I was a hidden treasure, I was beloved and therefore I created those who exist so that I could be known» [8, 213]. In general, a mystical approach to philanthropy and humanity is emerging, which occupies one of the key places in the teachings of Sufi mystics. By the way, this Hadith then becomes an inspiration for such famous Sufis as Ibn Arabi, Jalal ad-Din Rumi, al-Ansari, Attar, Nasimi and others. For example, Ibn Arabi, commenting on the meaning of this Hadith, states that «the Sunnah reports what supports this [statement], these are His words: «I was a hidden treasure and was not known, and I liked to be recognized, therefore I created human beings I met them, and they recognized Me.» He said that love was the cause of the creation of the world. He adjusted [then] the divine names. If the soul did not experience longing for the body, then it would not experience pain when parting with it, despite the fact that it is the opposite of it. Therefore, He united magnitudes and states for the existence of relationships and forms. Relationship is the basis (*asl*) in the existence of kinship ties [5, 92]. In the outflow of divine light and spirit in the human body, Ibn Arabi considers it important to «divinify» him through love for truth: «So this truth [that flows into each incarnation of the possible], provides [the opportunity] for this created being to be the manifestation of the Truth-God (al-haqiqa), and not the explicit [God]. And if someone loves a person with this divine love, then his love for him will be exactly to that degree, and therefore he will not be connected either with imagination or with any beauty, for he has all this, and love has no connection with this» [5, 96].

Al-Farabi, developing rationalism, which served as an ideological and methodological source for the formation of humanistic ideas, draws attention to the socio-political ideals, on the basis of which, it is possible to build a virtuous state, which would depend on a person, his ability and desire

for happiness and on the rulers who must have the best moral qualities. Al-Farabi emphasizes that «it is unbelievable and impossible that there would be a person with an innate predisposition to certain actions who would not be able to perform actions opposite to these» [1, 185] and that «it is impossible to deny [the possibility] of the existence of a person possessing the ability to find a middle ground in actions and morality in relation to himself. It is also impossible to deny [the possibility] that a person may have the ability to find the middle position and moderation in the food that he alone takes. This [last] action of him is a medical action, and he is capable of some part of the art of healing. He, who finds moderation in morality and actions in relation to himself alone, does so because he is capable in some part of the art of public administration» [1, 193-194]. At the head of this state administration, al-Farabi wants to see that utopian ruler who would have the best moral signs and who would serve as a model for the rest. He describes his ideal - the true ruler as follows: «He is the first head and it is in him that the six features are combined: wisdom, perfect judgment, [the ability] to convince others perfectly, [the ability] to imagine excellently, the ability to physically lead holy war, and that his body has nothing to prevent him from doing things related to the holy war. The one who combines all these in himself is an ideal, one who should be imitated in all behavior and actions, whose words and advice should be heeded. Such a person can manage as he considers right and as he wishes» [1, 218]. The philosopher understands that such a person cannot be found, and therefore offers other options. In these fragments, two guidelines are important: first, in order to achieve one's own goal, a person is directed not towards heaven, towards God, but to real social life; the second is humanism, which is defined with the description of the ideal, perfect man in ethical categories and principles.

Humanism in Muslim philosophy, which in its Qur'anic presentation had a divine and mystical meaning, especially developed and received a secular emphasis under the influence of the Gnosticism of the Hellenic philosophers. The search and study of the humanistic ideas of the ancient Greek philosophers were concentrated around the theme of the «perfect man», as evidenced by the views of such famous thinkers of Sufism as Ibn Arabi, al-Hallaj and al-Suhrawardi. Considering humanism, one could observe everywhere that its interpretation in the works of Muslim thinkers of that time was carried out with the allocation of the human mind to the forefront, not only in the Qur'an, but even in the hadiths. For example, it is pointed out, «everyone who trusts God can find and recognizes himself» or «the first thing created by God is the mind», which indicates the rise of the role of the reason in the knowledge of the world. The influence of the heritage of the ancient Greeks and rationalism in the work of individual philosophers, using the example of Muhammad Ibn Zakariya ar-Razi, eventually led to the fact that they, if not rejected, then interpreted some of the provisions of the Qur'anic attitude to man in a different way and asserted the freedom and autonomy of the human mind. A.D Knish considering ar-Razi's judgments about the human mind, emphasizes that «ar-Razi was firmly convinced of the enormous possibilities of the human mind. According to him, people are quite capable of understanding the true state of things in this world if they can use the abilities given to them by God for rational awareness of the surrounding reality. These faculties should be tirelessly developed and strengthened through the study of philosophy. Since God gave the human race, the ability to think rationally, people should not rely on God to guide their every step [7, 470].

This researcher draws attention to the fact that al-Razi supports the idea that people, regardless of their height or age, can independently think about their questions and their solutions, and therefore «do not need instructions from obsessed people who claim that they act in the name of God. According to ar-Razi, the evidence of human genius is obvious: it manifests itself in crafts, scientific knowledge and discoveries that are unique to the human race. The same cannot be said for prophecy. When al-Razi was asked whether a philosopher should follow one or another prophetic religion, he answered as follows: «How can a person think philosophically, while remaining an adherent of grandmother's tales, which are based on nothing but contradictions, stubborn ignorance and thoughtless stubbornness» [7, 471].

In Sufism, like other representatives of the schools of Muslim philosophy, they considered happiness to be the ultimate goal of a person, which should be achieved through the improvement of human dignity, mainly as a result of the development of the mind. The achievement of this

happiness, or perfection to that extent, was aimed at acquiring divine properties, as Aristotle stated in the Nicomachean Ethics. They portrayed this achievement in speculative abstract terms, as combining the intellect of man with the divine (universal) intellect. The end of man was conceived as his realization, as a divine desire, as being, one might say, his «deification». Raising a person above physicality and free from anxiety and emotional experiences, Muslim philosophers send a person to a calm intellectual-spiritual and divine realm.

Thus, the initial ideas were laid down that contributed to the formation of the humanistic concept of goodness based on discussing and resolving issues of human happiness, freedom and responsibility, undermining its religious interpretation from within. The impetus for their decisions was the introduction of rationalistic ideas and concepts, because of which more and more circles and ideological currents began to be involved in discussions on issues related to man and his exaltation. Rationalism and intelligible methods were largely introduced into Muslim philosophy due to the fact that Islam itself did not develop along the path of, say, Zoroastrianism, in which there were no pluralistic, alternative ideas developed by many currents and directions. The doctrine of Islam was supplemented not only by the ideas of the legal schools of Sunnism, the new theories of the Shiite theological and rationalist schools, but also by elements of the culture of Hellenism, Judaism and Christianity.

REFERENCES

1. Al-Farabi. Social and ethical treatises / transl. from Arabian. – Almaty, 1978.
2. Daiber, H. «Al-Fārābī on the Role of Philosophy in Society», in: Philosophia Islamica. The Journal of the International Society for Islamic Philosophy, 2010.
3. Goodman L.E. Islamic Humanism. Oxford: University Press, 2003.
4. Hiorth F. Introduction to Humanism. Pune, Indian Secular Society, 1996.
5. Ibn 'Arabi. On the knowledge of the number of [divine] secrets that go to the one who testifies when standing in front of God // «Maccan revelations» («al-Futuhat al-makkiyya»). Foreword, trans. from Arabic and commentary. I.R. Nasyrova // Ishraq: Yearbook of Islamic Philosophy. - M.: Eastern literature: 2012. No. 3.
6. Khalidi T. Classical Arab Islam: The Culture and Heritage of the Golden Age. Princeton, 1985.
7. Knish A.D. The Struggle of Ideas in Medieval Islam: Theology and Philosophy. Philosophy as a rational way of knowing the world // Ishraq: Yearbook of Islamic Philosophy. No. 2. - M.: «Eastern Literature», 2011.
8. مطهری، مرتضی. تعلیم و تربیت در اسلام. تهران

К ВОПРОСУ ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ГУМАНИЗМА В МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В этой статье речь идёт о гуманизме в мусульманской философии, который в его кораническом представлении имеет божественное и мистическое значения. Рассматривая гуманизм, можно наблюдать, что его трактовка в трудах мусульманских мыслителей, выполнялась с выделением человеческого разума. Также рассматривается идеи суфизма о гуманизме, которые считали конечной цели человека счастье, что должно достигаться через совершенствование достоинства человека. Поднимая человека выше состояния телесности и свободным от беспокойства, а также эмоциональных переживаний, мусульманские философы определяют значение сущности человека в интеллектуально-духовном и божественном аспектах.

Ключевые слова: Концепция, кораническое представление, человеческая гениальность, интеллект человека, суфизм, божественный, система убеждений, эпоха Возрождения, понятие, хадис, Ал-Фараби, Ибн Араби, мудрость, совершенная рассудительность.

REGARDING THE FEATURES OF HUMANISM IN MUSLIM PHILOSOPHY

This article deals with humanism in Muslim philosophy, which in its Qur'anic representation has divine and mystical meanings. Considering humanism, one can observe that its interpretation in the works of Muslim thinkers was carried out with the allocation of the human mind. This article speaks about the ideas of Sufism on humanism, which considers the ultimate goal of a person to be happiness and it should achieve through the improvement of human dignity. Raising the dignity of a person on the state of physicality and free from anxiety, as well as emotional experiences, Muslim

philosophers determine the meaning of the essence of a person in the intellectual, spiritual and divine aspects.

Key words: *Concept, Qur'anic representation, human genius, human intellect, Sufism, divine, belief system, Renaissance, concept, hadith, Al-Farabi, Ibn Arabi, wisdom, perfect judgment.*

ХУСУСИЯТҲОИ ХОСИ ГУМАНИЗМ ДАР ФАЛСАФАИ МУСУЛМОНӢ

Дар мақолаи мазкур масъалаи (гуманизм) инсондӯстӣ дар фалсафаи мусулмонӣ, ки дар баёни Қуръон маъниҳои илоҳӣ ва ирфонӣ дорад, баррасӣ мешавад. Аз мушоҳидаҳо бармеояд, ки инсондӯстӣ дар осори мутафаккирони мусулмон дар асосӣ ба назар гирифтани ақли инсон сурат гирифтааст. Андешаҳои тасаввуф низ дар бораи инсондӯстӣ мавриди баррасӣ қарор гирифтаанд, ки ҳадафи ниҳоии инсонро хушбахтӣ медонистанд ва бояд тавассути беҳбудӣ, шаъну шарафи инсон ба даст ояд. Файласуфони исломӣ инсонро аз ҳолати ҷисмонӣ ва покӣ, аз изтироб ва таҷрибаҳои эҳсосӣ боло медонанд ва мақоми асли инсонро аз ҷиҳати зеҳнӣ, маънавий ва илоҳӣ муайян менамоянд.

Калидвожаҳо: *мафҳум, муаррифии қуръонӣ, нобизаи инсонӣ, ақли инсонӣ, тасаввуф, илоҳӣ, низоми эътиқод, ҳадис, Ал-Фаробӣ, Ибни Арабӣ, хирад, ҳукми комил.*

Маълумот дар бораи муаллиф:

Гиёсов Фаридун Нуриддинович - *мудирӣ кафедраи забони олмони факултети роман-германӣ, Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С. Айнӣ. faridun80@hotmail.com Тел: +992 93 744 00 09*

Сведения об авторе:

Гиёсов Фаридун Нуриддинович - *заведующий кафедрой немецкого языка романо-германского факультета Таджикского государственного педагогического университета имени С.Айни. faridun80@hotmail.com Тел: +992 93 744 00 09*

About the author:

Giyosov Faridun Nuriddinovich – *the Head of the German Language Department of the Romano-Germanic Faculty of the Tajik State Pedagogical University named after S. Aini. faridun80@hotmail.com Тел: +992 93 744 00 09*

ИБН РУШД И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕ

Муборкалаев Ф.С.

Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ

Ибн Рушд (1126-1198), известный в Европе под латинизированным именем Аверроэса, жил и творил в городе Кордове. Он на протяжении многих веков оставался известным как синоним свободы мысли, защитник рационализма, и основатель теории «двойственной истины». Наследие Ибн Рушда представляет собой вершину философской мысли эпохи средневековья стран Ближнего и Среднего Востока. Об этом в частности свидетельствует тот факт, что в Европе «...вообще все ученые XVI-XVII веков полагали, что Аверроэс первый познакомил латинян с Аристотелем» [3.39]. Что касается исламского мира, то философские концепции и взгляды Ибн Рушда в ее религиозной среде вызывал негативное подозрение богословов и были объявлены «нечестивыми и еретичными», его книги по большей части игнорировались, а некоторые из его сочинений в оригинальных арабских версиях по их вине вообще были потеряны навсегда. К счастью, интерес к мысли Ибн Рушда оставался живым среди иудеев и христиан, на языки которых были переведены многие его дошедших до нас произведения. Благодаря этим переводам и их исследованиям в средневековой Европе решающая роль Ибн Рушда в реставрации аристотелизма нашла свое подтверждение. Необходимо отметить, что до появления комментариев Ибн Рушда к произведениям Аристотеля в Европе, Ибн Сины считались едва ли единственным источником учения Аристотеля в течение более ста лет, а с ознакомлением европейцев с этими комментариями Ибн Рушда, восточный перипатетик потерял почти всю свою позицию в данной

среде[3.123]. Необходимо отметить, что его наследие распространялось на все времена Средневековья и Ренессанса, поскольку благодаря ему вновь поднимается вопрос о важности натурфилософии Аристотеля и необходимости дать его учению более рациональную, научную, а не теологическую интерпретацию. Следует учесть, что сам Ибн Рушд являлся не только комментатором Аристотеля *par excellence*, но и оригинальным мыслителем, который подвергался гонениям за обозначение характеристики отношений между философией и теологией, а также за концепцию метафизики и философии в целом. С Ибн Рушдом открывается возможность чистой и автономной философии, независимой от теологических предрассудков. Обвиненный в распространении теории двойной истины и поддержке тезиса монопсихизма, с энтузиазмом встреченного философами и порицаемого теологами, его книги сжигались, а его образ демонизировался, когда он изображался в средневековых книгах. Итак, кажется очевидным, что тезисы Ибн Рушда никого не оставили равнодушным.

Действительно, когда речь идет об Ибн Рушде, используются термины «философ» и «мыслитель», поскольку он больше, чем «комментатор», как его восприняла более поздняя традиция. Хотя его экзегеза - это то, за что он наиболее известен, его грань как оригинального мыслителя не менее важна, когда речь идет о глубоком понимании не только гонений, которым подвергся Ибн Рушд, но и гонений, которым впоследствии подверглись так называемые «аверроисты» - последователи его идей. Что касается его работы в качестве комментатора, то, начиная с 1180 года, Ибн Рушд написал тридцать восемь комментариев разной длины: длинные, средние и короткие, или эпитомы. В длинных комментариях он воспроизводит каждый абзац оригинала и подробно объясняет его; в средних комментариях он цитирует слова каждого абзаца и объясняет ключевые темы; в эпитамах он кратко излагает доктрины комментируемой книги в том порядке, который считает нужным. К некоторым произведениям он написал два или даже три комментария, как в случае с «Физикой», «О душе» и «Метафизика», к которым есть эпитама, длинный комментарий и средний. Как справедливо отмечает Э. Грант, «никто, ни в средние века, ни в исламе, ни на латинском Западе, не произвел более исчерпывающего и обширного анализа мысли Аристотеля, чем Аверроэс. Он был образцом для Западе в том, как он анализировал идеи и концепции Аристотеля. Общеизвестно, что огромное влияние Аверроэса на историю натурфилософии произошло на Западе, в то время как его влияние на ислам было минимальным» [10. 80].

В распространении наследия Ибн Рушда в Европе важную роль играл двор Фридриха II Гогенштауфен в Сицилии и г. Толедо. Эта часть средневековой Европы ознакомилась с Ибн Рушдом уже десять лет спустя смерти Ибн Рушда. Начиная с 1217 годом до конца 1256 год, полностью выполнены переводы комментариев Ибн Рушда на латынь, выполненные М. Скотом (ум. ок. 1235 г.) и Г. Алеманном (ум. В 1272 г.). Согласно М. Фахри перевод больших комментариев Ибн Рушда к «Физике», «Метафизике», «О душе», а также средних комментариев к книгам «О метеорологических вопросах», «О животных» и др. принадлежат перу М. Скота [3.43]. Комментарий к «Риторике», «Поэтике», «Этике» и «Политике» приписываются Г. Алеманну. Вместе с тем, нужно констатировать тот факт, что к сожалению большинство из арабских рукописей Ибн Рушда было утеряно хотя бы той причине, что для Востока они уже считались чужими и не нужными произведениями. Запад же, как мы заметили, к ним обращался с большой ревностно и с углублённым изучением сохранил их до наших дней только в виде переводов. Э. Ренан предполагает, что, слава, которую Ибн Рушд приобрел у латинян, была двоякого рода: слава врача и слава комментатора Аристотеля; но его слава, как комментатора далеко превзошла его славу как врача [3.43].

Таким образом, в Европе появились сначала комментарии Ибн Рушда, чем его собственные сочинения, которые считались несравненным и основным источником для достижения истинной философии Аристотеля. Перевод трудов Ибн Рушда на латынь прошел в два периода: первый - с начала 1217 до 1256 гг. с переводами М. Скота и Г. Алеманна, которые перевели его труды непосредственно с арабского на латинский; второй этап относится к началу XV в., но с не переводами с арабского, а еврейского на латынь. К числу

этих переводчиков входят Дж. Мантино, Андреем Альпаго Белунским, Жаном Сенк-Арбром, Кало Калоним и другие. Тем не менее, с появлением первых переводов его наследия, Ибн Рушд почти до 1230 г. не достиг не какого-либо значимого прославления. В конце 1231 г. по велению папы Григория IX изучение Аристотеля и его комментарии были разрешены, и процесс начал быстро распространяться среди его преемников. Об этом А.В. Сагадеев писал: «В это время аристотелевское учение сталкивалось с противоборством склонявшихся к платонизму францисканских богословов, между тем как доминиканские теологи пытались приспособить его к требованиям христианского мировоззрения» [5. 148]. К этому добавим высказывания другого исследователя наследия Ибн Рушда, Г.В. Шевкиной, которая отмечает, что «таковы исторические условия, в которых возникли две школы латинского перипатетизма: школа Альберта – Фомы и аверроистская школа. Приспособлению учения древнегреческого мыслителя к интересам церковной идеологии противодействовало течение, стремившееся к глубокому изучению Аристотеля, с которым оно столкнулось при знакомстве с Аверроэсом» [7. 32]. Аверроизм дважды получил официальное осуждение: первый раз в 1270 г., что ослабило его движение, и только благодаря того же Сигера Брабантского и его вышеуказанных популярных произведений, оно не прекратило свое существование; второй раз был связан с осуждением духовенства в 1277 г., когда был нанесен серьезный удар по деятельности Сигера и его группы. После это аверроизм прекращает свою деятельность в Париже и переселяется в Италию и Германию.

Это уже было в XIV в., когда аверроизм продолжал укрепляться сначала в Падуе в Италии, который стал главным центром изучения комментариев Ибн Рушда в Европе, и тут же проявляется т.н. политический аверроизм, выдающимися представителями которого были Иоанн Жандунский и Марселий Падуанский. Именно в Падуе были изданы латинские версии работы Ибн Рушда как всемирное произведение, начиная с 1472 г. Великий итальянский поэт, «Петрарка считает его первым, пожалуй, единственным комментатором полного собрания сочинений древнего автора. Патриччи считает его отцом всей схоластики и единственным комментатором, которого знали в средние века. Когда Людовик XI задумывает в 1437-м году установить философское обучение, то рекомендуемая им доктрина – доктрина Аристотеля и его комментатора Аверроэса была уже с давних пор признанной святой и верной» [3.181]. В первой половине XIV в. ведущие итальянские учителя в Падуе несли факел аверроизма, будь то философии или медицины. Среди этих учителей были Григорий Римини, Джером Феррари, Фра Урбано из Болоньи, Марсилиус из Падуи, Иоанн Жандунский и Пьер из Абано. Иоанн Джандунский (ум. 1328) был самым известным из этих учителей, и он, пожалуй, был одним из тех, кто больше всего уважал Ибн Рушда как «*reectissimus et gloriosissimus physicus, veritates amicus et defensor entrepidus*» («самый совершенный и славный врач, друг и бесстрашный защитник истины»). Бескомпромиссный аверроист, Иоанн Жандунский отстаивал его идеи о вечности мира, единства интеллекта и невозможности личного бессмертия на основе логико-философских рассуждений. На вопрос о творении из ничего (*ex nihilo*), который был в центре аверроистского спора, он считал, что это по-философски недоказуемо и несостоятельно: «Я говорю, – писал он, – что Бог может это сделать, но каким образом, - я не знаю; Только Бог его знает...».[13.136]. Однако, как хороший аверроист, он продолжал придерживаться этого и подобных утверждений на основании веры, но явно без особого убеждения.

Другим важным центром был г. Монпелье в Франции, где стали исследовать научный вклад Ибн Рушда по медицине. К его научным вкладам по медицине можно отнести его комментарий к медицинским работам Галена, к медицинская поэма «ль-Урджуза фи ат-тиб» («Поэма о медицине») Ибн Сины, и его «Китаб аль-куллийат» («Книга общих положений»), известный на латынь как «*Colliget*». В медицине Ибн Рушд был первым, кто описал признаки и симптомы болезни паркинсона. Его работа ставилась рядом с «Каноном» Ибн Сины, как медицинский учебник в Европе на протяжении веков. «*Colliget*» был опубликован на латынь через посредника еврея Моисея Абен-Тиббона. Э. Ренан анализируя проблемы перевода трудов Ибн Рушда на иврит и делает вывод, что «Урджуза» был переведен на латынь около 1260 г. Моисеем Абен-Тиббоном [3.115]. Однако, М. Фахри считает, что первым еврейским

переводчиком Ибн Рушд в строгом смысле слова был Иосиф Бен Абба Мари из Неаполя, который переводил для Фредерика II комментарии Ибн Рушда к «Органону» около 1232 г. Около 1260 г. Моисей Бен Тиббон опубликовал почти полный перевод комментариев Ибн Рушда, а также некоторые его медицинские сочинения [13. 134]. Но в действительности, работы Ибн Рушда по медицине не были такими популярными, чем его комментарии, о чем свидетельствует тот факт, что даже основоположник Падуанского аверроизма «Петр Албанский не знает ни «Colliget», ни медицинских сочинение Аверроэса: все цитаты, которая он приводит из этого автора, заимствованы из его философских сочинений» [3. 187].

Таким образом, Ибн Рушд на Западе стал популярен благодаря своими обширными комментариями на протяжении веков, а на Востоке он достиг пика в своей карьере благодаря трактату «Опровержение опровержения». Это шедевр в первый раз был опубликован на латынь, по словам Л. Готье в ту эпоху это шедевр была на руках у всех эрудированных мыслителей [11.169]. «Первыми опубликованными работами Нифо является его комментарии к частному переводу на латынь основного труда Аверроэса «Опровержение опровержения» и еще одна короткая работа имеющая важные связи с работами Аверроэса *De sensu agente*. Обе эти работы были впервые опубликованы в дополнение к изданию латинских сочинений Аристотеля и Аверроэса, которые редактировал Нифо и которые были опубликованы Джералом Скотом в 1495 и 1496 годах. Это единственные работы, которые, как известно были опубликованы Нифо перед его отъездом из Падуи в 1499 г.» [8.99].

Комментарии Аверроэс оказали огромное влияние на становление мировоззрения западноевропейских философов, вплоть до Нового Времени. Его влияние, как было сказано ранее, начинается от Сигера Брабанского. Н.В. Ефремова в предисловии к «Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» пишет, что «моноистскую теорию, оставшуюся незамеченной в мусульманском мире, христианский Запад воспринял как характерную для философии арабского мыслителя и особенно его последователей - латинских аверроистов во главе с Сигером Брабантским (ум. 1284)... Вместе с тем она вдохновляла сторонников мондиализма, как социально-политического (Данте), так и духовно-исторического (Гердер, Кант, Гегель)» [1. 382]. Из числа последних, И. Кант глубоко испытывал влияние Ибн Рушда, воспринимая его идеи о разуме и откровении. М.С. Сауд рассматривает проблема взаимоотношение разума и откровения в учении Ибн Рушда и И. Канта и пишет: «В отличие от Аверроэса, он придает разуму религиозное значение: он называет его «чистой религиозной верой» и считает ее эквивалентом от статической формы Аверроэса об отношениях между разумом и откровением кантовской концепции «церковной веры» и представляет его формулу отношений как продвижение к идеалу чистой религиозной веры - только разум» [12. 178-179].

Таким образом, интерес европейцев к наследию Ибн Рушда начинается с появлением его трудов на латынь и посредством комментариев Ибн Рушда европейцам удалось вытащить философию из-под давления христианской реакции и государства от церкви. В Европы он достиг популярность именно благодаря своим комментариям и теории «двойственной истины». Одним словом, западная философия как автономная наука и философская жизнь как идеал существования смогли развиться в условиях, когда религия не представлялась живой силой, способной ответить на ожидания ученых. В произведениях Ибн Рушда западные мыслители нашли истоки фактического вдохновения, которое воплощались в методах, в осознании возможного нового достоинства философского знания и даже в личных установках и жизненном выборе.

Литература

1. Ишрак: ежегодник исламской философии : 2012. № 3 = М.: Вост. лит., 2012. – 654 с.
2. Корбен А. История исламской философии. Перев. с франц. А. Кузнецова. - М.: Академический Проект; ООО «Садра», 2013. – 181 с.
3. Ренан Э. Аверроэс и Аверроизм: Исторический очерк. / Э.Ренан. - М.- Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2020. – 248 с.
4. Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). - М.: «Мысль», 1973. – 207 с.
5. Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. – М.: «Издательский дом Марджани», 2009. – 274 с.
6. Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. – М, 1976. – 130 с.

7. Шевкина Г.В. Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. – М, 1972. – 100 с.
8. Anna Akasoy, Guido Giglioni Editors. Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic philosophy in Early Modern Europe, 2010. – 405 P.
9. Armand Maurer. Siger de Brabant. In metaphysica. Louvain-La-Neuve. 1983. – 480 P.
10. Grant, E. (2012), A History of Natural Philosophy, Cambridge University Press, 2012. – 347 P.
11. Gauthier L. Ibn Rochd (Averroès). Paris, 1948. – 257 P.
12. Saud M.S. Al Tamamy. Averroes, Kant and the origins of the enlightenment. London, 2014. – 280 P.
13. Fakhry M. Averroes (Ibn Rushd) His life works and influence. – Oxford, 2001. – 168 P.

ИБН РУШД И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕ

В данной статье рассматривается проблемы влияния учения Ибн Рушда на философию средневековой Европы, которая выполнялась на основе различных дискурсивных измерениях историков и текстологов. По словам автора, наследие Ибн Рушд распространялось на все времена Средневековья и Ренессанса, поскольку благодаря ему вновь поднимается вопрос о важности натурфилософии Аристотеля и необходимости дать оценку его учению в более рациональной, научной, и не только теологической интерпретации. Далее, в статье рассматривается огромное влияние Ибн Рушда на становление мировоззрения западноевропейских философов.

Ключевые слова: Ибн Рушд, перевод, комментарий, комментатор, влияния, мировоззрения, аверроизм, политический аверроизм, популярен.

ИБНИ РУШД ВА ТАЪСИРИ Ӯ БА АСРҲОИ МИЁНАИ АВРУПО

Дар мақолаи мазкур масъалаи таъсири таълимоти Ибни Рушд ба фалсафаи асримиёнагии Аврупо, ки дар асоси назарияҳои гуногуни муаррихону матншиносон сурат гирифтааст, баррасӣ мешавад. Бо назардошти муаллиф, осори Ибни Рушд дар давоми асрҳои миёна ва Эҳд интишор шуда, чун бо шарофати ӯ аз нав масъалаи асосии натурфалсафаи Арасту ва зарурияти дубора ба вуҷудоии баҳодии таълимоти ӯро на танҳо бо назардошти тавсирҳои теологӣ, балки ақлгарой ва илмиро ба вуҷуд овард. Баъдан дар мақола масъалаи таъсири бузурги Ибни Рушд дар ташаккули баъди ӯ фаълуфони Аврупои Фарбӣ нишон дода шудааст.

Калидвожаҳо: Ибни Рушд, тарҷума, шарҳ, шорех, таъсир, ҷаҳонбинӣ, аверроизм, аверроизми сиёсӣ, шӯҳратманд.

IBN RUSHD AND HIS INFLUENCE ON THE MEDIEVAL EUROPE

This article discusses the problems of the influence of the teachings of Ibn Rushd on the philosophy of medieval Europe, which was carried out on the basis of various discursive measurements of historians and textual critics. According to the author, the legacy Ibn Rushd spread to all times of the medieval and the Renaissance, because thanks to him the question of the importance of Aristotle's natural philosophy and the need to evaluate his teaching in a more rational, scientific, and not only theological interpretation is again raised. Further, the article discusses the huge influence Ibn Rushd on the formation of the worldview of Western European philosophers is considered.

Keywords: Ibn Rushd, translation, commentary, commentator, influence, worldview, averroism, political averroism, popular.

Маълумот дар бораи муаллиф:

Муборакалиев Фарҳод, докторант PhD-и-курси 2-юми ДДОТ ба номи С.Айнӣ. тел: (+992) 501123787. E-mail: salimboyzoda@inbox.ru

Сведения об авторе:

Муборакалиев Фарҳод, докторант PhD 2-курс ТГПУ имени С. Айнӣ. тел: (+992) 501123787. E-mail: salimboyzoda@inbox.ru

About the author:

Muborakaliev Farkhod, PhD Student, Tajik State Pedagogical University named after S. Aini tel: (+992) 501123787. E-mail: salimboyzoda@inbox.ru

**АҚИДАҲОИ АСТРОНОМИИ ИБНИ СИНО ВА ТАЪСИРИ ОНҲО ДАР
ТАШАККУЛИ АНДЕШАҲОИ КАЙҲОНШИНОСИИ МУТАФАККИРОНИ
МИНБАЪДАИ ТОҶИК**

*Самиев Б. Ҷ.
Каримов Р. С.*

Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ

Таърихан, омӯзиши фарохтари илми нучум бар он шаҳодат медиҳад, ки афкори кайҳоншиносӣ аз дунёи қадим, хосатан аз Юнони қадим сар карда, то Ибни Сино ва аз вай то ба имрӯз як таҳаввулоти бузургро аз сар гузаронидааст. Ибни Сино бошад, миёни дунёи қадим ва имрӯз ҳалқаи васлест, ки бидуни вай шояд илми муосир, на фақат дар самти нучум, балки дар бисёр самтҳои илмҳои дигар ба дараҷаи кунунияш намерасид.

Ибни Сино аз тамоми андешаҳои намояндагони мактабҳои фалсафии дунёи қадим, аз ҷумла Юнони бостон баҳраи комил гирифта, бо таърифу танқидҳои шадид таҳриру такмил карда, ба ояндагон пешкаш намудааст. Ҳақ ба ҷониби олими немис Эрнст Блох аст, ки мегӯяд натурфалсафаи Ибни Сино аз Арасту сарчашма гирифта, то ба Ҷ.Бруно ва сипас то мутафаккирони маорифпарвари Аврупо расидааст [12.9]

Андешаҳои мутафаккири олимониро файласуфи тоҷик С.Султонзода шарҳ ва тақвият дода менависад, ки натурфалсафаи арастуи на танҳо аз ҷониби Ибни Сино шарҳ дода шудааст, балки дар муҳимтарин ҷанбаҳои худ инкишоф ёфта, то мутафаккирони асримиёнагии аврупоӣ Алберти Кабир ва Фомаи Аквинӣ расидааст, вале онҳо на файласуфони табиатшинос, балки файласуфони теолог буданд ва дар ин маврид дар мавқеи дуҷум қарор мегирифтанд. [7. 80]

Ё худ дар асоси така ба маълумоти мутафаккирони олимони ғарбӣ бошад муаллиф ба он бовар аст, ки андешаҳои табиатшиносии Ибни Сино на фақат ба олимони Шарқи муслмонӣ, балки ба схоластикаи ғарбӣ, баъдан ба донишмандони давраи Эҳёи Аврупо, сипас ба мутафаккирони давраи Нав ва ҳатто маорифпарварони аврупоии асри XVIII назаррас будааст. [8. 48-51]

Дар хусуси таъсири ақидаҳои натурфалсафии Ибни Сино, ки фарогири масоили астрономӣ мебошанд, ақидаи олимони аврупоӣ муҳталиф аст. Тавре муҳаққиқи фаронсавӣ А.Корбен менависад, Ибни Сино дар Шарқ қору зиндагӣ карда, осори худро ба забонҳои арабӣ ва форсӣ менавишт, бинобар ин, таъсири ӯ ба халқҳои Шарқ, бахусус форсизабонон бояд бузург бошад ва ин таъсир то ба имрӯз идома дорад. [14.238]

Вале бар хилофи ин андеша бошад, дар Ғарб олимоне ҳастанд, ки ба таъсири манфиати осори Ибни Сино дар мамолики шарқӣ камтар қойиланд ва таъсири манфиати онҳоро дар мамолики Аврупо бештар медонанд. Масалан, олими маъруфи англис Б.Рассел ҳарчанд нақши фалсафаи исломиро дар таърихи фалсафаи олам ночиз мешуморад, вале ба ақидаи вай Ибни Сино муаллифи энциклопедияҳо буд, ки ба далели душмании теологҳо дар Шарқ тақрибан номаълум боқӣ монданд, аммо тавассути тарҷумаҳо ба забони лотинӣ дар Ғарб нуфуз доштанд. [6. 441]

Ба ин гуфтаи Б.Рассел ва боз чандин нафарони дигар, ки ақидаи фавқро ҷонибдоранд нигоҳ накарда, ҳаминро мегӯем, ки Ибни Сино дар Шарқ таваллуд шуда, эҷод кард, вай олими замону макони худ буд ва мантикист, ки таъсири вай пеш ва беш аз ҳама ба халқи худ, ҳамнажоду ҳамқадамҳои худӣ ӯ бояд бирасад. Аз ин нуқтаи назар ба андешаи қаблан зикршудаи А.Корбен метавон розӣ шуд.

Ба ҳар ҳол таъсири андешаҳои Ибни Сино дар умум ба мардумони Шарқи Ғарб дар тӯли асрҳо таъсири зиёд расонда, дар баробари ҷонибдориву эътироф, аз ҷониби бисёр муҳаққиқон рад карда шудаанд. Ҳамаи ин равандро олими тоҷик М.Диноршоев хеле ба маврид омӯхта, чунин таъкид кардааст: «Андешаҳои натурфалсафии Ибни Сино ба рафти

минбаъдаи инкишофи афкори фалсафӣ таъсири калон расонидаанд. Таъсири ақидаҳои ӯ аз Умари Хайём то Садриддини Шерозӣ ва Аҳмади Дониш, аз Сигери Брантӣ то материалистони бузурги франсузи асри XVIII ба таври возеҳ мушоҳида карда мешаванд. Онҳоро Ибни Рушд, Насириддини Тусӣ, Қутбиддини Шерозӣ бо шавқ пазируфта, такмил додаанд ва Муҳаммад Ғазолӣ, Муҳаммад Шахристонӣ, Фахриддини Розӣ ва Ибни Таймия башиддат рад кардаанд». [3. 237]

Дар хусуси таъсири паҳлуҳои гуногун ва ин ё он ақидаи Ибни Сино ба мутафаккирони баъдина, аз асрҳои миёна сар карда, то имрӯз муҳаққиқону синошиносони ватаниву хориҷӣ ба қадри имкон ишораҳо кардаанд. Донишмандону синошиносони аврупоӣ, чун Карра де Во, М.А.Ф. Мэрэн, Э. Жилсон, А.-М. Ж. Фурлани, Гуашон, Л. Гарде, А. Корбен, Г. Лей, Э. Блох, Ж. Вербек, А. де Либера; олимони русу даврони шӯравӣ: А.М. Баҳоваддинов, М.С. Осимӣ, М. Диноршоев, М.Н. Болтаев, К. Олимов, А. Муҳаммадхочаев, Ю.Н. Завадовский, А.В. Сагадеев, Н. Саид, М. Раҳимов, У. Султонов; олимони арабу эронитабор: М. Юсуф, М.Амид, Ҷ. Селиба, Ю. Қамар, Х. Мозандаронӣ, С.Х. Наср, М. Забехӣ ва дигарон дар ҳар маврид ҳаргуна таъсири таълимоти Ибни Синоро ба ин ё он мактаб ва донишманди шарқӣ ва ё ғарбӣ қойиланд. Ҳатто ба ҳамин мавзӯ баъзе аз онҳо асарҳои алоҳидаи таҳқиқотӣ анҷом додаанд. Масалан, муҳаққиқи номии фаронсавӣ А.М.Гуашон асаре бо номи «Фалсафаи Ибни Сино ва таъсири он ба Аврупоӣ асрҳои миёна» ба нашр расонидааст. [1. 237]

Дигар муҳаққиқону олимони ҳарчанд, ба мисли А.М.Гуашон асарҳои алоҳида роҷеъ ба таъсири Ибни Сино ба мутафаккирони баъдина надошта бошанд ҳам, вале дар мавридҳои муайян аз таъсири вай ёд кардаанд. Аз олимони тоҷик, ки ба масъалаи таъсири ақоиди натурфалсафии Ибни Сино ба мутафаккирони минбаъдаи Шарқу Ғарб машғул гардидааст С.Султонзода мебошад. Боби чоруми монографияи муаллиф «Масъалаҳои материя ва атрибутҳои он дар фалсафаи Ибни Сино» пурра ба масоили таъсир ва радди андешаҳои табиатшиносии Ибни Сино ҳам дар кишварҳои шарқӣ ва ҳам ғарбӣ бахшида шудааст. С.Султонзода дар таълифоти худ Носири Хусрав, Муҳаммад ал-Ғазолӣ, Ибни Боча, Шахристонӣ, Абдул Баракот ал-Бағдодӣ, Ибни Туфайл, Шаҳобиддин Яхё Сухравардӣ, Ибн Рушд, Ибни Маймун, Фахриддини Розӣ, Ибни Тулмус, Ибни Арабӣ, ал-Абҳарӣ, Насириддини Тусӣ, Афзалуддини Кошонӣ, Қутбиддини Шерозӣ, Ибни Таймия, Тафтазонӣ, Шариф Чурҷонӣ, Давонӣ, Мир Домод, Мулло Садро, Мулло Ҳодӣ Сабзаворӣ ва ғайраҳоро аз пайравони Ибни Сино дар мамолики Шарқи мусулмонӣ медонанд. Аммо қайд мекунад, ки аз миёни ин мутафаккирон Муҳаммад Ғазолӣ ва Шахристонӣ рақибони таълимоти Ибни Сино буданд [7.237]

Олими фаластинӣ Сухайл Муҳсин Афнан бошад, дар китоби худ «Ибни Сино – ҳаёт ва фаъолияти ӯ» кӯшиш кардааст, ки мақоми Ибни Синоро дар фалсафаи Шарқ нишон диҳад. Ба фикри олими номбурда, пайравони Ибни Сино инҳо буданд: Баҳманёр, Ибни Зайла, Масумӣ, Ибни Рушд, Сухравардӣ, то андозае Носири Хусрав, Ибни Бочча, Ибни Туфайл, Ибни Тулмус ва Ибни Халдун. [11.237]

Аз байни пайравони номбурда, ки баъзеяшон ҳанӯз ҳамчун пайрави Ибни Сино шубҳаноканд мо танҳо назару андешаҳои дақиқу дастрасбударо пешкаш менамоем. Албатта, Носири Хусрав ҳарчанд намояндаи мактаби машшоия набуда, балки пайрави мактаби исмоилия аст, вале дар дарки масоили физикӣ шакл нест, ки ӯ пайрави Ибни Синост. Аммо вай ҳамчун теологӣ ислом назарияи судури Ибни Сино, қидами олам ва боз бархе аз назариёти ӯро қабул надорад. Ба ҳар сурат Носири Хусрав ноаён ба Ибни Сино дар баъзе маврид пайравӣ карда, дар мавриди дигар ноаён таълимоти ӯро рад кардааст.

Дар байни пайравони Ибни Сино метавон пеш аз ҳама номи рубоисарои беназир Умари Хайёмро гирифт. Мутолиаи осори фалсафии ин донишманд нишон медиҳад, ки вай ба монанди Ибни Сино ҳастиро ба чавҳару араз тақсим карда, ба андешаи ӯ, ба ҷуз Худо, ҳама мавҷудоти боқимонда чавҳаранд. Хайём дар «Рисолат-ул-фи-л-куллият-ил-вучуд» талқин менамояд: «Бидон, ки ҳама чизҳои мавҷуда, ба ҷуз Офаридгори таоло, аз ҳамон як чинс, як чавҳаранд. Ду навъи чавҳар аст - чисмонӣ ва мутлак». [10.180]

Ин гуфтаи Хайём ишора ба он мекунад, ки аз нигоҳи ҳам космологӣ ва космогонӣ тамоми ҳастӣ, ба чуз Вочибулвучуд чавҳар аст. Яъне аз ин бармеояд, ки ақлҳо ва нафсҳои фалакӣ низ чавҳаранд.

Ба навиштаи С.Султонзода нуқтаи назари Хайём оид ба ҳастӣ, мавҷудият, олам, материя, нафс, ақл ва ғайра, ба таври мухтасар ва дар рӯҳияи консепсияҳои ибнисиной таҳияшуда, ба назар мерасад. Муҳаққиқ бар он ақида аст, ки Хайём дар ҳалли масъалаҳои азалияту абадияти материя ва олам нисбат ба устоди худ Ибни Сино эҳтиёткортар буд. Сабаби эҳтиёткорию ӯ, албатта, дар он зоҳир мешавад, ки вай шоҳиди ҳамлаҳои теологону сӯфиёни муосираш ба Ибни Сино гардида буд. [7.225]

Хайём дар баррасии андешаҳо космогонӣ ва космологӣ чун таълимоти Ибни Сино ҷонибдори назарияи судур аст. Ба назари вай ҳастӣ ба мисли алифбо аз воҳид оғоз ёфта, ҳарфи нахустин пас аз худ ҳарф дорад, аммо қабл аз худ на. Барои ҳамин ҳам, ба назари Хайём Вочибулвучуд воҳиде ҳаст, ки боиси мавҷудияти дигарон мегардад: «Натиҷаи ин воҳид ақл аст, натиҷаи ақл нафс, натиҷаи нафс бошад, фалак, натиҷаи фалак модда, натиҷаи модда кавн аст». [10.180]

Дар ин иқтибос пайравии Хайём ба Ибни Сино дар масоили космогонӣ ба хубӣ мушоҳида карда мешавад. Ҳарчанд Хайём фалак ва аҷроми самовиро мисли Ибни Сино зина ба зина нишон надодааст, вале маънои суханаш такрори назарияи судури Ибни Синоро дорад.

Омӯзиши осори Шаҳобиддини Сухравардӣ дар хонанда тассуротеро ба вучуд меорад, ки вай бояд дар мавридҳои алоҳида пайрави Ибни Сино бошад. Дар хусуси пайравии Шайхулишорқ Шаҳобуддини Сухравардӣ ба Ибни Сино С.Султонзода ақида дорад, ки воқеан дар бисёр маврид Шайхулишорқ ба Шайхурраис пайравӣ кардааст, вале бо сабаби он, ки таълимоти Шайхулишорқ бештар хусусияти динӣ-тасаввуфӣ дорад, чандон ба ақидаҳои натурфалсафии Ибни Сино созгор нест. Ба ҳар ҳол, ба навиштаи С.Султонзода, Сухравардӣ чун Ибни Сино ҷонибдори он аст, ки табиат ва модда на бо иродаи Худо, балки аз рӯи зарурат офарида шуда, олам дар раванди судури ишроқ ташаккул ёфтааст. Яъне нури нурҳо хусусияти абадӣ дорад ва сояи вай низ ба ҳайси ҳастӣ бояд абадӣ бошад. [7.227]

Дар миёни пайравону ҷонибдорони таълимоти фалсафии Ибни Сино Ҳоҷа Насириддини Тӯсӣ мавқеи аз ҳама волоро соҳиб аст. Тавре қаблан зикр гардид, дар байни пайравони Ибни Сино номбурда донишманди аз ҳама машҳур, таъсирбахш ва сермаҳсул эътироф гардидааст. Вай таълимоти Ибни Синоро на ин ки аз ҳамлаю ҳучуми бераҳмонаи теологҳо дифоъ мекард, балки онро дар тамоми самтҳо идомаю такмил меод. Ақидаи Тӯсӣ дар бораи моддаю олам маҷмӯан идомаи мантиқии таълимоти Ибни Сино мебошад. Тӯсӣ, ба монанди Ибни Сино, хусусияти объективонаи коинот, олам, макону замон, ҳаракат ва ваҳдату робитаи диалектикий онҳоро эътироф мекунад. Вай дар асараш «Ахлоқи Носирӣ» ба ин мазмун менависад, ки асосҳои табиатшиносӣ омӯзиши усулҳои тағйирёбӣ, ба монанди замону макон, ҳаракату оромӣ, мутаноҳию номуаноҳӣ ва ғайраро (дар илми физика), омӯзиши чисмҳои содаю мураккаб ва қонуниятҳои аҷсоми барину зерин (дар илми само ва коинот), омӯзиши аркон, унсурҳо ва ба материя табдил ёфтани сувар (дар илми кавну фасод) ва таҳлили психологияи инсонро дар бар мегирад. [9.33]

Тавре дида мешавад, чунин тарзи масъалагузории Тӯсӣ ҳамон усули Ибни Синоро ба хотир меоварад. Ба таври дигар ифода намоем, назар ба қавли Тӯсӣ илми табиатшиносӣ нахуст, масъалаи тағйирот, ки ба замону макону ҳаракат, оромӣ, доштани надоштани худуд вобастааст, дар бар мегирад ва онро мутафаккир илми физика меномад. Баъдан, илми табиатшиносӣ омӯзиши аҷсоми содаю мураккаб ва қонуниятҳои аҷроми болою поён, ки мутафаккир илми само ва коинот меҳисобад, фаро мегирад. Сониян, ба назари Тӯсӣ илми табиатшиносӣ ба омӯзиши рукнҳо, унсурҳо ва ба материя табдил ёфтани суратҳо, ки мутафаккир онро илми кавну фасод мегӯяд, нигаронида шудааст. Ҳамчунин, мутафаккир дар илми табиатшиносӣ таҳлили психологияи инсонро ворид кардааст.

Олими фаластинӣ С.М.Афнан бо назардошти пайрави шадидаи Ибни Сино будани Тӯсӣ менависад, ки вай тафаккури эҷодии худро надошт, давомдиҳанда ва мукамалкунандаи таълимоти дигарон буд. Дар баробари ин С.М.Афнан қайд мекунад, ки Тӯсӣ майли тоза ва

зиёд барои омӯхтани таълимоти пешгузаштаи худ, яъне Ибни Сино дошта, ба баъзе китобхояш тафсири зиёде навишта, ўро аз ҳамлаҳои мунаққидон дифоъ кардааст. [11.244]

Бар хилофи ақидаи С.М.Афнан муҳаққиқи тавоноии таърихи фалсафаи исломӣ Муҳаммад Рашшод аз Ҷ.Сартон иқтибос оварда менависад, ки Тўсӣ аз бузургтарин уламои ислом ва аз бузургтарин риёзидонон буд, фарзияи ӯ ва тарҳи низомоти ҷадидаш дар илми ҳайбат ва иродаш дар китоби «Маҷастӣ» мегӯяд: «Ироде, ки Хоча Насириддини Тўсӣ дар «Маҷастӣ» ворид сохта, далолат бар нубуғу мунтаҳои ихотааш дар улуми фалак дорад. Ва дар воқеъ метавон гуфт, ки иродаи ӯ аввалин қадаме буд, ки сабаби ислоҳоти коперникӣ гардид». [5.347]

Аз ин гуфта маълум мегардад, ки Тўсӣ дар шинохти коинот таҳти таъсири Ибни Сино қарор гирифта, онро дар заминаи «Маҷастӣ»-и Батлимус ва дигарон такмил дода, ба дараҷае расонидааст, ки дар кашфи гелиотсентризми Коперник нақши худро гузоштааст.

Қаблан ишора намудем, ки таъсири ақидаҳои табиатшиносии Ибни Сино аз мутафаккирони замони ҳудаш сар карда, то ба имрӯз идома дорад ва дар байни онҳо маорифпарвари шаҳир Аҳмади Дониш низ ҳаст. Ҳарчанд ин донишманди номвар дар асарҳояш мунтазам номи Худою Расулро ба забон меорад ва исломи расмиро мунтазам ҷонибдорӣ менамояд, вале дар мавридҳои алоҳида, бахусус омӯзиши коиноту заминро аҷрои самовӣ ҳулосаҳоеро пешкаш менамояд, ки ба таълимоти ислом чандон созгор нестанд. Ҳарчанд дар замони зиндагии Аҳмади Дониш олимони аз фаҳимши низомии геосентрикӣ ба гелиотсентрикӣ гузашта буданд, вале сохтори космогонии космологии маорифпарвар аз ҳар ҷиҳат таълимоти астрономии Ибни Синоро ба хотир меорад. Вай дар асари маъруфи худ «Наводир-ул-вақоъ» дар рисолаи «Дар васоёи фарзандон ва баёни ҳақиқати касбу пешаҳо» чунин нигоштааст: «Марҳилаи аввалӣ, ки ин ҷавҳари фард аз олами зот таназзул кард, ақли кулл аст, ки «рӯҳи аъзам» ва таайюни аввал ва «уммулқитоб» хонанд. 2. Нафси кулл, ки лавҳи маҳфузу «китоби мубин ва уфуқи мубайян» гӯянд. 3. Ҳаюло, ки «ҳабо ва китоби мастур, варақи маншур» номанд. 4. Табиати куллия, ки «мабдаи асмоъ ва осор» номанд. 5. Фалаки атлас, ки «Арш» аст. 6. Курсӣ, ки «фалаки Савобит» аст. 7. Фалаки Зухал. 8. Фалаки Муштарӣ. 9. Фалаки Миррих. 10. Фалаки Шамс. 11. Фалаки Зухра. 12. Фалаки Аторуд. 13. Фалаки Қамар. Аз кавокиб: 14. Кайвон. 15. Бирҷис. 16. Баҳром. 17. Офтоб. 18. Ноҳид. 19. Тир. 20. Моҳ. Аз бурҷ: 21. Ҳамал. 22. Савр. 23. Ҷавзо. 24. Саратон. 25. Асад. 26. Сунбула. 27. Мизон. 28. Ақраб. 29. Қавс. 30. Ҷадӣ. 31. Далв. 32. Ҳут. Аз арқон: 33. Оташ. 34. Бод. 35. Об. 36. Хок. Аз маволид: 37. Ҷамодод. 38. Наботот. 39. Ҳайвонот. 40. Инсон». [4с.480]

Аз ин иқтибос на фақат фаҳмиши космологию космогонии Аҳмади Дониш маълум мегардад, балки тамоми низомии фалсафаи табиатшиносии вай равшан мешавад. Дар заминаи гуфтаҳои қаблӣ, ба ҳубӣ маълум мегардад, ки дар космогония Аҳмади Дониш таълимоти эманатсионии Ибни Синоро бо каме тағйироту иловаҳо такрор кардааст. Тавре дида мешавад, Аҳмади Дониш бар он бовар аст, ки Худованд оламро на бо роҳи «қунфаяқун», балки бо роҳи судур офаридааст. Агар ба вожаю калимаҳои Аҳмади Дониш нек назар афканем, мебинем, ки вай мегӯяд «ҷавҳари фард аз олами зот таназзул кард, ақли кулл аст». Ин гуфта ҳамон ҷузъест, ки аз воҳид Вочибулвучуд дар таълимоти Ибни Сино судур меёбад. Яъне аз воҳид, ба ҷуз воҳид судур намеёбад. Дигар он аст, ки Аҳмади Дониш аз олами зот судур кард намегӯяд, балки таназзул кард мегӯяд, ки сабаб дорад. Сабаб он аст, ки Худо аз ҳама боло қарор дорад ва он чи зина ба зина судур меёбад аз Худо ба самти поён меояд, барои ҳамин Аҳмади Дониш мафҳуми таназзулро истифода намудааст, вале асли ин андеша ибнисиноист.

Агар зинаҳои судури Аҳмади Донишро бо таълимоти Ибни Сино қиёс намоем монандиҳои зиёдеро ошкор карда метавонем. Масалан, Ақли кулли Аҳмади Дониш ҳамон Ақли аввали Ибни Синост. Нафси кулл бошад, нафси ҳар кураи Ибни Сино аст, вале Аҳмади Дониш онро на дар алоҳидагӣ дар ҳар кура, балки ба таври куллӣ нишон додааст. Ҳаюло, ки Аҳмади Дониш нишон додааст ҳамон мавзӯ ё ҳаюлои ҳар кураи Ибни Синост. Табиати куллия, ки Аҳмади Дониш мегӯяд ҳамон ҷирми кура ё фалаки Ибни Сино мебошад. Баъдан, аз фалаки Атлас то фалаки Қамар, ки Аҳмади Дониш пайдарҳам нишон додааст, айнан тарҳи нишондодаи Ибни Сино мебошад ва ягон фарқияте дар ин низом ба мушоҳида намерасад. Дар дарку фаҳми кавокибу бурҷҳо низ таълимоти ҳар ду мутафаккир қариб яқсонанд. Дар

шинохти аркону маволид низ тақсимбандии мутафаккирони мазкур айни якдигар аст. Хамаи ин шабоҳат далолат бар он мекунад, ки дар самти табиатшиносӣ, бахусус кайҳоншиносӣ Аҳмади Дониш ба Ибни Сино пайравии на сар-сарӣ, балки ҷиддӣ дорад.

Тавре қаблан дида баромадем, Ибни Сино раванди судурро дар даҳ ақлу нӯҳ фалак хотима мебахшад ва чизҳои боқимондари дар олам таҳти Қамар, ки олами кавну фасод меномад, мавриди омӯзиш қарор медиҳад. Вале Аҳмади Дониш дар доираи нӯҳ фалаки Ибни Сино зинаҳои судурро маҳдуд накарда, онро то ба чихил зина мерасонад, ки зинаи нахустин Худо буда, зинаи охирин инсон аст. Аҳмади Дониш ин чихил зинаро ба таври рамзнок шарҳ дода, ба он маънои динӣ-мистикӣ мебахшад ва аз Қуръон мисолҳо меорад. Аҳмади Дониш ин зинаи чихилгонро дар шакли доира нишон дода менависад: «Пас, агар ин мароҳилро доира гирӣ, нуқтаи охирин, ки инсон аст, ба ақли кулл, ки «рӯҳи аъзам» аст, муттасил гардад ва доираи вучуд тамои шавад».[4.341]

Аз ин гуфта, метавон чунин бардошт намуд, ки ҳарчанд аз нигоҳи Аҳмади Дониш зинаи охирини судур инсон аст, вале инсон дар мақоми пасттарини офариниш ҷой надорад, балки вай дар баробари ақли кулл мавқеи худро дар доираи судур мегирад. Дар ин самт низ андешаи Аҳмади Дониш бо андешаи Ибни Сино ҳамоҳанг аст, зеро зинаи пасттарини офариниш на инсон, балки олами моддӣ ва кавну фасод аст. Фарқият дар он аст, ки ба назари Ибни Сино инсон ба зинаҳои баланд ба воситаи омӯзишу пажӯҳиш ва ақли баланд мерасад.

Аҳмади Дониш ба монанди Ибни Сино мавқеи инсонро дар ҳастӣ баланд ва муҳимтарин шуморида, фалакро ҳамчун тарбузи бузурге намоиш дода, абдоъу аҷромро ҳамчун лаҳму шаҳми он ва инсонро ҳамчун тухми он маънидод кардааст. [4.348]

Дар баробари монандиҳои зиёд миёни андешаҳои Ибни Сино ва Аҳмади Дониш фарқиятҳои назаррас низ ба мушоҳида мерасанд, зеро ин ду мутафаккири бухороӣ намояндагони мактабу замони тӯлонии гуногун мебошанд. Фарқияти асосие, ки миёни андешаҳои Аҳмади Дониш ва Ибни Сино дида мешавад, он аст, ки Аҳмади Дониш ҳаракати ҷирмҳои самовиро дар бурҷҳо ба инобат гирифта, тақдирӣ одамро пешгӯӣ мекард ва ба илми астрология бовар дошт, вале ин илмро Ибни Сино шадидан рад мекард.

Ба ҳамин монанд метавон таъсири ақидаҳои астрономии Ибни Синоро боз дар таълимоти дигар мутафаккирони тоҷики давраҳои гуногун пайдову ошкор кард. Таъсири ақидаҳои вай ҳатто ба таври возеҳ ба зиёиёну файласуфони имрӯзаи тоҷик низ ба таври назаррас мушоҳида мешаванд. Дар давраи Шӯравӣ, ки замони худшиносии миллии тоҷикон ба шумор меравад, аксар донишмандони тоҷик дар симои Ибни Сино ва осори вай идеали мулақи илмию фарҳангӣ дида, қору фаъолият мекарданд. Донишмандон номдоре чун А.М. Баҳоваддинов, М. Осимӣ, М. Диноршоев, А. Турсунов ва даҳқову садҳо тани дигар осори Ибни Синоро омӯхта, таҳти таъсири андешаҳои табиатшиносии астрономии вай қарор гирифтаанд ва таҳқиқоти илмии гаронарзиш анҷом додаанд. Дар ин росто, метавон гуфт, ки таъсири ақидаҳои Ибни Сино ҳамчун фарзанди халқи тоҷик дар рушди худшиносии миллии замони соҳибистиқлолӣ махсусан таъсиргузор гардидааст.

Таҷлили 1025 - солагии Ибни Сино аз ҷониби Ҳукумати мамлакат, тарҷума ва нашри бознашри осори тиббию фалсафӣ, аҳолиқию фарҳангӣ ва таҳқиқи васеи осораш аз он шаҳодат медиҳанд, ки вай имрӯз дар маркази диққати олимону муҳаққиқон қарор дорад ва то он замоне, ки осораш омӯхта мешаванд, ҳатман ба хонанда таъсир мерасонад.

Тавре қаблан ҳам ишора рафт, дар баробари он ки Ибни Сино пайравони зиёд дошт, ҳамчунин рақибони зиёд дошт ва рақибону душманони ӯ асосан мутакаллимон ва сӯфиён буданд. Теологҳои сӯфиёни машҳур, ба мисли Фаҳриддини Розӣ, Қутбиддини Розӣ ва хусусан Муҳаммад Ғазалӣ ӯро дар бидъат ва беҳудой муттаҳам кардаанд, вале файласуфоне чун Умари Хайём, Ибни Рушд, Насириддини Тӯсӣ ва дигарон ӯро ҳимоя кардаанд. Метавон гуфт, ки ба шарофати чунин мубоҳисаҳо таълимоти Ибни Сино дар бораи оламу кайҳон, инчунин дигар ақидаҳои ӯ ҳоло ҳам дар байни файласуфони имрӯзаи Шарқу Ғарб муҳиммияташонро аз даст надодаанд.

Вақте ки суҳан дар хусуси муҳолифони шарқии Ибни Сино меравад, асосан Муҳаммад Ғазалӣ дар назар аст, аммо дигар мутакаллимон ва намояндагони аҳли тасаввуф низ дар қанор набудаанд. Аз байни онҳо метавон номи Санои Ғазнавӣ, Аттори Нишопурӣ, Ҳоконии

Шервонӣ ва Абураҳмони Ҷомиро ёд кард. Дар мавриди теологҳо, ҳаминро бояд таъкид кард, ки муносибаташон ба Ибни Сино боз ҳам бадтар буд. Маврид ба ёдоварист, ки қабл аз Ибни Сино ва ҳатто дар замони зиндагии худи ӯ, теологҳову сӯфиҳо фалсафаситези ашадӣ набуданд. Баръакс, Ибни Сино бо як қатор сӯфиёни машҳур, аз ҷумла бо Абусаиди Абулхайр ва Абдулҳасани Харақонӣ муносибати хуб доштааст.

Ҷазоӣ фалсафаро рӯйро ба инкор карда, пайравони онро ба беимонӣ дар се масъала муттаҳам мекард. Масъалаи аввал азалияти олам ва абадияти ҷавҳарҳо мебошад. Дуюм, даъвои файласуфон дар бораи он аст, ки Худо чизҳои ҷузъиро намедонад, онҳо офаридаи одамонанд. Сеюм он аст, ки файласуфон зиндагардонидани тан ва Рӯзи ҷазоро бовар намекарданд. Ба гуфтаи Ҷазоӣ, ин се масъала ба ислом созгор нестанд ва касоне, ки ҷонибдори ин се масъала мебошанд, паёмбаронро дурӯғин мешуморанд.[1.383]

Дигар мутақаллиме, ки бар хилофи таълимоти Ибни Сино муборизаи беимон бурдааст Фаҳриддини Розӣ мебошад. Омӯзиши рисолаҳои Фаҳриддини Розӣ ишора бар он мекунад, ки мутақаллим Ибни Сино ва дигар машшоиёро асосан аз рӯйи ҷаҳор масъала нақд мекунад:

1) Фаҳриддини Розӣ идеяи азалияти олабро рад мекард;

2) ӯ ҳамчунин фикр дар бораи он ки ҷисмҳо аз модда ва сурат иборатанд, эътироф намекард;

3) вай, ба мисли Демокрит, бовар дошт, ки макон аз тӯлҳои ҳолӣ ва ҷисм иборат аст. Аммо вай ба мисли машшоиён бовар дошт, ки макон аз сатҳи дохилии ҷисми ҳавӣ иборат бояд бошад;

4) далел меовард, ки замон худ ба худ вучуд дошта, аз ҳаракат вобаста нест, ки ин андеша хилофи андешаи машшоиён аст. Мутақаллим, инчунин мавҷудияти объективии замонро инкор мекард, ки ин ҳам хилофи таълимоти Ибни Сино аст.

Ба ҳамин монанд, метавон бисёр нафарони дигарро аз макотиби калому тасаввуф мисол овард, ки дар ҳар маврид, бо ҳар баҳона бар хилофи афкори табиатшиносии Ибни Сино баромад намуда, ба ҷойи он дар ҷомеа тухми ифроди динию тафриди илм, фанатизми динию хурофот коштаанд ва паёмадҳои бадфарҷоми онро дар бисёр кишварҳои мусалмони кунунӣ ҳамарӯза шохид шуда истодаем.

Ибни Сино ҷонибдори фикри озод, воқеӣ буд, дар доираи адолат сухан мегуфт, таҳаммулпазирӣ шиори вай буд. Ба иззати нафси мутақаллимону сӯфиён расидан намехост, дар доираи мушоҳидаҳои илмӣ ва мантиқӣ ҳулоса мебаровард. Вале мутақаллимону сӯфиён, ки ҳамаро ба сабру бурдборию таҳаммулпазирӣ ва адолатпарварию ҳақгӯӣ ташвиқ менамоянд Ибни Синоро пас аз маргаш ҷӣ қадар норавою носазо гуфтанд, дар ҳақаш ҷӣ набофтанд, ҷӣ тухматҳоро ба вай набастанд ва бо ин «роҳи дурусту ҳақашон» ҷӣ қадар ба рушди улуми табиатшиносӣ дар сарзамини ислом монеаҳои сунъӣ эҷод накарданд.

Дар заминаи омӯзишу пажӯҳишҳои ҷавқ ин нуқта низ ба назар муҳим менамояд, ки таълимоти космогонӣ космологии Ибни Сино аз ду ҷанба иборат аст: ҷанбаи метафизикӣ ва физикӣ. Аз низоми эманатсионӣ мутафаккир, ки бар асоси қонуни сабаб ва натиҷа устувор аст, ба ҳубӣ маълум мегардад, ки ҷӣ тавр олами метафизикӣ ба олами физикӣ табдил меёбад. Бинобар ин, таълимоти астрономии Ибни Сино марбут ба қувваҳои рӯҳонӣ ва ҷисмонист.

Набояд фаромӯш кард, ки то давраи Эҳёи Аврупо фаҳмиши космогонӣ космологии олам дар доираи афқору мушоҳидаҳои донишмандони Юнони қадим ва асрҳои миёнаи мусулмон, ки Ибни Сино яке аз бузургтарину ботаъсиртарини онҳост, фаҳмида мешуд. Ҷарҷанд назариёти гелиотцентрикии олабро, тавре қаблан зикр кардем, юнониёни қадим кашф карда буданд, вале дар ин маврид далелҳои қотеъ надоштанд. Бинобар ин, ба ин масъала назару андешаҳои донишмандон дар давраи Эҳёи Аврупо ранги дигар гирифт ва андешаи гелиотцентризм ба геосентризм ғалаба кард. Ибни Сино бо ҷонибдорӣ аз таълимоти Арасту дар мавқеи геосентрикӣ қарор дошт ва дар илми нучуми муосир ин андеша лағв карда шуд. Ҷамчунин дар давраи Эҳёи Аврупо ва давраҳои минбаъда дар хусуси кайҳоншиносӣ дигар кашфиёт ба даст омад, ки фаҳмиш дар хусуси кураҳои осмонӣ, ҳаракати онҳо, мутаноҳӣ будани кайҳон ва ғайра низ дар баъзе маврид мансӯх ва дар мавриди дигар тағйир ёфт. Ба ҳар

ҳол, афкори мансухшуда низ барои ба даст овардани афкори нав ҳамчун замина ва донишҳои ибтидоӣ хидмат кардаанд.

Дар хусуси масоили зиёди кайҳоншиносӣ дар илми имрӯза низ андешаҳои мухталиф ҷой дошта, бисёр масъалаҳо ҷавоби илмӣ худро наёфтаанд. Масалан, дар хусуси интиҳо доштан ва ё надоштаи кайҳон. Дар қисматҳои қаблӣ ишора намудем, ки кайҳон аз назари Ибни Сино интиҳо дорад ва сабаҳои интиҳо доштанро низ қайд кардем. Олими маъруф Алберт Эйнштейн низ ба интиҳо доштани коинот бовар дошт. Олими дигар А.А. Фридман ва баъдтар Э. Хаббл бошанд, назарияи аз як нуқта васеъ шудани коинотро пешниҳод карданд, ки назарияи имрӯзаи «Таркиши бузург»-ро ба вуҷуд овард. Тавре қаблан дида баромадем аз як нуқта падида омадани оламро Ибни Сино низ таъкид кардааст. Аз ин маълум мегардад, ки назарияи нави «Таркиши бузург» ҳам чандон нав набуда, реша дар афкори таърихи асрҳои миёна ва шояд қадим дошта бошад. Олимони имрӯза бо назардошти омӯзиши «Таркиши бузург» ҳатто кӯшиши муайян намудани синни кайҳонро кардаанд ва онро наздик ба 14 миллиард сол нишон додаанд, ки ҳайратовар аст.

Нихоят, аз таҳлилҳо бармеояд, ки таъсири ақоиди натурфалсафии Ибни Сино, бахусус андешаҳои космогонӣ космологии вай, ки дар заминаи таълимоти файласуфони Юнони қадим ташаккул ёфтаанд, аз замони зиндагӣ сар карда, ҳатто то ба имрӯз ба рушди афкори илмӣ олимону донишмандони мамӯлики гуногуни Шарқ таъсир расонидаанд ва имрӯз низ идома дорад. Тавре аз мисолу иқтибосоти дар баррасиҳои қаблӣ овардашуда маълум мегардад, назару андешаҳои Ибни Сино дар самти илми нучум пеш аз ҳама ба афкори мутафаккирони тоҷик: Умари Хайём, Насириддини Тӯсӣ ва Аҳмади Дониш саҳт таъсир гузоштаанд. Дар замони имрӯза бошад, ақидаҳои натурфалсафии Ибни Сино бештар ба олимони синошинос таъсиргуздоранд, ки зикри номашон дар мақола ҷой дорад.

Адабиёт

1. Аль-Газзали Абу Хамид Мухаммад. Опровержение философов. – Душанбе: Дониш, 2008.
2. Гуашон, Амали Мари. Таъсири Сино ба Ғарб // Садои Шарқ. – 1967. - №1. - С. 126-134.
3. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. – Душанбе: Дониш, 1985. - С. 237.
4. Дониш А. Наводиру-л-вақоъ. (Мунтахаб). [Матн] /А. Дониш. – Душанбе: Адиб, 2020. – С. 340. – 480 с.
5. Мухаммад Рашид. Фалсафа аз оғози таърих. – Душанбе: Ирфон, 2002. – С. 347.
6. Рассел Б. История западной философии. Пер. с англ. – Москва, 1993. – С. 441.
7. Султонзода С. Проблема материи и её атрибутов в философии Ибн Сины. – Душанбе, 2019.
8. Султонзода С. Таълимоти Ибни Сино дар бораи модда ва атрибутҳои он дар партави фалсафаи давраи Нав // Аҳбори АИ ҚТ (шӯбаи илм. Ҷамъиятш.). - Душанбе, 2019. - № 2 (256). - С. 48-51.
9. Туси, Насириддин. Насирова этика. – Душанбе: Андалеб Р, 2014. – С. 33.
10. Хайам Омар. Трактат о всеобщности существования // Хайям, Омар. Трактаты. - М., 1961.
11. Afnan S. Avicenna. His life and Works. George Allen and Unwin Ltd. - London, 1958. – P. 244.
12. Bloch E. Avicenne et la gauche aristotélicienne. Traduit de l'allemand par Claude Maillard. – Paris : Premières pierres, 2008. – P. 9.
13. Goichon A.-M. La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale. - Paris, 1951.
14. Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. - P. 238.

АҚИДАҲОИ АСТРОНОМИИ ИБНИ СИНО ВА ТАЪСИРИ ОНҲО ДАР ТАШАККУЛИ АНДЕШАҲОИ КАЙҲОНШИНОСИИ МУТАФАККИРОНИ МИНБАЪДАИ ТОҶИК

Омӯзиши ва таҳлили осори Ибни Сино далелат аз он мекунад, ки ӯ аз як тараф, дар дарку фаҳми масоили кайҳоншиносӣ таҳти таъсири пешиниёни худ қарор гирифтааст ва аз тарафи дигар, ба мутафаккирони мобаъди худ таъсир расонда, дар рушди анъанаҳои илми астрономия нақши гузоштааст. Аммо новобаста аз он ки дар партави рушди бемайлони илму техника, баъзе аз андешаҳои Ибни Сино дар хусуси дарки олам, бахусус коинот мансух гардиданд, вале ба ин нигоҳ накарда, андешаҳои устувору мантиқии ӯ ҳанӯз дар илми муосир мавқеи баланди худро аз даст надодаанд.

Бинобар ин, ба андешаи муаллифон афкори астрономии Ибни Сино на фақат ба рушди афкори минбаъдаи илми нучум таъсир ва мусоидат намуд, балки ҳатто андешаҳои мансухгардидааш низ барои расидан ба ҳақиқати илмӣ нақши бориз бозидаанд ва аҳамияти таърихӣ фарҳангӣ доранд.

Муаллифон ба таври дақиқ таъсири ақидаҳои астрономии Ибни Синоро дар ташаккули афкори космогонӣ ва космологии мутафаккирони марҳилаҳои баъдинаи Шарқи исломӣ ва

Ғарб нишон дода, бахусус асоснок намудаанд, ки идомадиҳандагони мактаби астрономии Ибни Сино мутафаккирони шинохтаи тоҷик Умари Хайём, Насириддини Тусӣ ва Аҳмади Дониш мебошанд. Ҳамзамон дар даврони шӯравӣ бештари олимони тоҷик ба омӯзиш ва таҳлили осори Ибни Сино мароқ зоҳир кардаанд, аммо таъсири бевоситаи андешаҳои ӯ ба донишмандони синошинос баръало мушоҳида мешавад.

Калимаҳои калидӣ: олам, кайҳон, табиат, натурфалсафа, илм, астрономия, геосентризм, гелиосентризм, сайёра ва ситораҳо, бурҷ ва ғайра.

АСТРОНОМИЧЕСКИЕ ИДЕИ ИБН СИНЫ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ КОСМОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ПОЗДНИХ ТАДЖИКСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

Изучение и анализ научные труды Ибн Сины показывает, что, с одной стороны, он находился под влиянием своих предшественников в понимании космологических вопросов, а с другой стороны, оказал влияние на своих более поздних мыслителей и сыграл значительную роль в развитии астрономических традиций. Однако в свете неуклонного развития науки и техники некоторые идеи Ибн Сины о восприятии мироздания, особенно космоса, были отвергнуты, но, несмотря на это, его твердые и логичные идеи не утратили своего высокого места в современной науке.

Поэтому, по мнению авторов, астрономическая мысль Ибн Сины не только повлияла и способствовала дальнейшему развитию астрономической научной мысли, но даже опровергнутые им идеи сыграли значительную роль в достижении научной истины и имеют историческое и культурное значение.

Авторы научно обосновывают влияние астрономических идей Ибн Сины на формирование космогонической и космологической мысли мыслителей позднейшего исламского Востока и Запада и особенно утверждают, что продолжателями школы астрономии Ибн Сины были известные таджикские мыслители Умар Хайям, Насириддин Туси и Ахмад Дониш.

В то же время в советское время большинство таджикских ученых интересовались изучением и анализом труды Ибн Сины, но прямое влияние его идей отражаются в исследовательских работах таджикских синоведов.

Ключевые слова: вселенная, космос, природа, натурфилософия, наука, астрономия, геоцентризм, гелиоцентризм, планеты и звезды, созвездия и др.

ASTRONOMICAL IDEAS OF IBN SINA AND THEIR INFLUENCE ON THE FORMATION OF COSMOLOGICAL REPRESENTATIONS OF LATER TAJIK THINKERS

The study and analysis of the scientific works of Ibn Sina shows that, on the one hand, he was influenced by his predecessors in understanding cosmological issues, and on the other hand, influenced his later thinkers and played a significant role in the development of astronomical traditions. However, in the light of the steady development of science and technology, some of Ibn Sina's ideas about the perception of the universe, especially the cosmos, were rejected, but despite this, his solid and logical ideas have not lost their high place in modern science.

Therefore, according to the authors, the astronomical thought of Ibn Sina not only influenced and contributed to the further development of astronomical scientific thought, but even the ideas refuted by him played a significant role in achieving scientific truth and have historical and cultural significance.

The authors scientifically substantiate the influence of Ibn Sina's astronomical ideas on the formation of the cosmogonic and cosmological thought of thinkers of the later Islamic East and West, and especially argue that the well-known Tajik thinkers Umar Khayyam, Nasiriddin Tusi and Ahmad Donish were the successors of Ibn Sina's school of astronomy.

At the same time, in Soviet times, most Tajik scholars were interested in studying and analyzing the works of Ibn Sina, but the direct influence of his ideas is reflected in the research works of Tajik sinologists.

Keywords: universe, space, nature, natural philosophy, science, astronomy, geocentrism, heliocentrism, planets and stars, constellations, etc.

Маълумот дар бораи муаллифон:

Самиев Бобо Ҷўраевич - доктори илмҳои фалсафа, профессори кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии омӯзгори Тоҷикистон ба номи С. Айни. Тел.: (+992) 918670143. E-mail: samiev.veshab@mail.ru. (SPIN-код): 6916-8573;

Каримов Раҳмиддин Саҳобиддинович - унвонҷӯи кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии омӯзгори Тоҷикистон ба номи С. Айни. Тел.: (+992) 900060622. E-mail: rahm_din@mail.ru

Сведения об авторах:

Самиев Бобо Джураевич - д.ф.н., профессор кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета имени С. Айни, e-mail: samiev.veshab@mail.ru. (SPIN-код): 6916-8573;

Каримов Рахмиддин Сахобиддинович - соискатель кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета им. Айни. Тел. : (+992) 900060622. E-mail: rahm_din@mail.ru

About the authors:

Samiev Bobo Juraevich - Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy of the Tajik State Pedagogical University named after S. Aini, e-mail: samiev.veshab@mail.ru, Tel.: (+992) 918670143. (SPIN-код): 6916-8573

Karimov Rakhmiddin Sakhobiddinovich - postgraduate student of the Department of Philosophy, Tajik State Pedagogical University. Тел. : (+992) 900060622. E-mail: rahm_din@mail.ru.

НАЗАРИЯИ МАФҲУМ АЗ ДИДГОҲИ АБЎНАСРИ ФОРОБӢ

Сулаймонов Б.С.

Донишқадаи давлатии забонҳои Тоҷикистон ба номи С.Улугзода

Илми мантиқ, ки илми тарозу ва илми санҷиданӣ доништа мешавад, дар он мавзӯҳои ҳос, «мафҳум», «қазия» ва «хулосабарорӣ» мавриди баҳспардозӣ қарор мегиранд. Дар шинохти мавзӯоти зикр гардида, сухан дар бораи илм оид ба қонунҳо ва шаклҳои тафаккури дуруст меравад, ки ин мазҳари зехнӣ аввалин маротиба дар Юнони қадим пайдо шуда буд. Чуноне маълум аст, асосгузори илми мантиқ Арастуи бузург (солҳои 384–322 то милод) ба ҳисоб меравад, ҳарчанд пешниҳоди назарияи мафҳум аллақай аз тарафи Афлотун (солҳои 427-347 то милод) – устоди Арасту, оғоз ёфта буд. Вале қонунҳои асосии мантиқро маҳз Арасту ташаккул додааст.

Барои ташаккули мантиқ шароити демократияи ғуломдорӣ Юнони қадим таъсири назаррас гузошта, он дар заминаи эҳтиёҷоти воқеӣ ба вучуд омада буд. Мутафаккирони машриқзамин, ки яке аз намоёндагони онҳо Абӯнасири Форобӣ (870-950) буд, маҳз аз нуктаи назари эҳтиёҷоти воқеӣ ба мантиқ таваҷҷуҳи зиёд зоҳир намуд. Ба он нигоҳ накарда, ки Форобӣ таълифи алоҳидае доир ба масъалаи мафҳум, муҳокима (қазия) ва хулосабарорӣ ҳамчун шаклҳои тафаккур надорад, ба ҳар ҳол, ин масъаларо ӯ дар осори худ, аз ҷумла, «Фаслҳои муқаддамотӣ оид ба мантиқ», «Қиёс», «Дар бораи тафсир», «Эҳсо ал-улум», «Китоб ал-хуруф», «Мақулот», «Ал-алфоз ал-муствамала фӣ ал-мантиқ» ба таври васеъ баррасӣ намуда, мафҳумро таъриф карда, пасон тасниф намудааст.

Аз сохтори мафҳум маълум аст, ки фикр тавассути калимаҳо ифода меёбад. Образҳои олий ва донишхое, ки дар тафаккури мо мутамарказонида шудаанд, ҳангоми таҳлили мантиқӣ онҳо бояд тавассути забон ифода ёбанд, вагарна инъикоси онҳо барои гӯянда ва интиқоли онҳо барои дигарон номумкин аст. Вақте ки мо муошират мекунем, шунидаро менависем ё ҳамсуҳбатро мешунавем, он чизе дар майнаи мо табодул мешавад, ки вучуд дорад. Дар ин ҳолат, забон ҳомили моддии фикр ва воситаи табодули афкор доништа мешавад. Ҳанӯз Арасту исбот намуда буд, ки интиқоли ҳиссиёти дохилӣ ва таассуроти мо тавассути нутқ на ҳамеша мувофиқат дорад. Дар масъалаи мутобикати тафаккур ва нутқ Форобӣ иброн намуда буд, ки дар илми мантиқ калимаҳо қорбасти намешаванд, балки онҳо бояд ба мафҳумҳо табдил ёбанд. Аз нуктаи назари илми мантиқ аввалин чизе, ки мафҳумро аз калима ё ибораҳо фарқ мекунонад, маъноӣ ягона ва дақиқияти он мебошад. Чуноне маълум аст, калимаҳо сарҳади муайяни маъноӣ ва аз доираи мавзӯ вобаста надоранд. Масалан, калимаҳои «душман» ва «рақиб» муродиф мебошанд, ҳоло онҳоро дар мавзӯҳои ҳарбӣ истифода мебаранд. Ҳарифонро, фарз қардем дар шохмотбозӣ, метавонанд баъзан рақибон гӯянд, вале

ҳаргиз душман наменоманд, дар ин чо мувофиқат дар маънои ин калимаҳо нест мешавад. Аммо дар илми мантиқ чунин муносибат бо калимаҳо раво нест. Ҳар як мафҳум бояд як маънои инфиродиро дошта бошад. Он бояд танҳо ба як ашё ё як синфи ашё мувофиқат кунад. Дар акси ҳол, мафҳум наметавонад вазифаи мантиқии худро иҷро намояд. Дар бораи зарурати мафҳум дар мантиқ сухан ронда, бояд қайд намоем, ки агар мо ба муҳокимаи баъзе ашё оғоз намуда, маҷбур мешудем, ки аввал ҳамаи онҳоро номбар кунем, пас эҳтимол дар аксар ҳолат дар як ҷумла ифода кардани он бароямон муяссар намегардид. Бинобар ин, мафҳумҳо барои он лозиманд, ки онҳо нутқи мо ва ба ҳамин тартиб тафаккурро ҳамроҳӣ мекунад. Онҳо аз он ҷиҳат манфиатбахшанд, ки ашёи зиёди ҳамчинсро фаро мегиранд. Барои ифодаи ашё интиҳоби баъзе аломоти онҳо лозим аст, ки онҳо умуман дар ҳама гуна ашё зиёданд. Аз ин рӯ, аз ашё он хусусиятеро бояд интиҳоб кард, ки барои ин синфи ашё умумӣ ва махсус бошанд. Бинобар ин, ҳангоми ташаккули мафҳумҳо таҷрида ва аз будаи зиёд карда нишон додан (идеализатсиякунонӣ) ҳатмӣ мебошад. Дар баробари аломатҳои асосии ашё, истифодаи аломатҳои тасодуфӣ, ки метавонанд барои ин ашё муҳим набошанд, вале барои ишоракунии ва ташаккули мафҳум кифоят мекунад, имконпазир аст. Ин усул имкон медиҳад, ки ба ашё хусусияти якмаъноӣ дода шавад, то ки он бо дигар ашё омехта карда нашавад. «Мафҳум чунин шакли тафаккуре доништа мешавад, ки ба воситаи он аломатҳои асосии (барои фарқкунӣ кифоя (С.Б.)) ашё, зуҳурот ва ҷараёнҳо инъикос карда мешаванд» [13, 15].

Таърифи мафҳум аз диди мантиқшиносон ва забоншиносон низ маънидод шудааст: «Мафҳум шакли тафаккурест, ки ашёро дар аломатҳои зарурӣ ва муҳим инъикос мекунад» [12, 37]; «Мафҳум фикре мебошад, ки дар он аломатҳои умумӣ ва асосии ашёи воқеӣ инъикос меёбанд, зимнан, як қатор аз ин аломатҳо ҳатман фарқкунандаанд» [10, 35-36]; «Мафҳум тавассути ҷараёнҳои ҷамъбастанӣ сохта мешаванд» [11, 293]; «Мафҳум хусусиятҳои муҳим ва асосии ашёро инъикос мекунад» [16, 45].

Тавзеҳи нисбатан маъруфи моҳияти мафҳум ҳамчун мақулаи мантиқӣ ва воҳиди тафаккури мантиқӣ, дар таълифот оид ба мантиқ чунин дода мешавад: «Мафҳум ҳамчун натиҷаи дарки ашё аллақай фикри одӣ дар бораи аломатҳои фарқкунандаи ашё нест, он фикри мураккабест, ки қатори тӯлонии қазияҳо ва ҳулосаҳоро ҷамъбаст намуда, ҷанбаҳои асосӣ, аломатҳои ашёро тавсиф медиҳад. Мафҳум ҳамчун натиҷа маҷмуи донишҳои бисёри лозимӣ дар бораи ашё аст, ки дар як фикри фишурда ҷой дода шудаанд» [10, 30].

Мантиқшиноси рус Е. К. Войшвилло, ки мафҳумҳои мантиқиро дар шакли густурда таҳлилу баррасӣ намудааст, таърифи саҳеҳи мафҳумро чунин маънидод кардааст: «Мафҳум ҳамчун шакл (навъ)-и фикр, ё ҳамчун шакли донишҳои фикрӣ, натиҷаи ҷамъбасти ягон гурӯҳи ашё ва дар андеша ҷудо намудани ҳуди ҳамин синф аз рӯи маҷмуи хусусиятҳои умумии ашёи ҳамин синф ва маҷмуи хусусиятҳои фарқкунанда барои онҳо мебошад» [9, 91].

Аз ин чо муайянкунии мақоми ин истилоҳ аҳамияти муҳими илмӣ дорад, зеро бе кушодани моҳияти мафҳум маводи базавии забониро тартиб додан номумкин аст, ки аз он таъриф, тавсиф, қазия ва қиёсҳои ҷинсҳои мухталиф – аз қазияҳои содаю мураккаб ва қатъию шартӣ то қиёсҳои содаю мураккаб ва қиёсҳои қатъӣ, истисноӣ, тасдиқӣ, диалектикӣ, софистӣ ва назмӣ сохта мешаванд.

Чуноне ки дида баромадем, ин масъала дар таҳқиқоти мутафаккирони баъдӣ мушаххас матраҳ гардидааст, вале он аз дидгоҳи Форобӣ на ба ин шакл, балки ба шакли маҷозӣ дар асарҳои мантиқиаш «Рисолаи муқаддамотӣ оид ба мантиқ», «Мадҳал» ё «Муқаддима», «Мақулот», «Қиёс», инчунин китоби «Ал-алфоз ал-мустаъмала фӣ ал-мантиқ», истифода шудааст.

Албатта, ин чунин маъно надорад, ки Форобӣ мафҳумро намедонист ва барои он истилоҳи алоҳидаро истифода намебурд. Ў дар оғози рисолаи «Фаслҳои муқаддамотӣ оид ба мантиқ» мегӯяд: «Дар байни калимаҳое, ки дар ҳар як санъат истифода мегарданд, калимаҳое истифода мешаванд, ки ба соҳибони забон номаълуманд, онҳо танҳо аз тарафи одамони оғоҳ дар ягон навъи санъат истифода мешаванд, масалан, дар санъати дабирӣ калимаҳое мавҷуданд, ки ба халқ маълуманд, вале аз ҷониби одамони оғоҳ дар ягон навъи санъат онҳо

бо як маънӣ ва аз тарафи халқ бо дигар маъно истифода мешаванд, масалан, «зимом». Дабирон ин калимаро ба як маъно, халқ ба маънои дигар истифода менамоянд» [6, 102].

Форобӣ дар рисолаи «Ал-алфоз ал-мустаъмала фӣ ал-мантиқ» оид ба ин масъала чунин мегӯяд: «Дар ҳақиқат, як қатор калимаҳо ифодакунандаи моҳияти номҳо ва баъзеи дигар худи *калимҳо* мебошанд. *Калим* – калимаҳое мебошанд, ки донишмандон онҳоро *фееъл* меноманд. Дар ин саноат баъзе калимаҳои ифодакунанда аз исм ва феълҳо сохта мешаванд. Чунончи, номҳои асли инҳоянд: Зайд, Амр, одам, ҳайвон, даванда, сиёҳӣ, адолат...» [2, 71].

Чуноне аз мундариҷаи ин ду иқтибос бармеояд, Форобӣ «калима» ба маънои «алфоз» ё «калим»-ро истифода карда, истилоҳи «мафҳум»-ро дар назар дорад. Шаҳодати он, ки Форобӣ калимаи «лафз»-ро ба маънои «мафҳум» истифода намудааст, гуфтаи худи ӯ дар дигар ҷойи ҳамин рисола ба ҳисоб меравад [2, 41].

Аз он ҷо, ки Форобӣ, мафҳумро ҳамчун ифодаи моҳияти ашёи ифодашаванда, ифодаи хосиятҳои умумии аломатҳо ва муносибати ҳисмҳои моддӣ шарҳ меод, бояд эътироф кард, ки дар доираи таълимоти худ оид ба мафҳумҳои умумӣ, ӯ номиналист буд. Ба ин нукта бо боварӣ қадам задан хело мушкил аст, зеро номиналистҳо дар муқоиса бо Форобӣ бар он андеша буданд, ки дар мафҳумҳои умумӣ ҳеч чиз аз худи ашё нест, онҳо танҳо номи шартии онҳо мебошанд.

Абӯнастри Форобӣ ба таҳлили сохтори мафҳум дар таҳқиқотҳои пардохта бошад, дар навбати дуюм баъд аз муайян сохтани мавқеи онҳо ба таснифи мафҳумҳо пардохтааст. Ӯ мафҳумҳоро ба мафҳумҳои сода ва мураккаб ҷудо кардааст.

Мафҳуми сода аз нигоҳи Форобӣ (лафз ё алфози муфрад) чунин мафҳумҳоеро меноманд, ки қисме аз он ба як қисме аз маънои ин мафҳум ишора намекунад. Калимаҳои содаро ба се навъ тасниф намуда, онҳоро «исм», «калим (феъл)» ва «олат (ҳарф)» ном мебарад. Зери мафҳуми «калим» «феъл»-ро мефаҳманд, аммо олат ё ҳарф гуфта, ҳиссачаро дар назардоранд, ки дар алоҳидагӣ ягон маъно надорад. Исми калимаи содае мебошад, ки ягон маъноро ифода намуда, он метавонад мустақилона моҳият, сохтор ва шакли худро дар вақти (мавҷудияти) ин маъно нишон дода, фаҳмо бошад, масалан, ба монанди чунин ифодаҳо: ««ҳайвон», «одам», «Зайд», «Амр», «сафедӣ», «сиёҳӣ», ки ҳар яки ин ифодаҳо ифодаи сода маҳсуб мешаванд» [6, 109].

Агар калимаҳои мазкур ба қисмҳои алоҳида тақсим карда шаванд, пас онҳо наметавонанд ба ягон маъно ишора намоянд. Форобӣ дар ин самт сухан ронда, (исм, феъл ва ҳиссача (ҳарф))-ро чунин тавсиф кардааст: «Феъл калимаи содае мебошад, ки ягон маъноро ифода менамояд, метавонад мустақилона ва худ ба худ фаҳмо бошад, ҳамзамон, он бо сохтор ва моҳияти худ ба вақте ишора менамояд, ки дар он ин маъно мавҷуд мебошад» [6, 110].

Муаллими сонӣ дар бораи таркиб ва хусусиятҳои алоҳидаи ин ё он ашё ё маҷмуи ашёи сухан ронда, тасдиқ менамояд, ки мафҳумҳои ифодаёфта тавассути муқоиса, таҳлил ва синтез, таҷрид ва ҷамъбастиҳои сохта мешаванд. Зери мафҳумҳои мураккаб, Форобӣ он калимаҳоеро дар назар дорад, ки як қисми онҳо ба як қатор маъноҳои мафҳум ишора мекунад. Чуноне аз мундариҷаи калимаҳои мураккаб ва мафҳумҳо равшан мегардад, дар яке аз қисмҳои онҳо ҳамеша ягон маъно мавҷуд аст, ки мо онро дар қисмати мафҳумҳои сода дида наметавонем «Калимаҳои мураккаб аз ин се ҷинси калимаҳо – ё аз тамоми онҳо, ё аз дуи онҳо иборат мебошанд. Ду навъи аввали калимаҳои мураккаб дар назар дошта шудааст: яке аз онҳо пайвастигии хабарӣ, аммо дуюм – шартӣ, истисноӣ ва маҳдудиро дар бар мегиранд». [6, 155].

Намунаи калимаҳо бо пайвастигии хабарӣ гуфтаҳои зерини мо мебошанд: «Зайд – инсон», «Амр – раванда» ва «инсон – ҳайвон», дар он вақте ки намунаи калимаҳо бо пайвастигии шартӣ, масалан, гуфтаҳои зерин мебошад: «Зайд – дабир», «инсони сафед», «дӯсти Зайд» ва монанди инҳо. Калимаи мураккаб он гуна калимае мебошад, ки қисмате аз он қисме аз қисмҳои ғоя, аммо қисмати комили он маҷмуи комили ғояро ифода мекунад, чунки қисми комил маҷмуи ғояро ифода мекунад, аммо қисми он қисми ғояро ифода намекунад, масалан, вақте мегӯем: «Абдушамс» ва монанди ин, зеро он шахси алоҳидаро ифода мекунад. Вале қисми онҳо, масалан, «Абд» ё «Шамс» қисми шахси комилро ифода намекунад. Намуна барои он ҳолате, ки қисми комил маҷмуи ғояҳо, аммо қисми он қисми

ин ғояро ифода мекунад, метавонанд гуфтаҳои мо бошанд: «интихобкунандаи ҳикмат», «дӯсти Зайд», «инсонии сафед». Калимаҳои мураккаб, ки қисми онҳо қисми комилро ифода намекунад, ба калимаҳои сода баробаранд. Ҳамон калимаҳои мураккабро, ки дар онҳо қисм қисми комилро ифода мекунад, мантиқшиносон «мулоҳиза» меноманд бо пайвастигии мурочиати ӯ хабарӣ.

Агар ин шарҳи Форобиро нисбати калимаҳои мураккаб (мафҳумҳо) баррасӣ намоем, пас чунин тасаввуроте ҳосил мегардад, ки калимаҳои таркибӣ, монанди «абд» ва «шамс», ки дар алоҳидагӣ «ғулом» ва «офтоб»-ро ифода мекунад, наметавонанд ба сифати мафҳум қабул гарданд, зеро агар онҳо дар шакли «Абдушамс» истифода шаванд, пас мафҳуми одамро бо номи «Абдушамс» ифода мекунад.

Дар рисолаи дигари худ «Мадҳал» ӯ «Муқаддима» Форобӣ мафҳумҳои сода ва мураккабро ба таври зерин мефаҳмонад: «Мафҳумҳои умумӣ (ал-маъони ал-қулийя), ки қисмате аз қазияҳои қатъӣ доништа мешаванд, ду навъанд. Гурӯҳе сода буда, бо суханони сода ва дигарҳо мураккаб буда, бо суханони таркибӣ ифода карда мешаванд. Зимнан, мундариҷаи онҳо хусусияти маҳдудкунанда ва шартӣ дорад, аммо на хабарӣ, масалан, «инсонии сафед» ӯ «хайвони оқил» – «хайвон» бо «оқил», ҳамчуноне, ки «инсон» бо «сафед» маҳдуд ва асоснок карда мешавад» [1, 125].

Чи тавре, ки қаблан зикр гардид Форобӣ мафҳумҳоро ба сода ва мураккаб тақсим намуда, гоҳо ба ҷои мафҳуми сода хусусӣ ӯ шахсӣ ва ӯ ба ҷои мафҳуми мураккаб умумӣ ӯ қуллиро истифода мебарад. Масалан: «Ҳама гуна ғоя, ки бо ягон калима (лафз) ифода ёфтааст, ӯ умумӣ (қулий), ӯ хусусӣ (шахсӣ) мешавад. Мафҳуми умумӣ чунин хусусият дорад, ки ба он ду ӯ зиёда (ашё) шабоҳат дода мешавад, аммо мафҳуми хусусӣ (шахс) чизест, ки ба он зиёда аз як ашё шабоҳат дода намешавад» [6, 124].

Форобӣ ҳангоми таҳлили мафҳум бештар ба масъалаи мафҳумҳои умумӣ диққати махсус медиҳад, зеро онҳо ба панҷ хабари сода «қуллиёти ҳамса» («донишҳои панҷгона») ҷудо карда мешаванд: «чинс», «навъ», «фасл», «арази ом» ва «арази хосса». Дар ин робита Форобӣ чунин мегӯяд: «Мувофиқи таснифоти аз тарафи аксар (мутафаккирон)-и пешин қабулшуда панҷ ғояи содаи умумӣ вучуд дорад: чинс, навъ, фасл, арази ом, арази хос... Хабарҳои мураккаб аз ҳисоби ҳамин панҷ (хабари сода – қуллиёти ҳамса) таркиб меёбанд: чунончи, қавли мо «Зайд – хайвони оқил»; ин (қавл) аз чинс ва аломати фарқкунанда иборат мебошад. Қавли мо «хайвони зоҳик» ӯ «хайвоне, ки хариду фурӯшро анҷом медиҳад», аз чинс ва арази хос иборат аст. Қавли мо «Зайд – хайвони сафед» аз ду аломати тасодуфӣ иборат аст. Кор бо дигар хабари мураккаб низ ҳамин тавр мебошад. Онҳо аз ҳамин гуна хабарҳои сода иборат мебошанд. Ҳама гуна хабаре, ки аз чинс иборат аст, ягон ҳел номи махсус надорад. Вале, дар ҳолате ки агар яке аз онҳо ба ягон навъ баробар карда шавад, пас дар бораи онҳо ҳамчун дар бораи аломатҳои хусусии ҳамин навъ сухан меронанд. Чунончи, қавли мо «ду тарафи пайвастшудаи секунҷа нисбат ба тарафи сеюм дарозтар мебошанд» моҳияти хабарӣ дошта, аз аломатҳои тасодуфӣ иборат аст ва аз рӯи ҳаҷм ба навъи секунҷа баробар мебошад, ки бо он мувофиқат карда, аломати хусусии секунҷа мебошад. Навъ тавсифҳои гуногун дошта метавонад, вале он таъйиноти зиёд дошта наметавонад, ҳар як навъ танҳо як муайянкунӣ дорад, вале он метавонад аломатҳои зиёди хусусӣ дошта бошад» [8, 444].

Оид ба аломатҳои тасодуфӣ Форобӣ нуқтаи назари Порфирийро меорад, ки онҳоро дар китоби худ аломоти ҷудошавандаи тасодуфӣ ва ҳангоми фарқкунӣ «аломатҳои умумии фарқкунанда» меномад. Аломатҳои фарқкунанда ба маънии комил аломате мебошанд, ки байни навъҳо ҷавҳаран фарқият мегузаронанд, ӯ онҳоро «аз ҳама хусуситарин» меномад [6, 146].

Форобӣ дар асарҳои худ моҳияти чунин амалиётҳои мантиқиро аз болои мафҳумҳо, ба монанди муайянкунӣ ва тавсиф таҳлил менамояд. Ба ақидаи ӯ муайянкунӣ ва тавсифдихӣ бояд мураккаб бошанд, мундариҷаи мафҳумро кушоянд, ҳаҷман бо навъ мувофиқат намоянд. Онҳо бояд тамоми аломатҳои ашёро дар бар гирифта, аз фарқияти чинсӣ-намудии он иборат бошанд. Ӯ чунин менависад: «Муайянкунӣ ва тавсифи ашё умумият доранд, зеро ҳар ду (хабарӣ) мураккаб ҳисоб мешаванд, мундариҷаи исмро мекушоянд ва аз рӯи ҳаҷм бо намуде,

ки онро (мутаносибан) тавсиф ё муайян мекунад мувофиқат мекунад. Дар натиҷа тавассути онҳо намуди мазкур аз тамоми дигар навъҳо фарқ мекунад» [8, 447].

Абӯнастри Форобӣ дар асарҳои мантиқии худ оид ба мафҳум, таснифи он ва ҷинсҳои оли (нуҳ ҷинс)-и мутааллиқ ба он андеша баён намудааст. Агар моҳияти ҳар яке аз ин мақулаҳоро аз нигоҳи Форобӣ равшан созем, пас мухтасаран чунин тасаввурот пайдо мешавад: «Чавҳар (ал-чавҳар) – яке аз ҷинсҳои олие мебошад, ки ба он ҷинсҳои мобайнӣ тобеъ мешаванд; миқдор (ал-каммиййа) – тамоми он чизе, ки маҷмуи он бо қисмҳои ҷен карда мешавад; сифат (ал-кайфиййа) – шаклест, ки алоқаи байни ду ашё маҳсуб мешавад ва тавассути он метавон ин ва ё он ашёро бо якдигар муқоиса намуда, ифода кунад; замон (мато) – муносибати ашё ба фосилаи муайяни вақт мебошад, ки бо мавҷудияти ашё ва сарҳади мавҷудияти онро ҳамроҳӣ мекунад; вазъ (ал-вадъ) – ҳолате, ки қисми муайяни ҷисм ба қисми муайяни макон муқобил меистад ва дар баъзе ҳолатҳо бо он қарор мегирад ё мувофиқат мекунад; соҳибият (лаҳу) – муносибати як ҷисм ба қисми дигар мебошад, ки ба он ё қисман пайваст мешавад ё дар он бо ҳаркати қисми аввал қисми дуюм низ ҳаракат мекунад; амал (ан йафъала) дар он ифода меёбад, ки амалкунанда ҳатман аз як муносибат ба қисмате мегузарад, ки дар амали гирифтورشудаи ашё муносибат ба дигар ашё пайдо мешавад; тағйирёбӣ (ан йанфаъил) – гузариши чавҳар аз як чиз ба чизи дигар ва табдили он аз ягон чиз ба чизи дигар мебошад» [6, 157; 199; 208].

Хулоса, аз нигоҳи Форобӣ мафҳум мундариҷаи субъективӣ дошта, дар он ашёи воқеан мавҷуда инъикос меёбад, ки барои ин ва ё он ашё ё маҷмуи онҳо хос буда, тавассути муқоиса, таҳлил ва синтез, хулосаи назарӣ ва ҷамъбаस्तкунӣ муайян мегардад. Ба ақидаи Форобӣ, мафҳумҳо ба сода ва мураккаб чудо шуда, аз рӯи хусусият онҳо дорои хислати умумӣ мебошанд, чунки онҳо дар бораи ашёи ҳиссӣ-даркӣ дониш медиҳанд. Мафҳумҳо сохторҳои содаи ақл нестанд. Онҳо «шабеҳи ашё дар нафс», инъикоси симои равонии ашёи воқеан мавҷуда мебошанд, ки ба тасаввурот ва шуури одамон таъсир мерасонанд.

Адабиёт

1. Абӯнастри Форобӣ. Ал-мантиқийат [Матн] / Ф.Абӯнастр. Т.2. – Техрон, 1912. – 553 с. (на раб. яз).
2. Абӯнастри Форобӣ. Ал-алфаз ал-муста‘мала фӣ ал-мантик [Матн] / Ф.Абӯнастр. – Техрон, 1991. – 227 с. (на перс. яз)
3. Абӯнастри Форобӣ. Китоб ал-хуруф [Матн] / Ф.Абӯнастр. – Бейрут, 1986. – 217 с. (на араб. яз)
4. Абӯнастри Форобӣ. Эҳсо ал-улум [Матн] / Ф.Абӯнастр. – Техрон, 1984. – 220 с. (на перс. яз)
5. Аль-Фараби. Философские трактаты [Текст] / Аль-Фараби. – Алма-Ата, 1972. – 495 с.
6. Аль-Фараби. Логические трактаты [Текст] / Аль-Фараби. – Алма-Ата, 1975. – 670 с.
7. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты [Текст] / Аль-Фараби. – Алма-Ата, 1985. – 624 с.
8. Аль-Фараби. Естественнонаучные трактаты [Текст] / Аль-Фараби. – Алма-Ата, 1987. – 495 с.
9. Войшвилло Е.К. Понятие как форма мышления [Текст] / Е.К.Войшвилло. – М., 1960. – 238 с.
10. Горский Д.П. Логика [Текст] / Д.П. Горский. – М., 1958. – 289 с.
11. Звегинцев В.А. История арабского языкознания [Текст] / В.А. Звегинцев. – М., 1958. – 80 с.
12. Кириллов В.И. Логика [Текст] / В.И. Кириллов. – М., 2015. – 239 с.
13. Попов Ю.П. Логика [Текст] / Ю.П. Попов. – М., 2015. – 295 с.
14. Сайфуллоев Н.М., Ивлев Ю.В. Мантик [Матн] / Н.М.Сайфуллоев, Ю.В. Ивлев. – Душанбе, 2013. – 317 с.
15. Смирнов А.В. Логика смысла [Текст] / А.В. Смирнов. – М., 2001. – 503 с.
16. Шубняков Б.П. Единство языка и мышления [Текст] / Б.П. Шубняков. – Киев. 1981. – 198 с.

НАЗАРИЯИ МАФҲУМ АЗ ДИДГОҲИ АБӮНАСТРИ ФОРОБӢ

Муаллиф дар мақола яке аз масъалаҳои мубрами асри миёнагиро дар таълимоти Форобӣ баррасӣ намуда, ҷойгоҳи илмӣ Муаллими сониро махсус доништа, иброн мекӯрад, ки таснифоти мафҳумҳо аз дидгоҳи Форобӣ нахустин фаъолияти илмӣ ба ҳисоб рафта, баъд аз Арасту, ки мафҳумҳоро тадвин ва тақсим намуд он боадолатона онҳо ва ҷойгоҳи онҳоро дар асарҳои «Фаслҳои муқаддамотӣ оид ба мантиқ», «Мадҳал» ё «Муқаддима», «Эҳсо ал-улум», «Китоб ал-хуруф», «Қиёс», ва «Калимаҳои истифодашаванда дар мантиқ» муайян намудааст.

Таҳлил ва баррасиҳои муаллиф нишонрас буда, исбот месозанд, ки назари Форобӣ ба мафҳум ва ҷузъҳои он махсус равана шуда, ӯ яке аз аввалинҳо шуда таснифи мафҳумҳоро дар илми мантиқи асримиёнагии шарқӣ ба роҳ мондааст.

Муаллифи мақола ба сарчашмаҳои муътамади таърихӣ-фалсафӣ таваҷҷуҳ намуда, меафзояд, ки Форобӣ мафҳумҳоро ба сода ва мураккаб ва аз рӯи характеришон ба шаклу мазмун ҷудо намудааст.

Аз матни мақола хулоса кардан мумкин аст, ки мафҳум, қазия ва қиёс дар таълимоти Форобӣ ва умуман мактабҳои шарқӣ миёнагӣ ба андешаи муаллиф муҳимтарин воситаи хулосабарорӣ ба ҳисоб рафта, бо ҳам иртиботи тадриҷии зич доранд. Бояд ибтидо дошт, ки дигар зинаҳои шакли мантиқ (қазия ва хулосабарорӣ) дар заминаи мафҳум ба вуҷуд омадаанд.

Муаллиф ибтидо меорад, ки андешаи Форобӣ бо густириши ёфтани тамаддуни ҷаҳонӣ ва рушди тафаккури башарият ҷараёнҳои илмӣ низ дар ҳамбастагӣ ба онҳо вусъат меёбанд ва таснифу тақсими мафҳумҳо бардавом меистад.

Агарчи ин гоҳ дар зерӣ таъсири гоҳҳои мантиқишиносии Арасту ба вуҷуд омада бошанд ҳам, муаллифи мақола чунин мепиндорад, ки Форобӣ онҳоро оқилона тасниф намуда, ташаққул додааст.

Аз хулосаи муаллиф бармеояд, ки Форобӣ дар баробари таснифи мафҳумҳо раванди натиҷагирии онҳоро қайд намуда, бо методҳои дуруст ба даст овардани бозёфтҳои илмӣ ва тарзи тақмили онҳо, махсусан, таваҷҷуҳ намудааст.

Калидвожаҳо: мафҳум, мафҳуми сода, мафҳуми мураккаб, мафҳуми тасодуфӣ, кулӣ, хусусӣ, умумӣ, кулӣёти хамса, Абунасири Форобӣ, «Қиёс», «Эҳсо ал-улум», «Китоб ал-хуруф», «Мақулот».

ТЕОРИЯ ПОНЯТИЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ АБУНАСРА ФАРАБИ

В данной статье автор обсуждает один из научно-актуальных средневековых проблем учения Фараби, подчеркивая особенность позицию Второго Учителя, констатирует, что классификация понятий с точки зрения Фараби была первой научной работой после Аристотеля, который сформулировал и разделил понятия. Он справедливо определил их и иное места в своих работах: - «Вводные разделы по логике», «Введение или Эйсагоге», «Классификация науки», «Книга букв», «Силлогизм» и «Слова, употребляемые в логике».

Анализ и обсуждения автора являются целенаправленными и доказывают, что взгляд Фараби направлено на понятие и его компонентах. Он является одним из первых, кто классифицировал понятия в логической науке восточное средневековье.

Автор статьи ссылаясь на достоверные исторические и философские источники, добавляет, то что Фараби разделил и классифицировал понятия по примитивнее и сложные и по характером разделил их по форме и содержание.

Из текста статьи можно сделать вывод, что понятие, суждение и силлогизм в учении Фараби и в общем во всех ближневосточных школах с точки зрения автора в целом являются важнейшими средствами умозаключения и являются сильно взаимосвязаны. Стоит отметить, что другие формальные этапы логики (суждения и умозаключения) основаны на понятиях.

Автор констатирует, что с развитием мировой цивилизации и общечеловеческого мышления, в связи с ними развиваются и научные процессы их классификация и распространение понятий остаётся извечной обсуждаемой темой.

Хотя эти идеи были сформулированы под влиянием Аристотеля, автор статьи считает, что Фараби рационально их классифицировал и сформировался.

Из заключения автора следует, что Фараби, наряду с классификацией понятий, отмечает процесс ихнего умозаключения и уделяет особое внимание правильным методам получения научных достижений и способам их развития.

Ключевые слова: логика, понятие, простые понятия, сложные понятия, понятие совпадения, общий, частный, целый, предикабелей, глагол, имя, частица, Абунасири Фараби, «Силлогизм», «Классификация науки», «Книга букв», «Категории».

THE THEORY THE CONCEPT FROM THE POINT OF VIEW OF ABUNASR FARABI

In this article the author discusses one of scientific and relevant medieval problems of the doctrine of Farabi, emphasizing feature a position of the Second Teacher, notes that classification of concepts in terms of Farabi was the first scientific work after Aristotle who formulated and divided concepts. It fairly defined them and other places in the works: - «Introduction sections logically», «Introduction or Eysagoge», «Classification of science», «The book of letters», «Syllogism» and «The words used in logic».

The analysis and discussions of the author are purposeful and prove that a look of Farabi it is directed to a concept and its components. He is one of the first who classified concepts of logical science east medieval.

The author of article referring to reliable historical and philosophical sources, adds, the fact that Farabi divided and classified concepts on more primitively and difficult and on character divided them in a form and contents.

From the text of article it is possible to draw a conclusion that a concept, judgment and a syllogism in the doctrine Farabi and generally at all Middle Eastern schools with the point of view of the author in general are the most important means of conclusion and are strongly interconnected. It should be noted that other formal stages of logic (judgments and conclusions) are based on concepts.

The author notes that with development of a world civilization and universal thinking, in connection with them also scientific processes develop their classification and distribution of concepts remains the immemorial discussed subject.

Though these ideas were formulated under the influence of Aristotle, the author of article considers that Farabi rationally classified them and was created.

Follows from the conclusion of the author that Farabi, along with classification of concepts, notes process of their conclusion and pays special attention to the correct methods of receiving scientific achievements and ways of their development.

Keywords: *logic, concept, simple concepts, difficult concepts, concept of coincidence, the general, private, whole, predicable, verb, name, particle, Abunahr Farabi, «Syllogism», «Classification of science», «Book of letters», «Categories».*

Маълумот дар бораи муаллиф:

Сулаймонов Баҳманёр Сайдиҳсонович – номзади илмҳои фалсафа, дотсенти кафедраи фалсафа ва сиёсатиносии Донишқадаи давлатии забонҳои Тоҷикистон ба номи С.Улуғзода, 734019, ш. Душанбе, к. Муҳаммадиев 17/6, тел.: (+992) 938384345

Сведение об авторе:

Сулаймонов Баҳманёр Сайдиҳсонович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и политологии Таджикского государственного института языков имени Сотима Улуғзода. Адрес: 734019, Республика Таджикистан, г. Душанбе, ул. Мухаммадиева, 17/6, тел.: (+992) 938384345

About the author.

Sulaymonov Bahmanyor Saidehsonovich – candidate of Philosophy, associate professor of the Department of Philosophy and Political Science of the Tajik State Institute of Languages named after Sotim Ulughzoda. Address: 734019, 17/6 Muhammadiev str., Dushanbe, Republic of Tajikistan, phone: (+992) 938384345.

КОНЦЕПТУАЛЬНО - МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДВОЙСТВЕННОСТИ ПРИРОДЫ ФОРМЫ И МАТЕРИИ

Давлатов Р.Л.

Таджикский государственный педагогический университет им. С. Айни

В философии Ибн Рушда по теории смысла метафизической природы создаётся двоичное противопоставление между реализмом и антиреализмом, что сопоставимо с платонизмом и

интуиционизмом/конструктивизмом. На карту поставлена, в основном, законность условий познаваемой трансцендентной истины, которая дозволена в реализме, но не в антиреализме.

В работах Ибн Рушда, реалистические и антиреалистические концепции смысла могут быть примирены и объединены как единое целое, даже если они буквально противоположны. Так, метафизическое представление Ибн Рушда о двойственности природы в его метафизическом учении, прежде всего, базируется на идеальное и материальное, сакральное и секулярное в мире природы, что соответственно отражается в религиозном и философском учении мыслителя.

В «Антологии мировой философии», в предисловие к трактату «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между философией и религией» отмечается, что в нём «излагаются воззрения, на основе которых в Западной Европе впоследствии возникла так называемая теория двойственной истины» [1.751].

Так называемая теория двойной истины была задумана как провозглашение того, что одно и то же предложение может иметь разные значения истины в философии и богословии, и что существует непримиримое противоречие между философией и религиозным учением, теория, которой в конечном итоге была связана с именем Ибн Рушда, а далее развита в латинском аверроизме в XIII веке.

Представители аверроизма изучали и преподавали аристотелевскую философию посредством переведённых комментариев Ибн Рушда к произведениям Аристотеля. Хотелось бы отметить, что благодаря комментариям Ибн Рушда, в христианских латиноамериканских кругах появился новый набор идей, которые вызвали конфликт между философией и теологическими взглядами, на примере вопросов о вечности мира, отрицание индивидуального бессмертия, основанием которых позднее было сформулировано Лейбницем как «теория монопсихизма», и «психологический детерминизм». Эти идеи были очень привлекательны для французских мыслителей, а позднее для Аверроэса и некоторых христианских учеников XIII и XIV веков, которые сохранили фундаментальные принципы Ибн Рушда.

Расхождение между религией и наукой, которое составляло суть теории двойной истины, рассматривается А.В. Сагадеевым, который в частности отмечает: *«Его оптимизм основывается на том, что «священные тексты» либо вовсе ничего не говорят о тех или иных вопросах, интересующих учёных, либо по-своему буквальному смыслу не противоречат их взглядам. Либо содержат в себе высказывания, находящиеся друг с другом в противоречии, либо выражают заключённые в них идеи в такой форме, что их можно толковать в каком угодно смысле. Или же прямо противоречат мнению учёных, но последние в таких случаях всегда могут сослаться на то, что это противоречие лишь иллюзорное, поскольку оно проистекает из буквального толкования «священных» текстов. Это лишь образно символическая сторона их изложения, предназначенная для «широкой публики», и что сокровенный их смысл раскрывается только перед поборниками «демонстративного знания» [10. 207].* Так, Ибн Рушд убеждён, что, хотя существуют две независимые друг от друга истины - философская и религиозная, между ними будут существовать как несовпадения, так и противоречия.

Когда речь идёт о соотношении философского и религиозного значений и поиск истины в метафизических проблемах, то Ибн Рушд, как и другие исламские философы обязательно затрагивают соотношение принципов священного текста и знаний, создающих интеллектуальный принцип постижения этих проблем. При этом не упускают такой важный момент, что Ибн Рушд рассматривает исламский юриспруденцию («фикх»), как ограничитель познания основополагающих принципов исламского откровения и исламского права. Более того, исламская юриспруденция и теология («калам») - это две формы знаний, адепты, которые работают с предпосылками, указанными в Писании. Их соответствующая задача - сделать правильные выводы из предпосылок Писания и защитить их от нападков инакомыслящих учёных. Согласно Ибн Рушду, это мешает «факиху» истолковывать Писание, поскольку, учитывая его неспособность использовать демонстративный или аподиктический силлогизм, он не в состоянии различить, какие части Писания следует

истолковывать аллегорически и какие нет. Напротив, человек со способностью к аподиктическому силлогизму устанавливает стандарт, которому должны соответствовать очевидные значения. Если видимые значения Писания расходятся с заключением аподиктического силлогизма, то именно эти значения должны быть истолкованы, но аллегорически. Здесь важно подчеркнуть аристотелевский характер аподиктического силлогизма.

Для Аристотеля демонстрация («ἀπόδειξις»), переведённая на арабский язык как «бурхан», представляет собой правильный метод науки. Он направлен не только на то, чтобы сделать формально обоснованное заключение, к которому ведёт диалектический силлогизм, но и на вывод, который является истинным благодаря тому факту, что он был сделан из истинных предпосылок. Вот почему, согласно Ибн Рушду, «аподиктический» человек - это тот, кто знает «первичные принципы интеллекта», основного вопроса метафизики. При этом, Ибн Рушд подчеркивает, что *«с утверждением, что от одного происходит только одно, соглашались все древние философы, когда пытались исследовать первое начало диалектически, ошибочно, принимая это исследование за истинное доказательство. Они пришли к выводу, что первое начало единственно и неизменно, и что от одного может произойти только одно. Установив эти два принципа, они начали изучать, откуда появилась множественность, ибо к тому времени уже убедились, что старая теория непригодна»* [7. 313.].

Аллегорическое толкование может нанести вред наиболее интеллектуально уязвимым членам общества, а именно «риторическому» классу. Вслед за этим, по словам Ибн Рушда, возникло серьёзное возражение против обнародования аллегорических толкований, ошибка в которой он особенно обвиняет ал-Газали. На самом деле Ибн Рушд резюмирует свою позицию по отношению к массам следующим образом: *«...поднятые вопросы, по-моему, выходят за рамки Корана и их исследование не регламентируется религиозными предписаниями, ибо всё это превосходит человеческие возможности. Да, и не всё то, о чём не сказано в Коране, нужно исследовать и разъяснять толпе, ибо из-за этого может возникнуть величайшая путаница. Не стоит говорить толпе о том, о чём умалчивает Коран. Толпа должна знать одно: для постижения такого рода вопросов человеческого разума недостаточно. Ей не следует переступить границы того, чему учит Коран и, что объясняется в его стихах, ибо этого учения, доступного всем, вполне достаточно для достижения счастья. Как врач следит за соблюдением той меры здоровья, которая и есть здоровье, и изучает заболевание в той мере, в какой это необходимо для лечения болезни, так и Аллах в Коране учит толпу только тому, что необходимо ей для достижения счастья. Что же до исследования человеческого поведения, о каком Коран молчит, то оно вполне обосновано, в особенности, когда оно той же природы, о которой говорится в шариате»* [5. 406-458]. Фактически, речь идёт о двойственном понимании и интерпретации букв священного текста - внешнее, буквальное и внутреннее, аллегорическое, что переносится и на осмысление метафизических проблем.

Так, по мнению Ибн Рушда, когда что-то из этих аллегорических интерпретаций выражается любому, кто не способен их получить - особенно аподиктические интерпретации из-за их удалённости от общего знания - и тот, кто выражает это, и он кого выражает, приводят в неверие. Причина этого заключается в том, что аллегорическое толкование включает две вещи: **отрицание** кажущегося значения и **утверждение** аллегорического, так что, если очевидное значение отвергается в уме того, кто может постичь только видимое значение, без аллегорического значения, утверждаемого в его уме, результатом будет неверие, если оно касается принципов религии. Поэтому, аллегорические интерпретации не должны быть высказаны массам в риторических или диалектических книгах, то есть книгах, содержащих аргументы этих двух видов, как это было сделано ал-Газали. Было бы полезно изучить понятие аллегорической интерпретации - наряду с утверждением Ибн Рушда о том, что оно не должно раскрываться лицам, неспособным к аподиктическому мышлению, - сосредоточив внимание на конкретном, а также на таком основном моменте, как случай веры в будущее жизни и судный день.

Так, ставя дефиницию между массовой способностью и интеллектуальными людьми в познании метафизических и физических вещей, Ибн Рушд отмечает: *«Итак, мы сказали, что философы, изучая воспринимаемые вещи, обнаружили, что их можно разделить на два класса: на те, которые воспринимаются органами чувств, например, отдельно тела и акциденции этих тел и на те, которые воспринимаются умом, например, сущности и природы этих субстанций и акциденций. Они пришли к выводу, что есть сущности тел и их атрибуты, благодаря которым тела обретают своё актуальное бытие. Они также заключили, что сущностные атрибуты отличаются от атрибутов акцидентальных, ибо последние просто добавляются к субстанции, имеющей своё бытие: субстанции не нуждаются в акциденциях для своего бытия, в то время как акциденции не существуют вне субстанций»* [4. 364].

При этом Ибн Рушд утверждает, что знание бывает двоякое, вечное и переходное высказывает своё мнение, таким образом - знание бытия, имеющего такую природу, приводит в актуальное состояние одну из противоположностей. И знание относящееся к этой природе есть или знание, предшествующее ей, т.е. такое знание следствием которого является природа, а именно - вечное знание, или же знание которое является следствием этой природы, т.е. преходящее знание. Постигание сокровенного есть не что иное, как созерцание такой природы и приобретение нами такого знания, которому не предшествует никакое доказательство. Оно есть то, что по отношению к обыкновенным вечным людям называется сновидением, а по отношению к пророкам - вдохновением» [5.406].

Для Аверроэса, как и для Аристотеля, все знания начинаются с чувственного восприятия через пять внешних чувств. Причинно-следственное воздействие разумного объекта в соответствии с потенциальностью, существующей в органе чувств, актуализируется как субъект существования разумной формы или намерения в действии. Объект, который оказывает причинно-следственное воздействие на смысл, имеет свою разумную форму в действительности в мире, где он является разумным не в действии, а в потенциальности. Эта внешняя разумная форма, существующая в мире, является основой для истины и реальности разумного намерения, существующего в действительности в чувствах.

Результаты ощущения доводятся до сведения здравого смысла, которые организуют ощущения как особых, так и общих ощущений в разумный образ внешнего объекта. Четыре внутренние силы чувств - **общее ощущение, воображение, мыслительная сила и память**. Все они вместе взятые являются силой воображения и касаются образов, или рациональной силы в касающихся «наземных» психологических элементов рациональности в человеческом существовании. Ибн Рушд отмечает, использование такого термина, как «рациональная власть» не является точным и не следует воспринимать буквально. Наиболее важной из этих четырёх сил для наших нынешних целей является познавательная сила. Несмотря на доктрину интеллигентности, существующую в качестве интеллекта только в отдельном теле человека, Ибн Рушд считает себя полностью приверженцем аристотелевского представления о том, что знание основано на чувственном восприятии и выводит его содержание из этого чувственного восприятия. [3. 309].

В трактате под латинским названием «De substantia orbis» (его название на иврите «Ma'amar be-'Esem ha-Galgal» и на арабском - «Макала фи ал-'илм ал-самави») Ибн Рушд отмечает, что небесное тело состоит из двух природ, которые существуют по причине существования в них порождения и разрушения, в то время, как в случае с небесными телами очевидно, что они существуют по причине существования в них передвижения. Доказательством этого является отношение небесных тел, как было показано, что они имеют передвижение в силу самих себя. Теперь очевидно, что в случае чего-то, движимого в силу самого себя, оно состоит из двух природ, одна из которых находится в движении, а другая производит его, очевидно, что всё движимое имеет движителя, и что-то не может быть движимым и движимым в одном и том же отношении. Таким образом, ясно, что небесные тела состоят из двух природ [9. 331-332].

Всё, что предшествовало этому, привело к заключению, где Ибн Рушд доказывает в вечности движения существование вечных нематериальных двигателей и единственный

принцип, которым является Бог, существующий как причина последних и Вселенной. Его доказательства основываются с опорой на двенадцатую книгу Аристотеля «Метафизика», за исключением того, что он подробно раскрывает то, что Аристотель оставил в общих чертах. Поэтому считаем необходимым рассмотреть известный подход Аристотеля и то, что было свойственно Ибн Рушду [7. 313].

Вычисляя количество движений и двигателей небесной сферы, Аристотель претворял свою дискуссию, отказавшись от любой формы догматизма. По данному вопросу он, заявлял, что субъект является одной из вероятностей, а не в уверенности, и что он готов принять выводы астрономов своего времени, изменяя их по-своему усмотрению, и оставляя открытую дверь для последующего пересмотра на основе более глубоких знаний. Так, он принимает поправку Каллиппа и Евдокса в отношении числа сфер, которые он далее пересматривает, путём добавления противодействующих сфер при этом отмечая: «Итак, Евдокс считал, что движение Солнца и Луны происходит у каждого из трёх сфер, из которых первая - это сфера неподвижных звёзд, вторая имеет движение по кругу, проходящая посередине созвездий зодиака, третья - по кругу, отклоняющемуся по широте от зодиака... У Каллиппа расположение сфер такое же, что и у Евдокса, и количество их для Зевса и Кропоса он отводил одинаковое с Евдоксом, но для Солнца и для Луны, по его мнению, надо было ещё прибавлять по две сферы, если хотят объяснить наблюдаемые явления, а для каждой из остальных планет - по одной» [5. 456].

Но это рассуждение Ибн Рушда к другой теме, точнее астрономии и космологии, которая будет продолжена в другой части работы. Здесь же касаясь проблемы двойственности метафизических явлений, необходимо подчеркнуть вопрос о соотношении формы и материи, а также духовного и материального, который рассматривается мыслителем во многих его произведениях, особенно в трактатах, посвящённых комментариям метафизики Аристотеля. При этом, он критично обращается не только к взглядам этого древнегреческого философа, но и к позициям других древнегреческих и средневековых исламских философов. [7. 313].

В «Комментариях к метафизике Аристотеля» Ибн Рушд, анализируя вопрос об активных силах, задаётся аристотелевский вопросом о существовании отдельных форм, и насколько велика их роль в порождении вещей, или же такое порождение касается только тех вещей, которые согласуются друг с другом в форме, но являются численно разными. И сам же отвечает: «В том, что есть загадка, которая нелегка, но чрезвычайно разнообразна. А именно, когда установлено, что то, что в силе, в действительности происходит только в результате чего-то, принадлежащего либо к его роду, либо к его виду в действительности. В то время как мы видим много растений и животных, которые выходят из силы в реальность без семени, которое вырабатывается из чего-то подобного в форме. То это может ошибочно предполагать, что существуют отдельные вещества и формы, которые придают этим генерируемым растениям и животным те формы, которыми они являются - растениями и животными. Это то, что Платон наиболее решительно возражает против Аристотеля» [10. 333].

Ибн Рушд отмечает, что если материальные формы находятся в существовавшей вещи, которая существует как нечто, помимо форм, смешивающихся в составных вещах, и в дополнение к первичным качествам в четырёх элементах. Например, форма лёгкости и тяжести в телесных существах, и особенно, если эти материальные формы существуют с душами, тогда эти формы в дополнение к качествам, которые существуют в этих вещах, должны иметь следующие характеристики:

1) либо они должны вырабатываться сами собой, и в этом случае рождение происходит из невоспроизводимых веществ;

2) либо они происходят от чего-то внешнего, а если то, что является внешним, является либо каким-то индивидуумом или другой особью этого вида или его рода, либо отдельной формой.

Он подчеркивает, что «... поскольку мы обнаружили, что формы вещей, которые не производятся семенами, порождены нечто иным, чем их род или вид. Может оказаться необходимым, чтобы существовали определённые отдельные формы, которые

обеспечивают формы вещей, которые не производятся семенами. Это может предполагаться не только в отношении того, что не производится из семян, но и в отношении того, что производится из семян, ибо душа на самом деле не находится в семени, а находится в нём только потенциально. Теперь, что бы ни было в силе, требуется то, что есть в действительности, и то же самое относится и к тому, что есть в самих семенах, ибо душа не актуализируется в семени так, как есть. Душа в действительности, и не утверждается, что душа является чем-то, произведённым в результате смеси, за исключением мнения того, кто думает, что душа является смесью» [8. 332].

Упомянув двигателя всех вещей и души под названием активного интеллекта, Ибн Рушд уточняет: «он даёт не только формы душ, но и существенные формы, принадлежащие к схожей специфике, только потому, что их элементы действуют благодаря только своим качествам, а не благодаря своим существенным формам. Что может приводить к заключению, о том, что активных сил, кроме четырёх качеств: горячего, холодного, влажного и сухого не бывает. Отсюда, не следует говорить о том, что лёгкие и тяжелые - это либо активные, либо пассивные силы. Здесь Ибн Рушд, рассматривая позиции Аристотеля, Александра Афродийского, Фемистия и Ибн Сино заключает, что Ибн Сино выступает против этих предпосылок, ибо он считает, что все формы являются от «Активного Интеллекта», которого он называет «Дарителем Форм». Фемистий, в принципе, также соглашается с этим мнением, либо в отношении существующих вещей, которые рождаются без семени, либо в отношении всех форм, он говорит, что душа - это не только то, в чём все формы, но и то, что она оживляет все формы в материю. Мнение же Александра Афродийского согласуется в этом с мнением Аристотеля. И переходит к оценке взгляда Аристотеля, отмечая, что, когда мы размышляем о высказываниях Аристотеля в этом отрывке, т.е. о том, что материальные формы производят материальные формы, то становится очевидным, что семена - это то, что обеспечивает формы произведённых вещей, проистекающих из семян, через формы, которые их семена-производители предоставляют. Что касается вещей, порождённых самими собой, то небесные тела являются тем, что обеспечивает это, заменяя семя и силу, которая находится в семени, в том, что произведено из семени. Всё это - божественные естественные силы, подобие которых, как и искусство, подобно созданным вещам. Таким образом, то, что Аристотель говорит в трактате «История животных» об этих силах, а именно, что они похожи на разум, означает, что они актуализируют силу разума. Другими словами, эти силы похожи на разум в том, что они не актуализируются через телесное орудие» [9.333-358].

В этом отношении такие порождающие силы, которые физики признают, как способствующие перехода естественных сил в теле сущего, различаются, т.е. эти признаваемые физиками силы актуализируют действие практического интеллекта. Тем не менее, они действуют через определённый телесный инструмент и определённые органы, в то время, как носители формы не действуют через эти органы. По этому поводу Ибн Рушд анализирует взгляды Галена, у которого обнаруживают сомнения в том, что он не знает, творит ли эта сила или нет, и отмечает, что эта сила действует только через тепло, которое находится в семени, и оно обязательно должно быть вечной и ею может быть только душа. Обобщая мнения Аристотеля и Галена по этому поводу, Ибн Рушд писал: « поскольку они придали этому большое значение, из этого следует, что вообще эта сила действует только через тепло, которое находится в семени. А не как форма в них, как душа во врождённой жаре, а как то, что заключено в них, подобно душе в небесных телах. [8.331-332].

Таким образом, Аристотель придаёт большое значение этой силе, и он уподобляет её божественным принципам, а не физическим, но то, что эта сила по существу является интеллектом, не говоря уже об отдельном интеллекте, не является истиной. Доказательство, которое Аристотель использует, заключается в том, что формы не порождаются сами по себе, потому что если бы они были, то поколение осталось бы без материи вовлеченной вещи.

Так, Ибн Рушд говорит о двух видах интеллекта - теоретического и практического, как источники порождения явлений и это умозаключение доказывает, что теперь то, что движет

материей, должно быть либо телом, обладающим активным качеством, либо силой вещества, которое действует через тело, обладающее активным качеством. Если бы то, что порождает субъект формы, было бы иным, чем то, что порождает его форму, то субъект и его форма были бы на самом деле двумя вещами, что невозможно. Таким образом, субъект не существует без формы, если только он не произнесён одноименно. Так как субъект формы существует только через форму, то деятельность агента ассоциируется с субъектом только благодаря субъекту связи с формой [10.207].

С этой точки зрения, на взгляд Ибн Рушда, с вышеизложенным выводом он не согласен, ибо если здесь существует то, что не является телом, то невозможно изменить материю, кроме, как с помощью какого-то другого неизменного тела, а именно, небесных тел. Таким образом, невозможным является то, что отдельные интеллекты должны обеспечить одну из форм, которая может смешиваться с материей. Поэтому, Аристотель вынужден был ввести «Активный интеллект», отдельный от материи, только потому, что, по его мнению, интеллектуальные потенциальности не смешиваются с материей, и поэтому он обязательно требовал, чтобы то, что не смешивается с материей определённым образом, было произведено из того, что абсолютно не смешивается с материей.

Здесь мы вплотную приблизились к рассмотрению другой формы двойственного проявления метафизических элементов: речь идет о соотношении души и разума (интеллекта). Сложность понимания этих двух понятий в комментариях Ибн Рушда относительно аналогичных понятий в метафизических учениях Аристотеля и Александра Афродисийского заключается в двусмысленности и в некоторой степени запутанности передачи их значения. Прежде всего, Ибн Рушд приступает к разъяснению «души» через вопрос о совершенстве интеллекта по сравнению со свойствами и проявлениями души. Ещё добавляя, что понятие «совершенства» по отношению к ним применяется «двусмысленно, вопреки тому, что думал Александр Афродисийский для разъяснения обращается по толкованию этого тезиса к Аристотелю со словами по поводу определения души. То есть по первому совершенству естественного органического тела, что ещё не ясно, является ли тело совершенным по всем потенциальным свойствам одинаковым образом, или среди них есть некое, по которому тело не совершенствуется, а если совершенствуется, то оно будет каким-то другим образом» [2.66-67].

Даже такой краткий фрагмент даёт нам повод сказать, что вопрос отношения души и интеллекта / разума в понимании этого вопроса в учениях других восточных перипатетиков, как Ибн Сино или аль-Фараби, с которыми часто полемизирует Ибн Рушд, коренным образом отличается. Для Ибн Сино и аль-Фараби в этом отношении наблюдается иерархическая субординация - душа является проявлением интеллекта / разума, в то время как Ибн Рушд, как следует из вышеизложенного, рассматривает равную способность интеллекта и души, но сохраняя ту же вышеуказанную субординацию. Но конкретно свою гипотезу мыслитель обосновывает в следующей трактовке, отмечая, что в случае проявления интеллектуальной способности, которые располагаются в силе воображения, аналогичны случаям проявления, которые имеют место в других силах души. При этом, снова возвращаясь к проблеме совершенства, Ибн Рушд затрагивает вопрос о первичном совершенстве разных сил души и утверждает, что именно в этом отношении оба типа силы порождаются и разлагаются новым порождением и разложением личности [8. 331-332].

Ибн Рушд также определяет отличие способностей интеллекта и души через «готовность» их сил: если сила интеллекта есть в воображаемых намерениях, что в свою очередь, является готовностью в двигателе, то способность души относит к готовности её силы в получателе. Отсюда, точнее, от дискуссий с Аристотелем, мыслитель приходит к заключению, что в отношении души существуют две части интеллекта: одна из них - получатель, чьё существо было объяснено здесь, и другая - активная сила. Тот, что делает намерения, которые находятся в воображаемой способности и является реальным двигателем материального интеллекта после того, как она стала потенциальным двигателем. Он подкрепляет эти суждения своим критическим отношением к взгляду Фемистий по данному вопросу в следующей форме: *«Поэтому Фемистий считал, что мы - активный интеллект,*

и что теоретический интеллект - это не что иное, как соединение активного интеллекта с материальным интеллектом. Это не так, как он думал, скорее, следует верить, что в душе есть три части интеллекта: одна из них - воспринимающий интеллект; вторая - производящий интеллект; и третий – произведённый интеллект, т.е. теоретический интеллект.» Две из этих трёх частей интеллекта являются вечными: активный и принимающий интеллект, а третья - порочный и разлагающий в одном смысле, но вечный в другом» [8. 331-332].

Исходя из этого, Ибн Рушд придерживается мнения, что материальный интеллект является единым для всех людей, что человеческий род вечен, и необходим, чтобы материальный интеллект не лишился естественных принципов, общих для всего человеческого рода, ибо эти интеллекты являются едиными по отношению к получателю, но многими по отношению к полученному предназначению. Также мыслитель заключает, что ввиду того, что эти интеллекты едины, они обязательно должны быть вечными, так как бытие не отделяется от принимающего субъекта, а именно, от движущей силы, которая является намерением воображаемых форм.

Таким образом, их порождение и разложение происходит только из-за множества последующих за ними других интеллектов, а не из-за того, что они являются единым целым и отсюда, можно сказать, что теоретический интеллект един по отношению ко всем людям. Такое сложное определение сущности интеллектов, как существа абсолютного, следует рассматривать не по отношению к какому-то индивидууму, а в плане их вечности.

Литературы

1. Антологии мировой философии. В четырех томах. Т.1. Философия древности и средневековья. Ч. 2. М.: «Мысль», 1969. С. 751.
2. Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973. С. 66-67.
3. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев: «УЦИММ-Пресс» и СПб: «Алетейя», 1999. С. 309.
4. Averroes' De Substantia Orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by A. Hyman. The Medieval Academy of America and the Israel Academy of Sciences and Humanities. Cambridge, Massachusetts and Jerusalem 1986. С. 39-40.
5. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. М.: «Мысль», 1976. С.313.
6. Ibn Rushd. Commentary on Metaphysics, Zeta 9a// Classical Arabic Philosophy An Anthology of Sources Translated with Introduction, Notes, and Glossary by J.McGinnis and D.C. Reisman. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 2007. С. 331-332
7. Ibn Rushd. Commentary on Metaphysics, Zeta 9a. С. 333-358.
8. Сагадеев А. В. Ибн-Рушд. М.: Мысль, 1973. - 207 с.

КОНЦЕПТУАЛЬНО - МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДВОЙСТВЕННОСТИ ПРИРОДЫ ФОРМЫ И МАТЕРИИ

В статье автор показывает, что в учение Ибн Рушда всё, начиная от постижения смысла трансцендентного до бытия земного и природного в метафизическом и физическом учениях, имеет двойственную грань. Концептуально, теория двойственности Ибн Рушда является попыткой объединить их вместе с конечной целью, показать, что они являются двумя сторонами одной и той же монеты. Другими словами, двойственность позволяет примирить и объединить две вещи, противоположные в дуализме, как два разных проявления одной и той же фундаментальной реальности. В этом смысле двойственность - это своего рода монизм, установленный на вершине дуализма, напоминающего гегелевскую диалектику.

Ибн Рушд затрагивает структуру двойственности, материального и духовного, идеального и нематериального в своём метафизическом представлении о мире.

Ключевые слова: *идеальное и материальное, сакральное и секулярное в мире природы, религиозное и философское учение мыслителя, теория монопсихизма, психологический детерминизм, демонстративные знания, аподиктический силлогизм, аподиктический силлогизм, первичные принципы интеллекта, основной вопрос метафизики, интерпретации букв священного текста - внешнее, буквальное и внутреннее, аллегорическое.*

ТАСАВВУРОТИ КОНСЕПТУАЛӢ-МЕТАФИЗИКӢ ДАР БОРАИ ТАБИАТИ ДУГУНАГИИ СУРАТ ВА МОДДА

Муаллиф ба ин назар аст, ки дар тасаввуроти метафизикӣ ва табиат Ибни Рушд ҷанбаи дугунагии дарки пеш аз ҳастӣ, воқеӣ ва табиӣ будани чизҳоро (модда) ҷонибдорӣ менамояд. Аз нигоҳи концептуалӣ Ибни Рушд кӯшиши намудааст исбот намояд, ки табиати дугунагии сурат ва модда ду унсурӣ гуногунишакланд, ки дар як модда гунҷидаанд. Ба ибораи дигар дар табиати дугунагӣ ду чизе, ки бо ҳамдигар зид ҳастанд дар айни ҳол ба ҳам алоқаманд ва таъсиргузор буда метавонанд. Ин дугунагӣ имкон медиҳад, ки заминаҳои воқеии баҳампайвандии моддаҳо ба вуҷуд ояд ва омезиши ёбанд. Ба ин маъно табиати дугунагӣ як навъ монизм аст, ки дар сарғаҳи дуализм қарор гирифтааст ва ба тасаввуроти диалектикаи гегелӣ ҳамшабеҳ аст.

Дар баррасии андешаҳои худ муаллиф натиҷагирӣ намудааст, ки Ибни Рушд дар тасаввуроти метафизикии худ вобаста ба сохтори дугунагии олами моддию маънавӣ ва идеалию гайримоддӣ андешаҳои ҷолиб дорад.

CONCEPTUAL AND METAPHYSICAL IDEAS ABOUT THE DUALITY OF THE NATURE OF FORM AND MATTER

In the article, the author shows that in the teachings of Ibn Rushd, everything, from comprehending the meaning of the transcendent to being earthly and natural in metaphysical and physical teachings, has a dual edge. Conceptually, Ibn Rushd's theory of duality is an attempt to combine them together with the ultimate goal of showing that they are two sides of the same coin. In other words, duality allows one to reconcile and unite two things that are opposite in dualism, as two different manifestations of the same fundamental reality. In this sense, duality is a kind of monism, set at the pinnacle of dualism, reminiscent of Hegel's dialectic.

Ibn Rushd touches upon the duality of the corporeal, material and spiritual, ideal and non-material in his metaphysical view of the world.

Keywords: *ideal and material, sacred and secular in the natural world, religious and philosophical teachings of the thinker, theory of monopsychism, psychological determinism, demonstrative knowledge, apodictic syllogism, apodictic syllogism, primary principles of intelligence, the main question of metaphysics, interpretation of the letters of the sacred text - external, literal and internal, allegorical.*

Маълумот дар бораи муаллиф:

Давлатов Рамазонӣ Лақаевич – номзоди илмҳои фалсафа, дотсенти кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С. Айни, (+992) 935203016, email: r.davlatov@mail.ru

Сведения об авторе:

Давлатов Рамазони Лақаевич. - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета имени С. Айни, (+992) 935203016, email: r.davlatov@mail.ru

About the author:

Davlatov Ramazoni Lakaevich – candidate of philosophy, associate professor of the Department of Philosophy, tajik State Pedagogical University named after S. Ayni, (+992) 935203016, email: r.davlatov@mail.ru

НАҚШИ ЗАБОН ДАР GERМЕНЕВТИКА (ДАР МИСОЛИ ТАҲЛИЛИ ДОНИШМАНДОНИ АВРУПОЙ)

Мирзоева А

Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ

“Ҳастии даркшаванда - забон аст”

Г. Г. Гадамер.

Герменевтика яке аз методҳои мураккабтарини илми фалсафа буда, таърихи дуру дарози ташаккули худро тай кардааст. Ин усули муҳимтарини ба даст овардани дониш ба воситаи тафсир кардан, фаҳмонда додан, моҳияти мундариҷаи матнро рушан кардан, дар назар дошта шуда, ба воситаи он мазмуни донишҳо ва падидаҳои рӯзмараи ҳаёти инсон, ки дорои маъноҳои мухталифанд, ошкор карда мешавад. Барои он, ки имконияти тафсир кардан ба вучуд биеҷад, бояд пеш аз ҳама объекти тафсир таъин карда шавад. Дар ин раванд барои фаҳмидани моҳияти нуҳуфта ва мазмуни аниқии матн ба таҷрибаи инсон, хирад, маҳорати забондонии ӯ таъия карда, яъне ба муфассир муроҷиат намуда, дониши лозимаро ба даст овардан мумкин аст. Барои ба кор бурдани методи герменевтика гарчанде, ки шароитҳои мухталиф таъсир расонанд ҳам, вале нақши асосӣ дар раванди тафсир имконияти хуби ба ҳам пайвастании назари муаллиф (эҷодкор) ва тафсиркунанда (хонанда) буда, бояд “муколамаи” онҳо барқарор карда шавад.

Яке аз факторҳои асосии ба раванди тафсир (герменевтика) таъсиррасонанда ин мавҷудияти забон ва нақши ӯ дар маърифати олам мебошад. Вазифаи муҳимтарини забон ин интиқол ва ҳифзи ахбор буда, вай бевосита ба тафаккури инсон, ба тамоми фаъолиятҳои ӯ, ки барои маърифати олам равона гардидаанд, пайваст мебошад. Забон ҳамчун анъана аслиҳаи асосии дарки олам шинохта шудааст. Вақт нишон додааст, ки таърихи ташаккули усули тафсир хеле қуҳан аст ва идрок ҳеч гоҳ бе анализи ҳолиси ҳодисот ба даст намеояд ва аз ҳама муҳимаш бе ҳамбастагии забонӣ воқеъ намегардад, пас гуфта метавонем, ки забон аз аввал ҳамчун аслиҳаи асосии воқеъгардонии дарки мазмуни олам ба кор бурда шудааст. Эътироф кардани иштироки забон дар дарку шинохти олам аз мавзӯҳои ҷолиби илми фалсафа буда, яке аз қисматҳои фалсафаи забоншиносӣ низ маъмул аст ва дар афкори донишмандону забоншиносони ҳамаи давраҳо дар бораи нақши он дар раванди тафсир, ки бевосита яке аз методҳои асосии - фалсафии ба даст овардани дониш аст, сухан рафтааст. Дар мақола лозим шуморидем, ки нақши забон дар тафсири дар шинохти падидаҳои олам, ки барои мо ниҳонандва ба воситаи забон мазмун пайдо карда, фаҳмиши моро боэътимод мегардонанд, рушан намоем.

Ҳануз аз даврони пешин сар карда, аз дидгоҳи донишмандони антиқа забон яке воситаи умумӣ оид ба идроки олам пазируфта шудааст. Дар тафаккури инсонии аввалин, ки барои шинохтани ҳеш саволҳои муҳимро ба худ меод: “Ман кӣ ҳастам?”, “Аз кучо омадам?”, “Ояндаи ман чӣ мешавад?” забон баёнгари саволҳои вай дар алоқамандии мавҷудияташ ба афкору андешаи худаш истифода гардидааст. Бо худ гап задан, яъне ба воситаи тафаккур ба олами ботинии худ пайвастании инсон - протсессии дар алоқамандӣ бо забон муроҷиат кардан ба ҳастии худ мебошад. Аз ин рӯ забон имкон медиҳад, ки андешаи ба вучудодаи инсонро бо ҳуруф ошкор намояд ва ба он маъноӣ мазмун бидиҳад. Ин муносибат ва алоқамандии аввалиндарачаро Гадамер чунин шарҳ медиҳад: “Маҳз муҳити забон (гуфтор), ки ба комилияти мавҷудот мансуб гардонида шудааст, метавонад моҳияти интиҳой-таърихии инсонро ба ҳуди худаш ва ба ҷомеаи инсонӣ бипайвандад” [1, с. 490.]. Ин баёнгари он аст, ки забон мавҷудияти инсонро бо гузашти вақт ва ҳастии ҳамешагаш мепайвандад. Инсон ҳамаи ашёҳои оламо дар тафаккури худ бо мафҳумҳо номгузорӣ карда ба онҳо бо забони гуфтор муроҷиат мекунад.

Ба таври объективӣ дар илми фалсафа забон аз рӯи анъана воситаи махсуси тафсиру таъвили мазмуни матнҳо ба кор бурда мешавад. Ин масъала баёнгари хусусияти тафсирии (герменевтикий) фалсафаи забон буда, мақсади датрасӣ ба маънӣ ва мӯҳтавои аслии матнро таъмин менамояд. Аз ин ҷо масири таърихии ташаккули хусусияти герменевтикийи забон, яъне забон ҳамчун воситаи тафсир ва таъвилкунандаи матн усулҳои мухталифи тафсирро ба вучуд овардааст, ба монанди тафсири муқоисавӣ (аз рӯи муқоисаи мазмуни падидаҳо), тафсири рамзӣ (аз рӯи кушодани мазмуни рамзҳо), тафсири ташбеҳӣ (аз рӯи ташбеҳи ҳодисаҳои алами инсон), тафсири грамматикӣ (аз рӯи мазмуни ҳолиси ҷойдоштаи матн), тафсири динӣ (аз рӯи мазмун ва маънои матнҳои динӣ), тафсири фалсафӣ (аз рӯи мазмун ва моҳияти онтологӣ падидаҳои олам) ва истифодаи дигар намудҳои тафсир дар соҳаи адабиётшиносӣ, санъат ва дигар самтҳои эҷодӣ инсон, ки имрӯз дар тамоми соҳаҳои фаъолияти ӯ монанди воситаҳои математикӣ – рақамӣ, рамзӣ-эҷодӣ, адабӣ-хунарӣ, ки бо ҳам аз рӯи забони тафсир фарқ мекунад, истифода мешаванд. Аз ин рӯ: “герменевтика дар ҳалли масъалаи инкишофи маърифат ва таҳлили роҳи усулҳои бадастовардани онҳо, ки инсонро ба сӯи дарк кардан мебаранд, марказонида шудааст. Вай ҳамаи роҳи тарзҳои мухталифи маърифат, ки муносибати илмию ғайриилмӣ ва принципҳои умумии кулли маърифатро фарогир ҳастанд, дастгирӣ мекунад” [6, с.7]. Бояд қайд кард, ки ҳамаи воситаҳои фаҳмиш дар дохили ин ё он мазмуни матн ҷойгир ҳастанд ва агар ба матн муроҷиат карда нашавад, яъне агар матн хонда нашавад вай танҳо як артефакти беовоз менамояд. М. Соболева дар таҳлилҳои дар ин бора ақидаи Гадамерро нисбати ин суҳанҳо далел меорад; “Мувофиқи омузиши Гадамер, ҳама гуна матн, аз он ҷумла матни адабӣ, танҳо дар он ҳолат ҳамчун падидаи герменевтикийи пурра фаҳмида мешавад, ки агар онро ҳамчун забон қабул намоянд, ба ибораи дигар агар матнро шунаванд. Шунидани матн бошад ба мазмуни он ворид шудан, қабули мӯҳтавои онро дорад” [6, с.11]. Фаҳмидани матн он вақт сурат мегирад, ки агар вай овоз диҳад, вақте ки овоз сохтори ботинии мазмуни онро ошкор мекунад, вақте ки ҳамаи алоқамандҳои мазмунии он ботартиб иҷро мешаванд, дар он сурат он барои хонанда фаҳмо мегардад. Аз ин ҷо маълум мешавад, ки рисолати забон аз ҳамон вақте, ки аллакай матн овоз медиҳад, оғоз гардида, то фаҳмидани он мазмун мукамал гардида, роҳи ба даст овардани дониш бозғатимод мегардад.

Гарчанде, ки забон ҳамчун воситаи муҳимтарини алоқаи байни одамон хизмат намуда, ифодаи худро бо функцияҳои мухталифи муошират ошкор сохтааст, вале ба моҳияти аслии фалсафии он, ки мавҷудияти воқеи ӯро дар гуфтори инсон таъмин менамояд, аҳамияти хеле кам медиҳанд. Ин ҳолат аз он сабаб рух медиҳад, ки на ҳама моҳияти фалсафӣ - онтологӣ забонро медонанд, нутқро бошад танҳо шакли зоҳирии интиқолдии ҳарфу калима шинохта, худ забонро ба ҷузъи чизе зиёдтар аз органи зоҳирии биологӣ инсон гуё “қабул карда наметавонанд” ва ин ҳолат хизмати маънавии онро дар ҳар сурат ноаён мегардонад. Аммо Гадамер, ки мавзӯи забонро дар раванди тафсир бисёр шарҳ додааст чунин ақида дорад, ки; “Умуман таҷрибаи ҷаҳонии мо, махсусан таҷрибаи герменевтикиямон аз муҳити забонии мо сарчашма мегирад». [1, с.490]

Мусаллам аст, ки нутқ тафаккури мустақилонаи инсонро ба воситаи садо ва ҳарф ошкор сохта, ҳамчун олоқи тафаккур барои мубодилаи дониш ва таҷрибаи ӯ ба дигар инсонҳо ба кор бурда мешавад. Пас вазифаи маънавии забон худ исбот мекунад, то он даме, ки андеша ва тафаккури оқилона дар вучуди инсон зухур накунад ва ба ҳолати психологӣ- маънавии ӯ пайванд нагардад, танҳо ба воситаи интиқоли шифоҳии-муқарарии ҳарфу калима аз даҳон ба даҳони дигар, аз ин сафҳа ба он сафҳаи китоб, инсон эътиборан ба мақсадҳои худ ноил намегардад. Ҳақиқат аст, ки инсон бояд он чизеро, ки баён мекунад ва он чизеро ки дар хотир сабт мекунад, бояд маънашро доништа гирад. Барои соҳиб шудан ба комёбиҳои худ бояд пеш аз ҳама аз забони муошират бархурдор гардад, дар таъмини эҳтироми худ ва барои расидан ба мақсадҳои худ аз лафзи хуш, суҳанҳои самимӣ, бамаврид, боваринок, ҳалкунанда

истифода барад. Чунки ҳастии инсон ва андешаҳои ӯ ба воситаи забон симои маънавии ҳешро дарёфт мекунад. Забон ҳаст, ки аз лиҳози маънавий муносибати ӯро ба муҳити ҳудаш мепайвандад, муродҳои ӯро ҳосил мегардонад. Аз ин ҷост, ақидаҳои Гадамерро таҳлил намуда, ҳашамати маънавии забонро файласуфи барҷастаи рус М. Е. Соболева ба таври зайл нишон додааст: “Таҷрибаи инсонӣ дар ҷаҳон дорандаи хусуияти забонӣ ҳаст. Таҷрибае бидуни забон вучуд надорад, зеро ҳама дастовардҳои инсонӣ дар ҷаҳон аз забон асос гирифта ва умуман бо он баррасӣ мегарданд”. [6, с.75]

Фалсафаи забон нишон медиҳад, ки мавҷудияти забон заминаҳои бунёдии тафсириро таъмин менамояд ва раванди мунтазами ба вучуд омадани истифодаи усулҳои дигари методологӣ – илмии маърифатро дар баробари методи герменевтика ба миён меорад. Бешубҳа хизмати забон заминаи бузургест барои тафсири мазмуни матнҳо ва агар ба таври воқеъбинона (объективӣ) назар кунем, байни тафсиркунандаи матн ва объекти тафсиршаванда ба воситаи забон муколама ба вучуд мебиёяд. Бо ин мақсад ба ҳайси як намунаи дигар дар асари худ “Ҳақиқат ва метод” олими немис Гадамер матнро на матн, балки забон нишон додааст. “Гӯш кардани матн маъноӣ ба мазмуни он расиданро дорад. Ҳамон вақт матн (текстро) фаҳмидан мумкин, агар вай садо диҳад, вақте, ки садои хондани матн маъноӣ ботинии ӯро ошкор намояд, вақте, ки ҳамаи алоқамандҳои мазмуни он яқинан ошкор мегарданд, он гоҳ барои хонанда фаҳмо мегарданд” [2, с.47], яъне дар ин сурат байни хонанда ва муаллиф муколама пайдо мешавад. Истифодаи семантика ҳамчун яке аз қисми фаъоли грамматика фаъол гардида, асоси тафсириро вобаста ба мазмун фароҳам мекунад, шароити доништанро байни муаллиф ва хонанда дар таъҷиб истиъдоди фаҳмишашон осон мекунад, ки ин равишро олими дигар, намояндаи герменевтика дар ғарб Ф.Шлейермахер ҳамчун методи назарраси фалсафӣ – илмӣ чунин муаян кардааст: “ барои маҳорати бомуваффақияти тафсир маҳорати доништани забон ва истиъдоди доништан дар мардум муҳимият дорад” [4, с.52]. Яъне, “маҳорати доништани забон” -ин бохабар будан аз усули истифодаи сарфу навҳ буда, ва “истеъдоди доништан дар мардум”-тафсир ва таъвилро дар вобаста ба дараҷаи дониши шахс дар назар дорад. Ба ақидаи ӯ иштибоҳҳои герменевтика аз норасоии чунин истиъдодҳои забоншиносӣ ҳангоми тафсир ба вуқӯъ мебиёянд ва дар назар дорад, ки бояд қудратҳои эҷодии муаллиф ва нерӯи зеҳнии хонанда (тафсиркунанда) як навъ андозаи баробар дошта бошанд. Ин равиш муносибати маънавии муаллифро бо доираи хонандагонӣ ӯро барқарор мекунад ва нишон медиҳад, ки истифодаи методи герменевтика бояд барои бартарафсозии фарқияти байни донишу фаҳмиши хонандаи муосир ва хонандаи куҳани (аввалин) матн истифода гардад, яъне фаҳмидани мазмуни матн бояд ҳикмати аслии худро вобаста бо гузаштани вақт ва доираи хонандагонӣ муҳталиф аз даст надихад. Рисолати воқеии забон дар раванди тафсир аз он иборат аст, ки ҳангоми мутолиаи асар бояд маънии нухуфта ошкор гардад, яъне аз муаллиф дида, ки онро ба қалам додааст, хонанда бештар барои худ дониш ба даст орад ва мақсади эҷодшудаи муаллифро дарк кунад. Дар ин ҳолат хонанда метавонад аз донишҳои мавҷудааш ҳангоми тарҷума ва таҳлил истифода кунад ва аз ҳаёти муаллиф падидаҳои бештареро ошкор созад, яъне ҳамоҳангии фикрии байни муаллиф ва хонанда ба вучуд омада, бо ҳамдигар ҳамчун робтаи чузъ бо кулл чун робтаи сабабӣ пайдо кунанд, ки ҳар ду ин усули диалектикӣ-маърифатии ба ҳам зич алоқамандро мусоҳибаи герменевтикӣ меноманд. Ба ақидаи мутафаккири бузурги олмонӣ Шлейермахер: “ Ғановати забонӣ ва давраи таърихии басарбурдаи муаллиф дар алоқамандии ҳамдигар ягонаанд... Ҳамаи донишҳои комилшуда дар ин марҳилаи муҳим чунон сабт гардидаанд, ки тамоми донишҳои махсус аз дохили кулл фаҳмида мешаванд ва баръакс. Ва ҳамон донишҳо илмӣ махсуб мешаванд, ки ба воситаи ҳамин метод ба даст оварда шудаанд” [7, с.77]. Аз як ҷиҳат чунин фаҳмиши даврагии тафсир (герменевтический груг) баёнгари он аст, ки то кадом андоза барои ба даст овардани донишҳои асоснокшуда ба методи индуксия ва дедуксия таъҷиб кардан лозим аст, аз тарафи дигар тафсири даврагӣ нақши забонро дар ҷараёни маърифат нишон медиҳад, яъне байни муаллиф ва хонанда забони ягонаи фаҳмиш

зухур мекунад, ки тамоми нуқсонҳои идрокро аз байн мебарад. Вале дар мавридҳои дигар саволе ба миён меояд, ки оё ҳама вақт ниёз дорад, ки герменевтикаро ҳамчун методи тафсир истифода кард, яъне оё танҳо ин ягона усулест, ки фаҳмиши инсонро қавӣ мегардонад, чунки дар баъзе ҳолатҳо маърифат кардан ё фаҳмидани бевосита, оддӣ ва табиӣ низ вучуд дорад. Бояд баррасӣ кард, ки истифодаи герменевтика ҳамон вақт зарурат пайдо мекунад, агар дарки аслии маънии феноменҳо хеле муҳим ва нофаҳмо бошад, инсон ҳангоми маърифат кардани падидаҳо мушкилӣ пайдо кунад, он вақт истифодаи методи герменевтика асос пайдо мекунад, яъне герменевтика ҳангоми нафаҳмидани маънии сухан муҳимият пайдо мекунад. Пас ҷоиз аст, ки дар ин ҷо аз таҳлилҳои анҷомдодаи олими бузурги немис Г. Гадамер бунёдгузори герменевтикаи фалсафӣ ёддовар шавем: “Герменевтика (тафсир) дар асоси нафаҳмидан мавқеъ пайдо мекунад. Протсессии нафаҳмидан ҳама вақт имконияти истифодаи герменевтикаро ба миён меорад. Герменевтика барои фаҳмиданашаванда ва фаҳмиданакунанда асос дорад, дар натиҷаи ин саволҳои мухталиф инсонро ба фаҳмидан ҷалб мекунад» [4, с.53]. Раванди дарк накардани падидахоро ҳама вақт ба зиёд, ё кам донишани забон нисбат додан лозим нест, чунки инсон забони модарии худро ва умуман ҳамагуна забонҳои дигарро низ дар шароитҳои ӯро ихота карда аз худ мекунад, ки дар ин марҳилаи гуфтугӯ хатогиҳои забонӣ, бисёрмаънигиҳо, ғайриҳақиқатҳои нутқ тадриҷан табиӣ рух медиҳанд. Барои дифоъ аз ин қостагиҳои забонии маърифати инсон В. Гумболд чунин асос меорад: “Аз сабаби он, ки гуфтан (нутқ) ва донишан (фаҳмидан) дар раванди маърифат кардан якҷоя амал карда, бевосита ба ҳам алоқаманданд ва дониши инсонро таъмин менамоянд, пас гуфта метавонем, ки субъекти маърифат-сухангӯ ҳангоми ифшои нутқ масъул нест” [4, с.53], яъне ҳангоми истифодаи калимаҳои сермаъно “хатогиҳои нутқ” бе “гуноҳи” сухангӯ зухур мекунад. Пас ба фикри ӯ ин қостагиҳои гуфтор табиӣанд ва хоҳу ноҳоҳ рух медиҳанд ва мо низ пайваста чунин иштибоҳҳои гуфторро вомехурем, ки онҳоро аслан набояд ба камсаводии инсон нисбат дод. Ё дар ҷои дигар В.В. Наумов нақши забонро дар раванди маърифат омӯхта, дар ҳолати ҳимоят аз забони модарӣ чунин назар мекунад, ки: “Донишани забони модарӣ дуруст ва нодуруст буда наметавонад. Донишани вай фақат бисёр, ё кам буда метавонад” [5, с.51].

Мо ба ҳамин заминаҳо таъя карда, таҳқиқ кардем, ки нақши забон дар тафсир вобастагии бештаре ба фаҳмиш ва ҳам ба забондонии инсон дорад. Агарчи инсон тамоми донишҳои худро, тамоми дарки падидаҳои оламро ба воситаи фаҳмидан комил карда тавонад, забон бошад бо истифодаи истилоҳоти мухталифи забонӣ ин фаҳмишро ғайӣ мегардонад. Аз ин ҷост, ки муҳимияти донишани забон дар ҷараёни тафсир аввалиндараҷа мебошад.

Забон-руҳ аст. Вай ба ҳолати равонии инсон ва ҳолати психикии ӯ саҳт вобастагӣ дошта, дар ҳар сурат аз нигоҳи психологӣ низ объекти маърифатро ба субъекти маърифат тавассути мавҷудияти маънавии мунтазами худ пайваст менамояд. Хоҳу ноҳоҳ, он чизе, ки дуруст фаҳмида ва доништа мешавад ба ҳолати равонии инсон бархурд мекунад ва ҳеҷ гоҳ дар вакууми психикӣ (тангнои равонӣ) наметавонад, ҳатман бо забон ифодаи худро ёфта, мақсадҳои инсонро амалӣ мегардонад. “Аксар вақт андеша ва забон ҳамдигарро пурра гардонид, усули дарки анъанавии ашъ ба усули низомофар, ҳамчунин ба усули муносибат ба забон боис мегардад” [7.с 154], яъне андеша ба равони инсон алоқаманд гардида, ба воситаи мафҳумҳо дар забон ифодаи худро ёфта, низомии тафаккур ва гуфторро дар инсон таъмин менамояд.

Дар илми фалсафа то чи андоза алоқаманд будани психикаи инсон ба забони ӯро методҳои иррационалии фаҳмиш низ ошкор кардаанд. Баъзе аз ҳолатҳои инсон ва дарки дунёи ботинӣ-равонии ӯ, ки саҳт вобастагӣ ба ҳиссиёташдоранд ва аз назар нопадианд, ба воситаи забон ифодаи худро пайдо намуда, ба ҳаёти ӯ маънӣ мебахшанд: ба монанди баёни самимият, баёни ҳамдардӣ, баёни ҳамэҳсосият, бархурди самимӣ ба дунёи ботинии шахс ва ғ. Ин ҳолатҳо гарчанде, ки сирф ба хусусиятҳои равонии ҳар як шахс вобаста бошанд ҳам, аммо фаҳмидани дунёи

ботинии онҳо танҳо тавассути забон сурат мегирад, яъне шахс ногузир ҳолатҳои равонии худро низ бо забон ифода мекунад, сарфи назар аз он ки, ин ҳолати хуб аст, ё бад. Ин намуди маърифати олам ва падидаҳои онро, ки ба воситаи забон ва тафсири воқеа мегарданд, донишмандони фалсафаи ҳаёт ба вучуд овардаанд. Дилтей ин фаҳмишро “илм дар бораи рӯҳ” номидааст. Ба ақидаи вай донишмандони олами иррационалӣ ва тафсири мазмуни ҳолатҳои равонии инсон танҳо ба воситаи баъзе аз методҳои фаҳмиш имкон дорад, ки ин методҳо фаротар аз таҷрибаи рационали инсон ҳастанд, барои ҳама дастрас нестанд, зебогии дунёи дохилии инсонанд ва фаҳмидани олами ботинии ӯро ба воситаи худ “рационалӣ”, яъне имконпазир мегардонанд. Лекин бояд қайд кард, ки чунин намуди дарки олами ҳам физикиву ҳам рӯҳонии инсон низ заминаи аввалияи худро ба воситаи забон ба вучуд меорад, яъне баёни ё худ тафсири олами рӯҳонии мо низ сарчашмаи аввалияи худро аз забон мегирад, ки худ В. Дилтей онро чунин баён кардааст; “Ҳамагуна фаҳмиш дар навбати аввал аз манфиати ҳаёти воқеа бармеояд. Дар он одамон аз муоширати байни ҳамдигар вобастаанд. Онҳо маҷбуранд ҳамдигарфаҳмиро ба роҳ монанд. Ҳамин тавр сараввал шаклҳои оддии фаҳмиш пайдо мегарданд. Онҳо шабеҳи ҳарфҳои он, ки тавҳидашон шаклҳои оддии фаҳмишро имконпазир мегардонанд. Маҷмӯи ҳарфҳо, ки дар шакли калимаҳо муттаҳид шудаанд ва ҷумлаҳои он дар радифо ба вучуд овардаанд, худ шакли баёни нутқи мебошад” [3, с.135-152].

Пас шуур танҳо шакли оддии инъикоси воқеият набуда, вазифаи аз ин муҳимтар хусусияти таҳлил ва ҷамъбастикунии ҳодисаҳо дар бораи воқеият аст, ки ногузир ба воситаи эҳсосот ба равони инсон бархурд карда, мазмуни олами даркшудаи инсонро дар калимаҳо ва ҷумлаҳо ҷамъбаст менамояд. Мафҳум, ҳукм, ҳулосабарорӣ танҳо хусусияти рационалӣ надошта, хусусияти иррационали фаҳмишро ба воситаи забони тафсир низ ба вучуд меорад. Ҳамин тавр ба воситаи забон байни сарҳади гуфтугӯӣ ва олами маънавии инсон робита ба вучуд мебиёяд, ки умқи олами маънавии моро дар гуфтор рушан мегардонад, яъне ба ақидаи В. Дилтей донишмандони олами ботинӣ дар асоси бархурди забон ва равони инсон сурат мегирад.

Ҳулоса, герменевтика тарзи истифодаи забонро дар таҳлилу баррасии масъалаҳои муаммоҳои фалсафӣ элементи асосӣ шинохта, барои фаҳмиши масъалаҳои актуалии илми муосир нақши калон мебозад. Дар таҳлилу овардашуда, ҳам аз нуқтаи назари тарзу усулҳои фалсафӣ ва ҳам ақидаву фарзияҳои олимони соҳа аён гардид, ки нақши забон дар фаҳмиши герменевтикийи масъалаҳои илмӣ – фалсафӣ бузург буда, барои инкишофи минбаъдаи илми фалсафаи муосир хеле зарур аст. Дар мӯҳтавои мақолаи мазкур мо кӯшиш ба харҷ додем, асосҳои таърихи аз забони олимони соҳа ба монанди Гадамер, Соболева, Шлейермахер, Дилтей, Наумов ва ғайра, ки дар самти мазкур хизматҳои шоён намудаанд ва моҳияти герменевтикаро ҳамчун усули фалсафӣ нишон додаанд, инъикос намоем. Дар раванди таҳлил ва таҳқиқи масъалаи забон ва нақши он дар герменевтика муайян кардем, ки далелҳои овардашудаи донишмандони аврупоӣ ба андозае аз нигоҳи фалсафӣ дуруст ҳастанд ва дар ин раванд аз тарафи муҳақиқон таҳлил карда шуда, ҳамчун назария арзиш пайдо кардаанд. Моҳияти психологӣ-онтологӣ забон дар таҳқиқотамон нишон дод, ки маърифати олами моро иҳотакарда ба воситаи забон имконияти фаҳмидан дорад ва ба равони инсон, ба шуур ва тафаккури ӯ алоқаманд аст. Аз ин ҷо бармеояд, ки забон дар баёни ҳолатҳои психикӣ инсон ҷойи махсус дошта, натавонад олотӣ асосии баёни фикр, балки барои ба роҳ мондани муносибатҳои иҷтимоӣ, барои ба роҳ мондани низоми дурусти муоширати байни инсонҳо ва дарки мазмуни падидаҳои олами воқеа ба воситаи суҳан комилан эътироф шудааст.

Адабиёт

1. Гадамер Г. Г. Истина и метод. – Москва, С. 637.
2. Гадамер Г.Г. Текст и интерпретация. -Москва, 1984. – С. 244
3. Дилтей В. наброски к критике исторического разума. // Вопросы философии .1988. -№ 4 - стр 135-152
4. Кузнецов В. Г. Классическая и неклассическая герменевтика: преемственность и трансформации. ВЕСТН. МОСК. УН-ТА.СЕР.7. ФИЛОСОФИЯ.2010. №3 стр.52.

5. Наумов В. В. Лингвистическая идентификация личности. Москва, 2007, -С. 355
6. Соболева М. Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. Москва, 2001. -С. 98
7. Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб, 2004. - С.244.

К ВОПРОСУ О РОЛИ ЯЗЫКА В ГЕРМЕНЕВТИКЕ (НА ПРИМЕРЕ АНАЛИЗА ЕВРОПЕЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ)

В данной статье рассматривается вопрос о роли языка в системе герменевтики о её целесообразной роли в познания мира. Также затрагиваются общие научные вопросы о специфике языка как особого элемента общественной коммуникации. В проведении разных анализов в этой сфере также подчёркиваются связь языка с психологии человека, с её общей экзистенции в этом мире, в ходе которого усваивается смысл человеческой жизни, смысл, который убеждает его осознавать суть случившиеся события и выражать их путём языка.

Ключевые слова; герменевтика, язык, онтология, психология, объяснение, интерпретация, истолкования, философская герменевтика, бытие, смысл.

THE ROLE OF LANGUAGE IN HERMENEUTICS (USING THE ANALYSIS EXAMPLE OF EUROPEAN THINKERS)

In this article is considered the question about the role of language in hermeneutic system, and about its main role in world understanding system. Also, there is discussed the common science questions about specific of language as the special phenomenon's understanding element, and as the base of social communication. During the finishing different analyzes in this sphere, also is reminded the band of language to psychology of human, to his total existance in this world, which through is learning the meaning of human life, the meaning which will convince him to know the essence of the happened events and expressing them by language.

Keywords; hermeneutic, language, ontology, psychology, understanding, thinning, interpretation, philosophical hermeneutics, life, sense

НАҚШИ ЗАБОН ДАР ГЕРМЕНЕВТИКА (ДАР МИСОЛИ ТАҲЛИЛИ ДОНИШМАНДОНИ АВРУПОЙ)

Дар мақола сухан дар бораи забон ва нақши он дар герменевтика оварда шудааст. Муаллиф дар раванди омӯзиши ва таҳлил ба масъалаи забон дар ҷараёни тафсир диққат дода, нақши асосии забонро дар ҷода ҳоса медонад. Инчунин дар ин ҷо масъалаҳои асосии доир ба аҳамияти забон дар тафсир омӯхта шуда, забонро на танҳо воситаи асосии муоширати байни одамон, балки элементи асосии шинохти падидаҳои олам нишон додааст. Дар раванди таҳқиқот пайвастагии забонро бо психологияи инсон, ба ҳастии умумии ӯ, ки моҳияту мазмуни зиндагии инсонро рушан мекунад, баён кардааст. Инсон ба воситаи забон метавонад тамоми падидаҳо ва ҳодисаҳои олами моддиро омӯхта, бо мафҳумҳои мухталиф мушаххас онро баён намояд.

Калидвожаҳо; герменевтика, онтология, психология, тафсир, маърифат, забон, герменевтикаи фалсафи, ҳасти, моҳият.

Маълумот дар бораи муаллиф:

Мирзоева Азалбегим Мирзоевна – омӯзгори кафедраи фалсафаи фарҳанги ДДОТ ба номи С. Айни, ш. Душанбе, кучаи Рӯдакӣ 121.. Телефон: (+992) 935831376

Сведение об авторе:

Мирзоева Азалбегим Мирзоевна – преподаватель кафедры философия культуры, Таджикский Государственный Педагогический Университет имени С. Айни. г. Душанбе, ул. Рудаки, 121. Телефон: (+992) 935831376

About the author:

Mirzoeva Azalbegim Mirzoevna- the teacher of department of philosophy of culture, Tajik state pedagogical University named after. S. Ainy . Address: Dushanbe, Rudaki street, 121. Phone: 935831376

СОВРЕМЕННЫЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ РЕАЛИИ И СТРАТЕГИЯ ИХ
ОСМЫСЛЕНИЯ

Усмонзода Х.

Маркази тадқиқоти стратегии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон

Асрори М.

Институти фалсафа, сиёсатишинуи ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳоваддинови АМИТ

Причины все более множащихся в цепи событийного пространства Республики Таджикистан тревожных явлений во многом являются следствием интенсивной вовлеченности страны в орбиту мировых и региональных политических и экономических процессов. Эти процессы носят в себе как положительные, так и негативные последствия на социально-экономическое развитие страны и поэтому требуют постоянного мониторинга и осмысления с целью минимизации их негативных последствий и извлечения пользы для обеспечения стабильного развития общества. Циркулирующие в цепи этих событий явления, такие как хорогские события, напряженность на границе с Афганистаном, постоянные гибридные стычки на границе с Кыргызстаном, растущая инфляция на энергоносителей в зависимости от колебания цен на мировых рынках, казахстанские события, спецоперация РФ в Украине и т.д., держат в тревожном состоянии общественное сознание и ввиду этого требуют неотложное осмысление природы объективных закономерностей их появления и развития. Адекватное понимание закономерностей этих явлений приводит к осознанию необходимости выработки соответствующей реакции и соразмерное нашим возможностям реагирование на них.

В сложившейся ситуации постараемся гипотетически обозначить возможные рамки выработки соответствующей реакции и соразмерное нашим возможностям принципов реагирования на серьезные внутренние, региональные и глобальные вызовы, которые сегодня стоят перед Республикой Таджикистан. Одним из таких серьезных внутренних вызовов для современной политической системы РТ стала хорогские события, начавшиеся в ноябре 2021 года. Поводом для начала этих событий стало операция силовых структур по задержанию одного из жителей Рошткалинского района, который подозревался в применении насилия по отношению к представителям власти. Как положительное можно отметить то, что относительно событий Горно-Бадахшанской Автономной области, региона, который по своей значимой геостратегической расположенности находится на стыке пояса соприкосновения проблем безопасности ведущих мировых игроков, политическая власть страны выбрала сбалансированный подход для умиротворения недовольства населения относительно действий отдельных государственных силовых структур. В этом направлении власть сегодня, прежде всего, старается путем переноса поиска решения проблемы на правовое поле, вывести область из-под контроля криминальных структур правовыми механизмами. Это минимизирует попытки использовать различные явления общественной жизни криминальными элементами в своих целях, ибо так называемые «неформальные лидеры» пытаются всячески подталкивать население к призыву требовать больше прав на самоуправление, и это в расчёте что в тени этих шумих они избегают правового преследования за содеянное. В то время как некоторые из них в образе линчевателей активно пытаются посягнуть на присвоение функции государства по применению насилия, а другие проводят «отцовские беседы» с представителями власти на местах, которые являются родом из других регионов. Самые сенсационные моменты таких действий они совершили недавно с принуждением заместителя прокурора принести публичные извинения за то, что он якобы домогался местной девочки и вёл себя грубо по отношению руководителя областного народного образования. Суть таких «отцовских бесед» сводится к тому, чтобы приезжие из других регионов свое поведение осуществляли согласно критериям их собственных

взглядов, в то время как никто, вне зависимости от своего положения не может посягать на права и гарантии свободы других, определенных законом.

Воодушевленные поддержкой «гражданского общества» такие структуры надеялись на большее обострение ситуации. Поэтому ввиду этого одновременно прилагаются усилия пересечь риск использования народного недовольства в области экстремистскими группировками. Судя по реакциям радикальных и экстремистских оппозиционных группировок, находящихся за рубежом, они готовы обострить сложившуюся ситуацию в собственных интересах по дестабилизации общественной жизни в стране.

Другие актуальные проблемы, которые держат в тревожном состоянии общественное сознание, связаны с напряженностью на границе с Афганистаном, а также постоянными гибридными стычками на границе с Кыргызстаном.

Имеющиеся проблемы на таджикско-кыргызской границе в последние годы часто стремятся обострить в собственных политических интересах враждебно настроенные к позиции официальных властей отдельные группы. Ввиду этого, естественно, возрастает опасение официальных структур, что эти элементы не настроены на содействие конструктивному решению данной проблемы. «Следует иметь в виду, что уклон в такую сторону может воодушевлять радикальные спящие пока ячейки радикальных групп для реализации стратегии натравливания народов двух стран против друг друга». Вопреки этому в обеих сторонах есть прагматическое понимание необходимости поиска эффективных путей решения данной приграничной проблемы. Они считают, что некоторые недопонимают всю сложность вопроса определения границ. На отдельных участках границы между собой переплетены еще клубок других проблем, которые необходимо решить. [6]

Следовательно, абстрактно понимаемые критерии национальных интересов может иногда носить провоцирующий характер для появления других новых преград в решении данной проблемы и заводить в тупик переговорные процессы. Ибо опора только на отстаивание собственных интересов в межгосударственных отношениях не всегда носит позитивный характер, особенно когда это не позволяет успешно решать текущие проблемы. В то время как позитивность тесно связана с конкретными обстоятельствами. Национальные интересы не должны подавлять, игнорировать интересы другого государства, особенно соседнего. Поэтому интерпретация национальных интересов нуждается в более внимательном подходе. В обратном случае они могут отвечать потребностям групп, общностей, вытекая из стремления к приобретению собственного благополучия и безопасности. Однако такое благополучие и такую безопасность нельзя или невозможно обеспечить за счет нанесения вреда благополучию и безопасности соседей. Трезвое осознание этой проблемы учит всех нас более осторожно относиться к интерпретации своих национальных интересов, которые сегодня доминируют и превозносятся в политических действиях. Следует осознать эти интересы на основе актуализировавшихся сегодня проблем. Такой подход позволит уравновесить позиции сторон по достижению взаимоприемлемого варианта решения проблем. Это означает, что в качестве стартовой позиции выдвигать неприемлемые условия заводит в тупик весь процесс, так как отстаивая национальные интересы необходимо избегать полумистических, сиюминутных амбиций. «Уважительное отношение к позиции другой стороны тоже важно в аспекте учёта реалий не каким он должен был, а каков он в действительности. Мировая практика показывает, что всякие конфликты и противоречия разрешаемы в случае достижения консенсуса между договаривающимися сторонами.» [2]

От успешного решения вышеуказанных проблем зависит степень сосредоточения усилий нашей страны в направлении повышения уровня сосредоточенности по контролю состояния надежности защиты таджикско-афганской границы. Озабоченность РТ о безопасности в этом направлении вытекает из очень сложно сложившихся обстоятельств. Понятно, что сегодня в Афганистане сложилась абсолютно новая реальность и имеются, конечно, со стороны стран нашего региона разные подходы относительно выстраиванию своего отношения к этой системе. С приходом к власти талибов некоторые лица, политические акторы нагнетают напряженность, создают панику и местами показывают угрозу противостояния. Ввиду этого

позиция Таджикистана по отношению к талибскому режиму носит более устойчивый прагматичный характер, и она основывается на том, что цели по укреплению безопасности должны быть важнее по сравнению с некоторыми экономическими выгодами. Это означает, что можно смириться на определенное время с некоторыми экономическими издержками, которые могут увеличиться по мере ухудшения политической напряженности. А эта ситуация пока в Афганистане не устойчива, и она постоянно претерпевает новые изменения. Существующая власть пока не готова предпринять более прямые действия, чтобы выполнить принятые на себя обязательства по формированию коалиционного правительства. Поэтому позиция РТ по афганскому вопросу всегда была последовательной, более конструктивной и менее пагубной для снижения сохраняющейся напряженности на общей границе СНГ. По мере того, как аморат будет эффективно реагировать в дальнейшем на фундаментальные опасения соседних стран в области безопасности, отношение Республики Таджикистан тоже будет меняться. Но сегодня нам кажется, что афганские власти выбрали другую стратегию в условиях, когда ее положение становится все более сложным из-за упадка экономики и ухудшения внутренней безопасности, и для преодоления этих трудностей с помощью соседей они должны отходить от дальнейшего усиления напряженности на границе путем развертывания и демонстрации военных сил. Наше государство ввиду пережитого исторического опыта не намерена заигрывать с идеологией исламского радикализма, применяющего насильственные методы ведения политической борьбы, ибо он является угрозой для всех светских режимов стран Центральной Азии. Полагаться на то, что придерживающаяся этой идеологии группа со временем изменится и войдет в мир цивилизованных отношений, станет партнерами для диалога, — это, на мой взгляд, преждевременно. Непризнание сформированного талибами правительства пока официально ни одной страны мира, является следствием осознания того, что талибы с насаждающей ими идеологии не могут в одночасье фундаментально поменяться просто от того факта, что они в очередной раз пришли к власти.[5]

Для того, чтобы ситуация с гуманитарной проблемой не вышла из-под контроля и афганское общество не столкнулось с еще одним крахом, РТ предоставляет свои логистические возможности для оказания гуманитарной помощи. Таджикистан по согласованию с соответствующими международными организациями со своей стороны уже предложил свои широкие логистические возможности в этом направлении.

Такой шаг свидетельствует о том, что Таджикистан, как ближайший сосед Афганистана, не может быть безразличным к судьбе угнетенного народа этой страны. В своем очередном Послании Маджлиси Оли Президент Республики Таджикистан уважаемый Эмомали Рахмон отметил, что «мы всегда за то, чтобы в соседней с нами стране царили мир, спокойствие и политическая стабильность, что позволит нам жить с ней в атмосфере добрососедства и созидательного сотрудничества. Мы считаем, что сплочение всего народа и создание инклюзивного правительства, уважающего интересы и права представителей всех наций и народностей, политических сил, является единственным путем достижения мира и спокойствия в Афганистане. Еще раз подчеркиваю, что народ Афганистана с его громадным политическим, историческим, культурным и социальным потенциалом должен сам решать свою судьбу и определить свое настоящее и будущее». [1]

Правительство Таджикистана предоставило воздушный коридор для гуманитарной авиации ООН. Теперь помощь международного сообщества будет доставляться в Кабул и другие города Афганистана авиарейсами из таджикских аэропортов. Глава МИД Таджикистана Сироджиддин Мухриддин 2 декабря в рамках своего визита в Стокгольм принял участие в дискуссии по ситуации в Афганистане и её влияния на регион ОБСЕ. В своём выступлении уважаемый министр подчеркнул важность оказания срочной гуманитарной помощи афганскому народу. [3]

Таджикистан наряду с осуществлением гуманитарной миссии заинтересован в поиске эффективных превентивных мер сдерживания угроз, исходящих из Афганистана. Президент Таджикистана Эмомали Рахмон на экстренном заседании Совета Организации Договора о коллективной безопасности (ОДКБ) призвал создать «пояс безопасности» вокруг

Афганистана, чтобы обезопасить южные границы Организации от проникновения террористов и наркотрафика. Глава государства обратил внимание членов Совета на наличие в государствах-членах ОДКБ спящих ячеек международного терроризма, экстремизма и радикализма, а также на их вербовочно-пропагандистские усилия среди граждан. В этом контексте Лидер Таджикистана выступил за усиление совместной комплексной работы компетентных органов государств-членов ОДКБ по противодействию этим вызовам и угрозам. [4]

Идея о создании «пояса безопасности» вокруг Афганистана не направлена на изоляцию этой страны, а наоборот оно предполагает

- минимизации угрозы проникновения и создания экстремистских ячеек в приграничных государствах и странах Центральной Азии под видом беженцев;
- оперативный обмен информацией между приграничными государствами и стран Центральной Азии о ситуации с наркотрафиком и попытках экспорта наркотиков;
- проработка эффективных механизмов обеспечения надежной защиты рубежей ОДКБ в данный момент.

Афганистан можно спасти от распада государства и повсеместного голода только в том случае, если будет расширен именно такой «пояс безопасности» вокруг него. Осуществление этих мер позволит создание и сохранение безопасного экономического коридора стран региона с Афганистаном, и привлечение инвестиций в инфраструктуру экономических интересов и инициатив развитых государства в данный регион. На этой основе можно будет подключать и Афганистан как перспективного экономического партнера для других стран. Это может дать толчок попыткам привести в мирное русло взаимодействие стран-членов ОДКБ с этой страной, недопущение использования этой страны как базу для перегруппировки экстремистских, террористических групп и снизить напряженность в регионе в целом. Тем самым страны региона могут оказать содействие восстановлению экономики Афганистана, снижению угрозы ее коллапса и предотвращение гуманитарной катастрофы в этой стране.

Другая проблема, которая теперь все более вызывает беспокойство населения в РТ, является столкновение интересов центров сил вокруг украинского вопроса. Это может быть хорошо прослежено после начатой РФ специальной операции с целью «демилитаризации и денацификации» этой страны. Общеизвестно, что содержание этих процессов не ограничивается только этим регионом. Разворачивающиеся в Украине события могут кардинально переформатировать многие геостратегические отношения не только в общемировом, но, в частности, и в центральноазиатском направлении. Многие их последствия будут иметь прямое отношение к дальнейшему выстраиванию ориентиров взаимодействия стран региона между собой и РФ в рамках различных региональных политико-экономических структур. Хотя пока в детализированном виде описать результат такого переформатирования отношений трудно, однако это не отодвигает назад необходимость путем постоянного анализа нейтрализовать болезненные последствия этих процессов. Особенно если западные международные финансовые структуры в будущем будут размещать больше ресурсов в самой Европе для укрепления ее безопасности, то это будет означать, что в их инвестиционных проектах в странах нашего региона нельзя исключать некоторые изменения в сторону их сокращения. Таким образом, по мере того как очерчиваются контуры нового миропорядка есть надежда на то, что под влиянием драматических событий ей удастся избежать того, чтобы эти изменения не стали еще более структурно неравными и несправедливыми к целям развития развивающихся стран.

Литература

1. Послание Президента Республики Таджикистан, Лидера нации уважаемого Эмомали Рахмона «Об основных направлениях внутренней и внешней политики республики» | НИАТ «Ховар» <https://khovar.tj>.
2. Дипломатия Таджикистана: вчера и сегодня. В 2 томах. Том I .[Под общей редакцией Х.Зарифи]. Душанбе: Ирфон, 2009,-296с

3. МИР НАШЕЛ СПОСОБ СПАСТИ АФГАНИСТАН. Всемирная продовольственная программа (ВПП) ООН начала поставлять гуманитарную помощь в Афганистан через территорию Таджикистана | НИАТ «Ховар» <https://khover.tj>

4. Президент Таджикистана в ходе заседания ОДКБ высказал ряд инициатив по ситуации в Казахстане <https://sng.today>.

5. Террористы с хорошими лицами. «Талибан» пытается изменить к себе отношение. Почему ему никто не поверит?: Политика: Мир: Lenta.ru <https://lenta.ru>

6. Эмомали Рахмон и год молодёжи (Летопись Лидера нации - 2017) | Президенти Тоҷикистон – President of Tajikistan - Президент Таджикистана - تاجیکستان جمهوریه رئیس <http://prezident.tj>

СОВРЕМЕННЫЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ РЕАЛИИ И СТРАТЕГИЯ ИХ ОСМЫСЛЕНИЯ

Данная статья посвящена актуальным проблемам обеспечения безопасности общества в условия стремительного роста региональных и мировых политических и экономических процессов.

Авторы статьи анализировала в нынешнего состояния процессов и событий предлагают возможные меры предостережения и реагирования на региональных и глобальных вызовов, которые стоят перед Республикой Таджикистан. В статье название основные проблемы, которые держат в тревожном состоянии общественное сознание и с учётом высокого уважения к национальными интересам предложены путей разрушения конфликтов и противоречия. Таким образом, статья требует дискуссию всех политических и научных сил, для достижения консенсуса стабильного состоянии общества.

Ключевые слова: Республика Таджикистан, общество, процессы, региональные и мировые вызовы, власть, гражданское общество, Афганистан, Кыргызстан, проблемы, консенсус, радикализм, борьба, безопасность.

ВОҶЕИЯТҲОИ ИҚТИМОИИ ҶОМЕАИ МУОСИР ВА СТРАТЕГИЯИ ДАРКИ ОНҲО

Мақолаи мазкур ба масоили муҳим ва умдаи таъмини амнияти ҷомеа дар шароити рушди афзояндаи равандҳои сиёсӣ ва иқтисодӣ дар минтақа ва ҷаҳон бахшида шудааст.

Муаллифони мақола вазъи имрӯзаи воқеот ва муқовиматҳоро таҳлил намуда, барои сари вақт пешгирӣ намудан ва ташиҳи ҷолиҳҳои минтақавӣ ва фаромилӣ, ки дар рӯ ба рӯи Ҷумҳурии Тоҷикистон қарор доранд, мулоҳизоти хешро баён намудаанд. Дар мақола проблемаҳои тафаккури ҷомеаро ба таҳрик оваранда, номгӯй гардида, бо назардошти эҳтиромгузорӣ ба манфиатҳои умумимилӣ, роҳҳои ҳалли муноқиша ва зиддиятҳо пешниҳод гардидаанд.

Ҳамин тариқ мақола ҳамаи нерӯҳои сиёсӣ ва илмиро барои ба эътидол овардани вазъи ҷомеа ба музокира даъват менамояд.

Калидвожаҳо: Ҷумҳурии Тоҷикистон, ҷомеа равандҳо, ҷолиҳҳои минтақавӣ ва фаромилӣ, Афғонистон, Қирғизистон, проблемаҳо, созиш, ифротгароӣ, мубориза ва амният.

MODERN SOCIAL REALITIES AND THE STRATEGY OF THEIR COMPREHENSION

This article is devoted to topical issues of ensuring the security of society in the context of the rapid growth of regional and global political and economic processes.

The authors of the article analyzed the current state of processes and events and offer possible measures to prevent and respond to regional and global challenges facing the Republic of Tajikistan. The article names the main problems that keep the public consciousness in an alarming state and, taking into account the high respect for national interests, ways of destroying conflicts and contradictions are proposed. Therefore, the article requires a discussion of all political and scientific forces, to reach a consensus on a stable state of society.

Key words: Republic of Tajikistan, society, processes, regional and global challenges, government, civil society, Afghanistan, Kyrgyzstan, problems, consensus, radicalism, struggle, security.

Маълумот дар бораи муаллифон:

Усмонзода Хайридин Усмон - доктори илмҳои фалсафа, профессор, узви вобастаи АМИТ, директори Маркази тадқиқоти стратегии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон.

Мирзошоҳрух Асрорӣ - номзади илмҳои фалсафа, дотсенти кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айни. Тел: 918622933.

Сведения об авторах:

Усмонзода Хайридин Усмон - доктор философских наук, профессор, член-корреспондент НАНТ, директор Центра стратегических исследований при Президенте Республики Таджикистан.

Мирзошоҳрух Асрори - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета имени Садриддина Айни. Телефон: 918622933

About the authors:

Usmonzoda Khayriddin Usmon - doctor of Philosophy, Professor, Corresponding Member of NAST, Director of the Center for Strategic Studies under the President of the Republic of Tajikistan.

Mirzoshokhrukh Asrori - candidate of philosophy, associate professor of the Department of Philosophy of the Tajik State Pedagogical University named after Sadriddin Ayni. Tel.: (+992) 918622933

НАҚШИ АРЗИШҶОИ АХЛОҚӢ ДАР РУШД ВА СУБОТИ ЧОМЕА ДАР ШАРОИТИ МУОСИР

Усмонзода Х.У.

Маркази тадқиқоти стратегии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон

Зокиров С.И.

Институти фалсафа, сиёсатиносии ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови АМИТ

Дар баробари нақши омилҳои иқтисодию сиёсӣ ба рушди босуботи ҷомеаҳо инчунин таъсири беназири арзишҳои ахлоқиро ба ин раванд амалия аз таҷрибаи бойи ҷомеасозии инсоният муқаррар исбот намудааст. Бинобар ин низомҳои ҷамъиятӣ дар баробари омилҳои иқтисодию сиёсӣ инчунин ба эътибор гирифтани зарурияти рушди арзишҳои маънавию барои пешрафту таъмини суботи ҷомеа пайваста мадди назар мегиранд ва аз ин пайравӣ мекунад.[1]

Пас аз ба даст овардани Истиқлолияти кишвари азизамон вуруди арзишҳои нав дар зиндагии маънавии мардум бозсозҳои инқилобиро ба вучуд оварданд. Ин равандҳо дар асл сифати мутахаррикии арзишҳои маънавию чилвагар месозанд, ки маҷмуан барои устувории пойдевори ҷаҳсии миллат ҷараён мегиранд. Ҳамчун раванди диалектикӣ зуҳуру истехкомёбии ин падидаҳо табиист, ки аз зиддиятҳо ҳолӣ набуданд, вале онҳо бо талошҳои субъектҳои фаъолманд самтгирона ҷомеаро ба эҳёи маънавий мепайвастанд. Бо зуҳури ин арзишҳо сиёсатгузориҳои фарҳангӣ низ тамоюлотӣ ба худ хосро касб намуда, меросу анъанаҳои миллӣ ба мазмуни тоза ба зиндагии мардум боз мегашт. Ташаббуси кӯшишҳои тозаӣ фарҳангӣ ба вучуд омада, фаъолияти фарҳангии мардум дар сиёсатгузориҳои кишвар афзуд, нерӯ ва ормонҳои аслии фарҳанг боз тоза гардида, дар маънавиёти мардум дигаргуниҳои кулӣ ворид гаштанд. Дар натиҷаи сиёсатгузориҳои оқилонаи давлат муҳити ахлоқию равонӣ, шароитҳои хуби эҷодӣ муҳайё сохта шуд. Тибқи сиёсатҳои нави фарҳангии давлат имкониятҳои маънавий бештар гардида, барои тақвияти ҳувияти миллӣ корҳои назаррасе ба анҷом расиданд. Зеро инсоният дар ҳар як давру замон анъана ва фарҳанги ниёгони худро зинда медоранд ва ба он таъҷиб мекунад. Ҳамчунин барои пойдор ва зинда мондани инкишофи онҳо пайванди наслҳоро тақвият мебахшад. Расму оинҳо бо шаклҳои анъанавии интиқоли фарҳангии як насл ба насли дигар пайванди ногузастиаи доранд. Ин гувоҳи он аст, ки мавқеи инсон дар олам аз пайванди ӯ бо он ба ҷаҳон омили иҷтимоӣ вобастагӣ дорад, ки фарҳанг аз ҷумлаи онҳост. Аз ин рӯ, фарҳанг тамоми паҳлӯҳои рӯзгори инсонро ҷомеаро фаро гирифта, бо ҳамин дараҷаи пешрафту қудрати созандагии инсонро раванқ мебахшад. [2] Яъне фарҳанг ҳамчун эҷоди замони таърихӣ шакл гирифта, барои он қонунмандии тақомул, мароҳили ҳаётӣ ва шукуфойию таназзул низ хос аст. Бунёди ҳар кадоме аз ин

фарҳангҳо бо худ тамсилаи хоси ҳаётбахшро дорад, ки зимни тағйирпазирияшон он чизеро, ки созгори хислат, кайфият ва хусусияти миллияшон аст қабул карда, падидаҳои ноошноро лағв ё табдили (тағйири) чехра медиханд. Масалан фарҳанги мардуми мо дар давраи паҳншавии ислом на танҳо худро дар баробари як фарҳанги мардуми бегона ҳифз сохт, балки бо баракати он ва тамсилаи фардии дар ниҳоди худ доштааш тавонист дар заминаи суннатҳои аҷдодӣ намунаҳои беҳтарини фарҳанги мардумони ҳамсоҷро тағйири чехра дода, бо ҳамин боз як фарҳанги пешрафтaro офарад. Бинобар ҳамин, муҳаққиқон моил ба чунин ҳақиқати инкорнашавандаанд, ки мардуми эронинаҷод аз ҳар миллати дигари мусулмонон (ҳато арабҳо) дида бештар дар пешрафту тавсияи фарҳанги тамаддуни исломӣ саҳми босазо гузоштааст.[2]

Барои омӯзиши назариявии фарҳанги мардум аз анъанаю иду чашнҳо, урфу одат маросимҳо баҳраманд гардонидан аз фарҳанги суннати тоҷикон, эҳё ва аз ганчинаҳои маънавию ахлоқӣ ва арзишҳои иҷтимоӣ, афкори рамзӣ ва мавқеи маросимҳо дар ҷомеаи муосир мебошад.

Яке аз масъалаҳои ҷомеаи имрӯза ин тарбияи маънавии аъзоёни ҷомеа зерин арзишҳои муосири низомии иҷтимоӣ мебошад. Арзишҳои маънавий- ахлоқӣ, ки барои ҷомеа манфиатовар мебошанд, бо ёрии воситаи нави ахборӣ дар ҷомеа ё гурӯҳҳои калони одамон, паҳн кунонида мешаванд. Ҳар як фард ба худ хос арзиш дорад, ки барои ба танзим даровардани тамоми рафтору кирдори инсон ва кадр намудани дигарон дар ҷомеа ёрӣ мерасонанд. Ҳамин тариқ арзишҳо – нишондиҳандаи дастури баҳодихӣ, амр ва манъ, мақсаду нақшаҳо, дар шакли меъёрҳои ба монанди некӣ ва бадӣ, адолату ҳақиқат инъикос ёфта мебошанд. Фарҳанг чун тарзи омӯзиши арзишии воқеъият ҳамчун механизм баромад намуда, арзишҳоро дар ҷомеа ба танзим дароварда, онро ҳифз менамояд, нигоҳ медорад ва инкишоф медиҳад. Яъне фард пеш аз ба маданият ворид шудан, низомии арзишҳоро бояд қабул намояд. Ин дар он сурат имконпазир аст, ки агар ҷомеапазирӣ ҷой дошта бошад ва дар натиҷа инсон арзишҳои барои муҳити ҳаёти муносибро ҳосил мекунад. Арзишҳои иҷтимоии аз тарафи шахс қабулшуда вазифаи танзимгарии рафтори иҷтимоии фардҳоро иҷро мекунад(3). Аз ин рӯ, мазмуни тарбияи маънавий – ахлоқӣ бояд ташаккули ҳисси уҳдадорӣ ва масъулияти барои ватани худ ва рафтори дар кор муносибати инсондустона ба атрофиён, рафтори эҳтиёткорона бо табиат, риояи қонун, ташаккули ақидаҳои аз нуқтаи назари ҷамъият писандида ва муносибатҳо, маданияти муошират дар ҳаёти ҷамъиятӣ, маданияти муошират, талабот ва маҳорат дар худшиносӣ ва худтарбиякунӣ бошад.

Яке аз масъалаи дигари ҷомеаи имрӯза ин фарогирии ҳаёти муқаррарӣ мебошад, ки дар ташаккули фарҳанги умумимиллӣ нақши муносиб дорад. Яке аз ҷузъҳои таркибии он расму ойинҳо - маҷмуи маросимҳо мебошад, ки бо ҳаёти оилавӣ ва ҷамъиятӣ алоқамандии зич дошта, ҳамарӯза ҳаёти муқаррарии одамонро ҳамроҳӣ мекунад. Маънии русумро на аломатҳои зоҳирӣ, балки мазмуни асосии ҳуди маросимҳо ташкил медиҳад. Муҳимтарин раванди анъана ва оинҳо дар он ифода меёбад, ки онҳо ҳамчун меъёрҳои маънавию ахлоқӣ ва таҷрибаи иҷтимоӣ аз насл ба насл мегузаранд. Ҳамин тариқ, ҳадафи асосии оинҳо ба шаклҳои роҷи муносибатҳои иҷтимоӣ ҷалб кардани насли наврас ба шумор меояд. Пажӯҳишгарони соҳаи мардумшиносӣ дар Осиеи Миёна дуруст қайд мекунад, ки – расму ойинҳо ин инъикоси ҳақиқати воқеӣ дар шуури инсон на дар шакли оддӣ, балки дар намуди образ ва рамзҳо мебошад, ки дар тасаввурот, никоҳу оила, диди зиндагии одамон дар раванди ташаккули маданияти ин ё он ҷамъият ё халқият ифода меёбад. [4]

Анъана ва маросимҳо қабл аз ҳама бо фаъолияти меҳнатии мардумон алоқаманд буда, вобаста ба ҳамин махсусияташон шакл мегиранд. Расму оинҳои тақвими бошад ба идҳо марбутанд. Аз қадимулаём идҳо қисмати ҷудонопазири ҳастии ҷамъиятӣ, нахустин шакли маданияти мардумӣ маҳсуб гардида, ҳуди калимаҳои «ид», «чашн» маънои фориг будан аз заҳмат ва зистан дар хушнудиро доранд. Бо ибораи дигар, ид вақти ҳоли доштанро ифода намуда, расму ойин бошад, фаъолияти одамонро дар ҷараёни ҷорабиниҳои муайян инъикос менамояд.

Мардуми мо ба тадриҷ бо шарофати дигаргуниҳои дар ҳаёти ҷомеа ҷойдошта моҳияти маъноӣ аслии баргузори маросимҳо сарфаҳм рафта, баргузори онҳоро дар доираи

талаботҳои санадҳои меъёрии ҳуқуқӣ амалӣ месозанд. Бинобар ин эҳтирому тадбиқи талаботҳои қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи танзими анъана ва ҷашну маросимҳо» имрӯз акнун огоҳона сурат мегирад ва он барои болоравии сатҳи зиндагии мардум мусоидат менамояд.

Бояд тазаққур дод, ки Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи танзими анъана ва ҷашну маросимҳо» моҳияти динӣ надорад, балки дар асоси талаботи принципҳои давлати ҳуқуқбунёди демократӣ ва қонунҳои амалқунандаи кишвар ба тасвиб расида, мақсад аз он ба танзим даровардани расму оинҳо ва пешгирии исрофкорӣ ва харчи беҳуда дар онҳо буд, то иқтисоди хонаводагӣ осебпазир ва хароб нагардад.

Барои дарк кардани нақши бузурги иҷтимоиву иқтисодии Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи танзими анъана ва ҷашну маросимҳо», қабл аз ҳама мо бояд вазъи татбиқёбии анъана ва ҷашну маросимҳои сершумори милливу динии тоҷикон дар солҳои охири замони шӯравӣ ва давраи то қабул шудани ин қонун дар замони истиқлолиятро ба хотир оварем. Масалан, чӣ тавре ки дар хотир дорем, дар он даврони сипаришуда анъана ва ҷашну маросимҳои милливу динӣ ба ҳадде зиёд буданд, ки мардум намедонист кадоме аз онҳоро иҷро кунад. Илова бар ин, баъзе анъана ва ҷашну маросимҳо бо унсурҳои зиёди хурофотӣ ва бо дину фарҳанги миллии тоҷикон бегона то ҳадде олуда шуда буданд, ки аз ҳам ҷудо кардани унсурҳои худӣ ва бегона, зарурӣ ва ноғосим дар таркиби онҳо хеле мушкил буд. Инчунин, аксарияти қулли анъанаҳо ва ҷашну маросимҳо ба таври стихиявӣ ва бетартибона татбиқ мешуданд. Ҳатто, бархе аз онҳо, масалан, ҷашни хонадоршавӣ, барои бархе аз мардуми доро ба як маъракаи худнамоӣ табдил ёфта буданд. Масалан, дар ҷашнҳои арӯсӣ истифодаи теъдоди зиёди мошинҳо, бо маблағи қалон даъват намудани сарояндаҳои номдор, харчи зиёди анвои нӯшокиву хӯрок, пулчаспониҳо ба ҳукми анъана даромада буданд, ки аслан ба ғайр аз намоишкорӣ ва исрофкорӣ бемаънӣ маъно ва моҳияти дигаре надоштанд.

Дар заминаи таҳлилу бардоштҳои зикршуда метавон ба дарки ин нуқта расид, ки арзишҳои маънавӣ ҳамеша ҳамсафари ҳаёти иҷтимоӣ мебошанд ва онро мазмуну муҳтавои хос ба зинаи муайяни рушд мебахшанд. [5] Бинобар ин ҷомеашиносон барои шиноختи ин ва ё он ҷомеа дар марҳилаҳои гуногуни рушд дар баробари дигар омилҳои инчунин арзишҳои ба ин давраҳо хосро мавриди омӯзиш қарор медиҳанд. Маҳз ҳамин арзишҳо ба фаъолияти созандаи одамон дар марҳилаҳои гуногунӣ таърихӣ маънӣ зам мекунанд ва онро барои ба даст овардани ҳадафҳои пешбинишуда сафарбар менамоянд. Ҷумҳурии Тоҷикистон имрӯз марҳилаи хоси рушди таърихиро пушти сар намуда истодааст ва дар ҷараёни он мазмун муайяни арзишҳо ташаккул ёфта, онро ҳамсафар мебошанд. Вазифаи илмҳои иҷтимоӣ аз он иборат аст, ки арзишҳоро дарк карда тавонад ва мазмуну мундариҷаи онҳоро дар зехни аъзоёни ҷомеа ҷой диҳад.

АДАБИЁТ:

1. Идиев Х. Фарҳангиносии. - Душанбе, 1999
2. Раҳмон Э. Тоҷикон дар оинаи таърих. - Р-75 2017– Душанбе: Ирфон, – с. 228
3. Шоисматуллоев Ш., Идиев Х. Ҷомеашиносӣ. -2003
4. Абашин С. Советский кишлак. Между колониализмом и модернизацией. - М., 2015. Ханьков Н. Записки по этнографии персов. Душанбе, Ирфон, 1992.
5. Шақури М. Хурӯсон аст ин ҷо. - Душанбе, Дониш, 2009
6. Раҳмонов, Э. Танзими расму оинҳо - талаботи замон [Матн] / Э. Раҳмонов. – Душанбе: Шарқи озод, 1999. – 36 с.
7. Раҳмонов, Э. Танзими расму оинҳо - талаботи замон [Матн] / Э. Раҳмонов. – Душанбе: Шарқи озод, 1999. – 36 с.
8. Ерасов, Б.С. Традиция и новация в социокультурном процессе [Текст] / Б.С. Ерасов. – М.: ИНИОН, 1998. – 468 с.

НАҚШИ АРЗИШҲОИ АХЛОҚӢ ДАР РУШД ВА СУБОТИ ҶОМЕА ДАР ШАРОИТИ МУОСИР

Дар мақолаи мазкур муаллиф нақши арзишҳои ахлоқиро дар рушд ва суботи ҷомеа дар шароити муосир муҳим арзёбӣ намуда, зикр кардааст, ки дар натиҷаи сиёсати оқилонаи давлат ва ҳукумат дар кишвар муҳити ахлоқию равонӣ, шароитҳои хуби эҷодӣ

фароҳам оварда шуданд. Дар асоси сиёсати фарҳангии давлат имкониятҳои маънавӣ беиштар гардида, барои тақвияти ҳувиати миллӣ корҳои назаррас ба анҷом расиданд.

Муаллифи мақола бар ин назар аст, ки тарбияи маънавии аъзои ҷомеа зери арзишҳои муносири низоми иҷтимоӣ яке аз масъалаҳои асосии ҷомеаи имрӯза мебошад. Арзишҳои маънавӣ - ахлоқӣ, ки барои ҷомеа манфиатовар мебошанд, бо ёрии васоити нави иттилоотӣ ё гурӯҳҳои калони одамон дар байни аҳолии паҳн карда мешаванд.

Яке аз масъалаи дигари ҷомеаи имрӯза, ки муаллифи мақола ба он таваҷҷуҳи махсус зоҳир кардааст, ин фарогирии ҳаёти муқаррарӣ мебошад, ки дар ташаққули фарҳанги умумимиллӣ нақши муносиб дорад. Яке аз ҷузъҳои таркибии он расму оинҳо - маҷмӯи маросимҳо мебошад, ки бо ҳаёти оилавӣ ва ҷамъиятӣ робитаи зич дошта, ҳамарӯза ҳаёти муқаррарии одамонро ҳамроҳӣ мекунад. Ба таъкиди муаллиф, маънии расму оинҳоро на аломатҳои зоҳирӣ, балки мазмуни асосии худи маросимҳо ташиқ медиҳад. Муҳимтарин раванди анъана ва оинҳо дар он ифода меёбад, ки онҳо ҳамчун меъёрҳои маънавию ахлоқӣ ва таҷрибаи иҷтимоӣ аз насл ба насл мегузаранд. Ҳамин тариқ, ҳадафи асосии оинҳо ба шаклҳои роҷи муносибатҳои иҷтимоӣ ҷалб кардани насли наврас ба шумор меравад.

Калидвожаҳо: арзиш, ахлоқ, ҷомеа, тарбия, фарҳанг, маънавиёт, иҷтимоиёт, оин, расм, урфу одат, маросим, ҳувиат, сиёсати фарҳангӣ, ҳақиқати воқеӣ, шуур, анъана.

РОЛЬ ПРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В РАЗВИТИИ И СТАБИЛЬНОСТИ ОБЩЕСТВА В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

В данной статье автор подчеркивает роль нравственных ценностей в развитии и стабильности общества в современных условиях, отмечая, что в результате разумной политики государства и власти в стране создана морально-психологическая среда, благоприятная творческие условия. На основе культурной политики государства вырос духовный потенциал, проделана значительная работа по укреплению национальной идентичности.

Автор статьи считает, что духовное воспитание членов общества в соответствии с современными ценностями социальной системы является одной из основных проблем современного общества. Духовные и моральные ценности, полезные для общества, распространяются через новые средства массовой информации или через большие группы людей.

Еще одна проблема современного общества, на которую автор статьи обращает особое внимание, - освещение нормальной жизни, играющей значительную роль в формировании общенациональной культуры. Одна из его составляющих - это набор ритуалов, который тесно связан с семейной и общественной жизнью и ежедневно сопровождает нормальную жизнь людей. По мнению автора, смысл ритуалов не во внешнем виде, а в основном содержании самого обряда. Важнейший процесс традиций и обычаев выражается в том, что они передаются из поколения в поколение как духовные и нравственные нормы и социальные практики. Таким образом, основная цель ритуалов - вовлечение подрастающего поколения в наиболее распространенные формы общественных отношений.

Ключевые слова: ценности, этика, общество, образование, культура, духовность, общество, обычаи, ритуалы, традиции, ритуалы, идентичность, культурная политика, реальность, сознание, традиция.

THE ROLE OF MORAL VALUES IN THE DEVELOPMENT AND STABILITY OF SOCIETY IN MODERN CONDITIONS

The author of the article emphasizes the role of moral values in the development and stability of society in modern conditions, noting that as a result of a reasonable policy of the state and government, a moral and psychological environment and favorable creative conditions have created in the country. On the basis of the cultural policy of the state, the spiritual potential has grown, and a lot of significant work has been done to strengthen the national identity.

The author of the article believes that the spiritual education of society members in accordance with the modern values of the social system is one of the main problems of modern society. Spiritual

and moral values, which useful to society are disseminated through new mess media or through large groups of people.

Another problem of modern society, to which the author of the article pays special attention, is the coverage of normal life, which plays a significant role in the formation of a national culture. One of its components is a set of rituals that are closely related to family and social life and accompany the normal life of people on a daily basis. According to the author, the meaning of the rituals is not in appearance, but in the main content of the rite itself. The most important process of traditions and customs is expressed in the fact that they are passed from generation to generation as spiritual and moral norms and social practices. Thus, the main purpose of the rituals is to involve the younger generation in the most common forms of social relations.

Keywords: values, ethics, society, education, culture, spirituality, society, customs, rituals, traditions, ceremony, identity, cultural policy, reality, consciousness, tradition.

Маълумот дар бораи муаллиф:

Усмонзода Хайриддин Усмон - доктори илмҳои фалсафа, профессор, узви вобастаи АМИТ, директори Маркази тадқиқоти стратегии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон.

Зокиров Сухроб Ибодович - аспиранти Институти фалсафа, сиёсатишносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон E.mail: Sukhrob.Zokirov@bk.ru тел: 938606677

Сведения об авторах:

Усмонзода Хайриддин Усмон - доктор философских наук, профессор, член-корреспондент НАНТ, директор Центра стратегических исследований при Президенте Республики Таджикистан.

Зокиров Сухроб Ибодович - аспирант Института философии, политологии и права имени А. Баховаддинова АН РТ. Электронная почта: Sukhrob.Zokirov@bk.ru тел: 938606677

About the authors:

Usmonzoda Khayriddin Usmon-. Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding Member of NAST, Director of the Center for Strategic Studies under the President of the Republic of Tajikistan.

Zokirov Sukhrob Ibodovich- postgraduate student of the Institute of Philosophy, Political Science and Law of the Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan named after A. Bakhovaddinov Email: Sukhrob.Zokirov@bk.ru tel: 938606677

ДАВЛАТИ ДУНЯВӢ Ё ДУНЯВИЯТ ҲАМЧУН ПРИНСИПИ КОНСТИТУТСИОНӢ

Забиров О.

Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айни

Пеш аз ҳама бо нигоҳи илмӣ шарҳу тавзеҳ додани мафҳумҳои «дунявият», «диният», истилоҳҳои «секуляризм» ва «давлати дунявӣ», мушаххас кардани заминаҳои пайдошавии онҳо, муайян кардани алоқамандӣ ва хусусиятҳои фарқкунандаи моделҳои гуногуни онҳо, нақши тарғибу ташвиқ ва муборизаҳои сиёсӣ дар шиноخت, таблиғ ва барқарории ғояҳои дунявият яке аз масъалаҳои муҳими таҳқиқотӣ ба шумор мераванд. Бинобар ин, ташвиқи тарғиби ҳамаҷузъи ин аслҳо, ки арзишҳои умумибашарӣ ва қобили қабули аксарияти мардуми давлатҳо гардидаанд, махсусан дунявият, ки имкон медиҳад ҳамзистии озодона, комилан баробарҳуқуқи пайравони дину оин ва эътиқоду ақидаи гуногун таъмин карда шавад, омӯзиш, таҳлилу баррасии ҳамаҷонибаи онҳо барои ба пуррагӣ татбиқ намуданашон, махсусан дар ҷомеаҳои, ки дар он пойбандӣ ба дин бештар аст, саривақтӣ ва зарур мебошад.

Дар Моддаи 1 Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон омадааст: «Ҷумҳурии Тоҷикистон давлати соҳибхитӣ, демократӣ, ҳуқуқбунёд, дунявӣ ва ягона мебошад». [1.4] Бояд қайд кард, ки пас дар даврони истиқлоли давлатӣ, ки Тоҷикистон дар охири асри XX ба даст овард ва аз ибтидои қарни XXI сар карда ба таҳкими он камар баста асли дунявиятро бо фароҳам

овардани имконоти баробар ба ҳама гуна ақидаву эътиқод ба шарте ки онҳо бар зарари фард, ҷомеа ва давлат набошанд, бояд фароҳам оварем. Ин ҳадаф танҳо дар сурати рӯй овардан ба илму фарҳанги муосир, ташаккул додани худшиносии миллию эҳёи арзишҳои фарҳангӣ ва ғайра имконпазир хоҳад шуд. Аз ин рӯ, таҳқиқу омӯзиши таърихи барқарории асли дунявият, собиқаи он дар фарҳанги гузаштагони мо, таносуби диният ва дунявият ва масъалаҳои зиёду гуногун ва мубрами вобаста ба ин асл, барои рушди ҷомеаи имрӯза истифода бурдани андешаву пешниҳодҳои прогрессивии мутафаккирони пешин ва назарияҳои муосир бо баррасии шаклу моделҳои гуногуни дунявият зарур ва муҳим мебошад.

Ҳамчунин муқаррароти меъёрҳои ҷамъиятӣ, ки ҷавобгарии мақомоти давлатӣ ва ӣ иттиҳодияҳои диниро ҳангоми риоя накардани принсипи дунявият пешбинӣ мекунанд барои муайян кардани таносуби дунявият ва диният метавонанд хизмат кунанд. Мавҷудияти ҷавобгарӣ омилҳои муҳими риояи чорҷӯбаи муносиботи миёни давлат ва иттиҳодияҳои динӣ мебошад.

Барои муайян намудани он ки дунявият ба муносибати байни давлат ва дин чӣ таъсир дорад, пеш аз ҳама бояд таърифиҳои гуногуни истилоҳҳои «секуляризиатсия», «дунявият»-ро нишон дод; сониян, бояд алоқамандии дунявият ва пайдоиши давлати муосирро шарҳ дода, сеюм, бар асоси натиҷаҳои бадастомада бояд кӯшиш намуд, то модели имконпазирӣ муносибатҳои тарафайни давлат ва дин ба сифати натиҷаи дурударози раванди дунявишавӣ баён карда шавад.

Бояд қайд намуд, ки дар муносибат бо дини ислом ва иттиҳодияҳои динии исломӣ онҳо хусусиятҳои хоси худро доранд ва онҳо бо моделҳои ғарбӣ-масеҳии дунявият метавонанд созгорӣ надошта бошанд. Ин хусусиятҳои хоса бояд ҳангоми татбиқ ва ҳалли масъалаи дунявият ба назар гирифта шаванд.[2.138] Аз ин нуқтаи назар, новобаста ба умумияти мухтаво ва моҳияти хусусияти давлати дунявӣ зарур аст, то воқеиятҳои мавҷудаи ҷомеаи мо ва фарҳанги динии ин ҷомеа бо мақсади ҳамкорӣ ҳамаҷонибаи дин ва давлати дунявӣ дар давлати ҳуқуқбунёду дунявӣ мо мавриди таҳқиқ қарор гирад.

Зарурати чунин таҳқиқотро Президенти ҷумҳурии мо Эмомалӣ Раҳмон дар мулоқот бо намояндагони аҳли ҷамоатчиғӣ ва рӯҳониён дар таърихи 4 июли соли 2013 изҳор доштанд, ки баъзе нафарон принсипи дунявияти давлат ва муносибати он бо динро нодуруст мефаҳманд ва онро шарҳу тафсири нодуруст медиҳанд ва иброз намуд, ки анҷом додани корҳои таҳқиқотии ҷиддӣ натавонанд масъалаи илмист, балки аҳамияти муҳими амалӣ дорад.[7]

Дар ҳоли ҳозир дар амалияи бисёре аз кишварҳо оид ба ҳуқуқи инсон, масъалаҳои эътиқодӣ ба миён меоянд ва баёнгарӣ бетарафии давлат дар масоили вобаста ба амалигардонии озодии вичдон ва эътиқод, инчунин фаъолияти эътиқодии иттиҳодияҳои динӣ мебошад. Тавре ки муҳаққиқи тоҷик Ғ. Мирзоев қайд намудааст: «Дар фарҳанг ва адабиёти тоҷикӣ, истилоҳи «секуляризм» (светскость) бо мафҳумҳои «дунявият», «дунявӣ» ифода гардида, баёнгарӣ масъалаҳои дунявӣ, ҳаёти ин дунё бар хилофи диният аст, ки ба ҳаёти ондунё асос меёбад ва ба он нигаронида шудааст».[3.65] Дар фарҳанг ва анъанаи тоҷикон, азҷумла дар амалияи давлатофаринӣ ва идорӣ таърихан унсурҳои дунявӣ мақоми муҳим ва устуворе доштанд, ки минбаъд онҳоро зикр мекунем.

Аксарияти муҳаққиқон дар ин масъала ҳамфикранд, ки давлати дунявӣ давлатест, ки вазифаҳо ва фаъолиятҳо ба хизмати кадом як иттиҳодияи динӣ гузошта нашудааст ё ба шарият ва таълимоти дине вобаста нест. Дар давлати дунявӣ иттиҳодияҳои динӣ аз он ҷудо карда шудаанд, байни ҳамдигар баробарҳуқуқ мебошанд, вазифаҳои мақомоти давлатиро иҷро намекунанд, дар сиёсат иштирок надоранд, имкони гирифтани сармоягузорию давлатиро барои масъалаҳои умумиҷамъиятӣ, ки дар ҳаллашон иттиҳодияи динӣ иштирок мекунад, доранд, маорифи давлатӣ, хизмати ҳарбӣ ва шахрвандӣ дар худ унсурҳои динӣ надоранд; фаъолияти мақомоти давлатиро анъанаву маросими динӣ ҳамроҳӣ намекунанд».[4.212] Дарки дунявияти давлат – ин вобастагӣ аз хусусиятҳои вазъи сиёсий-ҳуқуқии рушди ҷомеа ва давлат, анъанаҳои таърихӣ ва миллий-фарҳангӣ, низомии тасаввурот дар бораи мухтавои дунявияти давлат ва вобаста ба дунявияти давлат будани ҳуқуқҳо, уҳдадорӣҳо ва маҳдудиятҳо дар муносибатҳои миёни давлат ва иттиҳодияҳои динӣ мебошад.

Аммо асоси ҳуқуқии давлати дунявӣ он аст, ки дар он ҳеҷ дине дини расмӣ-давлатӣ эълон ва таъйин нашудааст ва гаравиш ба ягон дин ҳатмиёт ва афзалият надорад. Дар давлати дунявӣ, дин аҳком ва муқарароти он, ҳамчунин созмонҳои динӣ дар умури сиёсӣ мудохила намекунад. Давлати дунявӣ - давлатест, ки он дар асоси меъёрҳо ва принципҳои умумиинсонии шаҳрвандӣ амал мекунад, қарорҳои созмонҳои давлатӣ дар асоси муқаррароту талаботи динӣ буда наметавонанд. Дар асноди расмии шаҳрвандон мансубияти динии онҳо қайд карда намешавад.

Қобили зикр аст, ки сохти дунявии давлат пеш аз ҳама ифодакунандаи ҳеҷ як идеология ва мафкураи гуруҳӣ ё алоҳида, аз ҷумла идеологияи динӣ, инчунин даст кашидан аз маҷбуран ба сари тамоми ҷомеа бор намудани онҳо мебошад. Дунявият хусусияти зиддидиниро ифода намекунад, баръакс, он имкони фаъолияти динҳои суннатиро дар доираи меърию ҳуқуқӣ ва таҳти Ҳимояи давлат фароҳам меорад, ки чунин имкон дар шароити муборизаҳои тезутунди идеологӣ ва мафкуравии замони ҷаҳонишавӣ ба ин динҳо хеле зарурӣ аст.

Имрӯз дар ҷумҳурии мо дунявият дар асоси қонун асли низоми сиёсӣ ва принципи конститусионӣ ба шумор меравад. Дар асоси Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон роҳи бунёди давлати демократӣ, ҳуқуқбунёд, дунявӣ ва соҳибхиттиёрро пеша гирифтааст. Дунявият дар баробари дигар аслҳои зикршуда бояд барои ҳар як фарди ҷомеа, аз он ҷумла барои хизматчиён, зиёиён ва махсусан барои рӯҳониён чун арзиши муҳими иҷтимоиву фарҳангӣ ҳамеша дар мадди назар ва маркази андешаашон бошад. Зеро он воситаи аз ҳама мусолимадомез ва беҳтарини муносибати дину давлатро таъмин намуда, заминаи ҳуқуқии худро дар «Сарқонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон» ва Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи озодии вичдон ва иттиҳодияҳои динӣ» пайдо намудааст. Акнун, аҳли ҷомеаи моро лозим аст, ки чиҳати паҳлуҳои амалии ин асл ва принцип чораҳои ҷиддӣ андешанд, то он ба як арзиши умумимиллӣ ва умумиҷтимоӣ табдил ёбад. Дар он сурат асли номбаршуда метавонад, ба як механизми амалкунанда табдил ёбад ва воситаи бозътимод байни фазои динӣ ва фазои миллии ҷомеаи мо гардад. Ин механизм имкон медиҳад то барои ба ҳам овардани манфиатҳои диниву миллиямон дар атрофи манфиати давлати милли наздик шавем, ки дигар миллатҳои мутамаддин ин корро ба анҷом расониданд.

Вақте ки 6-уми ноябри соли 1994 аввалин Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон баъд аз ба даст овардани истиқлолияти миллии бо роҳи раёипурсии умумихалқӣ қабул карда шуд, дар моддаи 1-уми конститутсия «дунявият» ҳамчун сифати сохтори давлати ва тибқи моддаи 100 моҳияти он тағирнопазир эълон гардид. Дар асоси Конститутсияи нави Ҷумҳурии Тоҷикистон Қонуни ҚТ «Дар бораи дин ва ташкилотҳои динӣ» аз 1-уми декабри соли 1994 қабул ва дар солҳои 1997-1999 ба тағйироту иловаҳо ворид карда шуд. Сабаби ворид кардани тағйироту иловаҳо дар қонуни мазкур дар он сат, ки авалан дар он ҳанӯз таъсири қолабҳои тафаккури даврон ишӯравӣ дар бораи муносибати давлат ба дин, ба мушоҳида мерасид. Ҷанги дохилии шаҳрвандӣ, ки дар заминаи тафаккури маҳалгарой, зуҳур гашта буд, ба вазъи дохилии кишвар зарбаи ҷиддӣ ворид намуд. Дигар ин, ки ҳукумат ва умуман ҷомеаи тоҷик доир ба масъалаи дар асоси меъёрҳои дунявӣ ва миллии муайян кардани муносибати давлат ба дин таҷрибаи кофӣ надошт. Сониян он тағйиротҳое, ки баъди дарёфти сулҳ ва оштии миллии дар ҳаёти иҷтимоию сиёсӣ ба вучуд омаданд, таҷдиди назарро ба масъалаи муносибати давлат ба дин дар шароити рушди давлати дунявии миллии, тақозо мекарданд. Табиист, ки ҳамаи он тағйиротҳое, ки дар соҳаи фарҳангу сиёсат ва хоси муносибати давлат ба дин ба вучуд омаданд, мебоист дар қонун «Дар бораи дин ва ташкилотҳои динӣ» инъикос меёфтанд. Дар ҳамин асос қарори Шӯрои Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон оид ба даровардани тағйиру иловаҳо ба Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи дин ва ташкилотҳои динӣ» аз 1-уми декабри соли 1994, № 1097 (Аҳбори Шӯрои Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон, соли 1994, № 2324, Моддаи 453) ба таъ расид.

Воқеан ба насли наврас ҷавонон асосҳои динро аз назари диншиносӣ таълим надода, сатҳи маърифати динии онҳоро баланд бардоштан ғайри имкон аст. Ҳамзамон, онҳоро аз таъсири ҳаракату равияҳои навбунёди ғайримазҳабии ҳанафӣ, ки ҳоло дар аксар маврид хусусияти ифротӣ касб кардааст, ҳифз намудан имконпазир аст. Ба андешаи мо, таълими

дурусти маърифати диниро аз нигоҳи диншиносӣ ба роҳ мондан, ин на танҳо амали баланд бардоштани дониши динӣ, ҳифзи ҷомеа аз таъсири ҳарактҳои динӣ-сиёсӣ ва идеологияи ифротгаро мебошад, балки яке аз роҳҳои муҳми ислоҳи шуури динӣ ва ҳидоят кардани ҷавонон барои аз худ кардани илмҳои дунявӣ ва умуман маърифати дунявӣ низ мебошад.

Аз ин назар вақте ки қонуни мазкур соли 2009 ба тағйиру иловаҳо қабул гардид, ки дар Моддаи 7-и банди 2, ин масъала ба тариқи зайл омадааст: «таълими фанҳои диншиносиро, ки хусусияти иттилоотӣ маърифатӣ дошта, бо анҷом додани ибодат ва расму оинҳои динӣ сурат намегирифт, ба барномаи таълими муассисаҳои таълимии давлатӣ дохил карда метавонанд».

Яке аз рукнҳои асосии ҳар дин ин расму оин ва маросимҳо мебошад, ки ҷузъи ҷудонашавандаи ҳаёти диндорон буда, хусусияти мардумӣ касб кардаанд. Санаду меъёрҳои ҳуқуқие, ки соли 1994 қабул шуда буд, тамоми ҷанбаҳои ҳаёти диндоронро ҳаматарафа дар худ инъикос накарда буд. Аз он ҷумла бо вучуди дар солҳои истиқлолияти миллӣ афзудани эҳтиёҷи диндорон ба ҳаҷ ва зиёда шудани сафи онҳо дар қонуни пешина масъалаи танзими қарори шаҳрвандон ба адои ҳаҷ ва умра, ҳамчунин таълими маърифатӣ маросимҳои ба он вобаста муқарар нагардида буд. Аз мадди назари ҳам сохторҳои динӣ ва ҳукумати ҷумҳурӣ берун мондани танзими дигар расму оинҳои динӣ низ вучуд дошт. Дар натиҷа дар иҷро ва риояи расму оинҳои динӣ як бенизомӣ ба мушоҳида мерасид. Дар масъалаи адои маросими ҳаҷ ва умра қонуни амақунандаи соли 1994 ягон таркиб ва меъёро пешбинӣ накарда буд. Ҷунончи Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон қайд мекунанд; «Воқеан ҳиссае аз мардуми мо ба сабаби зоҳирпарастии боасос ва дар иҷрои маросимҳо ва маъракаорониҳо побанди таассубу хурофот будани худ ва амалҳои даст мезананд, ки дар ягон ғушаи дигари олам ба назар намерасанд». [5.4]

Бо мақсади ислоҳ кардани ин вазъият дар таҳрири қонуни амалкунандаи соли 2009 доир ба масъалаи адо ҳаҷ ва умра модаи махсус (21) ворид карда шуд, ки тартиби сафари шаҳрвандонро барои адои ҳаҷ ва умраро Ҳуқмати Ҷумҳурии Тоҷикистон муайян менамояд.

Дар ин раванд дар баробари қабул гардидани Қонуни ҚТ «Дар бораи озодии вичдон ва иттиҳодияҳои динӣ», 8-уми июни соли 2007 Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи танзими анъана ва ҷашну маросимҳо дар Ҷумҳурии Тоҷикистон»- ро қабул гардид. Заминаи қонуни мазкурро «арзишҳои миллӣ ва динӣ ташкил медиҳанд. Бо қабули қонуни мазкур давлати мо ба танзими муҳимтарини рукнҳои ҳаёти иҷтимоӣ, анъана ва маросимҳои миллию динӣ рӯ оварда, барои мувофиқ нашудани баргузориҳои онҳо ба манфиати иқтисодӣ, устувории ҳаёти иҷтимоӣ ва ҳимояи ҳуқуқи озодиҳои шаҳрвандон амал мақомоти и бениҳоят хайро анҷом дод».[6.3] Қабули қонуни мазкур на фақат аҳамияти иҷтимоию иқтисодӣ дар он инчунин дар ҳифзи исломии суннатӣ ва ҳуқуқи озодиҳои динии аъзоёни ҷомеа чун санади меъёрии ҳуқуқӣ хизмат менамояд.

Ҳамин тариқ дунявият ва демократия дар низоми давлатдорӣ ҳамдигарро пурра месозанд ва ҷомеа на дар заминаи якандешӣ, балки чандандешӣ (плюрализм) рушд меёбад, ки дар ин раванд нақши андешаи динӣ ҳамчун мафкураи дар сатҳи шуури оммаи мардум нуфузи бештар дошта, мақоми хос дорад. Ба ҳайси мафкураи давлатӣ эътироф нагардидани ҳеҷ кадом мафкура, аз ҷумла мафкураи динӣ, ин дар раванди бисёрандешӣ мебошанд. Худи «дунявият» дар ин маврид на ба ҳаёти ягон мафкура, идеология ё ҷаҳонбинӣ, балки ба ҳайси як арзиши таъминсозандаи баробарҳуқуқии мафкураҳои мухталиф ба хоҳири рушди ҷомеа ҳалал менамояд. Мувофиқи ин меъёри ҳуқуқӣ на фақат ягон мафкураи динӣ, ҳамчунин мафкураи ҳизбҳои сиёсӣ хусусияти дунявидошта ба ҳайси мафкураи давлатӣ шинохта намешавад. Ҳар кадом ҳизби сиёсӣ наметавонад мафкураи худро ба сифати мафкураи давлатӣ эълон намояд. Дар ҳамин назар, моҳияти дунявии давлат ва тағйирнопазирии он зоҳир гардида, аз назари конститусионӣ ҳифз мегадад ва таъин сохтани муносибати давлат ба дин ҳамчун меъёри ҳуқуқӣ хизмат менамояд.

АДАБИЁТ

1. Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон. Моддаи 1. Душанбе. «Нашриёти Ганҷ».2016. 67 саҳ.
2. Малащенко А. Исламская альтернатива и исламский проект – Москва, Весь мир, 2006 – 189 стр.
3. Мирзоев Ғ.Ҷ. Асли дунявияти давлат ва фарҳанги исломӣ // Аҳбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи АИ ҚТ,2016, № 2, Саҳ.64-69

4. Понкин И.В. Светскость государства. М.: Изд-во учебно-научного центра довузовского образования, 2004. 466 стр.
5. Суханронии президенти ҷумҳурии Тоҷикистон Э Раҳмон воҳӯри бо аҳли ҷамоатчиғии мамлакат онд ба танзими расму оинҳо ва анъанаву маросимҳои миллӣ. Душанбе, 24- май соли 2007. Душанбе - 2007 .
6. Тафсири Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи танзими анъана ва ҷашну маросимҳо дар ҷумҳурии Тоҷикистон». Душанбе-2008. 287 сах.
7. Эмомали Раҳмон. Встреча с представителями общественности и духовенства страны. 4.07.2013.

ДАВЛАТИ ДУНЯВӢ Ё ДУНЯВИЯТ ҲАМЧУН ПРИНСИПИ КОНСТИТУТСИОНӢ

Муаллиф дар мақола дар бораи масъалаи дунявият ва давлати дунявӣ изҳори ақида намуда, қайд менамояд, ки дунявият ҳамчун принципи конститутсионӣ аст. Дар мақола омадааст, ки дар моддаи якуми Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон ин принцип қайд гардидааст. Ҳамзамон муаллиф дар мақола дар бораи мафҳуми дунявият ва амалӣ гардидани он дар таърих изҳори назар кардааст. Инчунин ҳадафи мақола дар он ифода гардидааст, ки муаллиф таносуби диният ва дунявиятро дар таърих ва имрӯз баён намудааст.

Принципи дунявият бино ба назари муаллиф муносибати дин ва давлатро муайян намуда, он мазмуни зиддидинӣ надорад, балки ҳамзистии ҳамаи динҳоро дар давлати дунявӣ таъмин менамояд.

Калидвожаҳо: *дунявият, давлати дунявӣ, Конститутсия, принципи конститутсионӣ, ҳуқуқбунёд, иттиҳодияҳои динӣ, муносибати давлат ва дин.*

СВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО ИЛИ СВЕТСКОСТЬ КАК КОНСТИТУЦИОННЫЙ ПРИНЦИП

В статье автор хочет прокомментировать проблему секуляризма и светского государства. Автор подчеркивает, что светскость является конституционным принципом. В статье указано, что данный принцип закреплен в статье 1 Конституции Республики Таджикистан. В то же время автор комментирует понятие секуляризма и его реализацию в истории. Цель статьи также заключается в том, что автор сопоставляет соотношение религии и светскости в истории и в настоящее время.

По мнению автора, принцип светскости определяет отношения между религией и государством и не имеет антирелигиозного содержания, а обеспечивает сосуществование всех религий в светском государстве.

Ключевые слова: *секуляризм, светское государство, Конституция, конституционный принцип, закон, религиозные объединения, отношения государства и религии.*

THE SECULAR STATE OR SECULARITY AS A CONSTITUTIONAL PRINCIPLE

In the article, the author wants to comment on the problem of secularism and a secular state. The author emphasizes that secularism is a constitutional principle. The article states that this principle is enshrined in Article 1 of the Constitution of the Republic of Tajikistan. At the same time, the author comments on the concept of secularism and its implementation in history. The purpose of the article is also that the author compares the ratio of religion and secularism in history and at the present time.

According to the author, the principle of secularity determines the relationship between religion and the state and does not have an anti-religious content, but ensures the coexistence of all religions in a secular state.

Key words: *secularism, secular state, Constitution, constitutional principle, law, religious associations, relations between the state and religion.*

Маълумот дар бораи муаллиф:

Забиров Оятулло Эмомназарович - ассистенти кафедраи фалсафаи Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ. Тел: 919002816.

Сведения об авторе:

Забиров Оятулло Эмомназарович - ассистент кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета имени С. Айнӣ. Тел: 919002816.

About the author:

Zabirov Oyatullo Emomnazarovich - Assistant of the department of philosophy of the Tajik state pedagogical University named after S. Aini. Tel: 919002816.

ТАДЖИКИСТАН И НАТО: ГОРИЗОНТЫ СОТРУДНИЧЕСТВА

Каримов Ш.Т.

Институт изучения проблем стран Азии и Европы НАНТ

В эпоху глобализации трудно представить существование и развитие государство изолированно, поэтому после распада Советского Союза бывшие его республики, получив политическую независимость и самостоятельность, начали своё движение в сторону объединения, союзов и т.д. В этом контексте НАТО, основанная в 1949 году как военно-политический блок и объединяющая большинство стран Европы (включая Турцию), США и Канаду, начала сотрудничать с большинством новообразованными центральноазиатскими государствами, а именно с Казахстаном, Кыргызстаном, Туркменистаном и Узбекистаном.

Такое сотрудничество является частью политики НАТО по развитию международных отношений со странами в стратегически важных регионах, общая ситуация в которых влияет на безопасность и стабильность государств-членов НАТО. Вскоре после этого на саммите в Стамбуле (2004 г.) лидеры НАТО сделали сотрудничество с Центральной Азией и Кавказом одним из своих главных приоритетов, и решили запустить Стамбульскую инициативу сотрудничества с отдельными государствами Большого Ближнего Востока, тем самым выйдя за рамки Средиземноморья. Инициатива представляла собой предложение участвовать в практической деятельности по сотрудничеству в области безопасности с этими государствами, и каждая заинтересованная страна будет рассматриваться Североатлантическим советом в индивидуальном порядке и по существу [10]. А в новой Стратегической концепции НАТО, принятой на встрече на высшем уровне в Лиссабоне в ноябре 2010 г., отмечается, что укрепление безопасности в евроатлантическом регионе лучше всего достигается за счет широкой сети партнерских отношений со странами и организациями по всему миру [17].

С начала в работе Совета Североатлантического сотрудничества участвовали все страны Центральной Азии. Он был создан Европейским союзом в декабре 1991 года как новая форма диалога и сотрудничества с бывшими членами Варшавского договора. Позже, в 1997 году, его заменил Совет евроатлантического партнерства. Четыре из пяти стран Центральной Азии быстро воспользовались возможностями программы «Партнерство ради мира» и в 1994 году присоединились к этому крупному проекту практического двустороннего сотрудничества. Из-за происходящих волнений 1990-х годов, Республика Таджикистан присоединилась к этим программам только в 2002 году. Нестабильная ситуация в Афганистане, присутствие в этой стране войск НАТО и вывод российских пограничников по двустороннему соглашению, которые занимались охраной границ Таджикистана в 1993-2005 гг. [7], являются первичными причинами присоединения Таджикистана к этой и другим программам НАТО. Наряду с этим, данная ситуация создала больше возможностей для различного сотрудничества с новыми партнерами в новом геополитическом пространстве. Перед Правительством Таджикистана встал вопрос о необходимости завоевания доверия своих иностранных партнеров, включая членов НАТО, для сотрудничества в области безопасности границ, и заложить основу для широкомасштабного в будущем сотрудничества с международными организациями, демонстрируя при этом приверженность к демократии и правам человека в стране в качестве предварительного условия как такового сотрудничества.

Серьезный импульс этому сотрудничеству придал первый визит Основателя мира и национального единства – Лидера нации, Президента Республики Таджикистан уважаемого Эмомали Рахмона в Брюссель в 2003 году. 25 марта того же года Президент Республики Таджикистан Эмомали Рахмон встретился в Брюсселе с Генеральным секретарем НАТО лордом Джорджем Робертсоном. В ходе переговоров стороны обсудили направления и перспективы сотрудничества с учетом участия Таджикистана в деятельности Совета евроатлантического партнерства и программы НАТО «Партнерство во имя мира». Стороны

особо подчеркнули важность данной инициативы для национальной безопасности Таджикистана и поддержания региональной стабильности [1]. «Таджикистан убежден, что НАТО как организация, ответственная за поддержание мира и стабильности в огромном регионе, должна помочь нам, чтобы мы могли противостоять новым угрозам и вызовам», — заявил тогда Президент Эмомали Рахмон [4]. Позже в 2004 году Генеральный секретарь НАТО Яап де Хооп Схеффер в ходе своего визита в Среднюю Азию посетил Душанбе, где было подписано транзитное соглашение с Таджикистаном для поддержки операций НАТО/ISAF в Афганистане. Согласно договору, в Душанбе дислоцировался небольшой французский военный контингент численностью 170-230 человек, который действовал до 2014 года [12]. Кроме того, Таджикистан начал сотрудничать с НАТО в области разминирования, общественной дипломатии, борьбы с терроризмом и незаконным оборотом наркотиками, обучения сотрудников службы безопасности, языковых курсов и т.д. [13]. Например, в 2007 году на основании соглашения между Агентством по контролю за наркотиками при Президенте Республики Таджикистан и Бюро НАТО по Центральной Азии и Кавказу таджикские представители направлялись на различные тренинги, что, несомненно, способствовало повышению их профессиональных навыков [2].

Тесные научные и культурные связи являются еще одним примером такого сотрудничества между Таджикистаном и НАТО. Например, Национальная академия наук Таджикистана стала сотрудничать с исследовательскими подразделениями этой организации. Ряд таджикских ученых и исследователей в дальнейшем получили помощь и финансовую поддержку от организации в виде специализированных грантов, например в рамках программы «Наука ради мира и безопасности». В 2006 году был выделен специальный грант для структурной сети Таджикского технического университета имени М.С. Осими. До 2017 года Республика Таджикистан активно сотрудничала с Офисом офицера связи НАТО в Центральной Азии. В апреле 2017 года по экономическим причинам офис в Ташкенте был закрыт, и вся переписка и сотрудничество были продолжены через Постоянное представительство Республики Таджикистан при НАТО и офис Альянса в Брюсселе. Такие мероприятия как создание летней академии в Ромитском ущелье (2015 г.), проведение научно-практической международной конференции «Центральная Азия, Афганистан и региональная безопасность после 2014 г.» (Душанбе, 2015 г.), «День науки во имя мира и безопасности» под эгидой НИАТ и при поддержке Отдела общественной дипломатии НАТО являются также примерами такого плодотворного и обоюдно полезного сотрудничества [2].

Представляется, что Таджикистан может и должен тесно сотрудничать с НАТО для достижения определенных своих стратегических целей. Как организация оборонного характера, НАТО, естественно, отдает приоритет вопросам безопасности и борьбы с терроризмом и любым проявлениям экстремизма, которые угрожают безопасности и демократическим устоям национальных государств региона. К сожалению, направленность и масштабы деятельности и сотрудничества НАТО со странами Центральной Азии, в том числе с Таджикистаном, во многом определялись в контексте событий в Афганистане и происходящих в этой стране процессов (16), что естественно, но недостаточно. На наш взгляд, такое сотрудничество следует пересмотреть, особенно после недавних событий в Республике Казахстан [6].

Конечно, программа «Партнерство ради мира», в которой Таджикистан добился хороших результатов, является хорошим примером такого сотрудничества. Следует отметить, что эта программа («Partnership for Peace») [11] была запущена в 1994 г. для военного сотрудничества со странами Европы, Россией и бывшими советскими республиками Кавказа и Средней Азии, не входящими в эту организацию. Она была инициирована США после распада Варшавского договора. Требования НАТО в рамках данной программы к странам-участницам заключаются в том, чтобы они взяли на себя ряд обязательств и способствовали их выполнению, включая приверженность общим демократическим ценностям НАТО; соблюдение принципов международного права; выполнение обязательств, вытекающих из Устава ООН и других основных документов по правам человека; воздерживаться от угрозы и

применения силы против других государств; использование диалога и других мирных средств как наиболее эффективного механизма разрешения споров и конфликтов [8].

Сегодня спектр и интенсивность деятельности НАТО в Центральной Азии, включая Таджикистан, значительно сократились. С одной стороны, это связано с выводом сил НАТО из Афганистана и значительным сокращением финансирования, с другой стороны, событиями на Украине и недавними беспорядками в Казахстане, которые подняли важные геополитические вопросы. Но у НАТО есть веские причины для продолжения своей деятельности в Центральной Азии, а именно:

а) достижение целей «Партнерства ради мира»;

б) оказание помощи правительствам стран Центральной Азии в уравнивании и снижении их зависимости от России и Китая, и увязывание сотрудничества с нормами европейского и международного контекста безопасности;

в) обеспечение безопасности евроатлантического пространства за счет активного вмешательства в возможных конфликтах.

Бывший генеральный секретарь НАТО лорд Робертсон по этому поводу заметил: «Если государства Центральной Азии останутся вне этого соглашения, Европа не будет в полной безопасности или не сможет реализовать свой потенциал» [15]. В связи с этим, на наш взгляд, масштабы существующего сотрудничества необходимо расширять, поскольку деятельность военного типа, такая как подготовка военнослужащих и обеспечение правопорядка или обеспечение безопасности границ, не является единственной целью НАТО. Здесь уместно будет заострить внимание на усилении научно-исследовательских и культурных связей в рамках различных программах этой организации.

С другой стороны, известно, что Россия выступает против военного вмешательства НАТО в международные конфликты и планов альянса по изменению военно-политического баланса в мире. Более того, Россия в настоящее время не хочет, чтобы НАТО расширяла свои военные операции и присутствие на постсоветском пространстве. Кремль настаивает на том, чтобы блок приостановил военное сотрудничество с постсоветскими странами, чтобы НАТО воздержалась от размещения военных баз на своей территории, недопустила размещение ударных вооружений у границ России и вытеснила ядерное оружие США из Европы [18]. Ведь существующие разногласия между Россией и НАТО (и США) во многом основаны на этом, и сегодня России необходимо формально обеспечить правовую базу и гарантии того, что НАТО не будет расширяться на восток (у границ России). В этом контексте Россия теперь хочет, чтобы Украина и Грузия не вступали в НАТО [5]. По словам Президента России Путина В.В., «мы исходим из того, что наши озабоченности хотя бы на этот раз будут услышаны. Хотя до сих пор в течение предыдущих десятилетий мы постоянно говорили о наших озабоченностях и просили этого не делать. Но тем не менее инфраструктура НАТО неизбежно приближалась к нашим границам. И теперь мы видим комплексы противоракетной обороны Мк 41 в Польше и Румынии. И у нас есть все основания полагать, что-то же самое произойдет в случае принятия Украины в НАТО, но уже на украинской территории. Как же мы можем об этом не думать, это было бы просто преступным бездействием с нашей стороны» [9]».

С другой стороны, Китай никогда не был в русле политики НАТО, поскольку НАТО рассматривает экономическое развитие и технологический прогресс Китая как серьезную угрозу не только Европе, но и США [4]. Более того, МИД КНР недавно выразил обеспокоенность размещением американских ракет класса «земля-воздух» средней дальности в Азиатско-Тихоокеанском регионе и Европе [3].

Поэтому создается впечатление, что ближайшие стратегические партнеры Таджикистана - Россия и Китай – не согласны с политикой НАТО в целом и в Центральной Азии в частности. Как отмечалось выше, эти страны на самом деле не желают, чтобы НАТО имело большое влияние, особенно в центральноазиатском регионе. В такой геополитически сложной и геостратегически неблагоприятной для страны ситуации как Таджикистану строить свои отношения с НАТО? И нужно ли Таджикистану иметь отношения с этой организацией?

На наш взгляд, официальная политика Таджикистана по расширению сотрудничества со всеми партнерами по развитию в рамках политики «Открытых дверей» позволяет Республике Таджикистан в полной мере использовать все имеющиеся возможности для обеспечения мира, стабильности и устойчивого развития страны. С другой стороны, в таких случаях во главу угла всегда должны ставиться национальные интересы страны. Наконец, многовекторная политика Таджикистана, которую успешно проводит политическое руководство страны в последние годы, также свидетельствует о том, что мы можем и должны, несмотря на существующие политические разногласия и геополитические тонкости, работать вместе со всеми возможными заинтересованными международными организациями, включая НАТО, для достижения общих целей. В этом контексте, на наш взгляд, ключевыми и важными направлениями сотрудничества между НАТО и Таджикистаном могут быть следующее:

- ✓ установление и осуществление регулярного политического диалога и практического сотрудничества с НАТО в целях укрепления глобальной и региональной безопасности;
- ✓ совместная борьба с терроризмом, экстремизмом и незаконным оборотом наркотиков;
- ✓ постоянный контроль за использованием вооружений и нераспространением ядерного оружия;
- ✓ дальнейшее развитие научно-исследовательской деятельности, расширение культурных связей;
- ✓ усиление демократических процессов, укрепление гражданского общества и его институтов и т.д.

Обобщая сказанное выше можно сделать заключение, что после обретения государственной независимости Республика Таджикистан как полноправный член мирового сообщества стала одним из важнейших субъектов международных отношений. Положение и статус Таджикистана, особенно в регионе Центральной Азии, становятся все более важными и значимы с точки зрения геостратегии и геополитики. В этом контексте одним из ценных достижений политического руководства страны является успешная реализация политики «Открытых дверей», в результате которой Таджикистан смог лучше представить себя на международной арене и увеличить число своих партнеров по развитию. Таким образом, многовекторная политика Таджикистана, основанная на защите национальных интересов и расширении круга партнеров, укрепляет усилия политического руководства страны по построению свободного и правового общества, с одной стороны, и способствует поддержанию политического баланса во взаимоотношениях с ключевыми игроками региона, с другой стороны. Расширение дальнейшего сотрудничества с НАТО в рамках ее различных программ, в частности «Партнерства ради мира», также будет способствовать этому конструктивному процессу для успешного участия Таджикистана в интеграционных институтах мирового сообщества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Сафари расмӣ ба Белгия (манбаи электронӣ) <http://www.president.tj/node/12492> (санаи мурочиат: 16.01.2022)
2. Тоҷикистон ва Созмони Аҳдномаи Атлантикаи Шимолӣ (СААШ) (манбаи электронӣ) <https://mfa.tj/tg/main/view/191/tojikiston-va-sozmoni-ahdnomai-atlantikai-shimoli-saash> (санаи мурочиат: 18.01.2022)
3. В Китае призвали НАТО отказаться от предрассудков (электронный ресурс) <https://iz.ru/1267232/2021-12-21/v-kitae-prizvali-nato-otkazatsia-ot-predrassudkov> (дата обращения 18.01.2022)
4. Вызовы со стороны Китая войдут в стратегическую концепцию НАТО (электронный ресурс) <https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/12687377> (дата обращения 14.01.2022)
5. Как Россия противостояла расширению НАТО на Восток (электронный ресурс) <https://tass.ru/info/13234511> (дата обращения 12.01.2022)
6. Массовые беспорядки в Казахстане (электронный ресурс) <https://ria.ru/20220107/Kazakhstan-1766824633.html> (дата обращения 18.01.2022)
7. Новая Газета. Российские войска выдворяют из Таджикистана. http://www.ng.ru/cis/2004-05-25/5_tadjikistan.html (дата обращения 18.01.2022)
8. Партнерство во имя мира (электронный ресурс) https://w.histrf.ru/articles/article/show/partniorstvo_vo_imia_mira (дата обращения 18.01.2022)

9. Расширение НАТО на Восток: позиции России и США (электронный ресурс) <https://ru.euronews.com/2021/12/08/ru-russia-ukraine-usa-reax>(дата обращения 18.01.2022)
10. 2004 Istanbul Summit // https://en.wikipedia.org/wiki/2004_Istanbul_summit (accessed January 2022)
11. [https://ru.wikipedia.org/wiki/ https://ru.wikipedia.org/wiki/партнерство_во_имя_мира](https://ru.wikipedia.org/wiki/https://ru.wikipedia.org/wiki/партнерство_во_имя_мира)(accessed January 2022)
12. MFA of the Republic of Tajikistan. «Tajikistan and North Atlantic Treaty Organization» <http://mfa.tj/en/relations-of-tajikistan-in-the-framework-of-international-and-regional-organizations/cooperation-tajikistan-nato.htm>(accessed January 2022)
13. MukhtorovaUguloy. Central Asia and NATO against a backdrop of changing geopolitical realities. <https://ethz.ch/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/center-for-securities-studies/resources/docs/NDC%20Central%20Asia%20NATO.pdf> (accessed January 2022)
14. NATO, Press point by NATO Secretary General Lord Robertson and The President of Tajikistan H.E. Emomali Rakhmanov http://www.nato.int/cps/en/natohq/opinions_20620.htm?selectedLocale=en (accessed January 2022).
15. NATO online library: <http://www.nato.int/docu/newspage/2000/n000714e.htm>
16. SIPA, «Central Asia in the Future of the Euro-Atlantic Community,» https://sipa.columbia.edu/sites/default/files/AY13_RAND_FinalReport.pdf (accessed January 2022)
17. Strategic Concept for the Defense and Security of the Members of the North Atlantic Treaty Organization. Adopted by Heads of State and Government in Lisbon // <https://www.nato.int/lisbon2010/strategic-concept-2010-eng.pdf> (accessed January 2022)
18. WSP: в Европе испугались примирения НАТО и России (электронный ресурс) <https://ria.ru/20220116/nato-1768076294.html> (дата обращения 16.01.2022)

ТАДЖИКИСТАН И НАТО: ГОРИЗОНТЫ СОТРУДНИЧЕСТВА

В данной статье основное внимание уделяется сотрудничеству между Таджикистаном и НАТО и анализируются его различные аспекты. С точки зрения автора, эти отношения имеют стратегическое и политическое значение. Стратегические общности, такие как борьба за мир и стабильность, борьба с терроризмом и экстремизмом, незаконным употреблением наркотиков, продвижение демократических процессов, продвижение прав человека и т.д., позволяют Таджикистану и НАТО сотрудничать. Различия в политике и интересах стратегических партнеров не должны ограничивать масштабы этого сотрудничества. Автор предлагает расширять такое сотрудничество и дальше, особенно в сфере науки и культуры, усиления демократических процессов, дальнейшего развития гражданского общества и его институтов.

Ключевые слова: Таджикистан, НАТО, Россия, Китай, США, Евросоюз, сотрудничество, стратегия, политика, геополитика, демократия, гражданское общество.

ТОЧИКИСТОН ВА НАТО: УФУҚҲОИ ҲАМКОРӢ

Мақолаи мазкур ба ҳамкориҳои байни Тоҷикистон ва НАТО бахшида шуда, тарафҳои мухталифи онро мавриди таҳлил қарор додааст. Аз назари муаллиф, ин робитаҳо дорои аҳамияти стратегӣ ва сиёсӣ мебошанд. Умумиятҳои стратегӣ, аз қабилӣ мубориза барои таъмини сулҳу субот, муборизаи зидди терроризм ва экстремизм, истифодаи ғайриқонунии маводи мухаддир, мусоидат ба равандҳои демократӣ, таъмини ҳуқуқи инсон ва ғайра иҷозат медиҳанд, ки Тоҷикистон ва НАТО ҳамкорӣ намоянд. Тафовутҳо дар сиёсат ва манфиатҳои шарикони стратегӣ набояд доираи ин ҳамкориҳоро маҳдуд намояд. Пешиҳоди муаллиф ин аст, ки чунин ҳамкориҳо бояд густариш дода шаванд, махсусан дар соҳаи илму фарҳанг, таҳкими равандҳои демократӣ, рушду такомули баъдии ҷомеаи шахрвандӣ ва ниҳодҳои он.

Калидвожаҳо: Тоҷикистон, НАТО, Россия, Чин, ИМА, Иттиҳоди Аврупо, ҳамкорӣ, стратегия, сиёсат, геополитика, демократия, ҷомеаи шахрвандӣ.

TAJIKISTAN AND NATO: HORIZONS OF COOPERATION

This article focuses on cooperation between Tajikistan and NATO and analyzes its various aspects. From the author's point of view, these relations are of strategic and political importance. Strategic commonalities, such as the fight for peace and stability, the fight against terrorism and extremism, illegal drug use, the promotion of democratic processes, the promotion of human rights, etc., allow Tajikistan and NATO to cooperate. Differences in policies and interests of strategic

partners should not limit the scope of this cooperation. The author proposes to expand such cooperation especially in the field of science and culture, strengthening democratic processes, sustainable development of civil society and its institutions.

Key words: Tajikistan, NATO, Russia, China, USA, European Union, cooperation, strategy, politics, geopolitics, democracy, civil society.

Маълумот дар бораи муаллиф:

Каримов Шамсиддин Турсунматович, сарҳодими илмии шуъбаи Аврупо ва Амрикои Институти омӯзиши масъалаҳои давлатҳои Осиё ва Аврупои АМИТ, и.в. профессори кафедраи сиёсатишиносии Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ, доктори илмҳои сиёсӣ. 734025, Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ 33. Тел: 93 5701780, Email: shamskarimov14@gmail.com

Сведения об авторе:

Каримов Шамсиддин Турсунматович, главный научный сотрудник отдела Европы и Америки Института изучения проблем стран Азии и Европы НИАТ, и.о. профессора кафедры политических наук Таджикского государственного педагогического университета им. С.Айни, доктор политических наук. 734025, г. Душанбе, проспект Рудаки 33. Тел: 93 5701780, Email: shamskarimov14@gmail.com

About the author:

Karimov Shamsiddin Tursunmatovich, Chief Researcher, European and American Department of the Institute for Asian and European Studies of the NIAT, Acting Professor of the Department of Political Sciences of the Tajik State Pedagogical University named after S. Ayni, Doctor of Political Sciences. 734025, Dushanbe, Rudaki avenue 33. Tel: 93 5701780, Email: shamskarimov14@gmail.com

РЕГИОНАЛЬНАЯ ГИДРОПОЛИТИКА ТАДЖИКИСТАНА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И ЕЁ СОСТАВЛЯЮЩИЕ ЭЛЕМЕНТЫ

Кувватзода С.З.

Таджикский государственный педагогический университет имени С.Айни

Водные проблемы являются одними из самых сложных проблем в современном мире и усложняются в связи с быстрым демографическим ростом, изменением климата, быстрым истощением ресурсов питьевой воды, промышленным развитием и рядом экологических проблем.

Сегодня жизнь государств и обществ зависит от наличия достаточных водных ресурсов и полного доступа к ним. Поэтому вопрос воды является не только социальным, экономическим и хозяйственным вопросом, но и серьезным политическим вопросом и вопросом безопасности.

С учетом этого сегодня жизнь общества и государства зависит от проведения научно обоснованной и рациональной гидрополитики, а гидрополитика является составной частью государственной политики. Исходя из этого, от водной политики государства зависят все остальные направления государственной политики, а также эффективное осуществление экономической и социальной политики государства и в целом ее развитие.

Республика Таджикистан, как независимое государство, также имеет свои специфические направления водной политики и реализует их на национальном, межгосударственном, региональном и глобальном уровнях. Водная политика Таджикистана учитывая ее географического расположения имеет свои особенности.

Водная политика зависит от географического расположения государства. С этой точки зрения можно сравнить водную политику государств Центральной Азии. В странах Центральной Азии все крупные реки являются трансграничными. Водная политика Казахстана, Туркменистана и Узбекистана, во многом схожи. Они являются государствами

нижнего течения. Основной приток воды они получают из трансграничных рек, которые формируются в других странах азиатского региона.

Водно-энергетические ресурсы в Центральной Азии распределены между государствами крайне неравномерно, а их использование отвечало и отвечает больше политическим задачам, нежели экономическим [1].

С учетом естественной гидровзаимосвязи процесс водопотребления и водопользования в одной из стран региона влияет на процесс водопотребления в других странах. Более 80% водных ресурсов региона формируется на территории Таджикистана и Кыргызстана, которые, в основном, заинтересованы в производстве электроэнергии. Казахстан, Туркменистан и Узбекистан больше заинтересованы использовать гидроресурсы в ирригационных целях и максимального поступления гидроресурсов в летний период для орошения земель. А для Таджикистана и Кыргызстана выгоден максимальный сброс воды в зимнее время для выработки электроэнергии.

Казахстан является водозависимой страной, поэтому проблема использования трансграничных рек для него является в высшей степени приоритетной. Поверхностные водные ресурсы Казахстана сегодня представляют собой запасы почти в 100 миллиардов кубометров. Это ежегодно возобновляемые источники водных артерий, из которых 44 процента поступают из сопредельных государств — Китая – 18,9 км³ Узбекистана – 14,6 км³, России – 7,5 км³, Кыргызстана – 3,0 км³. Остальные 56 процентов формируются внутри республики[2]. Особое место по этому вопросу занимает Китай. На долю Китая приходится самая высокая доля воды, поступающей из-за границы в Казахстан, что составляет более 18% от общего объема воды в стране. Они разделяют трансграничные реки Или и Иртыш.

Согласно Водному кодексу Республики Казахстан, управление водными ресурсами в стране основано на бассейновом принципе[3]. Водохозяйственно-бассейновый принцип реализуется при распределении водных ресурсов в пределах бассейнов рек, озер и других водоемов между административно-территориальными единицами. В Казахстане 8 речных бассейнов: Балхаш-Алакольский, Шу-Таласский, Арало-Сырдарьинский, Урало-Каспийский, Тобол-Торгайский, Ишимский, Иртышский и Нура-Сарысуйский. При этом 7 бассейнов являются трансграничными, кроме Нура-Сарысуйского[2].

Удельная водообеспеченность равна 37 тыс. м³ на км² и 6,0 тыс. м³ на одного человека в год. Для сравнения: в Грузии она составляет 878 тыс. м³ на км² и 11613 тыс. м³ на одного человека, в Кыргызстане соответственно 245 тыс. м³ на км² и 11 763 тыс. м³ на одного человека.

В такой ситуации политические власти Казахстана активно решают проблему нехватки воды, меняя стратегическую направленность. Работая в тесном контакте с международными донорами, Казахстан реформировал управление водными ресурсами, уделяя особое внимание связям между крупными водопользователями в разных секторах. Он принял «Зеленую экономику», новую экономическую политику, основанную на устойчивом использовании природных ресурсов. Применяя инструменты политики такие, как анализ продовольственной энергии, климат или водный анализ, основной инструмент политики, разработанный в Западной Европе, Казахстан реструктурировал свои схемы управления водными ресурсами. Новый акцент был сделан на повышении эффективности использования воды. В его внешнеполитической концепции говорится, что Казахстан «будет продолжать улучшать правовые рамки с соседними странами по использованию и охране трансграничных водных ресурсов для повышения водной безопасности ... [но] его политическая направленность - это экономия воды».

В общем можно сказать, что Казахстан, будучи зависимой страной в сфере гидроресурсов, проводит эффективную водную политику. Прежде всего, имеет устойчивую правовую базу в области водных ресурсов. Кроме того, в сотрудничестве с региональными и международными финансовыми институтами и донорами, старается решить водную проблему в стране и снизить уровень водного кризиса в уязвимых регионах республики. А также он наладил хорошие дипломатические отношения в области использования водных ресурсов со странами трансграничных водных бассейнов. В этом направлении Казахстан

проводит толерантную водную политику, не допуская межгосударственного водного конфликта.

Туркменистан тоже, как и Казахстан, зависит от гидроресурсов, формирующихся на территории Таджикистана, Афганистана и Ирана. Он использует водные ресурсы, поступающие из четырех трансграничных рек: Амударья, Теджена, Атрека и Мургаба.

Амударья – крупнейшая река Центральной Азии, входящая в 30-ку крупнейших рек Земли. Общая её длина 2540 километров, из которых почти 1000 км., проходит по территории Туркменистана. Амударья имеет огромное значение для сельского хозяйства Туркменистана. Без её вод сбор хлопка, например, в стране был в 10 – 15 раз меньше нынешних. Он обеспечивает почти 90% водоснабжения страны.

Мургаб – вторая по водности река Туркменистана, он в десятки раз уступает Амударье. Своё начало река берёт в Афганистане. Общая длина реки 978 километров, из которых 350 протекает по территории Туркменистана. Почти вся его вода используется на орошение, остатки вод реки теряются в песках Каракумов[4].

Теджен (Гирируд) по величине и значению занимает третье место в Туркменистане. Она длиннее Мургаба – её длина 1124 км. Однако 800 км протекает по степям Ирана, Афганистана и Туркменистана, из-за чего летом большая часть русла реки суха. Своё начало Теджен берёт в Афганистане. Несмотря на то, что водосборная площадь реки достигает 70 тыс. км², в Туркменистан она приносит мало воды.

В юго-западной части Туркменистана протекает река Атрек, которая во время паводков достигает Каспийского моря. Атрек берёт начало на территории Ирана. Река питается подземными водами и атмосферными осадками, талые воды играют совсем небольшую роль[4].

Главным потребителем водных ресурсов в Туркменистане является орошаемое земледелие и на производство сельхозпродукции ежегодно расходуется около 90% воды или около 9500 м³ на гектар.

Потребление воды на душу населения сократилось с 4511 м³ в 1995 году до 3571 м³ в 2005 году. С дальнейшим ростом населения и изменения климата потребление воды к 2010 году сократилось до 2134 м³ на 1 человека[5].

В Туркменистане для удовлетворения потребностей населения хозяйственно-питьевой водой используются пресные подземные воды. Как и в арабских странах, в Туркменистане, уделяют особое внимание развитию технологии опреснения воды. В системе водной политики Туркменистана приоритетное значение имеет обеспечение населения питьевой и хозяйственной водой. Только за последние 9 лет, с этой целью, в республике построено четыре крупных предприятия по водоснабжению населения[6].

Исходя из данных, мы видим, что Туркменистан, несмотря на гидрозависимость, проводит активную и эффективную внутригосударственную и региональную водную политику. Как и Казахстан, республика сумела наладить хорошие дипломатические отношения в области использования водных ресурсов со странами трансграничных водных бассейнов. Туркменистан всегда старается решить все возникающие водные проблемы в регионе дипломатическим путем и на основе международных и региональных правовых документов. Республика также активно поднимает водные вопросы в рамках заседаний Шанхайской Организации Сотрудничества, других организациях и на двусторонних и многосторонних встречах глав государств региона.

Наравне с Туркменистаном, другая страна региона – Узбекистан, тоже активно действует по решению водных проблем в Центральной Азии. Республика Узбекистан является водозависимой страной. Его водная политика имеет, в основном, ирригационный характер. Основную массу гидроресурсов Узбекистан использует для выращивания хлопка и риса, по производству которых занимает одно из главных мест в мире.

В Узбекистане насчитывается более 17.7 тыс. естественных водотоков, среди которых, большую часть, составляют малые водотоки длиной менее 10 км, также насчитывается около 505 озер и это, в основном, малые водоемы с площадью менее 1 км². В настоящее время в стране построено 53 водохранилища в основном ирригационного назначения такие

как: Туямуонское, Тудакульское, Чарвакское, Каттакурганское, Ахангаранское, Южно–Сурхан-дарьинское, Чимкурганское и др [6]. Эти водохранилища построены, чаще всего для регулирования водного режима рек, накопления весенних, осенних и зимних вод с целью использования их в летний поливной период. Ни одно из государств региона не имеет столько искусственных водохранилищ.

Водные ресурсы, формирующиеся в Узбекистане, составляют около 20% от общего объема водопотребления в республике. А остальные 80% своей потребности он покрывает за счет ресурсов трансграничных рек Амударья и Сырдарья[7].

Из стока реки Сырдарья Узбекистан получает 50,5%, а реки Амударья - 42,2%[6]. Это самый высокий показатель по сравнению с другими странами региона. Исходя из этого, Узбекистан является главным потребителем гидроресурсов трансграничного значения Центральной Азии.

Гидрополитика Узбекистана, в основном, направлена на удовлетворение ирригационной потребности республики за счет трансграничных гидроресурсов. С этой целью, за последние три года после политических изменений в стране, республика налаживает солидарные дипломатические отношения с соседними странами для решения всех водных вопросов. Основные элементы, составляющие нынешнюю водную политику Узбекистана, являются: уважение взаимных интересов, решение водных проблем дипломатическим путем, оказание технической и финансовой поддержки и т.д. Это является для Узбекистана и всей Центральной Азии надежным и единственным способом решения водных проблем в регионе.

Особое региональное значение имеет водная политика Кыргызстана. Республика Кыргызстан является самодостаточной водной страной. По существующим данным 27,2% поверхностные гидроресурсы Центральной Азии формируются на территории Кыргызстана. Общий объем имеющихся запасов воды в республике составляет 2458 куб. км., включая 650 куб. км воды (26,4%), хранящейся в ледниках, 1745 куб. км в озерах (71%), а также 13 куб. км потенциальных запасов подземных вод (0,5%) и от 44,5 до 51,9 куб. км среднегодового речного стока (2%)[8].

В настоящее время свои водные ресурсы Кыргызская Республика использует только на 12-17%, из которых 90% расходует на оросительные цели[9]. Большой объем гидроресурсов, формирующие на территории Кыргызстана, используют соседние республики в ирригационных целях. В отличие от предыдущих государств региона водные ресурсы для Кыргызстана имеют особое гидроэнергетическое значение. Развитие гидроэнергетики является особой стратегической задачей для всего комплексного развития страны. Гидроресурсы и по объему, и по значению считаются основным элементом социально-экономического развития Кыргызской Республики, его региональной и мировой политической стабильности. В этом контексте основным принципом гидрополитики Кыргызстана является признание воды экономическим товаром. Именно в этом и проявляются национальные интересы Кыргызстана.

Особой проблемой для Кыргызстана остается совершенствование водной инфраструктуры. Существующая инфраструктура питьевого водоснабжения и водоотведения также находится в критическом состоянии, и большая часть из 1074 централизованных систем водоснабжения страны функционируют неэффективно[10]. Данная проблема требует большого объема финансирования. Экономическое и финансовое состояние государства не позволяет решить эту проблему за счет государственного бюджета. Необходимо привлечение инвестиций из других источников финансирования. То есть, Кыргызстану нужны надежные партнеры и инвесторы. Кроме того, данная проблема для него является комплексным, и она обусловлена не только дефицитом инвестиций на цели содержания, ремонта и развития этого сектора, но и нехваткой квалифицированных кадров, слабым производственным контролем, отсутствием резервного оборудования, запасных частей и специализированного автотранспорта для альтернативной доставки питьевой воды.

В совокупности, можно сказать, что Кыргызстан, по имеющимся гидроресурсам, хотя и является водообеспеченной страной, но по низкому уровню водной инфраструктуры входит в состав государств третьей группы. Однако, несмотря на все сложности, согласно 19 статьи

Водного кодекса[11] Кыргызстан, во всех водохозяйственных инфраструктурах проводит модернизацию, которая способствует своевременному решению водных проблем в стране. Кроме того, правовая основа в сфере водных ресурсов в республике позволяет эффективному решению проблем в водохозяйственной отрасли.

Таджикистан является наиболее богатой водными ресурсами страной Центральной Азии. Согласно существующим данным, ежегодно, на территории страны формируется 64 млрд. кубометров воды, что составляет около 60 процентов речного стока рек региона. Главным источником и огромным богатством водных ресурсов страны являются ледники количества, которых по современным оценкам насчитывается 8 тыс., 7 из них имеют длину 20 км. Общая площадь ледников Таджикистана занимают 8,4 тыс. км², что составляет 6% территории страны, и в основном они сосредоточены на Памире. Суммарный запас льда в ледниках составляет около 845 км³, что в 13 раз превышает годовой сток всех рек страны.

Самым крупным ледником Таджикистана и всей Центральной Азии является ледник Федченко. Его длина превышает 70 км, средняя ширина – 2 км, максимальная толщина льда – 1 км, объем ледника с притоками – около 140 км³. Находится он на высоте 6200 м. над уровнем моря.

Ледники являются не только хранилищами воды, но и регуляторами речного стока и климата. Ледники и вечные снега Таджикистана являются главным источником питания рек бассейна Аральского моря. Ежегодно таяние снежно-ледовых запасов дает несколько кубических километров пресной чистой воды.

Кроме богатых ледниковых ресурсов, на территории Таджикистана сосредоточено около 72% всех озер бассейна Аму-Дарьи. Наиболее крупные из них (Сарезское, Зоркуль, Каракуль, Яшилкуль и т.д.), распространены в основном на Восточном Памире в бассейнах рек Бартанга, Памира, Гунта. Общая площадь водного зеркала этих озер равна 634,42 км²., т.е. 90.7% площади всех озер Памира и Памиро-Алтая.

Всего по Таджикистану насчитывается около 200 озер с общей площадью 716 км². (0,5% территории республики) и общим объемом воды в 46,5 км³. В абсолютном большинстве озера представлены водоемами малых форм с площадью менее 0,11 км². каждое.

По территории Таджикистана протекают 947 рек, общая длина которых превышает 28500 км., и, они являются другим источником формирования водных ресурсов в стране. С учётом гидрологических границ и вышеизложенных условий, речные системы Республики Таджикистан подразделены на четыре речных бассейна в качестве управляемых единиц[12]. Таджикская часть бассейна реки Сырдарьи состоит из реки Сырдарьи и её притоков в границах Республики Таджикистан. Бассейн реки Амударьи, как единица управления, включает в себя, на территории Таджикистана, бассейн реки Зарафшан в виде подбассейна. Обе реки имеют межгосударственное значение, и управление водными ресурсами реки Сырдарьи соответственно регулируется решениями Межгосударственной координационной водохозяйственной комиссии стран Центральной Азии[12]. Бассейн реки Кафирниган состоит из системы реки Кафирниган и её притоков - Иляк, Сорбо и Варзоб; низовая часть границы бассейна образована за счёт притоков Кафирнигана. В верхнюю часть бассейна реки Кафирниган включен подбассейн реки Каратаг, трансграничной между республиками Таджикистан и Узбекистан и входящий в верховья бассейна реки Сурхандарья[12].

Бассейн реки Вахш состоит из реки Вахш и всех его притоков, кроме самой верхней части бассейна, расположенной в Кыргызской Республике. Таджикская часть бассейна реки Пяндж, включает в себя зону реки Пяндж и ее притоков, расположенных в Республике Таджикистан. На севере и западе бассейн граничит с бассейном реки Вахш, а на юге, по руслу реки Пяндж обозначавшая границу с Афганистаном[12].

На территории Таджикистана формируется свыше 80% стока реки Амударья и 1% стока реки Сырдарья. В целом это составляет 642 км³ в год, что равнозначно 55,4% от общего стока бассейна Аральского моря[13].

С учетом реки Сырдарьи, сток которой формируется в Кыргызстане, протекающий через Таджикистан сток равен почти 80 км³. При формировании более половины водных ресурсов на своей территории Таджикистан использует около 10 % общего стока.

В этом отношении ситуация такова. В пределах Республики Таджикистана формируется приблизительно 55,4% общего стока бассейна Аральского моря. В Кыргызстане — 25,3%, в Узбекистане — 7,6%, Казахстане — 3,9%, в Туркменистане — 2,4%. На территории Афганистана, Китая и Пакистана вместе взятых — 5,4% [14].

Картина потребления же водных ресурсов совсем другая. На основе выделенных лимитов советского периода из стока Сырдарьи Узбекистан использует 50,5%, Казахстан — 42%, Таджикистан — 7% и Кыргызстан — лишь полпроцента. А из стока Амударьи Узбекистану выделено 42,2 %, Туркмении — 42,3 %, Таджикистану — 15,2 %, Кыргызстану — 0,3% водных ресурсов [15].

Эти цифры утомительные, но без них никак не возможно объективно, с учетом существующих реалий, анализировать ситуацию с водными ресурсами в Средней Азии.

Именно эти реальные факты являются основой взаимоотношения государств Центральной Азии в сфере регулирования, управления, использования, употребления и защиты водных ресурсов. Об особой важности водного фактора подчеркивает и Президент Туркменистана Гурбангулы Бердымухамедов: «В Центральной Азии, в силу ряда причин, водная проблематика выступает важнейшим, а в некоторых случаях – определяющим фактором развития региональных процессов, оказывая существенное влияние на общую обстановку, выполнение планов социально – экономического развития, решение серьёзных экологических вопросов» [16].

В общем, для стран Центральной Азии самой эффективной, надежной, современной и модернизированной гидрополитикой является согласованная водная политика с уважением взаимных интересов. В совокупности, в регионе существуют два интереса – ирригационный и гидроэнергетический. Главной функцией и задачей водной политики стран региона является гармонизация этих двух интересов. Именно такая водная политика нужна в данном регионе. Такой подход позволяет обеспечить устойчивое социально-экономическое развитие региона и его политической безопасности.

Вода и гидроресурсы имеют комплексное значение во всестороннем развитии государства и его политической устойчивости. Использование продуктивного потенциала воды во благо народа входит в состав главных задач политической власти, основным элементом, которого является регулярное водообеспечение народа. А водообеспеченность является главным индикатором устойчивого развития государства.

Литература

1. Муртазаев У.И., Мавлони М. С. «Управление водными ресурсами центральноазиатского региона: проблемы и пути их решения (минимизации). Душанбе, «Ирфон» - 2016, 213 стр., 3стр.
2. Сотрудничество и безопасность в Центральной Азии: состояние и перспективы. – Алматы: КИСИ, 2020. – С. 323. // <https://articlekz.com/article/14878> (дата обращения 04.07.2021).
- 3.6 статья Водного Кодекса Республики Казахстан от 9 июля 2003 года, №481. // https://online.zakon.kz/document/?doc_id=1042116 (дата обращения 04.07.2021).
4. Водные ресурсы Туркменистана // <http://geografictm.narod.ru/index/0-8> (дата обращения 07.07.2018г).
5. Акмаммедов М., Водная стратегия Туркменистана. // http://www.cawater-info.net/5wwf/national_report_turkmenistan.htm. (дата обращения 07.07.2021г).
6. Влияние изменения климата на водные ресурсы в Центральной Азии // <https://articlekz.com/article/7850> (дата обращения 09.07.2018г).
7. Ресурсы водных ресурсов и использование. // nd.uznature.uz/page/resursi-vodnih-resursov-i-ih-ispolzovanie (дата обращения 09.07.2021г).
8. Курманбекова М. «Состояние водных ресурсов Кыргызской Республики» // <http://www.stanradar.com> (дата обращения 10.07.2021).
9. Шатманов О.Т., Жанбирова Ж.Г., Турсымбекова З.Ж., Каримов Т.Х. «Водные ресурсы Кыргызской Республики». // <http://izron.ru> (дата обращения 10.07.2018).
10. Национальный диалог по водной политике в Кыргызстане в сфере интегрированного управления водными ресурсами. Бишкек. 2013, стр. 12.
11. Водный Кодекс Кыргызской Республики от 12 января 2005 года № 8 // <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/1605> (дата обращения 26.08.2021)
12. Реки и озера Таджикистана // www.cawater-info.net/library/rus/river_lakes_tj.pdf (Дата посещения 16.05.2021)

13. Рахимов С. Вода должна быть инструментом для сотрудничества.// www.cawater-info.net/bk/water_law/pdf/taj_rahimov.pdf(дата обращения 08.10.2021)

14. Рахимов Ф. Д. Развитие гидроэнергетики Таджикистана в период независимости (1991-2015гг.): диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Рахимов Файзиддин Дониерович; [Место защиты: Таджикский национальный университет].- Душанбе, 2015. С.39 (- 176 с.)

15. Бояркина О.А. Проблемы и перспективы урегулирования международных конфликтов в сфере водопользования в Центральноазиатском регионе: диссертация ... кандидата биологических наук: 23.00.04 / Бояркина Оксана Александровна; [Место защиты: Дипломатическая академия МИД России].- Москва, 2015. С.54(- 160 с)

16. Выступлении Президент Туркменистана Гурбангулы Бердымухамедова на VII Всемирном Водном Форуме. Южная Корея. 12.04.2015 // www.tdh.gov.tm/news/articles.aspx&article750&cat11 (дата посещения: 13.04.2021)

СИЁСАТИ МИНТАҚАВИИ ОБИИ ТОҶИКИСТОН ДАР ОСИЁИ МАРКАЗӢ ВА ҚИСМҲОИ ТАРКИБИИ ОН

Дар мақолаи мазкур дарҷ гардидааст, ки масъалаҳои вобаста ба об дар пайи як қатор омилҳо рӯз то рӯз мураккабу печида гардида, дастрасии мардум ба об, махсусан манбаъҳои оби тозаи нӯшокии душвор мегардад. Бо назардошти ин, масъалаҳои об натаанҳо масъалаҳои иқтисодию иқтимоӣ, балки масъалаҳои муҳимтарини сиёсӣ амнияти низ маҳсуб меёбад. Дар шароити имрӯз амнияти давлату ҷомеаҳо аз амнияти обӣ вобаста буда, таъминоти комили ҷомеа бо миқдори зарурии об шартӣ асосии рушди устувори давлат маҳсуб меёбад.

Дар ин замина сиёсати об ба самти муҳимтарини сиёсати давлатӣ табдил ёфтааст ва қисми таркибии онро ташиқил менамояд. Дар ин доира Ҷумҳурии Тоҷикистон натаанҳо сиёсати миллии обӣ, инчунин дар сатҳи минтақа ва ҷаҳон низ фаъолияти густурдаро дар соҳаи об пеш бурда истодааст.

Бо назардошти вазъи кунунӣ метавон гуфт, ки сиёсати об яке аз самтҳои асосии сиёсати ҷаҳонӣ ва омилҳои стратегии муносибатҳои байни давлатҳои ҷаҳон мебошад. Сиёсати об хусусияти миллии, минтақавӣ ва байналмилалӣ дорад.

Ҷумҳурии Тоҷикистон ҳамчун узви комилҳуқуқи созмонҳои минтақавӣ ва байналмилалӣ сиёсати обро дар асоси ҳамкории мутақобилан судманд бо бисёр кишварҳо, созмонҳои давлатӣ ва ғайридавлатӣ амалӣ менамояд.

Калидвожаҳо: гидрополитика, сиёсати об, минтақа, давлат, муносибатҳо, ҳамкорӣ, об, дарё, дарёҳои фаромарзӣ, Осӣи Марказӣ, созишнома, иқлим, ҳокимият, Кодекси об, гидроэнергетика, вобастагии об, захираҳои об, ирригатсионӣ.

РЕГИОНАЛЬНАЯ ГИДРОПОЛИТИКА ТАДЖИКИСТАНА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И ЕЁ СОСТАВЛЯЮЩИЕ ЭЛЕМЕНТЫ

В статье отмечается, что вопросы, связанные с водой, становятся все более сложными в силу ряда факторов, затрудняющих доступ людей к воде, особенно к источникам чистой питьевой воды. При этом водные вопросы являются не только экономическими и социальными, но и наиболее важными политическими вопросами и вопросами безопасности. В современных условиях от водной безопасности зависит безопасность государств и сообществ, а полное обеспечение общества необходимым количеством воды является ключевым условием устойчивого развития государства.

В этом контексте водная политика стала важнейшим направлением государственной политики и является ее составной частью. В этом контексте Республика Таджикистан проводит широкий спектр мероприятий не только в рамках национальной водной политики, но и на региональном и глобальном уровнях.

Учитывая сегодняшнюю ситуацию можно сказать, что водная политика является одним из основных направлений мировой политики и стратегический фактор взаимоотношения государств мира. Водная политика имеет национального, регионального и международного характера.

Как полноправный членом региональных и международных организаций, Республика Таджикистан осуществляет реализацию водной политики на основе взаимовыгодного

сотрудничества со многими странами, правительственными и неправительственными организациями.

Ключевые слова: гидрополитика, водная политика, регион, государство, взаимоотношение, сотрудничество, вода, река, трансграничные реки, Центральная Азия, соглашение, климата, власть, Водный кодекс, гидроэнергетика, водозависимость, гидроресурсы, ирригация.

REGIONAL HYDROPOLICY OF TAJIKISTAN IN CENTRAL ASIA AND ITS COMPONENT ELEMENTS

The article notes that issues related to water are becoming more complex due to a number of factors that make it difficult for people to access water, especially sources of clean drinking water. At the same time, water issues are not only economic and social, but also the most important political and security issues. In modern conditions, the security of states and communities depends on water security, and the full provision of society with the necessary amount of water is a key condition for the sustainable development of the state.

In this context, water policy has become the most important direction of state policy and is an integral part of it. In this context, the Republic of Tajikistan carries out a wide range of activities not only within the framework of the national water policy, but also at the regional and global levels.

Considering the current situation, we can say that water policy is one of the main directions of world politics and a strategic factor in the relationship between the states of the world. Water policy is of a national, regional and international nature.

As a full member of regional and international organizations, the Republic of Tajikistan implements water policy on the basis of mutually beneficial cooperation with many countries, governmental and non-governmental organizations.

Key words: *hydropolitics, water policy, region, state, relationship, cooperation, water, river, transboundary rivers, Central Asia, agreement, climate, power, Water Code, hydropower, water dependence, water resources, irrigation.*

Маълумот дар бораи муаллиф:

Кувватзода Сайдулло Зувайд – номзади илмҳои сиёсӣ, дотсенти кафедраи сиёсатишиносии Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ, Тоҷикистон, шаҳри Душанбе, А.Рӯдакӣ, 21 тел: +992907800071, e-mail: sqz_08@mail.ru

Сведения об авторе:

Кувватзода Сайдулло Зувайд – кандидат политических наук, доцент кафедры политологии Таджикского государственного педагогического университета имени С. Айнӣ, Таджикистан, город Душанбе, проспект А. Рудаки, 21 тел: +992907800071, email: sqz_0085@mail.ru

About the author:

Quvatzoda Saydullo Zuvaïd – Candidate of political sciences, dotsent of the department of political science Tajik State Pedagogical University named after S. Aini, Tajikistan, Dushanbe city, A. Rudaki Avenue, 21, Tel.: +992 907800071. Email: sqz_0085@mail.ru

АМНИЯТИ ОСИЁИ МАРКАЗӢ ВОБАСТА БА ТАҲДИДҲО ВА ЧОЛИШҲОИ ЗАМОНИ МУОСИР

БЕДИЛЗОДА Ҳ., ТОШОВ Ҳ.М., АЙДАРХОНЗОДА Ш.А.

Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ

Аввалҳои солҳои 90-ум фазаи сиёсии Авруосиё бинобар сабаби таҳаввулотҳои гуногун ба кулли тағйир ёфт. Баъди барҳам хурдани Иттиҳоди Шуравӣ дар як муддати кӯтоҳ кишварҳои алоҳида, бо навбат соҳибистиклолии худро эълон намуда бо мурури вақт ҳар

кишвари соҳибистиклол замиманаҳои ҳукукуии давлатдории худро дар риштаи демократӣ рушд доданд. Дар баробари дигар кишварҳои собиқ шӯравӣ дар минтақаи Осиёи Марказӣ низ аз лиҳози ҳудуд панҷ кишвари мустақил, яъне ҷумҳуриҳои Қазоқистон, Ўзбекистон, Тоҷикистон, Қирғизистон ва Туркменистон дар харитаи сиёии ҷаҳон пайдо гардиданд.

Дар тӯли 30 сол фазои амнияти минтақаи Осиёи Марказӣ ба кулلى тағйир ёфта, аз ҳисоби вазъи Афғонистон, сарватҳои табиӣ ва инчунин маҳали ҷойгиршавии худ дар миёни қораи Аврупо ва Осиё, Русия ва Чин, Ҳиндустон ва Эрон рӯз то рӯз аҳамияти геостратегӣ касб менамояд, ки бозингарон ҷиҳати амали сохтани ҳадафҳо ва манфиатҳои худ дар муборизаанд. Мубориза барои бо мақсади ба даст овардани нуфузи комил дар минтақа, ки таҳти унвони «бозии нави калон» маъруф аст, то ба ҳол идома дорад. Вобаста ба ин, минтақаи мазкур имрӯзҳо тавачҷӯҳи бештари ҷомеаи ҷаҳониро ба худ ҷалб намуда, фазои амнияти он, ки бо фазои амнияти ҷаҳонӣ пайванди ногусастанӣ дорад, ба мушкилотҳои мавҷудаи замони муосир рӯ ба рӯ аст. Ба ақидаи коршиноси амрикоӣ оид ба масъалаи Осиёи Марказӣ Даниэл Бургарт, «дар давоми таърих, Осиёи Марказӣ аз ҷиҳати хусусиятҳои хос ҳузури дигаронро ба худ ҷалб менамояд, яъне оғоз аз давраи арабҳову, муғулҳову, туркҳову русҳо. Пас ин манзара баъди пошхурдани Иттиҳоди Шуравӣ ба кулلى тағйир ёфтааст. Аз соли 1991 инҷониб минтақа аз ҷиҳати хувияти милли, ки ҳеҷ гоҳ надошт ва аз ҷиҳати хувияти минтақавӣ, ки талош доранд онро бисозанд, фарқ мекунад» [1.123]. Аз мушоҳидаи Бургарт бар меояд, ки бозигарони асосии минтақа ҳоло низ талошҳои доимии худро ҷиҳати нигоҳ доштани нуфузи худ дар Осиёи Марказӣ идома дода истодаанд. Ин маънои муборизаи қудратҳои хоричӣ барои нуфуз ё гегемония дар минтақаро дорад, дар ҳоле ки ҳар як кишвари Осиёи Марказӣ барои ҳифзи сарнавишти худ дар муборизаанд.

Дар замони муосир яке аз ҳадафҳои актуалии кишварҳои минтақа ва дар умум ҷомеаи ҷаҳонӣ ин мубориза бар зиддӣ ҳаргуна таҳдидҳо ва ҷолишҳои хатарзо ба монанди терроризми байналмилалӣ, экстремизми динӣ ва сепаратизми этникӣ – милли ба ҳисоб меравад [3,2,5]. Илова бар ин, таҳдидҳо ва ҷолишҳои замони муосир дар минтақаи Осиёи Марказӣ низ хусусияти глобалиро дар худ касб намуда барои пешрафт ва рушди минтақа монеа эҷод менамояд. Ин таҳдиду ҷолишҳоро метавон вобаста ба вазъи кунунии фазои амнияти кишварҳои минтақа, чунин гурӯҳбанди намуд:

- Афзоиши босуръати терроризми байналмилалӣ, қочоқи маводи муҳаддир ва силоҳ, ҷинояткориҳои муташаккили фаромиллӣ;
- Густариш ёфтани ифротгарии сиёсӣ мазҳабӣ, зиддиятҳои қавмиву наҷодӣ, бархурдӣ таммадун ва тамоюлҳои идеологӣ;
- Афзудани мушкилотҳои демографӣ, факру нодорӣ, бекорӣ ва муҳочиратӣ оммавии идоранашаванда;
- Рушди ноустувор ва нобарорӣ иқтисодӣ, рақобат ба бозорҳои ҷаҳонӣ ва захираҳои стратегӣ, афзоиш ёфтани бӯҳронҳои иқтисодӣ;
- Камбудӣ ё норасоии захираҳои ҳаётан муҳими моддӣ, пеш аз ҳама обу ғизо;
- Тағйирёбии иқлим, мушкилоти экологӣ ва беҳдоштию эпидемиологӣ.

Таҳдидҳо ва ҷолишҳои гуногунро метавон ба омилҳои дохилӣ ва берунӣ ҷудо намуд, ки ҳоло ба фазои амнияти минтақа таъсири ҷиддӣ мерасонанд. Таҳдидҳо ва ҷолишҳои гуногуни таъсиррасон аз муҳити берунии минтақаи Осиёи Марказӣ, ки каме шиддатноктар ба назар мерасад, чунинанд:

Якум, мушкилотҳои атрофи Афғонистон, ки ба таҳкими амнияти минтақа таъсири ногусастанӣ дорад ва яке аз масъалаҳои афзалиятнок пас аз ҳуруҷи неърӯҳои этилоф аз сарзамини ин кишвар ба ҳисоб меравад. Масъалаи мазкур гуногунҷабҳа буда, дар зери он манфиатҳои кишварҳои минтақа ва кишварҳои абарқудрати ҷаҳонӣ маҳфуз аст.

Дуюм, дигар омилҳои асосии таъсиррасон дар амнияти минтақавӣ ин вазъи молиявӣ иқтисодӣ ба ҳисоб меравад. Бӯҳронҳои иқтисодӣ ба амал омадаи солҳои охир ва паҳншавии бемории сироятӣ COVID-19 ба таҳкими амнияти митақавии Осиёи Марказӣ хавфҳои ҷиддиро метавонад, ба бор оварад.

Сеюм, масъалаҳои атрофи барномаи ҳастаии Ҷумҳурии Ислонии Эрон, низомигардонии соҳилҳои баҳри Каспӣ ва низои Ҳиндустон ва Покистон дар масъалаи ҳудуд.

Чорум, вобаста ба амнияти иттилоотӣ ва киберӣ, ки таҷрибаи ҷаҳонӣ собит намудааст, аксарияти низоъ ва муноқишаҳо дар дохили кишвар ба амалоянда, дар бисёр маврид аз берун тариқи технологияҳои иттилоотӣ, коммуникатсионӣ ва шабакавӣ, ки назорати онҳо душвор аст, роҳандозӣ мегардад.

Ҳамчунин, зикр бар он аст, ки дар таҳкими амнияти минтақавӣ омилҳои берунӣ муҳимияти хоса доранд. Аммо, мавҷуд будани омилҳои гуногуни дохилӣ низ метавонад ба амнияти минтақа таъсиргузор бошад:

Якум, мавҷуд будани як қатор мушкилотҳои аз асри гузашта боқимонда дар миёни кишварҳои минтақа, ки то ҳол ҳалли худро наёфтаанд. Аз ҷумла, масъалаи делимитатсия ва демаркатсияи сарҳадоти кишварҳои минтақа, масалан сарҳади давлатии Тоҷикистону Қирғизистон, Ўзбекистону Қирғизистон, Тоҷикистону Ўзбекистон ва ғайра.

Дуюм, таҳдидҳо ва ҷолишҳои хатарзо ба амнияти кишварҳои минтақа аз ҷониби гурӯҳҳои ҷинояткорони фаромиллӣ ва экстремизми динӣ, инчунин амалҳои террористӣ, гардиши ғайриқонунии маводи муҳаддир, қочоқи силоҳ ва муҳочирати ғайриқонунӣ.

Сеюм, хатар ба амал омадани низоъҳо дар байни қавмҳо, алахусус дар водии Фарғона.

Чорум, масъалаҳои амнияти озуқаворӣ дар заминаи номутаносибии рушди демографии минтақа, низ аҳамияти махсус дорад.

Панҷум, аз лиҳози иқтисодӣ ба амал омадани бӯҳронҳои эҳтимолӣ, аз лиҳози экологӣ афзоиши офатҳои табиӣ ва техногенӣ, ки метавонанд яке аз омилҳои таъсиргузор дар амнияти минтақавии Осиёи Марказӣ ба ҳисоб равад.

Гарчанде, ки дар қарни гузашта башарият ба як қатор кашфиётҳо ва дастовардҳои барҷастаи илмӣ ва техникаи ноил гашт дар баробари ин ба як қатор таҳдидҳои зишттарин ва падидаҳои фоҷиабори иҷтимоӣ – терроризм рӯ ба рӯ гардид. Мақсади асосии терроризм ин даҳшатафкани ва ноором сохтани фазои амниятии ҷомеа ба ҳисоб меравад. Дар бештар маврид, анҷом додани амалҳои террористӣ бо ҷалби гурӯҳҳои алоҳида ҷиҳати барангехтани кинаву адовати ҷомеа бар зидди давлат бо мақсади коста намудани нуфузи он дар ҷомеа истифода мешавад. Аз гуфтаҳои боло хулоса намудан мумкин аст, ки амалҳои террористӣ ба тамоми тартиботи байналмилалӣ хавфу хатар зиёд ба бор меоранд. Имрӯзҳо терроризм дар миқёси ҷаҳонӣ ба як «бозори меҳнат» ва сармоягузори асосӣ, бо қоидаҳо ва ахлоқи худ, ки ба ҳеҷ гуна принципҳо ва арзишҳои умумиинсонӣ ва демократӣ созгор нестанд, ба тичорати хеле ғоиданок мубаддал гаштааст [2.87-88].

Яке аз ҷолишҳои хатарзое, ки дар боло зикр гардид ва кишварҳои минтақаро нигарон намудааст, ин терроризм ва экстремизм мебошад. Дар замони муосир терроризм дар худ хусусияти фаромиллӣ ва глобалиро касб намуда омили асосии мураккабгардии муносибатҳои байналмилалӣ мубаддал гаштааст. Агар мо масоили терроризм ва экстремизмро дар минтақаи Осиёи Марказӣ таҳлил карда бароем, бармеояд ки дар давраи мавҷудияти Иттиҳоди Шуравӣ минтақаи Осиёи Марказӣ яке аз минтақаҳои дорои сатҳи баланди хавфӣ амалҳои террористӣ ба ҳисоб мерафт. Сабабҳои онро метавон ба якҷатор омилҳо дохилӣ аз қабилӣ паст будани сатҳи рушди иҷтимоӣ иқтисодии ҷомеа, пайдо гардидани гуруҳҳои ислонии радикалӣ, ҷинояткории муташаккилона, гардиши маводи муҳаддир, силоҳ ва ғайра рабт дод. Ба андешаи муҳаққикон терроризм, экстремизм ва сепаратизм, ҷинояткории муташаккилона, гардиши ғайриқонунии маводи муҳаддир ва силоҳ, муҳочирати ғайриқонунӣ дар қаламрави «Балқанҳои АвруОсиё» заминаи хубе пайдо намуданд [3,4,6].

Осиёи Марказӣ аз ҳисоби мавқеи ҷуғрофӣ худ як пайванди муҳим дар таъмини амнияти ҷаҳонӣ ба ҳисоб меравад, аҳамияти побарҷои сулҳ ва субот дар минтақа барои ҷомеаи ҷаҳонӣ муҳим арзёбӣ карда мешавад [2].

Инчунин, ба фазои амниятии кишварҳои минтақа вазъи кунинии Ҷумҳурии Ислонии Афғонистон низ таъсири худро мерасонад. Мушкилоти нави хатарзо аз ҷамъ гардидани гурӯҳҳои террористӣ дар марзи Афғонистон бо Тоҷикистон, Туркменистон ва Ўзбекистон ба миён омадаанд [4]. Зеро дар ин кишвар якҷанд созмонҳои байналмилалӣ террористие, ки байни худ рақобат доранд, фаъолият менамояд.

Омили асосии таҳдидкунанда барои кишварҳои минтақа ин тезутунд гардидани фазои амниятии Ҷумҳурии Исломии Афғонистон ва ба сари қудрат омадани намояндагони гуруҳи террористии Толибон, ки дар минтақа ҳамчун гуруҳи террористӣ шинохта шудааст, ба ҳисоб меравад. Агар ба ҳодисаҳои рухдодаи рӯзҳои охир назар афканем гурӯҳи террористии Толибон пас аз хуручи теъдоди зиёди контингенти хориҷӣ аз Ҷумҳурии Исломии Афғонистон, ин кишварро пурра зерӣ итоати худ дароварда, мақсади барпо намудани низоми нави сиёсӣ бо номи Аморати исломии Афғонистон дар ҳудуди ин кишварро доранд. Таҳлилгарон ва коршиносони низомӣ таъкид менамоянд, ки метавонад гурӯҳи террористии Толибон барои кишварҳои минтақа аз ҷумла Тоҷикистон, Ўзбекистон ва Туркменистон, ки бевосита бо Ҷумҳурии Исломии Афғонистон ҳаммарзанд таҳдиди бузург эҷод намояд. Гарчанде, ки Толибон пайваста мегӯянд, ки ба Осиёи Марказӣ ҳамла нахоҳанд кард, аммо маълум нест, ки фардо вазъ чи гуна хоҳад шуд ва касе низ кафолат дода наметавонад, ки Толибон дар якҷоягӣ бо дигар гурӯҳҳои террористӣ ҷиҳати ноором сохтани фазои минтақа ва бо мақсади пиёда намудани аҳдофҳои гуногуни бозингарони сиёсӣ ягон чорае намеандешанд. Бархе аз муҳаққиқон ва коршиносон бар он назаранд, ки Толибон ва гурӯҳҳои террористӣ дар кишварҳои минтақаи Осиёи Марказӣ яҷейкаҳои хуфта доранд, дар мавридҳои зарурӣ метавонанд онҳоро фаъол намоянд. Дар баробари ин, онҳо метавонанд ҳамроҳи гурезаҳо ба кишварҳои минтақа ворид гардида, фазои маниятии минтақаро ноором сохта, мардумро ба изтироб оваранд.

Ҳамчунин, нигарониҳои асосии кишварҳои минтақа дар он аст, ки гурӯҳи террористии Толибон бо ба даст овардани миқдори зиёди техникаҳои ҳарбӣ ва аслиҳаҳои ҷангии нерӯҳои ҳукумати низомигардидаанд. Аз сарчашмаҳои The Balance Military бармеояд, ки гурӯҳи террористии Толибон то ба ҳол зиёда аз 40 тонки Т-55 ва Т-62, 640 мошини зиреҳпӯши MSFV, 200 мошини зиреҳпӯши МаххPro, ҳазорҳо Hammers, 50 артилерияи Grad MLRS, 22 ҳавопаймоҳои ҳамлагарӣ EMB-314, Super Tucano, Cessna 208B ва 6 ҷарҳболҳои Ми-35, 76 техникаи ҳарбии Ми-17 дар ихтиёри худ доранд, ки ин худ қудрати бузургест [7].

Аз рӯи ин маълумотҳо ва воқеаҳои рӯзҳои охир ҳулоса намудан мумкин аст, ки вазъият то солҳои наздик дар минтақа муташанниҷ хоҳад монд. Ба мақсади пайдории сулҳу осудагӣ ва амният кишварҳои абарқудрат аз қабилҳои Федератсияи Россия, ИМА, Фаронса, Олмон, Британияи Кабир ва дигар кишварҳои манфиатдор дар доираи созмонҳои гуногуни дар минтақа фаъолияткунанда аз ҷумла НАТО, СПАД ва СҶШ ҳамкорӣ намоянд. Инчунин, давлатҳои таъсиррасонии минтақа Россия, Чин, Покистон, Эрон, Ҳиндустон ва давлатҳои Осиёи Марказӣ метавонанд ба ин вазъият таъсири мусбӣи худро расонанд.

Адабиёт

1. Burghart, Dan: «Khans, Tsars, and Emperors: The Changing Nature of Central Asia's Security Spectrum», in Edstrom, Bert (ed.) (2009): Security and Development in Asia: New Threats and Challenges in the Post-Soviet Era, Stockholm, Institute for Development and Policy, p. 123.
2. Николаев С.А. Проблемы безопасности центральноазиатского региона / Восток: вызовы XXI века. Москва. ИВ РАН. 2010.
3. Звягельская И. Д. Становление государств Центральной Азии. Политические процессы. М.: Аспект-Пресс, 2009.
4. Устинов В.В. (2002).Международный опыт борьбы с терроризмом: стандарты и практика. Москва: «Юрлитинформ» стр 87-88.
5. Токтомушев А. (1997). Центральная Азия: коллективные усилия государств в противодействии угрозе международного терроризма. Ядерный контроль № 2. (76) Том 11 с.81.
6. Черненко Е. Боевики «Исламского государства» нацелены на Центральную Азию и Россию <http://www.kommersant.ru/doc/2827486>.
7. «Под ударом соседние страны»: каким оружием завладели талибы <https://ria.ru/20210817/taliban-1745948736.html>

АМНИЯТИ ОСИЁИ МАРКАЗӢ ВОБАСТА БА ТАҲДИДҲО ВА ҶОЛИШҲОИ ЗАМОНИ МУОСИР

Дар мақолаи мазкур фазои амниятии кишварҳои минтақаи Осиёи Марказӣ вобаста ба таҳдидҳо ва ҷолишҳои замони муосир, алаҳхусус терроризм ва экстремизм мавриди таҳлил

қарор дода шудааст. Имрӯзҳо ҷиҳати рушди кишварҳои минтақа ва таҳкими амнияти он, як қатор омилҳои гуногуни таҳдидкунанда монета эҷод менамоянд. Аз ин рӯ, ҳадафҳои актуалии кишварҳои минтақа ва ҷомеаи ҷаҳонӣ ин мубориза бар зидди ҳаргуна омилҳои таҳдидкунанда ва ҷолишҳои хатарзо, ба монанди терроризми байналмилалӣ, экстремизми динӣ ва сепаратизми этникӣ – миллӣ ба ҳисоб меравад. Илова бар ин, таҳдидҳо ва ҷолишҳои замони муосир дар минтақаи Осиё Марказӣ низ хусусияти глобалиро дар худ касб намудааст.

Калидвожаҳо: Осиёи Марказӣ, таҳкими амнияти минтақавӣ, терроризми байналмилалӣ, экстремизми динӣ, сепаратизми этникӣ, манфиат, ҷинояткориҳои муташаккили фаромиллӣ.

БЕЗОПАСНОСТЬ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В СВЯЗИ С СОВРЕМЕННЫМИ УГРОЗАМИ И ВЫЗОВЫМИ

В статье анализируется пространство безопасности в Центральноазиатском регионе в связи с современными угрозами и вызовами, особенно терроризмом и экстремизмом. Сегодня целый ряд различных угрожающих факторов препятствует развитию стран региона и укрепляет его безопасность. Поэтому актуальные цели стран региона и мирового сообщества в этой борьбе со всеми угрожающими факторами и опасными вызовами, такими как международный терроризм, религиозный экстремизм и этнонациональный сепаратизм. Кроме того, современные угрозы и вызовы в Центральноазиатском регионе также носят глобальный характер.

Ключевые слова: Центральная Азия, укрепление региональной безопасности, международный терроризм, религиозный экстремизм, этнический сепаратизм, интересы, транснациональная организованная преступность.

SECURITY OF CENTRAL ASIA IN CONNECTION WITH MODERN THREATS AND CHALLENGES

The article analyzes the security space in the Central Asian region in connection with modern threats and challenges, especially terrorism and extremism. Today, a number of different threatening factors hinder the development of the countries of the region and strengthen its security. Therefore, the urgent goals of the countries of the region and the world community in this fight against all threatening factors and dangerous challenges, such as international terrorism, religious extremism and ethno-national separatism. In addition, the current threats and challenges in the Central Asian region are also global in nature.

Key words: Central Asia, strengthening of regional security, international terrorism, religious extremism, ethnic separatism, interests, transnational organized crime.

Маълумот дар бораи муаллифон:

Бедилзода Хусайн - н.и. сиёсӣ, дотсенти кафедраи сиёсатишиносии Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ. 734003, Тоҷикистон, ш. Душанбе, хиёбони Рудаки 121, Тел: (+992) 907-42-44-22, E-mail: kbedilov@mail.ru

Тошов Ҳоҷиақбар Муҳидинович - докторанти соли сеюми кафедраи сиёсатишиносии Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айнӣ. 734003, Тоҷикистон, ш. Душанбе, хиёбони Рудаки 121, Тел.: (+992) 934-42-77-07. E-mail: akbar.00007@mail.ru

Айдархонзода Шукрихудо Айдархон - муаллими калони кафедраи тактикаи махсус ва омодагии ҷисмонии Академияи Вазорати корҳои дохилии Ҷумҳурии Тоҷикистон Ҷумҳурии Тоҷикистон, ш. Душанбе, кӯчаи Мастонгулова 3 Тел: (+992) 939-03-01-10

Сведения об авторах:

Бедилзода Хусайн - к.п.н, доцент кафедры политологии Таджикский государственный педагогический университет имени С. Айни, 734003, Таджикистан, г. Душанбе, проспект Рудаки 121, Тел: (+992) 907-42-44-22, E-mail: kbedilov@mail.ru

Тошов Ходжиакбар Мухидинович, докторант PhD 3-го курса кафедры политологии Таджикский государственный педагогический университет имени С. Айни, 734003, Таджикистан, г. Душанбе, проспект Рудаки 121, Тел.: (+992) 934-42-77-07. E-mail. akbar.00007@mail.ru

Айдархонзода Шукрихудо Айдархон - старший преподаватель кафедры специальной тактики и физической подготовки Академии МВД Республики Таджикистан, г. Душанбе, улица Мастонгулова 3 Тел: (+992) 939-03-01-10

About authors:

Toshov Hojiakbar Muhidinovich- PhD student of the department of political science of Tajik state pedagogical university named after S. Aini, 734003, Tajikistan, Dushanbe, Rudaki avenue 121, Tel.: (+992) 934-42-77-07. E-mail. akbar.00007@mail.ru

Bedilzoda Husayn -PhD in political science, associate professor of the department of political science of Tajik state pedagogical university named after S. Ayni 734003, Tajikistan, Dushanbe, Rudaki avenue 121, Tel: (+992) 907-42-44-22, E-mail: kbedilov@mail.ru

Aydarkhonzoda Shukrikhudo Aydarkhon- senior teacher of the Department of Special Tactics and Physical Training of the Academy of the Ministry of Internal Affairs of the Republic of Tajikistan, Dushanbe, Mastongulova 3.

ТАЪМИНИ СУЛҲ ДАР АФҶОНИСТОН ОМИЛИ РУШДИ ҲАМКОРИҶОИ ДУҶОНИБАИ ТОҶИКИСТОНУ АФҶОНИСТОН

Ҳамидов Ф. А.

Донишгоҳи давлатии Данғара

Баъд аз касби истиқлолияти сиёсӣ ба расмият шинохтани он аз ҷониби Ҷумҳурии Ислонии Афғонистон, муносибатҳои ин ду давлати бародару ҳамзабон дар шароити муносири байналхалқӣ, сатҳу сифати нав оғоз гашта, ҳамкориҳои дуҷониба дар соҳаҳои гуногун (сиёсӣ, иқтисодӣ, маориф, иҷтимоӣ ва фарҳангӣ) вусъат гирифтанд. Тавре маълум аст, моро бо Афғонистон натавон сарҳади муштарақ, балки расму оин, арзишҳои умумифарҳангӣ, дин ва ҳаёт забон бо ҳам мепайвандад. Тоҷикистон Афғонистонро кишвари дӯст, ҳамсоя ва яке аз кишварҳои муҳим дар пешрафти минтақа доништа, рушди ҳамкориҳо бо онро самти афзалиятноки сиёсати хориҷии худ мешуморад. Маҳз дар ҳамин замина, Тоҷикистону Афғонистон соли 1992 робитаҳои дипломатии худро барқарор карданд.

Аз 5-уми декабри соли 1991 баъд аз сафари Вазири корҳои хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон Л. Қаюмов ба Афғонистон протоколҳо ва санадҳои дуҷонибаи ҳамкорӣ ба имзо расиданд, ки аз ҳусни нияти роҳбарони ҳар ду тараф дар густариши муносибатҳои мутақобила шаҳодат медиҳанд. [6.51-52]

Ба имзо расидани ин санадҳо ва ба расмият шинохтани истиқлолият, давлати мо мебоист заминаи густариши ҳамкориҳо дар сатҳи баланд қарор мегирифт. Аммо вазъияти дохилии ҳам Тоҷикистон ва ҳам Афғонистон имкон надод, ки ҳамкориҳо вусъат ёфта, мубодилаи молҳо амалӣ гарданд.

Аз оғози истиқлолият дар Ҷумҳурии Тоҷикистон ҷанги шаҳрвандӣ сар зад ки, Тоҷикистон аз лиҳози иқтисодию иҷтимоӣ зарбаи шадид дида, даҳсолаҳо аз кишварҳои минтақа қафо монд. Ин ҷойи шаку шубҳа нест, ки мардуми шарифи Афғонистон бо мардуми Тоҷикистон аз қадимулайём ҳамреша ва ҳамфарҳанг ҳастанд. Зеро, ба ҳамагон аз таърихи гузашта маълум аст, ки афғону тоҷику эрон ин ҳама ориёитабор ҳастанд. Дар ин масъала доктори илмҳои сиёсӣ, профессор Гулмаҳмад Зокиров дар китоби «Хуросони бузург» чунин ҷайд намудааст: «Эронзамини бостони як мамлақати паҳновари Осиё ва ватани аслии тоҷикҳо, форсҳо, курдҳо, балучиҳо, осетинҳо, паштунҳо, қавмҳои гуногуни Помир ва ғайра буд, ки ҳамаи онҳо мардумони эронӣ, яъне ориёӣ мансуб мегардиданд. Махсусан, пайванди забонӣ, ки онҳоро дар гурӯҳи забонҳои эронӣ гирд овардааст дар шинохти онҳо нақши муҳимро касб менамояд».

Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ, Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, мӯҳтарам Эмомалӣ Раҳмон аз соли 1993 инҷониб кӯшиши истиқрори сулҳ дар Афғонистонро дорад, лекин давлатҳои абарқудрат инро намехоҳанд, чунки бозиҳои геополитикие, ки дар ин минтақа вучуд дорад, инъикоси манфиати онҳо мебошанд. Афғонистон дар марҳилаи муосир инкишофи геополитикӣ таъсир ва ҷойгоҳи хосаеро дар низоми сиёсии олам касб намудааст. Давлатҳои абарқудрат Афғонистонро бо як майдони ҷанг табдил дода, силоҳҳои худро дар онҳо таҷриба карда аз он манфиат мегиранд. 29-уми сентябри соли 1993 Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ, Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, мӯҳтарам Эмомалӣ Раҳмон аз минбари Иҷлосияи 48-уми Маҷмаи умумии СММ қайд карданд, ки «Дастгирии кӯшишҳои роҳбарияти Афғонистон ҷиҳати барқарор намудани сулҳу оромӣ дар сарзамини машаққатдидаи афғон на фақат ба манфиати ин кишвар ва минтақа, балки ба манфиати тамоми сайёра мебошад».

Мавриди зикр аст, ки Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон аз рӯзи нахустини мавзегирӣ дар қазияи Афғонистон ягона роҳи бурунрафт аз вазъияти бухронии имрӯзаи Афғонистонро ба ташкили ҳукумати фарогир рабт дода буданд.

Миёни сарони давлатҳо бори аввал пешниҳод дар бораи зарурати таъсиси ҳукумати фарогир дар Афғонистон аз ҷониби Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, Пешвои миллат мӯҳтарам Эмомалӣ Раҳмон 25 августи соли равон дар мулоқот бо Вазири қорҳои хориҷии Покистон Маҳмуд Қурейшӣ садо дод. Баъдан, Сарвари давлат дар ин бора борҳо дар ҷаласаҳои СХШ ва СААД дар Душанбе ва ҳамчунин дар мулоқот бо роҳбарон ва сиёсатмадорони дигар кишварҳои ҷаҳон изҳори назар карданд. Чунин мавзегирӣ Сарвари давлати Тоҷикистон аз ҷониби роҳбарони аксари давлатҳо ва созмонҳои бонуфузи байналмилалӣ ҷонибдорӣ ёфт.

Зеро бӯҳрон дар ин кишвар аввал хатараш ба Тоҷикистони азишу маҳбуи мо мерасад ва пасон ба давлатҳои ҷаҳонӣ. Гурӯҳҳои гуногуни террористӣ бо истифода аз вазъи ноустувори низомиву сиёсӣ дар Афғонистон мавқеи худро фаъолро мустаҳкам карда истодаанд. Мо бар ин назарем, ки дар пешбурди ин раванд Созмони Милали Муттаҳид бояд нақши калидӣ дошта бошад. Тоҷикистон борҳои аз минбари Созмони Милали Муттаҳид ва дигар созмонҳои байналмилалӣ дар бораи қазия ва низоми хатаровар дар Афғонистон ҷаҳонӣро огоҳ карда буд, ки ҳарчи зудтар ба мардуми шарифи Афғонистон кумаки худро расонанд.

Таъсири бухрони Афғонистон бар самтгирии сиёсати хориҷии кишварҳои Осиёи Марказӣ низ амиқ аст. Ин бухрон, пеш аз ҳама, боиси ба самти Шимол ва Ғарб майл ёфтани сиёсати хориҷии кишварҳои Осиёи Марказӣ гаштааст. Дар натиҷа, бо вучуди наздикиҳо ва умумиятҳои таърихӣ фарҳангӣ ва имкониятҳои васеи ҳамкориҳои иқтисодӣ бо «Ҷануб», кишварҳои Осиёи Марказӣ бо кишварҳои «Шимол» робитаҳои бунёдӣ доранд. Ин зехнӣи манфӣ боис гаштааст, ки ҳатто баъд аз 20 соли истиқлолият кишварҳои Осиёи Марказӣ барои ҷуброни ин номутавозинӣ ё дисбаланс талоши ҷиддӣ карда натавонистаанд.

Ба имзо расидани ин санадҳо ва ба расмият шинохтани истиқлолияти давлати мо мебоист заминаи густариши ҳамкориҳо дар сатҳи баланд қарор мегирифт. Аммо вазъияти дохилии ҳам Тоҷикистон ва ҳам Афғонистон имкон надод, ки ҳамкориҳо вусъат ёфта, мубодилаи молҳо амалӣ гарданд.

Аз оғози истиқлолият дар Ҷумҳурии Тоҷикистон ҷанги шаҳрвандӣ сар зада, Тоҷикистон аз лиҳози иқтисодӣ иҷтимоӣ зарбаи шадид дида, даҳсолаҳо аз кишварҳои минтақа қафо монд. Зимни суҳанрониаш Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ, Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон мӯҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар нухумин Конфронси вазирони «Қалби Осиё – Раванди Истамбул» ибраз дошта буданд: «Дар ин росто муносибатҳо бо кишварҳои ҳамсоя, қабл аз ҳама бо Ҷумҳурии Ислонд Афғонистон дар сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон аҳамияти бештар доранд. Муносибатҳои дӯстӣ ва ҳамкорӣ бо Афғонистон, ки ҷавобгӯи манфиатҳои миллӣ дар таъмини рушди бемайлоии иқтисоди кишвар, сулҳу субот ва амнӣи минтақа мебошанд, аз самтҳои афзалиятноки сиёсати хориҷии Тоҷикистон ба шумор мераванд.

Яъне сулҳ дар Афғонистон заминаи афзоиши ҳамкориҳои дучониба ва рушди сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон мебошад. Аз ҷониби дигар, рушди ҳамкориҳо ба болоравии

сатҳи зиндагӣ дар Афғонистон мусоидат намуда, боиси коҳиши сатҳи ташануч, парвариши маводи муҳаддир ва дар маҷмуъ, омили устувори истиқрори сулҳ дар ин кишвар хоҳад гардид.

Асосгузори сулҳу ваҳдати милли, Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, мӯхтарам Эмомалӣ Раҳмон пайваста дар ҳар як баромадҳои худ аз минбарҳои байналмилалӣ, махсусан СММ, конференсияҳо ва минбари дигар созмонҳои байналмилалию минтақавӣ дар бораи сулҳу субот дар Афғонистон сухан меронанд. Дар яке аз он суханрониҳои ҷашон дар Иҷлосияи 72-юми Маҷмаи Умумии Созмони Милали Мутаҳид Э.Раҳмон қайд карданд, ки «Вазъи низомиву сиёсӣ ва иҷтимоиву иқтисодии Афғонистони ҳамҷавор моро бетафовут гузошта наметавонад ва боиси нигаронии ҷиддии мост. Имрӯз комилан возеҳ аст, ки сулҳу суботи пойдор дар Афғонистон омили калидии таъмини суботу амният дар ҳавзаи Осиёи Марказию Ҷанубӣ ва дигар минтақаҳои ҳамсоя аст»

Эмомалӣ Раҳмон пайваста ба ҷомеаи ҷаҳониरो хушдор месозанд, ки хатари Афғонистон натавонад ба Тоҷикистон, балки ба ҷаҳон таъсири манфии худро мерасонад. Зеро, гурӯҳҳои террористие, ки дар ин давлати ҷангзада амал мекунанд, метавонанд дар алоҳидагӣ ба тамоми давлатҳои ҷаҳон таъсигузор бошанд. Дар ҳақиқат президенти кишвари мо доим мекунанд, ки дар Афғонистон сулҳу субот пойдор бошад, то мардуми осебдидаю бегуноҳи ин митақа аз низоъҳо ва кашмакашиҳои ҳаррӯзае, ки боиси талафоти ҷонии одамони бегуноҳ мешавад, наҷот ёфта ба саодат ва шукуфои расанд. Пойдории сулҳу субот дар ин минтақа, на танҳо ба манфиати Тоҷикистон мебошад, балки ҳамкориҳои дучониба ва бисёрҷонибаи ҳамаи давлатҳои Осиёи Марказӣ ва Ҷанубиро дучанд мегардонад.

Кишварҳои Осиёи Марказӣ дар хушкӣ ҷойгир шуда, роҳи баромад ба баҳру уқёнусҳои ҷаҳониरो надоранд. Яке аз масирҳои афзалиятноки баромад ба баҳрҳои ҷанубӣ қаламрави Афғонистон ба шумор меравад. Вале ҷиҳати истифодаи ин иқтисодии бузург пеш аз ҳама сулҳу субот дар ин кишвар зарур мебошад. Мутаасифона бинобар бархӯрди манфиатҳои абарқудратҳои ҷаҳонӣ ва минтақавӣ, тақсимбандӣ ба гурӯҳҳои муҳолифи маҳаллӣ, қавмӣ ва мазҳабӣ дурнамои истиқрори сулҳу субот дар ин кишвар дур ва норӯшан намудаанд. Дар роҳи расидан ба сулҳу субот дар ин кишвари ҷангзада, собиқ Вазири қорҳои хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон Ҷамроҳан Зарифӣ зимни суханрониаш дар Конфронси Афғонистон дар Лондон қайд карданд, ки «Таҷрибаи сулҳи тоҷикон метавонад дар амри сулҳу суботи кишвари ҳамсоя муфид бошад». Вазири хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон Созишномаи сулҳи тоҷиконро дар назар дошт, ки як ҷанги панҷсолаи, ба истилоҳ, бародаркушро дар дохили Тоҷикистон поён дода тавонист. Истифодаи намунаи сулҳи тоҷиконро дар Афғонистон аксари таҳлилгарони масоили минтақа дуруст мешуморанд. Аммо баъзе аз соҳибназарон мегӯянд, шояд на ҳамаи банду фаслҳои ин созишнома тавонад вазъи амалии кишвари ҷангзадаро дар бар гирад.

Бо ба сари қудрат омадани Толибон дар Афғонистон вазъи иқтисодию иҷтимоӣ дар минтақа дигар шуд. Айни ҳол мардуми шарифи Афғонистон ба кумакҳои гуманитарӣ (башардӯстона) ниёзи бештаре доранд. Зеро баъди ҷангу низоъҳо ва шикасти низомии идорӣ ва иқтисодӣ дар ин кишвар сохтори фаъолияти оммавӣ фалаҷ гашта, мардумро бо бӯҳрони шадид рӯ ба рӯ намудааст. Бо дарназардошти вазъи фалокатбори мардуми афғон мо набояд аз ҳаргуна кумакҳо канораҷӯӣ кунем. Пешвои миллат Эмомалӣ Раҳмон зимни суханрониҳои ҷашон дар Нишасти 15-уми сарони кишварҳои Созмони ҳамкории иқтисодӣ (СҲИ) қайд карданд, ки «Мо аҳамияти Афғонистонро ҳамчун ҳалқаи ногӯсастанӣ дар татбиқи лоиҳаҳо ва барномаҳои муштарак дар соҳаҳои тиҷорату иқтисод ва транзиту нақлиёт дар ҷаҳорҷӯби Созмон пурра дарк мекунем. Пешбурди минбаъдаи нақшаҳои дар ин самт пешбинишуда, пеш аз ҳама, аз муътадил гардидани вазъи низомиву сиёсӣ ва таъмини амният дар ин кишвар вобастагӣ дорад. Аз нигоҳи мо, ҳалли мушкилоти дар Афғонистон бамиёномада зарурати ташаккули ҳарчӣ зудтари ҳукумати фароғирро дар кишвар бо иштироки ҳамаи гурӯҳҳои қавмӣ ва сиёсӣ тақозо менамояд. Афғонистон имрӯзҳо дар остонаи фалокати башарӣ қарор дорад. Бо фаро расидани мавсими сармо вазъият метавонад дучанд шиддат гирад ва боиси гуруснагии оммавӣ гардад. Вобаста ба ин расонидани кӯмаки

гуманитариро ба мардуми Афғонистон тавассути сохторҳои Созмони Милали Муттаҳид ва созмонҳои байналмилалии башарӣ зарур медемонем»

Аз ин лиҳоз мардуми афғон ба мардуми мо натавонанд дӯсту бародар аст, тавре дар боло зикр кардем «ҳамреша» ҳастанд. Ҳар қазияе, ки бар сари миллати афғон меояд, миллати тоҷик низ онро дарк мекунад. Эмомалӣ Раҳмон дар яке аз суханронихояшон дар мувоҳидаҳои умумии Иҷлосияи 76-уми Маҷмаи Умумии Созмони Милали Муттаҳид қайд кардаанд: «Мо ҳамчун ҳамсоия наздик ҳамеша ҷонибдори ҳаллу фасли фарогири қазияи Афғонистон ва эҳёи сулҳу суботи пойдор дар ин кишвар мебошем ва минбаъд низ дар ин мавқеи хеш устувор хоҳем монд».

Имрӯзҳо вазъият дар Афғонистон бинобар ғасби ҳокимият аз ҷониби ҳаракати Толибон хеле бад шуда, мардуми кишварро гуруснагӣ фаро гирифтааст. Вақте дар Афғонистон тир садо медиҳад инро ҳамаи давлатҳои ҷаҳонӣ мешунаванд. Муҳимтар он аст, ки ба тӯфайли пойдории сулҳ дар Афғонистон сатҳи зиндагии мардуми Тоҷикистон ва минтақа боз ҳам хубтару пешрафтатар мегардад.

Дар тӯли бист сол аз оғози амалиёти зиддитеррористӣ ва ташкили ҳукумати нав дар Афғонистон кишвари мо барои рушди Афғонистон корҳои зиёдеро анҷом додааст. Дар баробари мусоидат ба амалиёти зиддитеррористӣ, мустақар намудани қувваҳои байналмилалӣ (Фаронса) дар ҳудуди кишвар, кӯмак ба интиқоли молу мавод ва кумакҳои башардӯстона ба Афғонистон, Ҷумҳурии Тоҷикистон ба он буд, ки раванди сиёсӣ мебошад ба ташкили ҳукумати намоёндагии васеъ равона гардад, ки намоёндагони ҳамаи халқҳо ва гурӯҳҳои қавмиро дар натиҷаи овоздиҳии озод ташкил диҳад. [4]

Ташкили ҳукумати ризоияти миллӣ, ки манфиатҳои тамоми халқи афғонро ифода намуда, барои кишварҳои ҳамсоия манбаи таҳдид набошад, яке аз мавзӯҳои асосии сухбати Пешвои миллат бо Президенти Ҷумҳурии Ислонии Афғонистон Бурҳониддин Раббонӣ ва Роҳбари маъмурияти муваққатии Афғонистон Ҳамид Карзай буд, ки баъдан ба мақоми Раиси ҷумҳури ин кишвар интихоб гардид. [4] Тоҷикистон оид ба ташкили ҳукумати фароғир дар Афғонистон, ташкили асосҳои устувори рушди иқтисодии он ҷиҳати даст кашидан аз кишти маводи муҳаддир, бунёди инфрасохтори иқтисодӣ дар ин кишвар ҳамеша баромад менамуд. Ин нуқта дар Паёмҳои Президенти кишвар аз соли 2002 таъкид мегардид. Қариб ҷаҳорак аср инҷониб оташи ҷанг дар Афғонистон хомӯш намегардад. Мо дар давоми даҳ соли истиқлолияти давлатии худ таваҷҷӯҳи аҳли оламро ҳамеша ба ҳалли мусолимадомези қазияи Афғонистон ҷалб мекардем, зеро вазъияти мураккаби ин кишвари ҳамсоия оромии Тоҷикистонро ҳалалдор мекард ва водор месохт, ки воситаи имкониятҳои бе ин ҳам маҳдуди ҳудро бештар барои таъмини амнияти кишварамон сафарбар намоем. Тоҷикистон дар барқарорсозии иқтисодиёти баъдичангии Афғонистон бо роҳи иштирок дар лоиҳаҳои гуногун, пеш аз ҳама тарбияи кадрҳо ва мутахассисон, барқарор намудан ва сохтмони роҳу пулҳо, хатҳои интиқоли барқ ва бисёр соҳаҳои дигар саҳм хоҳад гузошт. Итминони комил дорем, ки Идораи муваққатии Афғонистон ва халқи ғаюри афғон дар ояндаи наздик як ҳукумати фароғири манфиатҳои ҳамаи қавму халқиятҳо ва миллатҳои сокини кишварро ташкил мекунанд ва тақдирҳои хешро ба дасти худ гирифта, дар сарзамини аҷдодашон низоми мутамаддинро хоҳанд сохт. Дар ин кор нақши Созмони Милали Муттаҳид дар ҳамоҳангсозӣ ва сарпарастии кӯшишҳои давлатҳои ҳамсоия ва маҷмӯаи шаш ҷамъи ду дар бобати истиқрори сулҳ дар Афғонистон бояд ҳалқунанда бошад.[3]

Кишвари мо талошҳои созанда ва кумакҳоро ҷиҳати ҷалби Афғонистон ба роҳи рушди устувор ва табдил ба макони босубот ва шукфо идома дода дар ин радиф ҳамасола нерӯи барқро дар ҳаҷми аз 1 то 1,5 миллиард килловатт/соат (КВТ/С) ба Афғонистон интиқол медиҳад. Таъини даҳ соли охир аз ҷониби мо ба ин кишвари ҳамсоия зиёда аз 10 миллиард килловатт/соат нерӯи барқ таҳвил гардидааст. Барои ин мақсадҳо аз ҷониби мо ду хатти интиқоли нерӯи барқ сохта ба истифода дода шудааст. Яке 110 ва дигаре 220 килловолта (кВ) бо тавоноии 500 мегаватт (МВт) аз зеристгоҳи Геран дар Тоҷикистон то Пули Хумрии Афғонистон. Имконоти ҳамкорӣ дар соҳаи энергетика ханӯз ҳам ниҳоят зиёданд ва мо омодаи ҳамкории ҳамҷониба дар ин арсаи стратегӣ ҳастем. Зимнан, мо омодаем, ки интиқоли нерӯи барқро ба Афғонистон зиёд намоем.

Вобаста ба ин масъалаи таҳия ва татбиқи минбаъдаи лоиҳаҳо ҷиҳати ба ҳам пайвастании шабакаҳои барқии кишварҳои минтақа аҳаммияти хосса пайдо мекунад. Дар ин росто татбиқи лоиҳаи КАСА-1000–ро, ки интиқоли нерӯи барқро аз Тоҷикистону Қирғизистон ба Покистон тавассути қаламрави Афғонистон дар назар дорад, муҳим арзёбӣ мегардад.

Ҳамчунин, сохтмони хатти баланшиддати интиқоли барқи 500 киловолтаи (Кв) «Роғун-Пули Хумрӣ», ки асосноккунии техникую иқтисодии лоиҳаи он оғоз гардида истодааст, иқдоми муҳим ва саривақтӣ мебошад.

Ҷиҳати беҳтар намудани сатҳи неқӯаҳволии мардуми дӯст ва ҳамсоя мо дар ноҳияҳои наздисарҳадӣ сохтмони нерӯгоҳҳои барқи обӣ, аз ҷумла татбиқи лоиҳаи нерӯгоҳи барқи обии Себзорро дар Вилояти Мухтори Кӯҳистони Бадахшони Тоҷикистон дар назар дорем, ки аз лиҳози зиёд намудани ҳаҷми интиқоли нерӯи барқ ба Афғонистон аҳаммияти хосса дорад. [5]

Ҳукумати ҷумҳурӣ чандин сол боз кушиш менамуд, ки амалҳои ҷомеаи ҷаҳонро нисбат ба Афғонистон ва ҳаракати Толибон фаъол намояд. Ҷумҳурии мо, ки яке аз кишварҳои камшуморе буд, ки Афғонистонро замина барои муборизаи зидди ифротгароён, терроризми байналмилалӣ, қочоқи маводи муҳаддир ва тиҷорати силоҳ ҳисоб карда, бо он дар даврони ҳукумати Толибон тамоман робита надошт. Аз ин рӯ, амалиёти зиддитеррористӣ комилан ба манфиатҳои миллии Тоҷикистон мувофиқ буд.

Агар дар ин минтақа сулҳ пойдор нашавад, Тоҷикистонро хатари ҷиддие дар пеш интизор аст. Воқеан Афғонистон дар сиёсати хориҷии мо, қазияи ин ҳамсоякишвар аз оғози истиқлолият ба таври возеҳ ба назар мерасид. Далели тавачҷуҳи Тоҷикистон ба Афғонистон ин боздиди расмӣ сарвари давлати тоҷикон Эмомалӣ Раҳмон ба ин кишвар дар давраи ҳассос 28 августи соли 1993 ба шумор меравад.

Дар рафти боздид мулоқот бо роҳбари Давлат профессор Бурҳониддин Раббонӣ ва ходими намоёни давлатию сиёсии Афғонистон Аҳмадшоҳи Масъуд сурат гирифта, баёниҳои муштараки Сарони давлатҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон ва Давлати Исломии Афғонистонро ба имзо расид. Дар баробари ин ду масъалаи ҳалталаби рӯз, - масъалаи баргардонидани гурезагони тоҷики муқими Афғонистон ва вазъи ноором дар сарҳадоти Тоҷикистону Афғонистон мавриди баррасӣ қарор гирифта, изҳори умед карда шуд, ки ба зудӣ бо дастгирии тарафайн ҳалли худро меёбад.

Ҷумҳурии Исломии Афғонистон дар тули солҳои истиқлолият ҳамеша дар мадди назари сарвари кишвари мо қарор дошт ва давлати мазкур дар ҷаҳорҷӯбаи сиёсати хориҷии мо ҷойгоҳи хосса дорад. Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон ва сарвари давлат аз рӯзҳои аввали ба сари ҳокимият омадан тавачҷуҳи ҷомеаи ҷаҳонро ба вазъи фалокатовари Афғонистон, хусусан мушкилоти сиёсӣ, иқтисодӣ ва хатари режими асримиёнагии «Толибон» ҷалб менамуд.

Мавриди зикр аст, ки Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон аз рӯзҳои нахустии мавзегирӣ дар қазияи Афғонистон ягона роҳи бурунрафт аз вазъияти бухронии имрӯзаи Афғонистонро ба ташкили ҳукумати фарогир рабт дода буданд.

Миёни сарони давлатҳо бори аввал пешниҳод дар бораи зарурати таъсиси ҳукумати фарогир дар Афғонистон аз ҷониби Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон 25 августи соли равон дар мулоқот бо Вазири корҳои хориҷии Покистон Маҳмуд Қурейшӣ садо дод. Баъдан, Сарвари давлат дар ин бора борҳо дар ҷаласаҳои СҶШ ва СААД дар Душанбе ва ҳамчунин дар мулоқот бо роҳбарон ва сиёсатмадорони дигар кишварҳои ҷаҳон изҳори назар карданд. Чунин мавзегирӣ Сарвари давлати Тоҷикистон аз ҷониби роҳбарони аксари давлатҳо ва созмонҳои бонуфузи байналмилалӣ ҷонибдорӣ ёфт.

Тавачҷуҳи кишвари мо ба Афғонистон заминаи мустаҳкам дошта, чунин таҷрибаи талхи таърихӣ, яъне паси сар намудани ҷанги шаҳрвандӣ бо даҳолати бегонагонро дорад, аз ин ру ҳеҷ гоҳ ба масъалаҳои дохилии ҳамсояҳои худ даҳолат намекунад ва дар муносибат бо онҳо ягон ҳадафи ғаразнок надорад.

Мо ҳамеша ҷонибдори он ҳастем, ки дар кишварҳои ҳамсояи мо сулҳу оромӣ ва суботи сиёсӣ ҳукмфармо бошад ва мо тавонем, ки бо онҳо дар фазои ҳамсоягии нек ва ҳамкорӣ

созанда зиндагӣ кунем. Мо чунин мешуморем, ки сарчамъ сохтани тамоми мардум ва таъсис додани ҳукумати фарогири манфиатҳо ва намояндагони ҳамаи қавму миллатҳо ва нерӯҳои сиёсӣ ягона роҳи расидан ба суботу оромӣ дар Афғонистон мебошад. [3]

Мардуми Афғонистон бо имконияту иқтидори бузурги сиёсӣ, тамаддунӣ, таърихӣ, фарҳангӣ ва иҷтимоие, ки доранд, бояд тақдири имрӯзу ояндаи худро ба даст гиранд. Дар маҷмӯъ сулҳу субот дар ин кишвар заминаи густариши ҳамкориҳои дуҷониба байни Тоҷикистон ва Афғонистон, тамоми минтақа ва дар маҷмӯъ омили рушди ҳамкорӣ байни кишварҳои Осиёи Марказӣ ва Осиёи Ҷанубӣ мебошад.

АДАБИЁТ

1. 22.04.2002. <http://www.president.tj/node/6694>
2. Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон
3. Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, Пешвои миллат мухтарам Эмомалӣ Раҳмон «Дар бораи самтҳои асосии сиёсати дохилӣ ва хориҷии ҷумҳурӣ» 21.12.2021 <http://prezident.tj/node/27417>
4. Саидов З.. Основные внешнеполитические интересы Таджикистана на рубеже веков. – Четвертое, дополненное издание (новая редакция). – Душанбе: ООО «Контраст», 2011 С.294
5. Суханрони Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон дар нухумин Конфронси вазирони «Қалби Осиё – Раванди Истамбул» 30.04.2021 <http://president.tj/node/25379>
6. Шарипов А., Ҳамидов Ф. Мақола- «Ҷанбаҳои минтақавии сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон», научный журнал «Вестник» Таджикского национального Университет. №2 стр. 51-59 за 2022г

ТАЪМИНИ СУЛҲ ДАР АФҶОНИСТОН ОМИЛИ РУШДИ ҲАМКОРИҲОИ ДУҶОНИБАИ ТОҶИКИСТОНУ АФҶОНИСТОН

Дар мақола ҷанбаҳои минтақавии сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон мавриди баррасӣ қарор гирифтааст. Муаллиф қайд менамояд, ки сулҳу субот дар Афғонистон сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон бо дарназардошти умумияти таърихӣ, арзишҳои фарҳангӣ-иҷтимоӣ ва манфиатҳои мутақобилаи кишварҳои минтақа ташаккул ёфтааст. Касби истиқлолият зарурати додани афзалиятро ба самти минтақавӣ дар сиёсати хориҷии Тоҷикистон тақозо менамуд, ки аз Мувоҷиати аввалини сарвари давлат бармеояд.

Дар мақола таъсири вазъи Афғонистон ба амнияти Осиёи Марказӣ ва Ҷумҳурии Тоҷикистон, зарурати ваҳдати талошҳои кишварҳои минтақа баҳри муқовимат бо хатарҳои ғайрианъанавӣ инъикос шудааст. Муаллиф ҷанбаҳои минтақавии сиёсати хориҷии Тоҷикистонро дар таъкиди афзалияти ҳамкорӣ бо кишварҳои минтақа дар асноди муайянкунандаи сиёсати хориҷӣ, маъруза ва баромадҳои Президенти Тоҷикистон, ҳамкориҳои мутақобила дар ҷаҳорҷӯбаи созмонҳои минтақавӣ ва татбиқи лоиҳаҳои муштарак ишора намудааст. Дар баробари ин ҷой доштани сатҳи баланди равобитии дуҷониба байни кишварҳои минтақа мавриди баррасӣ қарор гирифтаанд.

Инчунин дар мақола аҳамияти ташаббусҳои кишварӣ мо на танҳо ҳамчун роҳҳои рафъи мушкилоти глобалии сайёра, балки ҳамчун ифодаи махсусияти минтақавии Осиёи Марказӣ нишон дода шудаанд. Дар баробари ин, моҳияти сиёсати хориҷии минтақавии кишварӣ мо ба таври возеҳ инъикос шудаанд.

Калидвожаҳо: Ҷумҳурии Тоҷикистон, Афғонистон, сулҳ, субот, Пешвои миллат, Асогузори сулҳу ваҳдати милли.

ОБЕСПЕЧЕНИЕ МИРА В АФГАНИСТАНЕ – ФАКТОР РАЗВИТИЯ ДВУСТОРОННЕГО СОТРУДНИЧЕСТВА ТАДЖИКИСТАНА И АФГАНИСТАНА

В статье рассматриваются региональные аспекты внешней политики Республики Таджикистан. Автор отмечает, что мир и стабильность в Афганистане формируются внешней политикой Республики Таджикистан с учетом исторической общности, культурных и социальных ценностей и взаимных интересов стран региона. Обретение независимости обусловило необходимость придания приоритетного значения региональному направлению во внешней политике Таджикистана, говорится в Первом Послании Президента.

В статье отражено влияние ситуации в Афганистане на безопасность Центральной Азии и Республики Таджикистан, необходимость объединения усилий стран региона для борьбы с нетрадиционными угрозами. Автор выделил региональные аспекты внешней

политики Таджикистана, подчеркнув приоритетность сотрудничества со странами региона во внешнеполитических документах, докладах и выступлениях Президента Таджикистана, сотрудничества в рамках региональных организаций и реализации совместных проектов

Также в статье подчеркивается важность инициатив нашей страны не только как пути решения глобальных вызовов планеты, но и как выражения специфики Центрально-Азиатского региона. При этом ярко отражена сущность региональной внешней политики нашей страны.

Ключевые слова: Республика Таджикистан, Афганистан, мир, стабильность, Лидер Нации, Основатель мира и национального единства.

ENSURING PEACE IN AFGHANISTAN - A FACTOR IN THE DEVELOPMENT OF BILATERAL COOPERATIONS TAJIKISTAN AND AFGHANISTAN

The article examines the regional aspects of the foreign policy of the Republic of Tajikistan. The author notes that peace and stability in Afghanistan are formed by the foreign policy of the Republic of Tajikistan, taking into account the historical community, cultural and social values and mutual interests of the countries of the region. The gaining of independence necessitated giving priority importance to the regional direction in the foreign policy of Tajikistan, according to the First Message of the President.

The article reflects the impact of the situation in Afghanistan on the security of Central Asia and the Republic of Tajikistan, the need to combine the efforts of the countries of the region to combat non-traditional threats. The author highlighted the regional aspects of Tajikistan's foreign policy, emphasizing the priority of cooperation with the countries of the region in foreign policy documents, reports and speeches of the President of Tajikistan, cooperation within the framework of regional organizations and the implementation of joint projects

The article also emphasizes the importance of our country's initiatives not only as a way to address the global challenges of the planet, but also as an expression of the specifics of the Central Asian region. At the same time, the essence of the regional foreign policy of our country is clearly reflected.

Key words: Republic of Tajikistan, Afghanistan, peace, stability, Leader of the Nation, Founder of peace and national unity.

Маълумот дар бораи муаллиф:

Ҳамидов Фаррух Алиевич – ассистенти кафедраи илмҳои гуманитарии факултети идораи давлатӣ ва ҳифзи ҳуқуқи Донишгоҳи давлатии Данғара. Телефон: (+992)987-80-20-29; Email: hamidovf96@gmail.com

Сведения об авторе:

Хамидов Фаррух Алиевич - ассистент кафедры гуманитарных дисциплин, факультета государственного управления и права, Дангаринского государственного университета Телефон: (+992)987-80-20-29; Email: hamidovf96@gmail.com

About the author:

Khamidov Farrukh Alievich an assistant of the Department of Humanities, Faculty of Public Administration and Law, Dangara State University Tel: (+992)987-80-20-29; Email: hamidovf96@gmail.com

ИНЪИКОСИ МАСОИЛИ СИЁСӢ ДАР ТАЪЛИМОТИ СИЁСИИ МИР САӢИД АЛИИ ҲАМАДОНӢ

Чураев А. А.

Донишгоҳи миллии Тоҷикистон

Тарзи давлатдорӣ имрӯз низ яке аз масъалаҳои муҳими маданияти сиёсӣ ба шумор меравад. Он аз Аҳди Қадим сар карда, то имрӯз таваҷҷуҳи файласуфону сиёсатмадоронро

чалб кардааст. Чунин мутафаккирон, ба монанд Афлотун, Арасту, Гуан Чун, Форобӣ, Ибни Сино, Ғазолий ва дигарон роҷеъ ба паҳлуҳои гуногуни ин масъала изҳори ақида карда, оид ба идораи ҷомеа ва сохторҳои гуногуни давлатӣ баҳс намудаанд ва асарҳои илмӣ навиштаанд.

«Халқи тоҷик ба тамаддуни башарӣ нобиғаҳоеро додааст, ки осори гаронбаҳои ҳар яки онҳо шуҳрати олмашумул пайдо карда, дар ташаккули тафаккури инсоният саҳми басо арзишманд гузоштаанд. Мир Сайид Алиӣ Ҳамадонӣ низ дар ҳамин радиф қарор дошта, дар олами адабу ирфон ҷойгоҳи махсус ва мақоми баланде дорад» [6, с. 11].

Мир Сайид Алиӣ Ҳамадонӣ дар даврони зиндагонӣ ва ҳаёти хеш ба осори таълимоти сиёсӣ низ даст зада, андешаву ғояҳои бикреро дар масоили хештаншиносӣ, маърифати оламу одам, зуҳур ва ташаккули низоми ҷомеаи инсонӣ, тарзи давлатдориву идораи онро дар доираи ҳикмати назарӣ ва амалӣ пешкаш сохтааст.

Мир Сайид Алиӣ Ҳамдонӣ дар хонадони вобаста ба ҳайати ҳокима ба дунё омада ва тарбият гирифтааст. Вале аз оғози фаёолияташ ҳукумати зоҳирӣ пеши ӯ ҳеҷ арзише надошта, аз роҳи сидқ ва ихлос ҳаёташро фидои илму маърифат ва хидмату осудагии халқ мекунад.

Осори манзуму мансури Мир Сайид Алиӣ Ҳамадонӣ, ки ба масъалаҳои гуногуни ҷомеа бахшида шудаанд, ўро ҳамчун як чеҳраи дурахшони адабию фарҳангӣ дар тӯли таърих барои мардум азиз доштааст, ки аксарияти онҳо барои беҳбудӣ бахшидан ба ҷомеа, баҳусус ба масъалаҳои сиёсат бахшида шудаанд. Алиӣ Ҳамадонӣ ҳам дар навиштаҳоиаш ва ҳам дар амалкардаш тарафдори идораи солеҳона ва ислоҳи хирадмандонаи ҷомеаи инсонӣ будааст.

Аҳли таҳқиқ илова бар он, ки ҷойгоҳи Мир Сайид Алиӣ Ҳамадониро дар илму адаб ва ирфон воло шинохтаанд, ўро як мубориз низ эътироф кардаанд. Ў шахсе будааст, ки рӯҳи кавии пархошгарӣ алайҳи зуроварон ва тазвиргарон доштааст. Ин ғоя дар осори ӯ низ равшан ифода шудааст. Аз ҷумлаи иқдомҳои муҳим ва инсонпарваронаш дар ин замина хучуми Темурро ба шибҳи ҷазира фитна хондани ӯ мебошад. Дар як номааш ҳокимеро ба сустӣ ва фасодкорӣ муттаҳам месозад. «Захират – ул – мулук» бошад, дастури беназири раҳнамо барои онҳоест, ки роҳбарии ҷомеаро бар уҳда доранд. Дар ин рисола ҳадафи мутафаккир танҳо инсон будааст.

«Захират – ул – мулук» муҳимтарин ва бузургтарин осори Ҳамадонӣ мебошад, ки мавзуи он илми ахлоқ ва сиёсати маданӣ мебошад. Ин рисола, чунон ки дар муқаддимаи он омада, барои насихату роҳбарии умаро ва подшоҳон ва ба илтимоси касоне аз онон навишта шудааст. Қобили қайд аст, ки Муҳаммад Иқбол бар асоси муҳтавои арзандаи ин китоб Мир Сайид Алиӣ Ҳамадониро «маҳраи асрори шоҳон» меномад.

Ҳамадонӣ ба масъалаи тарзи идораи дастгоҳи давлатӣ таваччуҳи ҳосе зоҳир намудааст. Дар таърихи афкори иҷтимоӣ ва сиёсӣ кам асаре пайдо мешавад, ки ба андозаи «Захират-ул-мулук» масъалаҳои марбут ба сиёсати давлатдориро мавриди таҳқиқ қарор дода бошад. Мавзуи низоми давлатдорӣ, муносибати ҳоси подшоҳон бо зердастон ва ҳимояи ҳуқуқҳои одии раият ҳамчун матлаби асосии асарро ташкил намудааст. Аз ҷумла дар асари мазкур оварда шудааст: “ Нақл аст, ки Умар, разияллоҳу анҳу, Абӯдардо, разияллоҳу анҳуро, ба ҳукумат ба шаҳре фиристод ва муддате дар хонаи ӯ ғайри ҳасири кухна ва шамшере ва мусҳафе ва митҳараи обе ва косае дигар чизе набуд. Ва ҳар рӯз аз шаҳр берун рафтӣ ва таҳорат кардӣ ва боз омадӣ ва аз ин маънӣ дар ранҷ буд. Рӯзе бифармуд, то аз байтулмол як дираму ним най хариданд ва як дирам учраи муздур доданд, то дар паси хонаи ӯ таҳоратҷое сохтанд. Умар, разияллоҳу анҳу, он шунид, номае навишт ба Абӯдардо, ки: Гуфт: Эй Увайм, ба ман расид, ки ту таҳоратҷое бино кардай ва ду дираму ним аз байтулмоли мусалмонон бад-он харҷ кардай. Иморатҷое ки аз ҷабборони Рум мондааст, туро писандида набуда, ки ба иморати дунё машғул мешавӣ? Чун ин мактуб ба ту бирасад, бидон, ки ман туро маъзул кардам, ки ба Димишқ равӣ ва он ҷо сокин бошӣ, то аҷалат даррасад. Абӯдардо, разияллоҳу анҳу, чун мактуб бихонд, барҳост ва пиёда ба Димишқ рафт ва ҳам он ҷо вафот ёфт» [7, с. 119]. Мақсади овардани ин ривоят дар асар дар он аст, ки Ҳамадонӣ ба подшоҳон насихат мекунад, ки нагузоранд, ки ҳатто як дирам ҳам аз ҳисоби раият ҳокимону зердастон барои манфиати худ истифода баранд.

«Нақл аст, ки чун Абӯбакрро ба хилофат бинишонданд, рӯзи дуҷум сабади карбос баргирифт ва ба бозор рафт ва бинишаст ва пеш аз он карбосфурӯшӣ мекард ва қути аёлон аз

он ҳосил мекард. Ва саҳобаро аз он нохуш омад. Гуфтанд, ки ин лоиқи хилофат нест. Гуфт: Таҳсили кути аёлон бар ман воҷиб аст. Агар дар адои ҳуқуқи эшон тақсир раво дорам, пас нафси ман ба тақсири адои ҳуқуқ одат кунад ва дар адои ҳуқуқи мусалмонон муқассир гардам. Пас, саҳоба муқаррар карданд, ки қадри кифояти Абӯбақр аз байтулмол бидиҳанд, то ӯ б фароғат ба қағо ва ҳукумат машғул тавонад шуд. Ҳар рӯз як дираму ним ба чихати нафақаи аёли ӯ таъин карданд. Чун вафоти ӯ наздик шуд, мазраае дошт фарзанди худ – Абдурахмонро васият кард, ки то он мазрааро фурӯхт ва ҳисоб кард ва ҳар чӣ аз байтулмол ба чихати аёл нафақа карда буд, бозгардонид»[7, с.118].

Чунон ки аз ин накл бармеояд, мутафаккир ба подшоҳону ҳокимон панд медиҳад, ки набояд аз ҳисоби давлат барои айшу ишрати худ сарф кунанд. Ҳатто барои фарзандони хеш низ аз ҳазинаи кишвар сарфа накунад ва ба бечорагону бенавоён ҳамеша кӯмак намоянд.

Ҳамадонӣ тарзи дурусти роҳбарии давлатдоронро хангоми воқеаҳои ғайриҷашмдошт дар осораи бо ривоятҳои нақлҳои нишон дода, натиҷаи матлуби сиёсату рафтори неки шохону амиронро дар начоти мардумон мебинад. Ҳамадонӣ аҳли дарбор ва ҳокимони вилоятҳоро низ ба рафтори нек ва ғамхори халқ будан даъват менамояд, зеро ӯ ҳамчун як мутафаккир аз ҳаёти онҳо аз наздик шинос шуда ва ахлоқи эшонро хуб омӯхта буд. Дар ҳамаи осораи ӯ таъкид намудааст, ки роҳбарон бояд дар фикру ғамхории халқ бошанд.

Дар рисолаи дигараш «Ақабот ё Қуддусия» низ Алии Ҳамадонӣ ба он нафароне, ки роҳбарии ҷомеаро ба ӯҳда доранд, аз ҷумла ба подшоҳону ҳокимон панду насиҳат дода, онҳоро ба роҳи дурусти идораи ҷомеа талқин менамояд. Ҳамадонӣ ҳамеша тарафдори он будааст, ки роҳбарон сиёсати одилона пеша намоянд ва аз зулму ситам ба ҷомеа худдорӣ намоянд. Рисолаи мазкур бо хоҳишу дархости подшоҳи Кашмир Султон Қутбиддин навишта шудааст. Ном ва мазмуни ин рисола аз ояти китоби муқаддаси дини ислом Қуръон гирифта шудааст. Дар ин рисола Мир Сайид Алии Ҳамадонӣ ба шахси султон интиқоди сахте мефармояд, сипас ӯро барои муруоти адлу инсоф ва беҳбуд бахшидан ба ба вазъи раёӣи худ андарзҳо мегӯяд ва аҳкоми Худои таъоло ва ҳазрати расул (с) – ро ба нақли оёту ахбор арза мекунад.

Ақабот аз назари мутафаккир ҷаҳор аст (барои подшоҳи Ислом): бухлу кибр ва ситаму риёсате, ки беҳудотарсӣ бошад, яъне подшоҳи Ислом бояд, ки аз бухлу молу кибру ситам бар дигарон барҳазар бошад ва подшоҳиро бо тақвову парҳезкорӣ тавъам дошта бошад. Мир Сайид Алии Ҳамадонӣ менависад, ки «Эй азиз, фармони Ҳақ, ҷалла зикруху бар он аст, ки «Инна акрамукум индал – Лоҳи атқокум» ва ту иззат дар ангуштарии заррин ва ҷомаи абрешимин ва таҳсили асбони фохир ва ғулумони фочирталабӣ ва дар нуфузи аҳкоми Ҳақ ба амирони фосиқ ба чихати масолеҳи дунявӣ муодоҳана кунӣ, сичле ба номи худ кардӣ, ки фармони шайтон назди ту муқаддам аст бар фармони Ҳақ ва қадри фосиқону фочирон назди ту бештар аз қадри Худову расул, ин ҷо агар назари инсоф баргуморӣ, мартабаи ислому имони худ дартавонӣ ёфт ва ба таҳсили камолӣ он машғул хоҳӣ шуд, валекин ақоботи бисёр қатъ бояд кард, то аз водии қарам бӯе аз насими ошноӣ ба машоми ҷони ту расад...»[5, с.136]. Мутафаккир мегӯяд, ки кори подшоҳу ҳоким саҳттар аст аз ҳама, зеро ки ҳар касеро аз ҳоли ӯ пурсанд ва ҳокиму подшоҳро аз ҳоли ҷаҳонӣ хоҳанд пурсид. “Эй азиз, агар дар вилояти ту як гурусна ё бараҳна ё золим расида бошад ва туро аз ҳоли вай хабар набувад ва тафакқуди ҳоли вай накунӣ, туро аз мартабаи аҳли тақво ҳеч насиб набувад»[5, с.89].

Ҳамин тавр дар соири ибороти рисола Ҳамадонӣ ба подшоҳи Кашмир панду насиҳати талх арза мекунад. Ҳарчанд, ки насиҳатҳои мутафаккир талҳам бошад, аммо барои рушди давлат ва идораи он ба подшоҳон бениҳоят зарур доништа мешавад.

Мир Сайид Алии Ҳамадонӣ роҷеъ ба вазифаҳои ҷамъиятии ахлоқ махсус тавачҷӯх зоҳир мекунад. Вай масоили марбути моҳияту мақсади ҳаёти сиёсӣ, ахлоқи подшоҳон ва мансабдорони дигари давлатӣ, чихатҳои гуногуни муносибати табақаҳои мухталифи иҷтимоӣ дар ҷамъият, умуман муносибат ва рафтори сарварони сиёсиро дар ҷомеа мавриди ҳаллу фасл қарор додааст.

Ахлоқ ба назари мутафаккир сарчашмаи муҳими фаъолияти маънавию амалии инсон дар ҳаёти шахсиву оилавӣ ва иҷтимоиву сиёсӣ буда, пеш аз ҳама вайро ба худаш шиносонида, ба қувваи ботиниаш ошно намуда, идора карда тавонишро меомӯзонад. Ҳамин тариқ,

шахс нигоҳ доштан ва идора карда тавонистани қувваҳои ботиниашро омӯхта, ба камол мерасад ва баҳри иҷрои вазифаҳои бузурги ҷамъиятӣ, ба мисли идора карда тавонистани ҷомеа ва давлат омода мешавад.

Ҳамадонӣ пояи давлату бақои мулки подшоҳонро дар муносибаташон бо халқ дида, эшонро ба некӯкориву некрафторӣ ҳидоят менамояд. Вай некӯрафториро на танҳо аз подшоҳу ҳоким, балки аз ҳамаи одамон, новобаста аз мансубияташон ба ин ё он табақаи ҷомеа тақозо мекунад. Ҳокимону амалдоронро ҳамеша ба муносибати нек доштан ба халқ даъват намудааст, ки ин нукта дар осораш ба тақрор инъикос гардидааст.

Дигар рисолаи Мир Сайид Алии Ҳамадонӣ «Фақирия» номгузорӣ шудааст, ки ин ҳам барои сиёсати давлат лозим буда, аслан васиятномаи Ҳамадонӣ барои Хизршоҳ – ҳокими Кунор мебошад. Дар рисола мутафаккир барои идораи давлат ба Хизршоҳ чунин васият намудааст: «...васият мекунам туро ба мулотифат ба заифон ва мусодат ба мискинону зердастон, ба раҳмат ба ятимон, ба шавқат ба мискинон ба мурувват бо дарвешон, ба ҳамият дар дин, ба қаноат дар дунё, дар назар ба ғайрат, дар сукут ба фикрат, дар сухан ва ҳаракат ба сиёнат, дар аҳду вафо ба аҳлу-л-Лоҳ ба мавадат дар неъмат, ба шоқир будан дар бало собиру дар хайр собиқ...»[5, с.141].

Аз ин васиятнома метавон ба хулосае омад, ки Алии Ҳамадонӣ дар лаҳзаҳои вопасин низ дар фикри миллату мардум ва сиёсати пешгирифтаи ҳокимону подшоҳон будааст. Яъне, Ҳамадонӣ ҳеч гоҳ аз сиёсат дур нашуда ва ҳамеша маслиҳатгари подшоҳон барои беҳбуд бахшидан ва рушду нумӯи давлат будааст. Барои ӯ муҳимтар аз ҳама оромиву осудагӣ, пешрафту тарақиёти кишвар ва дасти ёри расонидан ба ятимону бепарастон инчунин адолатро барқорор кардан дар байни ҷомеа мебошад.

Алии Ҳамдонӣ чунин меомӯзад, ки ҳоким ва ё подшоҳ ҳамчун сардори давлат кафили оромиву осоиш ва амнияти мардум буда, вазифаи аввалину асосии ахлоқии вай барқарор намудани адлу адолат мебошад. Адолат ба ақидаи ӯ фармоиши Худо аст, аз ин рӯ, риоя намудни он бояд мақсади аввалини маънавии подшоҳ бошад. Дар таълимоти Ҳамадонӣ адолат бештар ва пештар аз дигар мафҳумҳо барои асоснок ва равшан намудани ақидаҳои иҷтимоӣ – сиёсӣ, аниқтараш фалсафаи сиёсии вай истифода шудааст.

Дар осори Мир Сайид Алии Ҳамадонӣ сиёсати маликон бо халқ ва муносибати ҷавобии раият ба шоҳон хуб инъикос гардидааст. Танҳо дар натиҷаи рафтори неки мулкун халқ аз онҳо ризо шуда, даст ба дуои нек мебардоранд ва давлату рӯзгори нек насиби малик мегардад. Дар акси ҳол сиёсати ҳоким нодуруст ва ахлоқи ӯ нописандида хоҳад буд. Мутафаккир ҳамин фикрро бо ин гуфтаҳо тақвият додааст: «Алӣ бинни Абӯтолиб, разияллоҳу анҳу, ривоят кард, ки Расул, алайҳиссалом, фармуд, ки: Фозилтарин ақл баъди имон дӯстӣ кардан аст бо халқ ва некӣ кардан аст бо некон ва бадон»[7, с131].

Ҳамадонӣ бо мақсади батақрор таъкид кардани манфиати моддии адолат ва қуллаи баланди ахлоқи ҳокимон будани онро нишон додан ба далелҳои зиёди таърихӣ муроҷиат мекунад. Вай ҳар қадар, ки қиммати моддии адолатро эътироф мекунад, ҳамон андоза нафъи рӯҳии онро низ қоиладар мешавад. Ин ду ҷабҳаи адолат дар таълимоти Мир Сайид Алии Ҳамадонӣ аз ҳам ҷудо тасаввурнашаванда аст, зеро, ба назари мутафаккир, риояи адолат боиси пайдории саодату хайрхоҳии халқ гардида, барои осон шудани ҳисоби шоҳи одил дар он дунё кӯмак мерасонад.

Мир Сайид Алии Ҳамадонӣ доир ба усули давлати шоҳӣ ақидаи хоси худро дорад. Усулҳои писандидаи вай пеш аз ҳама дар асоси муносибати баробари одилона ва оқилонаи шоҳу раият бунёд ёфтаанд. Дар даҳ усулу шартҳои пешниҳодкардааш доир ба подшоҳиву салтанат асосан талабу таъминот, завқу хоҳиш, омолу орзу ва мақсаду мароми халқ ба инобат гирифта шудааст.

Мир Сайид Алии Ҳамадонӣ нуқсонҳои даврони худро дарк намуда, кӯшидааст, то онҳо ислоҳ карда шаванд ва дар баробари ин ба сиёсатмадорони оянда низ дарси ибрат додааст. Ин ҳама ақидаҳои Ҳамадонӣ оид ба масоили сиёсӣ гувоҳи андешаҳои пешқадами ӯ ба ҳисоб мераванд. Аз ин рӯ, аксарияти гуфтаҳои ӯ ҳамчун насихату раҳнамо ба салотину аҳли дарбор дахл доштанд.

Умуман, мутафаккир беҳ будани ахлоқи табакаи болоии ҷамъиятро боиси хуб гардидани зиндагиву рӯзгори афроди заҳматкаши ҷомеа медонад. Масоили сиёсиро Мир Сайид Али Ҳамадонӣ бештар дар осори таълимоти хеш мавриди баррасӣ қарор дода, ин масъалаҳоро қариб дар ҳамаи рисолаҳояш дар бобҳои алоҳида инъикос намудааст. Андешаҳои Ҳамадонӣ дар замони хеш ва имрӯз низ барои роҳбарони сиёсӣ саривақти буда, дастурамале барои идора намудани давлат мебошад.

Адабиёт

1. Абдулхонов Ф. М. Таълимоти ахлоқӣ, сиёсӣ ва ҳуқуқии Мир Сайид Али Ҳамадонӣ // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови АИҶТ.– 2015. – №3. С. 100-102.
2. Асозода Ҳ. Мир Сайид Али Ҳамадонӣ ва «Захиратулмулк» – и ӯ // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови АИҶТ.– 2015. – №3. С. 91-94.
3. Асозода Ҳ. Мир Сайид Али Ҳамадонӣ: таълифоти илмӣ, ирфонӣ ва адабӣ. – Душанбе, 2015, 450 с.
4. Асозода Ҳ., Асозода Р. Мусофири роҳи ҳақиқат. – Душанбе: Империял – Групп, 2018, 456 с.
5. Доктор Муҳаммад Риёз. Аҳволу осор ва ашъори Мир Сайид Али Ҳамадонӣ (бо нӯҳ рисола дар ин чоп). – Душанбе, 2015, 408 с.
6. Мир Сайид Али Ҳамадонӣ: Замони ӯ ва нақши он дар тамаддуни Осиёи Марказӣ (таҳқиқот). – Душанбе, 2015, 757 с.
7. Мир Сайид Али Ҳамадонӣ. Захират – ул – мулк, (таҳиягарон Асоев Ҳ., Турдиев Қ.). – Душанбе: Ирфон, 2008, 340 с.
8. Назаров Ҳ. Қ. Афкори сиёсии Мир Сайид Али Ҳамадонӣ// Ахбори Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон. – 1994. – №1. С. 43-47.
9. Султонов М. Осори мунтахаби Мир Сайид Али Ҳамадонӣ. Ҷилди 1. – Душанбе: Ирфон, 1994, 168 с.
10. Султонов М. Осори мунтахаби Мир Сайид Али Ҳамадонӣ. Ҷилди 2. – Душанбе: Ирфон, 1995, 225 с.
11. Халилуллоҳ Халилӣ. Мири аҳли маърифат, шоҳи фақир // Адаб. – 2015. – №3-4. С. 143-144.
12. Шарифи Ҷаббор. Сиёсати мулкдорӣ ва масъулияти ҳокимон аз диди назари Али Ҳамадонӣ // Ахбори Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон. – 1994. – №1. С. 62-65.

ИНЪИКОСИ МАСОИЛИ СИЁСӢ ДАР ТАЪЛИМОТИ СИЁСИИ МИР САЙИД АЛИИ ҲАМАДОНӢ

Тарзи давлатдорӣ имрӯз низ яке аз масъалаҳои муҳимми маданияти сиёсӣ ба шумор меравад. Он аз аҳди қадим сар карда то имрӯз тавачҷӯҳи файласуфону сиёсатмадоронро ҷалб карда омада истодааст. Афлотун, Арасту, Гуан Чун, Форобӣ, Ибни Сино, Ғазолӣ ва дигарон роҷеъ ба паҳлуҳои гуногуни ин мабҳас изҳори ақида карда оиди идораи ҷомеа ва сохторҳои гуногуни давлатӣ баҳс намудаанд.

Осори манзуму мансури Мир Сайид Али Ҳамадонӣ, ки ба масъалаҳои гуногуни ҷомеа бахшида шудаанд, ўро ҳамчун як чехраи дурахшони адабият фарҳангӣ дар тӯли таърих барои мардум азиз доштааст, ки аксарияти онҳо барои беҳбудии бахшидан ба ҷомеа бахусус ба масъалаҳои сиёсат бахшида шудаанд. Али Ҳамадонӣ ҳам дар навиштаҳои ва ҳам дар амалкардаш тарафдори идораи солеҳона ва ислоҳи хирадмандонаи ҷомеаи инсонӣ будааст.

Мир Сайид Али Ҳамадонӣ роҷеъ ба вазифаҳои ҷамъиятии ахлоқ махсус тавачҷӯҳ зоҳир мекунад. Вай масоили марбути моҳияту мақсади ҳаёти сиёсӣ, ахлоқи подшоҳон ва мансабдорони дигари давлатӣ, ҷиҳатҳои гуногуни муносибати табақаҳои мухталифи иҷтимоӣ дар ҷамъият, умуман муносибат ва рафтори сарварони сиёсиро дар ҷомеа мавриди ҳулу фасл қарор додааст.

Яке аз масъалаҳои муҳим дар осори Мир Сайид Али Ҳамадонӣ ин инъикоси масоили сиёсӣ ба ҳисоб меравад, муаллифи мақола ба ин масъала тавачҷӯҳ зоҳир намуда, андешаҳои мутафаккирро оид ба сиёсати давр мавриди таҳлилу баррасӣ қарор додааст.

Калидвожаҳо: *Мир Сайид Али Ҳамадонӣ, мутафаккир, масоили сиёсӣ, таълимоти сиёсӣ, ҳаёти сиёсӣ, ахлоқи подшоҳон, камбағалӣ, ҷомеаи адолатпеша, подшоҳ, ҳоким.*

ОСВЕЩЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ ВОПРОСОВ В ПОЛИТИЧЕСКОМ УЧЕНИИ МИР САИД АЛИ ХАМАДОНИ

Государственность по-прежнему остается одним из важнейших вопросов политической культуры. Он привлекал внимание философов и политиков с древних времен. Платон, Аристотель, Гуань Чунь, Фароби, Ибн Сина, Газали и другие комментировали

различные аспекты данной проблемы и обсуждали управление обществом и различные правительственные структуры.

Красноречивые работы Мир Сайида Али Хамадони по различным вопросам общества сделали его любимым литературным и культурным деятелем на протяжении всей истории, многие из которых посвящены улучшению общества, особенно политике. Али Хамадони как в своих трудах, так и в своих действиях выступал за справедливое правление и мудрое реформирование человеческого общества.

Мир Сайид Али Хамадони уделяет особое внимание общественным обязанностям нравственности. Он затрагивал вопросы, связанные с характером и целью политической жизни, нравами королей и других государственных чиновников, различными аспектами взаимоотношений различных социальных слоев в обществе, а также отношением и поведением политических лидеров в обществе.

Одним из важнейших вопросов в творчестве Мир Саида Али Хамадони является отражение политических вопросов, автор статьи уделяет внимание этому вопросу и анализирует взгляды мыслителя на политику того периода.

Ключевые слова: Мир Сайид Али Хамадони, мыслитель, политические вопросы, политическое учение, политическая жизнь, нравы царей, бедность, справедливое общество, царь, правитель.

COVERAGE OF POLITICAL ISSUES IN THE POLITICAL DOCTRINE OF MIR SAID ALI KHAMADONI

Statehood still remains one of the most important issues of political culture. It has attracted the attention of philosophers and politicians since ancient times. Plato, Aristotle, Guan Chun, Farobi, Ibn Sina, Ghazali and others commented on various aspects of the problem and discussed the administration of society and various government structures.

Mir Sayyid Ali Hamadoni's eloquent writings on various issues of society have made him a beloved literary and cultural figure throughout history, many of which are dedicated to the betterment of society, especially politics. Ali Hamadoni, both in his writings and in his actions, advocated a just government and a wise reform of human society.

Mir Sayyid Ali Hamadoni pays special attention to the public duties of morality. He touched upon issues related to the nature and purpose of political life, the morals of kings and other government officials, various aspects of the relationship of various social strata in society, as well as the attitude and behavior of political leaders in society.

One of the most important issues in the work of Mir Said Ali Hamadoni is the reflection of political issues, the author of the article pays attention to this issue and analyzes the views of the thinker on the politics of that period.

Keywords: Mir Sayyid Ali Hamadoni, thinker, political issues, political doctrine, political life, morals of kings, poverty, just society, king, ruler.

Маълумот дар бораи муаллиф:

Қураев Аминҷон Абдукаримович докторанти (доктор Ph.D) Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. Нишона: 734025, Ҷумҳурии Тоҷикистон, шаҳри Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ, 17. Тел.: +992989998558.

Сведения об автор:

Джураев Амиджон Абдукаримович-докторант (Ph.D) Таджикского национального университета. Адрес: 734025, Республика Таджикистан, г. Душанбе. пр. Рудаки 17. Тел.: +992989998558.

About the author:

Juraev Aminjon Abdugarimovich (Ph.D) Tajik national university. Address: 734025, Republic of Tajikistan, Dushanbe, Rudaki Ave. Tel.: +992989998558.

СУХАНВАРИИ СИЁСӢ ВА НАҚШИ ОН ДАР ФАЪОЛИЯТИ САРВАРӢ

Саидова Ф.С.

Институти фалсафа, сиёсатиносии ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови АМИТ

Инсон ягона мавҷуди биологии соҳибшуур аст. Ин хосият дар шакли сухан ҳамчун далел тасдиқи худро пайдо мекунад. Зухуроти моҳиятии ақл, хирад, дониш, тасаввурот ва ҷаҳонбинӣ, дар маҷмӯъ, рӯҳи инсонӣ, ки тавассути нутқи даҳонӣ, хаттӣ, асарҳои илмӣ, бадеӣ, муҷассамаҳо, ёдгориҳои таърихӣ, дастовардҳои илмӣ-техникӣ ва монанди инҳо ифодаи худро меёбанд, воситаи мутаносиби муқоламаи байни одамон ва наслҳо мебошанд. Маҳз ҳамин алоқамандӣ боиси танзими муносибатҳои ҷамъиятӣ, сабабгори тағйироти миқдории ва сифатии муҳити атроф ба хоҳири рушди инсонӣ мегардад [10.4].

Воқеан ҳам онҳое, ки риторикаро ҳамчун санъати шаҳрвандӣ тасниф мекунанд, чунин меҳисобанд, ки риторика қудрати ташкили ҷомеаҳои дошта, ба ташаккули ҳислати шаҳрвандон ва ба ҳаёти шаҳрвандӣ таъсири назаррас дорад. Таҷрибаи амалӣ нишон медиҳад, ки риторикаи сиёсӣ тавонистааст ба равандҳои сиёсӣ, шаклгирии ҷаҳонбинӣ, рафтор, тасмигириҳои сиёсии кишварҳо таъсири бевосита гузорад. Имиҷи давлат ва усулҳои муаррифии он аз ҷониби сиёсатмадорон тавассути интихоби воситаҳои баён ва стратегияҳои муассири рафтору гуфтор ва фарҳанги суханронӣ ташаккул меёбад.

Таърих ва таҷрибаи иҷтимоӣ сиёсӣ борҳо собит намудааст, ки маҳз санъати баланди суханварии сарварон ва сиёсатмадорон боиси таҳаввулоти таърихӣ гашта, оммаи васеи мардумро барои ба мақсад расидан роҳнамоӣ кардааст. Дар ин росто нақши сарвароне, ки аз санъати суханварӣ бархурдоранд ниҳоят муҳим арзёбӣ мегардад. Дар баробари ин, нутқи сарварони сиёсӣ дар муҳити расмӣ ва дар байни ҷомеа, ки аз ҷониби воситаҳои ахбори омма васеъ паҳн карда мешавад, қодир аст, дар ташаккули ҳувияти ҷомеа ва сохтори нави талаботи иҷтимоӣ аҳамияти калидӣ дошта бошад.

Воқеан ҳам сарвар ин аъзои обрӯманди созмон ё гурӯҳи иҷтимоӣ мебошад, ки таъсиррасонии шахсии ӯ имконият медиҳад то дар равандҳои иҷтимоӣ сиёсӣ, махсусан, танзими муносибатҳои тарафайн дар ҷомеа нақши ҳалкунанда гузорад. Сарварӣ ин таъсиррасонӣ ва қобилияти сафарбар намудани оммаи мардум баҳри амалӣ кардани ҳадафҳои мушаххас ба ҳисоб меравад.

Бояд гуфт, ки муҳаққиқон дар доираи назарияи хусусиятҳои сарвар сифатҳои асосии сарварро муайян намудаанд. Масалан, С. Коссенс таъкид менамояд, ки барои сарвари сиёсии бештарин шудан, бояд чунин сифатҳои дошт: қобилияти ба таври эҷодӣ ҳал намудани мушкилиҳо, ба тарафдорони худ расонидани ғояҳо, эътимоднок ва боварибахш будан, бодикқат гуш карда тавонистани дигарон ва ба инобат гирифтани маслиҳати онҳо, хоҳиши қиддии ба даст овардани мақсад, хушхулқӣ ва доираи васеи шавқу рағбат, бовиҷдон, софдил, ростгӯиву росткорӣ нисбат ба тарафдорони худ, ҳиссиёти қадру қиммат ва манзалати худ, боварӣ ба худ, сатҳи баланди тартибот, қобилияти дар ҳолатҳои гуногун худ ва тавозуни дохилӣ худро нигоҳ доштан [2.24].

Қайд кардан зарур аст, ки барои сарвар, махсусан, сарвари сиёсӣ доштани чунин шартҳои зарурат аст, аммо бояд гуфт ки сифатҳои сарвар бо онҳо маҳдуд намегардад. Муҳаққиқи дигар Р. Чапмэн хусусиятҳои зерини сарварро ҷудо намудааст: зираку нуқтасанҷ, доштани миқдори зиёди идеяҳо, фикри солим ва дуруст, дурандеш ва хирадманд, қобилияти ибрази ақидаи худ, пурмаъноии нутқи шифоҳӣ, сатҳи мувофиқи худбаҳогузори, суботкориву устуворӣ, матонат мустаҳкамӣ, вазниниву ботамкин будан [1, с.3]. Бояд гуфт, ки сарварони сиёсӣ вазифаҳои худро тавассути риторикаи сиёсӣ бештар амалӣ менамоянд. Муҳаққиқон барои сарварони сиёсӣ вазифаҳои муттаҳиднамоӣ, эҷодӣ, таҳлилий, сафарбарнамоӣ, навоарӣ, коммуникативӣ, рамзӣ, қабули қарори самаранок ва ғайраро хос медонад, ки воқеан ҳам дар амал тадбиқ намудани чунин вазифаҳо аз қобилияти суханварии сарвари сиёсӣ вобастагӣ дорад.

Албатта, суханварӣ ҳунарест, ки ҳама кас ба он ниёз дорад, аммо касоне ки роҳбарии мардумро ба зимма доранд, бештар бояд аз ин ҳунар бархурдор бошанд. Махсусан, арбобони

давлатию чамбиятӣ. Файласуфи бузурги тоҷик Абуалӣ Ибни Сино ба дурустӣ таъкид дошта буд, ки «азбаски чомаа зодаи ҳамкорӣ ва ҳамраъӣ аст, ба касе ниёз дорад, ки «қонун ва адолатро муқаррар намояд ва чунин кас бояд имкони тавассути сухан ба мардум муроҷиат карданро дошта бошад ва мардумро барои риояи қонун уҳдадор созад»[9.237]. Ибни Сино барои аз бенизомӣ ва бесарусомонӣ ҳифз кардани чомаа сарвари оқилу огоҳро лозим медонад, ки мардумро ба роҳи дуруст раҳнамоӣ кунад ва пуштибони инсофу адолат бошад.

Аз таҳлил ва муқоисаи илмӣ осори мутафаккирони форсу тоҷик бармеояд, ки онҳо низ бештар ба тарзи суханронӣ ва маданияти суханварии шоҳону вазирон ва дигар амалдорони давлатӣ диққат доданд. Аз ҷумлаи онҳо метавон Низомулмулки Тӯсиро мисол овард. Мутафаккир дар «Сиёсатнома» - и худ шоҳро хушдор менамояд, ки зирак бошад ва ҳар сухан ва хабаре мешунавад, ҳақиқати онро дақиқ санчида, хулоса барорад: «Андар корҳо шитобзадагӣ набояд кардан. Ва чун хабаре шунавад, андар оҳистагӣ кор бояд фармуд, то ҳақиқати он падида ояду дурӯғ аз рост пайдо гардад, ки шитобзадагӣ кори заифон аст, на кори қодирон»[7.8]. Ба андешаи Низомулмулк, ҳар як подшоҳ бояд кори бомашварат намояд.

Бояд тазаккур дод, ки ашъори ибратомӯзи Ҳусайн Воизи Кошифӣ низ бештар хусусияти сиёсӣ дорад. Махсусан, дар идораи давлат машварат намудан ва махфӣ нигоҳ доштани сирри давлатиро шартӣ муҳим медонист. Ба андешаи ӯ, амалдори давлатӣ ҳислати махфӣ нигоҳ доштани суханро дошта бошад, то қарорҳои қабулшудаи махфӣ дастраси ҳамагон нагардад. Мутафаккир ахбороти дурусту саривақтӣ пешниҳод намудани амалдорони давлатиро оид ба вазъи кишвар шартӣ муҳими қабули қарори дуруст медонад.

Ҳусайн Воизи Кошифӣ адолатро пайдории мамлакат дониста, амалӣ гаштани онро дар шунидани сухан ва арзи мардум аз ҷониби ҳокимон меҳисобад. Чуноне, ки мутафаккир менависад: «Яке аз салотини бузургро пурсиданд, ки мегӯянд ҳар чизеро закотест. Закоти салтанат чист? Ҷавоб дод, ки закоти подшоҳиву чаҳондорӣ он аст, ки агар мазлуме додхоҳӣ намояд ва ҳоҷати худро арз кунад сухани уро исғо (гуш) фармоянд ва бо ӯ ба мадуро сухан кунанду ҷавоби дурушт бознадиҳанд ва аз сухан гуфтан бо заифону фуқаро ор надоранд, ки муқолама бо хурдон аз ҳисоли бузургон аст»[5.162]. Подшоҳ бояд дар вақти шунидани сухани мардум ботамкин бошад ва андешамандона хулосагирӣ намояд.

Мир Саид Алии Ҳамадонӣ дар асари худ «Захират - ул мулук» ба салтанату шоҳигарӣ шарт гузошта, аз ҷумла оид ба фарҳанги суханварии шоҳ низ ақидаҳои ҷолиб пешниҳод намудааст: «Дар ҳукм сухан бо мадуро гӯяд, дуруштӣ накунад, аз шунидани ҳуҷҷати бисёр малул нагардад ва аз гуфтор бо заифон ва мискинон нанг надорад. Барои ризоияти халқ кӯшад, ҳаққӯ бошад ва шариятро риоя намояд. Аз зиёрат ва сӯхбати аҳли фазл сар напечад ва аз сӯхбати фосиқон парҳез намояд. Сухани ночоро нашунавад, зеро обрӯи ӯро паст мекунад»[4,с.398]. Чуноне ки дар муқаддимаи китоби «Захират - ул мулук» омадааст, он барои насиҳату роҳбарии умаро ва подшоҳону фармонравоеён навишта шудааст.

Аҳмади Дониш бошад, ба меъёрҳои ахлоқӣ дар суханварӣ аҳамият додааст. Ростқавлии шоҳро аз ҳама боло медонад. Чуноне ки қайд менамояд: «Ҳоким бояд ростқавлу ҳақгӯ бошад. Ӯ набояд имрӯз як чизро гӯяду рӯзи дигар чизи дигар. Сухани ӯ бояд қатъӣ бошад» [8.91].

Бояд гуфт, ки мутафаккирони форсу тоҷик дар суханварӣ бештар ба меъёри ахлоқӣ диққат доданд ва амалӣ шудани онро аз ҷониби шоҳону вазирон ва дигар амалдорони давлатӣ шарт ва зарур медонанд.

Раванди идоракунӣ тақозо менамояд, ки сарвар бояд дониш ва маърифати баланд дошта бошад, то тавонад вазъи дохилию хориҷии давлатро таҳлилу пешгӯӣ намояд. Агар сарвар дар нутқи худ вазъи идорию сиёсӣ ва иқтисодию иҷтимоии чомааро дуруст таҳлил диҳад ҳамеша нуфузи ӯ баланд шуда, суханаш таъсирнок мегардад. Онро зарур аст дар самтҳои бештар сухан ронад, ки барои чомаа нафъовар бошад ва мардум нисбати он мавзӯ тавачҷуҳ дошта бошанд. Ҳанӯз Арасту дар асари худ «Риторика» ин масъаларо таъкид намуда, доираи баромади суханварро мушаххас гардонид ба буд.

Ба андешаи Арасту панҷ матлаби асосие вуҷуд дорад, ки ҳамаи мардум роҷеъ ба онҳо меандешанд ва суханварони сиёсӣ дар бораи он бояд донанд ва суханронӣ намоянд. Инҳо иборатанд: аз роҳҳо ва васоил, ҷангу сулҳ, дифоъи миллӣ, воридоту содирот ва вазъи

қавонин. Дар мавриди роҳҳо ва васоил хатиб муҳтоҷ ба донишони манобеи даромади кишвар аст. Он бояд аз тамоми даромади кишвар огоҳ бошад. Дар боби ҷангу сулҳ ва дифоӣ миллий бояд қудрати низомӣ ва минтақаҳои махсуси стратегияи кишварашро дорад. Дар суҳанрониҳояш аз ҷангҳои мамӯлики дигар мисол оварда, руҳ додани онро дар кишвари худ аз эҳтимол дур надонад, зеро иллатҳои ҳамсон эҳтимол, натиҷаи ҳамсоне хоҳад дошт. Дигар масъалае, ки Арасту донишони ва баррасӣ карда тавонишони онро барои ҳар як суҳанвари сиёсӣ шарт медонад, вазъи қонунгузорӣ аст. Зеро тамоми неқулуволии як кишвар аз қавонини он вобастагӣ дорад[3.54]. Дарвоқеъ, гарчанде аз гуфтаҳои Арасту қарнҳо сипарӣ шуда бошад ҳам, аммо аз дидгоҳи имрӯз аҳамияташро гум накардаанд. Зеро дар назди оммаи мардум аз ҷунин мисолҳо овардан бар суди давлату давлатдорӣ аст.

Маълум аст, ки сарвари сиёсӣ бояд қобилияти сарҷамъ намудан ва сафарбар кардани оммаро дошта бошад ва ин масъала бештар ба қобилияти ба зеҳну тафаккури мардум таъсири мусбат расонидан вобастагӣ дорад. Ин гуфтаро дар фаъолияти сарвари Асосгузори сулҳу ваҳдати миллий - Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон мушоҳида намудан мумкин аст.

Тавре ки доктори илмҳои сиёсӣ Ятимов С.С. менависад: «Пешвои миллат дар китобу мақолаҳои илмӣ, суҳанрониҳои сиёсӣ, гуфтугӯҳои мустақим бо аҳли зиё ва мардум муҳимтарин масъалаҳои забоншиносии тоҷикро мавриди омӯзиши дақиқ, таҳлилу арзёбии амиқ қарор дод. Боиси ифтихор аст, Роҳбари давлат дидгоҳи хешро бо забони шево, лаҳни гуворо, барои омма фаҳмо, бо истифода аз далелҳои раднопазири таърихӣ ва санъати бузурги суҳандониву суҳанварӣ ибраз меорад»[11]. Бояд гуфт, ки муҳимтарин нуктае, ки дар оини раҳбарии Сарвари тоҷикон ҳамчун сабқ, шеваи барҷаста ва услуби муошират бо мардум ба назар мерасад, ифодаи маъниҳои тақдирсоз бо забони шево, оммафаҳм ва дилчаспу ҷозибадор мебошад.

Қайд кардан зарур аст, ки сифатҳои, ки дар адабиёти сиёсӣ хоси сарвари сиёсӣ муаррифӣ мегарданд – ин ватандустию ҷасурӣ, ҷавонмардию суҳанварӣ, созандагиву бунёдкорӣ, ҳалимию тавоноӣ ва ба дилу дидаи мардуми оддӣ роҳ ёфтани аст. Албатта, ҷунин сифатҳо ҳама хоси Асосгузори сулҳу ваҳдати миллий - Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон мебошанд, ки имрӯз ҳамчун сиёсатмадори сатҳи ҷаҳонӣ шинохта шудааст[6].

Воқеан ҳам маҳорати суҳанварӣ яке аз роҳҳои боэҳтимоли ташаккули имичи сарварон буда, симои сиёсии онҳоро ташаккул медиҳад. Дар шароити ҳозира бе донишони нозуқиҳои санъати риторикаи сиёсӣ ҳеҷ як роҳбар муваффақият ба даст оварда наметавонад. Сиёсатмадорон тавассути нутқи худ дар назди мардум баромад намуда, ҳадафҳои худро мушаххас менамоянд. Суҳани онҳо ҳадафест, ки дар он манфиатҳои умумиятҳои иҷтимоӣ, самтҳои асосии сиёсати дохилию хориҷӣ, стратегияҳои бузурги давлатӣ ва дигар паҳлуҳои ҳаёти мардум баррасӣ мегардад. Аз ҳамин сабаб, дар шароити муосир омӯхтани шаклҳои гуногуни санъати суҳанварӣ, истифодаи дуруст аз ин аслиҳаи бузург - суҳан, баҳри пешрафти сарварони сиёсӣ, арбобони сиёсӣ ҷамъиятӣ ва дигар хизматчиёни давлатӣ аҳамияти бузург дорад.

АДАБИЁТ

1. Chapman R. Leadership in British Civil Service. L., 1984.
2. Андреев С.С. Политический авторитет и политическое лидерство // Социально-политический журнал. - 1993. - № 1-2. - С. 24-37.
3. Арасту. Хитоба. - Душанбе, 2017. - 286 с.
4. Зокиров Г.Н. Донишномаи сиёсӣ. Ҷилди 1. - Душанбе, 2015. - 520 с.
5. Кошифӣ Ҳ.В. Футувватномаи султони. Ахлоқи Муҳсинӣ. Рисолаи «Ҳотамия». - Душанбе: Адиб, 1991. - 320 с.
6. Муҳаммад А.Н. Нутқи Пешвои миллат бо забони ноби тоҷикӣ дар эҳёи мактаби санъати суҳанварӣ нақши калидӣ дорад // АМИТ ХОВАР. 10.05. 2017 [Санаи мурочиат 20.04.2019]
7. Низомулмулк. Сиёсатнома. - Душанбе, 1980.
8. Раджабов З. Выдающийся просветитель таджикского народа Ахмад Дониш. - Сталинабад, 1961.
9. Эмомалӣ Раҳмон. Чехраҳои мондагор. - Душанбе: Эр – Граф, 2016. - 364 с.
10. Ятимов С.С. О его величестве слове // Илм ва ҷомеа. - 2021. - №4(26). - С.4-18.

СУХАНВАРИИ СИЁСӢ ВА НАҚШИ ОН ДАР ФАЪОЛИЯТИ САРВАРӢ

Дар мақолаи мазкур моҳият ва аҳамияти суҳанвариҳои сиёсӣ дар фаъолияти сарварӣ баррасӣ мегардад. Муаллиф нақши риторикаи сиёсиро дар ташаккули имиджи сарварони сиёсӣ ва дигаргуниҳои ҷомеа таҳлил намуда, робитаи ногустастани муоширатро дар ҳаёти сиёсии ҷомеа қайд менамояд.

Ҳамзамон, таъсири суҳани шахсиятҳои бузургро дар сарҷамъии мардум, ҳаёти сиёсии онҳо, инчунин роияи адолати иҷтимоӣ пешниҳод намудааст. Ҳамзамон, дар мақолаи мазкур санъати суҳанвариҳои Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ - Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон баррасӣ гардидааст.

Калидвожаҳо: *риторикаи сиёсӣ, сарвариҳои сиёсӣ, таъйирпазирии ҷомеа, имидж, сиёсат, субектони сиёсӣ, суҳанвариҳои сиёсӣ, манфиатҳои миллӣ, маданияти суҳанварӣ, адолатнокӣ.*

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КРАСНОРЕЧИЯ ЕЁ РОЛЬ В ЛИДЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В данной статье рассматривается содержание и значение политической красноречие в лидерской деятельности. Автор, анализирует роль политической риторики в формировании имиджа политических лидеров в трансформации в обществе, отмечает непосредственно политической жизни.

Исходя из этого, влияние политической риторики знаменитых людей в обществе становится объектом изучения, а также рассматривается соблюдение социальной справедливости.

Кроме того, в данной статье рассматривается искусство красноречия Основателя мира и национального единства, Лидера нации Президента Республики Таджикистана Эмомали Рахмона.

Ключевые слова: *политическая риторика, политической лидер, трансформация общества, имидж, политика, политический субъект, политическая красноречия, национальные интересы, риторика, справедливость.*

POLITICAL ELOQUENCE ITS ROLE IN LEADERSHIP ACTIVITY

This article discusses the content and significance of political eloquence in leadership activities. The author analyzes the role of political rhetoric in shaping the image of political leaders in transformation of society, notes directly political life.

Based on this, the influence of the political rhetoric of famous people in society becomes the object of study, and the observance of social justice is also considered. In addition, this article discusses the art of eloquence of the Founder of Peace and National Unity, Leader of the Nation, President of the Republic of Tajikistan Emomali Rahmon.

Keywords: *political rhetoric, political leader, transformation of the society, image, politics, political subject, political eloquence, national interests, rhetoric, justice.*

Маълумот дар бораи муаллиф:

Саидова Фазилат Саидамировна – номзади илмҳои сиёсӣ, ходими калони илми Институти фалсафа, сиёсатиносии ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови АМИТ.

Сведения об авторе:

Саидова Фазилат Саидамировна - кандидат политических наук, старший научный сотрудник Института философии, политологии и права им. А. Саидова. Баховаддинов НАИТ.

About the author:

Saidova Fazilat Saidamirovna - Candidate of Political Sciences, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Political Science and Law. A. Saidova. Bahovaddinov NAST.

**ПРОБЛЕМА ИССЛЕДОВАНИЯ ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ
РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН**

Давлатзода Ф.

Таджикский государственный педагогический университет имени С.Айни

Вопрос о назначении государства, его функциях в каждой конкретной эпохе вызывал оживленные научные споры, это было не только теоретической темой а вопросом важного практического значения, влияющий на жизнь и благосостояние всего общества, и конкретно на благосостояние и положения каждого живущего в ней людей.

Переход Республики Таджикистан к принципиально новой политической, экономической, мировоззренческой системе, возрастание нестабильности, обнищание огромных масс населения (более 80%), морально-нравственная деградация, одновременная приостановка работы абсолютного большинства предприятий, заводов и фабрик, вместе с разразившейся гражданской войной стала основой пристального внимания государства и общественности к демографическим проблемам. Исследование демографической политики государства может внести определенный вклад в понимании того, что происходит в нашей стране и что предпринят в будущем. Все попытки становления и развития отдельных отраслей и в целом экономики, развитие отдельных регионов страны невозможно без учета демографических процессов. Кроме того, скудость экономических условий, непреодоленный кризис, и другие условия вынудили государство проявлять активность в аспекте демографической политики, по существу активизируя демографическую составляющую своих функций. Конечно, нельзя сказать, что таджикское государство прежде не занималась вопросами народонаселения, планированием семьи, демографическими проблемами. Эти вопросы всегда находятся в поле зрения политиков и государства. Но, новейшая история стала исключением, когда данное регулирование протекает с негативным вектором, то есть целью данного регулирования является не прирост численности населения, а наоборот уменьшение количества рождений, делая акцент на качество воспитания и подготовки подрастающего поколения, в то время как все развитые страны Европы и Америки борются за прирост населения страны, стимулируя семьи немалыми денежными суммами и другими привилегиями.

Исследования демографической функции Республики Таджикистан вызывается несколькими факторами. Прежде всего, тем, что данный вопрос до сих не исследовано в правовой науке; во-вторых, важно выявление причин и основ ведения демографической политики государства; в- третьих, необходимостью выявления исторических этапов, проблем преемственности и отрицания в демографической политике государства, в четвертых, разработкой демографической политики и для совершенствования механизмов реализации демографической функции государства в Республике Таджикистан.

Актуальность исследования вызывается и тем что рыночная экономика, принцип индивидуализма в обществе и «общество потребления», которая насаждается во всем постсоветском пространстве обесценивает институт семьи. Здесь каждый за себя и за максимумы наслаждений от жизни. В этом мировоззрении нет места семье, детям, а сексуальная революция как пишет Н.Н. Ткаченко явно «против семьи».[2.24] Свидетельства этому развитие идей гомосексуализма, однополые браки, разрешенные законодательством ряда стран.

Таджикистан находится в сфере развития исламской цивилизации, которая считает гомосексуализм, однополые браки преступлением, и их строго запрещает. Несмотря на это, конечно, мировые тенденции развития все равно имеют влияние и на развитие этих отношений, которая чревата обесцениванием института семьи, развитию семьей с одной и бездетности семьи и уничтожению человечества.

Демографическая правовая политика призвана выражать государственную политику, цели и задачи общества в этой сфере, выступает средством легитимации этих целей и задач, официально закрепляет их как функции государства, которых глава государства и Правительства страны должны неукоснительно соблюдать и реализовать.

Актуальность исследования обуславливается и тем, что демографическая политика требует разработки юридических механизмов их реализации в условиях глобализации, развития рыночной экономики и политики «открытых дверей». Либеральные отношения и рыночная экономика также ставят свои условия, с учетом которых необходимо корректировать приоритеты как в социальной, так и в экономической, в миграционной, в торгово-внешнеполитической сферах деятельности. Социальные и экономические, демографические и миграционные задачи и цели, также нуждаются в юридическом оформлении и разработки правовых механизмов в их реализации. В целях внесения порядка в демографической сфере необходимо государственная правовая демографическая политика, соответствующая интересам таджикского общества и государства, а также условиям и закономерностям современного мирового развития, с учетом господствующих тенденций и опыта других стран живущих и имеющих сходные задачи в сфере демографии и народонаселения. Таджикистан вышедший из пепла гражданской войны, следуя экономическим подходам принял кардинальные меры которые были направлены к планированию семьи, уменьшению количества рождений. Как показало практика и демографические исследования Института демографии Академии наук Республики Таджикистан, на современном этапе развития тенденции развития народонаселения таковы, что в мире остро ощущается переход к малодетности, к двух и однодетным семьям, которое грозит депопуляцией многих передовых стран мира. Это показывает, что улучшение в экономическом и социальном сферах, благополучие приводит также к уменьшению количества рождений, когда каждый думает о карьере, о собственном благополучии. Привлечение женщин к общественному труду, гарантии защиты прав и интересов работающих женщин, их карьерный рост также приводит к ограничению количества рождений. Поэтому, в Республике сделана определенная работа по привлечению женщин к участию в управлении, учреждены квоты для привлечения девушек к учебе, работе в местных и центральных органах власти. Конечно, это опыт полученный в других странах мира, которое мало пригодна для нашей республики. В условиях когда сам институт семьи и его ценность быстро теряет былую привлекательность, благополучная в этом отношении пока семейные отношения и ценности на наш взгляд в Таджикистане нужно сохранить и прибавить. Для этого необходима подготовка новой глубоко научной, продуманной с учетом стратегического развития политика и программа развития народонаселения и защита семьи.

Большой сдвиг в этом направлении наблюдается после принятия в 1998г. государственной программы по планирования семьи, которая стала основой проведения важных государственных мероприятий в пользу реализации данной государственной программы. Программа касается не только и не столько вопросы планирования, в ней находит свое отражение проблемы репродуктивного здоровья населения, проблемы воспитания подрастающего поколения, оздоровление и укрепление родильных домов, подготовки кадров занимающихся воспитанием, оздоровлением, обучением населения.

Важнейшим аспектом данной проблемы является изучение не только норм законодательства, но и механизмов их реализации и применения в историческом прошлом и в настоящем.

Почеркнем, что государству в демографической политике отводиться важнейшее значение, так как речь идет о самом существовании государства, в основном о титульной нации, цивилизации, народонаселении и в общем, о существовании народа.

Выработка правил, и предложений для совершенствования демографической правовой политики государства является одной из важнейших результатов данного исследования.

Следует отметить, что изменения произошедшие в последние десятилетия в корне изменили геополитическое и геостратегическое положение Таджикистана, являющиеся частью огромной империи в самостоятельную государственность В демографической

политике государства как отмечают ученые, «в органической взаимосвязи переплетены политические, моральные, социальные, экономические, правовые, культурные, религиозные и военные вопросы. Поэтому правомерно считать – поиск механизма решения демографических проблем будет способствовать преодолению трудностей в общественно-экономическом развитии государства, установлению стабильности в обществе, оптимизации процесса модернизации, обеспечению национальной безопасности» [1.3]. Нет необходимости ещё раз подчеркнуть, что демографическая политика государства, экономическое развитие, военный потенциал, вопросы национальной безопасности и ряд других важнейших вопросов жизнедеятельности государства в любом случае оказываются взаимосвязанными и взаимозависимыми.

Таким образом, на наш взгляд данная проблема является актуальной и своевременной. На современном этапе развития таджикского общества, оно обуславливается качественного теоретического осмысления демографических проблем, практического решения возникших вызовов, совершенствования законодательной базы и правоприменительной практики государственных органов.

Литература

1. Слободчиков Олег Николаевич. Демографическая политика государства и её влияние на военный потенциал Российской Федерации. Дисс. к.п.н. Монино, 2001. С.3.
2. Ткаченко Наталья Николаевна. Демографическая правовая политика в контексте национальной безопасности России. Авреф. дисс. К.ю.н. Ростов-на Дону, 2009. С.3.(24 с.).
3. Исламов С.И. Биосоциальное развитие человека. Демографический и социальный переходы. – Душанбе, 2019 258с.
4. Исламов С.И., Зверьева Н.В., Исломов Ф.С. К вопросу о проблемном подходе к исследованию народонаселения/Известия Академия наук Республики Таджикистан. Отделение общественных наук. – Душанбе, 2017.- №3.
5. Субхонов А.И., Исломов Ф.С. Демографические аспекты брачности и разводимости населения Таджикистана – Душанбе, 2012.

МАСОИЛИ ТАДҚИҚИ ФУНКСИЯИ ДЕМОГРАФИИ ҶУМҲУРИИ ТОҶИКИСТОН

Муаллиф дар ин мақола дар бораи вазифаи демографияи Ҷумҳурии Тоҷикистон сухан меронад. Масъалаи мақсади давлат ва вазифаҳои он дар ҳар як давраи алоҳида боиси баҳсу мунозираҳои пурҷушу хуруши илмӣ гардида, он на танҳо мавзӯи назариявӣ, балки масъалаи аҳамияти бузурги амалӣ буд, ки ба ҳаёт ва некуаҳволии тамоми ҷамъият даҳолат мекард. Махсусан оиди мубрамияти проблемаи мазкур, функция, назарияҳо ва воқеияти амалии ин масъала дар Тоҷикстони муосир фикрронӣ шудааст.

Калидвожаҳо: демография, сиёсат, ҳуқуқ, иқтисодиёт, функция, назария, амалия, қонунгузор, сиёсати демографӣ, функцияи демографӣ.

ПРОБЛЕМА ИССЛЕДОВАНИЯ ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН

В данной статье автор рассматривает демографическую функцию Республики Таджикистан. Вопрос о предназначении государства, его задачах на каждом этапе вызывал острую научную дискуссию, причем это была не только теоретическая тема, но и вопрос большого практического значения, от которого зависела жизнь и благополучие общества как целое. Особое внимание было уделено актуальности данной проблемы, ее функции, теории и практической реальности данного вопроса в современном Таджикистане.

Ключевые слова: демография, политическая, право, экономическая, функция, теория, практика, законодатель, политическая демография, функция демографии.

THE PROBLEM OF RESEARCH OF FUNCTION OF DEMOGRAPHY OF THE REPUBLIC OF TAJIKISTAN.

In this article, the author examines the demographic function of the Republic of Tajikistan. The question of the purpose of the state, its tasks at each stage caused a heated scientific discussion,

and this was not only a theoretical topic, but also a matter of great practical importance, on which the life and well-being of society as a whole depended. Particular attention was paid to the relevance of this problem, its function, theory and practical reality of this issue in modern Tajikistan.

Keywords: *demography, political, right, economical, function, theory, practically, legislator, the political demography, the function of demography.*

Маълумот дар бораи муаллиф:

Давлатзода Фаридун- номзади ишлмҳои ҳуқуқ, дотсенти кафедраи ҳуқуқуқи Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С.Айни. Тел:907745898

Сведения об авторе:

Давлатзода Фаридун - кандидат юридических наук, доцент кафедры права, Таджикский государственный педагогический университет им. С. Айни. Тел: 907745898

About the author:

Davlatzoda Faridun - Candidate of Law, Associate Professor of Law, Tajik State Pedagogical University named after S. Ayni. Tel: 907745898

ОМИЛҲОИ ДИНӢ ВА ХУСУСИЯТҲОИ ЗОҲИРШАВИИ ОНҲО

Ҳусайнзода А. Б.

Донишгоҳи давлатии Кӯлоб ба номи Абӯабдуллоҳ Рӯдакӣ

Яке аз масъалаҳое, ки ба равандҳои сиёсии ҷомеа таъсири амиқ мерасонад, омилҳои динӣ мебошад. Омилҳои динӣ дар раванди сиёсикунонии дин аз мавҷудияти худ дарак дода, таъсири дин дар ҳаёти сиёсии ҷомеа ва алоқамандгаридани дин ва сиёсат натиҷаи ин раванд доништа мешавад. Алоқамандӣ ва баҳамтаъсиррасонии дин ва сиёсат таърихи тӯлонӣ дорад. Аммо дар замони муосир падидаи мазкур ба марҳилаи сифатан нав баромада, хусусиятҳои зоҳиршавии омилҳои динию сиёсиро низ ба дигаргунии ҷиддӣ рӯ ба рӯ сохтааст. Аз як тараф раванди ташаккули арзишҳои дунявӣ дар ҳаёти сиёсӣ ҷамъиятӣ ва аз тарафи дигар диникунонии он ҳамчун равандҳои сиёсии оштинопазир дар ҳар як мамлакат ба назар мерасанд. Бо дарназардошти ин, ҳар чое, ки таъсири дин ба сиёсат дида мешавад, он ҷо бо омилҳои динӣ рӯ ба рӯ шудан мумкин аст. Чунин равандҳо дар ҷаҳони ислом ва кишварҳои мусулмонӣ хусусияти ба худ хосро доро мебошанд. Дар ҷаҳони ислом ҳизбу ҳаракатҳое пайдо гардидаанд, ки на танҳо меҳоҳанд дар равандҳои сиёсии ҷомеа ва ҳаёти сиёсии мамлакатҳои гуногун иштирок намоянд, балки барои аз байн бурдани давлатҳои дунявӣ ва ташкил намудани давлатҳои исломӣ мубориза мебаранд. Дар чунин шароит бо бунёдгарии динӣ ва тундгарии динӣ рӯ ба рӯ шудан мумкин аст. Бо дарназардошти чунин дигаргуниҳои сиёсӣ ва бо дарки мураккабшавии равандҳои сиёсӣ тӯли чанд даҳсолаи охир олимону муҳаққиқон ба омӯзиши масъалаҳои динӣ, аз ҷумла ба омӯзиши омилҳои динӣ машғул гардидаанд ва имрӯз низ ин гуна муносибат бо падидаҳои мазкур идома дорад. Вобаста ба хусусиятҳои омилҳои динӣ андешаҳои гуногун баён гардидаанд ва дар атрофи паҳлуҳои мухталифи онҳо таҳқиқоти зиёд анҷом дода шудааст. Ба ҳамаи ин нигоҳ накарда ин масъала ҳанӯз ҳам ба омӯзиш ва таҳлилу таҳқиқ ниёз дорад. Зеро дигаргуниҳое, ки дар сатҳи байналмилалӣ ба амал омада истодаанд, ба омилҳои динӣ бетаъсир наменонанд.

Пеш аз баррасии масъалаи омилҳои динӣ шарҳи моҳияти мафҳуми «омил»-ро зарур мешуморем. Дар «Фарҳанги тафсирии забони тоҷикӣ» зери мафҳуми «омил» амалкунанда, иҷрокунандаи коре ва дар мазмуни дигар «сабаб ва боис» ҳамчун маъноҳои ин мафҳум муаррифӣ гардидаанд [19, с.28-29].

Дар забонҳои авропейӣ бошад ин мафҳумро ба воситаи калимаи латинии «фактор» ифода менамоянд. Дар мавридҳои аввали пайдоиши худ зери ин мафҳум иҷрокунандаи супоришҳои алоҳида, хабаррасон, муштзӯрон, шахсони бозғатимод, муҳосибон, мудирони корхонаҳои хӯрд ва ғайраҳо доништа мешуд [4, с.531]. Аммо бо мурури замон ин мафҳум мазмуни ибтидоии худро гум намуд. Аз солҳои 60-уми асри XIX сар карда зери ин мафҳум, ки онро

мо омил меномем, «сабаб, қувваи таҳриқдихандаи равандҳои гуногун» ифода карда мешавад [2, с.194]. Бояд гуфт, ки то ба имрӯз мафҳуми мазкур на танҳо дар ин мазмун мавҷудияти худро нигоҳ медорад, балки дар илм низ дар чунин шакл истифода бурда мешавад.

Дар луғати тафсирии В.Н.Ушаков ва С.И. Ожегов мазмуни ин мафҳум каме ба таври дигар шарҳ дода мешавад. Дар ин луғат гуфта мешавад, ки «фактор – ин ҳолат ва ё вазъияти мушаххас дар раванди баамалоии падидаҳо мебошад» [14, с.354.]. Бо дарназардошти ин гуфтан мумкин аст, ки дар сиёсат ва ҳаёти сиёсии ҷомеа низ таъсири омилҳои мухталифро мушоҳида намудан мумкин аст. Дар ин маврид бояд гуфт, ки баъзе омилҳо агар дар рушди сиёсии ҷомеа мусоидат намоянд, қисми дигарашон дар ин самт монеа эҷод мекунанд. Ин гуна таъсиррасонӣ дар шароити гуногун ба мушоҳида мерасад. Махсусан дар шароити ташаккули давлатдорӣ миллий, гузариш аз як сохтори ҷамъиятӣ ба сохтори дигар, роҳандозӣ намудани ислоҳоти сиёсӣ ва ғайраҳо таъсири омилҳоро ба сиёсат мушоҳида намудан мумкин аст. Аз ин рӯ, омилҳоеро, ки дар сиёсат таъсиргузори менамоянд, дар шакли падидаҳо, ҳодисаҳо воқеаҳо, равандҳо ва рафторҳо дидан мумкин аст. Омилҳои динӣ ва таъсири онҳо дар сиёсат низ бо дарназардошти чунин ҳолат баррасӣ мегарданд.

Дар маҷмӯъ, дар раванди омӯзиш ва баррасии омилҳои динӣ чунин мазмун ва чунин хусусияти омилҳо бояд ба инобат гирифта шавад. Аз таҳлили асарҳои олимону муҳаққиқоне, ки ба омӯзиши омилҳои динӣ машғул шудаанд, эҳсос кардан мумкин аст, ки онҳо чунин мазмуни омилҳоро ба назар гирифтаанд. Акнун мепардозем ба шарҳи мазмуну мундариҷаи масъалаи омилҳои динӣ.

Мафҳуми «омили динӣ» ба андешаи А.Шерис, метавонад дар маъноҳои зерин ифода карда шавад: дар дараҷаи муносибатҳои ҷамъиятию сиёсӣ; таъсири иҷтимоии динӣ; ҳолати психологӣ ва ё таъсири психологӣ дин; ба вучуд овардани афзалияти динӣ [21, с.110].

Дар дараҷаи муносибатҳои ҷамъиятию сиёсӣ. Дар чунин маврид сухан дар бораи воқеаҳо ва ҳодисаҳои маравад, ки онҳо дар зери таъсири дин ба амал омадаанд. Барои мисол, вақте ки сухан дар бораи омилҳои динии Шарқи Наздик ва ё Осӣи Марказӣ маравад, ҳатман низоъҳои дар назар дошта мешаванд, ки дар онҳо яке аз ҷонибҳои низоъро нерӯҳои динӣ (исломӣ) ташкил медиҳанд;

Омилҳои динӣ дар мавридҳои дигар таъсири иҷтимоии динро ифода менамоянд. Дар ин гуна шароит таъсири дин ба хусусиятҳои тамаддун, фарҳанг, сохтори иҷтимоии ҷомеа, равандҳои сиёсӣ ҷамъиятӣ ба мушоҳида мерасанд;

Инчунин омилҳои динӣ ҳолати психологӣ ва ё таъсири психологӣ дину мазҳаб ба шахсони алоҳида ва ё гурӯҳҳои алоҳида мебошад. Дар чунин маврид, пеш аз ҳама, сухан дар бораи таъсири тундгароии динӣ ва ифротгароии динӣ маравад, ки он ба зехну тафаккури одамон таъсири манфӣ мерасонад;

Омилҳои динӣ дар раванди ба вучуд овардани афзалияти динӣ ба мушоҳида мерасад. Чунин ҳолат дар рафтор ва фаъолияти руҳонӣ дидан шуда, барои паҳн намудани арзишҳои динӣ ва ахлоқи динӣ равона карда шудаанд, ки мақсади ниҳоии онҳо дар миёни дину мазҳабҳои дигар афзалият пайдо намудан мебошад. Чунин равандро ҳамчун рақобат ва ё муборизаи байнидинӣ байнимазҳабӣ номидан мумкин аст.

Дар таҳқиқоти мо мазмуни яқум ва сеюми омилҳои динӣ хеле аҳамиятнок мебошад. Зеро дар зери таъсири дин ба амал омадани ҳодисаҳои воқеаҳои ҳаёти ҷамъиятӣ ва ба зехну тафаккури одамон таъсири манфӣ расонидани тундгароии динӣ ифротгароии динӣ метавонанд, дар маҷмӯъ, омилҳои бесуботкунандаи ҷомеа бошанд.

Аммо боз дар робита бо омилҳои динӣ андешҳои В.О. Микрюков низ хеле ҷолиби диққатанд. Ба ақидаи ӯ, «омилҳои динӣ – мафҳуме мебошад, ки бо амалигардонии унсурҳои иҷтимоӣ сиёсии дин алоқаманд аст, ки онро умумиятҳои динӣ барои ташаккул додани ҳуввияти гурӯҳӣ ба амал мебароранд. Бинобар ин, унсурҳои асосии мундариҷаи омилҳои диниро эътиқоди динӣ ташкил медиҳад. Эътиқоди динӣ ба одамон ва кишрҳои гуногуни ҷомеа таъсири амиқ мерасонад ва он омилҳои мураккабшавии равандҳои иҷтимоӣ ва сохтори иҷтимоии ҷомеа мебошад» [8, с.16]. Воқеан ҳам таъсири ғояҳои динӣ ба зехну тафаккури одамон боиси тағйир ёфтани рафторҳои онҳо мегардад. Пайдоиши ифротгароӣ ва терроризмро низ бояд бо дарназардошти ин омил баррасӣ намуд.

Дар ин замина бо дарназардошти хусусиятҳои методологии омӯзиши омили динӣ файласуфи рус Ю.Г. Носков қайд менамояд, ки «омили динӣ мафҳуме мебошад, ки ба воситаи он таъсири дин ба объектҳои мушаххаси иҷтимоӣ муайян карда мешавад ва аз ин рӯ, барои таҳқиқи ин гуна объектҳо ва нишон додани хусусиятҳои вазифавии онҳо ба инобат гирифтани омили динӣ хеле муҳим аст» [12, с.11]. Бо дарназардошти чунин хусусияти омили динӣ, то ба имрӯз вобаста ба моҳият ва хусусиятҳои ин падида фикру андешаҳои олимони соҳаҳои гуногуни илм баён гардидааст.

Ба андешаи диншиноси рус А.А.Нуруллаев, «омили динӣ ифодагари мавқеи дин ва ниҳодҳои динӣ дар низоми муносибатҳои сиёсӣ, иҷтимоӣ, иқтисодӣ, миллӣ ва дигар муносибатҳо мебошад. Ба ибораи дигар, ҳар он чизе, ки дин ва ниҳодҳои диниро дар ҳаёти ҷамъиятӣ ҳамчун субъекти фаъолият муаррифӣ мекунанд, омили динӣ мебошад» [13, с.100]. Аз андешаҳои ин муҳаққиқ ба хулосае омадан мумкин аст, ки фаъолияти гурӯҳҳои динӣ ва ташкилотҳои динӣ ба сифати омили динӣ шинохта мешавад ва дар чунин маврид таъсири идеологии дин дар ҳаёти ҷамъиятӣ баръало мушоҳида мегардад.

Вобаста ба моҳияти омили динӣ андешаҳои сиёсатшиносон низ хеле ҷолиби диққат мебошанд. Онҳо низ ба ин масъала аз лиҳози таъсири идеологии дин баҳогузори намуда, хусусиятҳои сиёсии онро на танҳо дар сатҳи миллӣ, балки дар сатҳи минтақавӣ ва ҷаҳонӣ возеҳу равшан намудаанд.

Барои мисол, сиёсатшиноси рус А.В. Митрофанова омили диниро ҳамчун таъсиррасонии дин ба сиёсати ҷаҳонӣ донистааст, ки он дар шакли низоми арзишҳои динӣ ва боварҳои динӣ (ҷаҳонбинӣ) баромад менамояд. Ба андешаи ӯ, «дар асоси ҷаҳонбинӣ имкони ташаккул ёфтани тамаддунҳо ва ташкил ёфтани субъектҳои фаромиллии сиёсати ҷаҳонӣ вучуд дорад. Тамаддунҳо сохтори тағйирёбанда доранд: онҳо метавонанд на танҳо аз давлатҳо, балки аз шахсони алоҳида, умумиятҳо, гурӯҳҳои миллию этникӣ ва ҳаракатҳои фаромиллӣ иборат бошанд.

Асоси ташаккулёбии тамаддунҳоро ҳуди дин не, балки идеологияи динӣ, яъне ҷаҳонбинии динӣ ташкил медиҳад, ки дар чунин маврид сухан дар бораи дини сиёсӣ меравад.

Динҳои сиёсӣ аз динҳои муқаррарӣ бо он фарқ менамоянд, ки онҳо барои анҷом додани фаъолияти сиёсӣ равона шудаанд, идеологияҳои динӣ аз идеологияҳои муқаррарӣ бо он фарқ менамоянд, ки онҳо ба қувваҳои фавқултабиӣ таъяс менамоянд. Динҳои сиёсӣ инчунин аз бунёдгарии динӣ низ тафовут доранд. Зеро бунёдгарии динӣ хусусияти анъанавароӣ дошта, барои эҳёи анъанаҳо кӯшиш менамоянд, аммо динҳои сиёсӣ барои ҳалли масъалаҳои замони муосир нигаронида шудаанд. Ҷонибдорон ва намояндагони динҳои сиёсӣ ҷаҳонро ба худӣю бегона тақсим мекунанд» [10, с.13-14]. Бо дарназардошти андешаҳои мазкур гуфтан мумкин аст, ки омили динӣ бештар бо идеологияи динӣ ва кӯшиши афзалият пайдо намудани он дар миёни идеологияҳои дигар алоқаманд мебошад. Дар ин маврид ғояи динӣ дар ҷойи аввал қарор гирифта, фаъолияти динӣ дуҷумдараҷа дониста мешавад.

Шарҳи мазмуну мундариҷаи омили динӣ дар таҳқиқоти файласуфон каме васеътар баён гардидааст. Онҳо бодарназардошти омилҳои гуногун паҳлуҳои мухталифи омили диниро нишон додаанд. Ҷунончи, файласуфи рус Ю.А. Сибиртсева мафҳуми «омил»-ро ҳамчун қувваи таъсиррасон ва таҳрикдиҳандаи ҷомеа дониста иброн мебарорад, ки «омили динӣ ба худӣ дин ва унсурҳои таркибии он таъсир расонида, онро ба дигаргунии ҷиддӣ рӯ ба рӯ менамояд (омилҳое, ки дин ва шуури диниро ба таҳаввулот дучор менамоянд, омилҳое, ки барои устуворгардӣ ва ё тағйирёбии вазъияти динӣ сабабгор мешаванд). Инчунин омили динӣ ба равандҳои ҷамъиятӣ ва равандҳои иҷтимоӣю сиёсии мамлакат таъсиргузори намуда, дар натиҷа дин ва унсурҳои таркибии он сабаби ба тағйирот дучор гардидани ҷомеа мешаванд (масалан, дин ҳамчун ифодагари вазъияти маънавии ҷомеа, дин ҳамчун омили устуворкунанда ва ё бесуботкунандаи муносибатҳои ҷамъиятӣ)» [18, с.16].

Дар заминаи чунин баррасӣ ба ду хулосаи муҳим омадан мумкин аст: яқум, омили динӣ на танҳо вазъияти динии мамлакатро тағйир медиҳад, балки ба равандҳои ҷамъиятӣ низ таъсиргузори менамояд; дуҷум, омили динӣ дар доираи муносибатҳои «дин ва ҷомеа» баррасӣ гардида, муносибати динро нисбат ба фаъолиятҳои иқтисодӣ, сиёсӣ, иҷтимоӣ ва

ғайраҳо возеху равшан мегардонад. Инчунин гуфтан мумкин аст, ки омили динӣ – ин таъсири ташкилотҳои динӣ ба ҷомеа ва таъсири тағйиротҳои иҷтимоию сиёсӣ ба худи дин мебошад.

Тӯли солҳои охир олимону муҳаққиқон дар симои омилҳои динӣ бештар дини исломро мавриди таҳлилу баррасӣ қарор медиҳанд ва онро ҳамчун намунаи омили динии замони муосир нишон медиҳанд. Ҳатто дар ин маврид мафҳуми «омили исломӣ» кайҳост, ки дар соҳаи илм истифода бурда мешавад. Мафҳуми омили исломиро ба таври гуногун шарҳ додаанд: барои баъзеҳо омили исломӣ ҳамчун мавҷудияти таҳдиду хатар ва нишонаи ноустувории ҷомеа, барои дигарон бошад алоқамандии ислом бо ҳаёти иҷтимоию сиёсӣ ва фарҳангии ҷомеаҳои мусулмонӣ дониста мешавад [17, с.12]. Омилҳои исломӣ – ин фаъолияти субъектҳои мухталифи исломӣ дар соҳаҳои гуногуни ҳаёти ҷамъиятӣ мебошад, ки зери шиорҳои исломӣ зоҳир гардида, ба вазъияти сиёсии мамлакат ва амнияти миллии давлатҳои соҳибистиклол таъсиррасонӣ менамоянд [11, с.67].

Як қатор олимони муътақиданд, ки дини ислом хусусияти ҷаҳонӣ дорад ва дар муқобили ҳама гуна ҷаҳоникунонӣ, аз ҷумла ҷаҳоникунонии ғарбӣ баромад менамояд. Сиёсатшиносони рус М.Орлов ва Д.Аникин дар мавриди хусусияти ҷаҳонӣ доштани дини ислом онро бо чанд далел асоснок кардан мехоҳанд. Ба андешаи онҳо, яқум ин, ки дини ислом дини ҳаёти ҳаррӯзаи одамон буда, ба онҳо аз ҷаҳонбинӣ дида, бештар қонуну қоидаҳои пешниҳод менамояд, ки хоси мусулмонон мебошад ва чунин тамоюлот дар тамоми кишварҳои олам ба назар мерасанд; дуҷум ин, ки дини ислом барои барқарор намудани ҳуввияти умумие кӯшиш менамояд, ки он дар муқобили ҳуввиятҳои дигар, аз ҷумла дар муқобили ҳуввияти миллии меишад. Дини ислом ҷаҳонро ба як деҳқадае монанд медонад, ки дар он танҳо ҳуввияти мусулмонӣ метавонад вучуд дошта бошад [15, с.147].

Дар мавриди он, ки дини ислом ба одамон аз ҷаҳонбинӣ дида, бештар қонуну қоидаҳои пешниҳод менамояд ва майл ба ҷаҳоникунонии худ дорад, гуфтан мумкин аст, ки ин гуна хусусият дар динҳои масеҳӣ ва яҳудӣ низ дида мешаванд. Дар ин маврид андешаҳои сиёсатшиноси ҷопонӣ Иногутти Такаси хеле ҷолиби диққатанд. Ӯ дар яке аз мақолаҳои худ, ки зери унвони «Оё сиёсатшиносии ғайриғарбӣ вучуд дорад?» иброз медорад, ки «дар олам анъанаҳои иброҳимӣ ва дхармавӣ вучуд доранд, ки равандҳои сиёсии оламо бо дарназардошти онҳо бояд шарҳ дод. Анъанаҳои иброҳимӣ барои стандартикунонӣ ва яқрангкунонии арзишҳои башарият кӯшиш менамоянд, ҳол он ки анъанаҳои дхармавӣ бошанд барои нигоҳ доштани гуногунрангии олам ва эҳтиром гузоштан ба онҳо нигаронида шудаанд. Анъанаҳои иброҳимӣ бо динҳои яҳудӣ, масеҳӣ ва ислом, анъанаҳои дхармавӣ бо динҳои буддӣ, ҳиндуистӣ, даосизм ва синтоизм алоқаманданд» [20, с.189]. Ӯ дар охири мулоҳизаронии худ хулосаҳои худро чунин иброз медорад: «сиёсатшиносии ғайриғарбӣ вучуд надорад, аммо сиёсатшиносии ғарбӣ низ вучуд дошта наметавонад, танҳо сиёсатшиносие мавҷуд аст, ки баҳамалоқамандӣ, муносибат ва тавозуни анъанаҳои иброҳимӣ ва дхармавино баррасӣ мекунад» [20, с.189]. Аз андешаҳои И.Такаси мушоҳида намудан мумкин аст, ки на танҳо дини ислом, балки динҳои масеҳӣ ва яҳудӣ низ барои яқрангкунонӣ ва стандартикунонӣ олам кӯшиш менамоянд. Аммо дар муқобили онҳо динҳои дигар дар ин ё он шакл муқобилият нишон медиҳанд.

Ин ҷо саволе ба миён меояд, ки чаро зуҳури ҳизбу ҳаракатҳои ифротгароию тундгароӣ ва ташкилотҳои террористӣ дар ҷаҳони муосир дар заминаи дини ислом пайдо мегардад? Агар динҳои масеҳӣ ва яҳудӣ низ ҳадафҳои геополитикии диниро дошта бошанд, чаро онҳо терроризм ва ифротгароии диниро ҳамчун яқоқи идеологӣ истифода намебаранд? Дар ин маврид муҳаққиқи рус В.Ю. Вершинина қайд менамояд, ки дар замони муосир яқ қатор ҳизбу ҳаракатҳои террористию ифротгароие мавҷуданд, ки хусусиятҳои исломӣ доранд. Аз ҷумла, «Ал-Қоида», чунбиши «Толибон», «Ал-Ҷиход», Ҳаракати Исломии Муқовимат (ҲАМОС) ва ғайраҳо. Дар дини масеҳӣ ҳарчанд ҳаракатҳои ифротгароӣ дида шаванд ҳам, дар миқёсе, ки ифротгароии исломӣ қарор дорад, нестанд. Дар таърихи дини масеҳӣ низ таъқиб, бадбинӣ, қатлу қуштор, таҳаммулнопазирӣ нисбат ба пайравони дигар динҳо, ба таври зӯрварӣ ба ҷониби худ даъват намудани дигарон ва иштироқи фаъол намудан дар ҳаёти сиёсии давлат ҷой доштанд. Аммо онҳо дар замони гузашта боқӣ монданд. Дини

масеҳӣ дар симои тамаддуни ғарбӣ худро бо воқеиятҳои замони муосир мутобиқ сохтааст. Аз ҳама муҳим ин аст, ки дини масеҳӣ барои нигоҳ доштани мавҷудияти худ таҷрибаи кофӣ ба даст овардааст. Аммо дини ислом дар марҳилаи аввали ин таҳаввулотҳо қарор дорад ва онро низ чунин марҳилаҳои мураккаб интизор аст [3, с.8].

Рухониёни анъанавӣ ва ғаёлоли ҳизбу ҳаракатҳои динӣ технологияҳои рақамӣ ва дастовардҳои ҷадиди илму техникаро самаранок истифода бурда, на танҳо бо давлат рақобат менамоянд, балки дар масъалаи тағйир додани шуури ҷамъиятӣ баъзан вақт ба муваффақиятҳои назаррас ноил мешаванд. Дар ин раванд, пеш аз ҳама, паҳн намудани ғояҳои динӣ дар фазои иттилоотии ба ҷавонон дастрас ба роҳ монда мешаванд. Аз ҷумла, «Facebook», «Instagram», «WhatsApp», «ВКонтакте», «Одноклассники», «Telegram», «Twitter» ва «You Tube» барои ҳизбу ҳаракатҳои ифротгарой ва тундгароёни динӣ фазои асосии тарғибу ташвиқи ғояҳои динӣ мебошанд.

Таъсири дин ва омилҳои динӣ ба равандҳои сиёсии ҷомеа яке аз масъалаҳои баҳсноки замони муосир мебошад. Вобаста ба ин масъала Д.Угринович қайд менамояд, ки таъсири дин ва омилҳои динӣ ба равандҳои сиёсии ҷомеа дар се самти ғаёлияти ниҳодҳои динӣ ва субъектҳои динӣ ба мушоҳида мерасанд: якум, таъсири дин ба эътиқоди пайравони ҳуди дин хеле калон аст. Дар ин маврид новобаста ба он, ки пайравони дин кадом мавқеи сиёсиро ишғол намудаанд ва ё дар рафтори худ ҳалли кадом масъалаҳои иҷтимоиро интихоб намудаанд, дин ба рафтори пайравони худ таъсиргузори намуда, намегузорад, ки аъзоёни ҷомеа дар сохтмони ҷамъиятӣ саҳми арзанда гузоранд; дуюм, дин ба воситаи таълимоти маҳсус, ки онро ташкилотҳои динӣ ташаккул медиҳанд ва тарғибу ташвиқ менамоянд, ба равандҳои сиёсии ҷомеа таъсиргузори менамоянд. Дар ин маврид, таъсири ташкилотҳои террористию ифротгарой хеле зиёд ба назар мерасад, ки онҳо омили бесуботкунандаи ҷомеа мебошанд; сеюм, таъсири дин ба равандҳои сиёсии ҷомеа ба воситаи ғаёлиятҳои сиёсии ташкилотҳои динӣ расонида мешавад [16, с.225-226].

Дар атрофи он, ки дини ислом аз кадом марҳилаи ташаккулёбии худ хусусияти сиёсӣ пайдо намудааст, андешаҳои гуногун мавҷуданд. Аммо аксари муҳаққиқони ин масъала ибронд мебаранд, ки дини ислом аз аввалин лаҳзаҳои пайдоиши худ хусусияти сиёсӣ дошт ва аз ин рӯ истифодаи ибораи исломи сиёсӣ қобили қабул аст. Аммо қисми дигари муҳаққиқон дар бораи наҳзати ислом ва яку яқбора эҳё гардидани руҳияи инқилобии он низ хеле зиёд суҳбат менамоянд.

Давлатҳои исломӣ бо ҷидду ҷаҳд меъёрҳои динии худро ҳимоя мекунанд, алахусус дар Шарқи Наздик ва Миёна. Як қатор олимони эҳёи ислом ва ба вучуд овардани таълимоти расмии динӣ дар ин минтақаҳо яке аз таҳдидҳои асосии амнияти ҷаҳонӣ медонанд. Ҳамзамон, дар сатҳи давлати миллӣ аз низоъҳои динӣ дида бештар низоъҳои қавмӣ бартарӣ доранд (муқовимат байни паштунҳо бо тоҷикон, узбекҳо ва туркманҳо дар Ҷумҳурии Исломи Афғонистон; мушкilotи курдҳо, пеш аз ҳама дар Ҷумҳурии Туркия ва Ҷумҳурии Ироқ ва ғайра). Аз ин рӯ, гуфтан мумкин аст, ки низоъҳои динӣ ва муборизаҳои динию сиёсӣ дар шакли тундгароии исломӣ бештар хусусияти минтақавию ҷаҳонӣ дорад.

Ҳамин тариқ, терроризми мазҳабӣ ва ифротгароии динию сиёсӣ як шакли муайяни тафаккури диниро ба таври идеологӣ ифода мекунад. Ба андешаи баъзе муҳаққиқон, хусусияти терроризми динӣ дар он аст, ки он ҳеч гуна ҳадафи сиёсӣ надорад [7, с.54]. Аммо воқеият ҳолатҳои баръаксро нишон медиҳад. Зеро ин навъи терроризм ба гуфтушунид моил нест ва зӯрвариро бо мақсадҳои истифода мебарад, ки ба назари онҳо аз ҷониби Худованд муайян карда мешаванд. Ҳадафи террористҳои динӣ тағйир додани низоми мавҷуда нест, балки нест кардани он аст. [9, с.79]. Онҳо ҳар касро, ки ба дин ё мазҳаби худ мансуб нест, душмани худ мешуморанд, ки ин ба муҳаққиқон имкон додааст, ки терроризми диниро яке аз бадтарин шаклҳои суиистифодаи дин ҳисобанд. [1.]. Одамони камтаҷриба, маҳсусан ҷавонон аз лиҳози иҷтимоӣ ба таблиғи террористӣ бештар осебпазиранд, ки рӯҳияи эътирозии онҳо, ҳисси баланди беадолатӣ ва харобшавии арзишҳои ахлоқӣ боиси бӯҳрони шахсияти фарҳангӣ мегардад. Усулҳои паҳн кардани нуфузи онҳо низ бо ҳамдигар ҳамшабеҳанд: таблиғот, мағзшӯӣ, барномасозии нейролингвистӣ ҳангоми ҷалби аъзои нави созмонҳои динӣ ва террористӣ бомуваффақият истифода мешаванд. Дар ин ду категорияи гуногуни

созмон, албатта, пешвоёни рӯҳонӣ нақши муҳим доранд (масалан, Усома бин Лодан, ки ғояҳои пас аз марги ӯ ба барномаи фаъол кардани шабакаҳои террористӣ дар тамоми ҷаҳон табдил ёфтааст). Чунин саркардагон тавассути васоити ахбори оммаи ҳозиразамон, бахусус Интернет, зиндагӣ мекунанд, мекӯшанд, ки ба қадри имкон омавӣ ва шинохта шаванд, то нуфузи худро афзоиш диҳанд ва пайравони навро ҷалб кунанд [5, с.67]. Айни замон ифротгарӣ ва терроризм яке аз таҳдидҳои асосӣ ба амнияти миллий ва суботи сиёсии кишварҳо доништа мешавад. Ҳамзамон, яке аз шаклҳои паҳншудаи ин зуҳуроти харобиовар ин ифротгарии динӣ ва терроризми байналхалқист, ки дар симои дини ислом онро ба амал мебароранд.

Дини ислом, дар равандҳои иҷтимоӣ-сиёсӣ, иҷтимоӣ-иқтисодӣ, иҷтимоӣ-фарҳангӣ ва ғайра дар давлатҳои Шарқи Наздик ва Осиёи Марказӣ таъсири амиқ дорад. Ислом дар давлатҳои минтақаҳои мазкур дини анъанавӣ, «маҳаллӣ ва ибтидоӣ» буда, тамоюлҳо ва самтҳои сиёсии хоси худ, инчунин роҳи усулҳои сиёсии ифода ва татбиқи худро дорад. Дин, сиёсат ва ҳокимияти давлатӣ дар кишварҳои ин минтақаҳо тайи солҳои тӯлонӣ ба ҳамзистӣ, мукамал ва ҳамкориҳои якдигар омезиш пайдо намудаанд. Бинобар ин, дар бораи равандҳои марбут ба исломикунонии давлатҳои дунявӣ минтақаҳои мазкур мулоҳизаронӣ намудан каме мушкил аст. Инчунин дар кишварҳои Осиёи Марказӣ раванди ташаккули дини давлати дунявӣ то як давраи муайян бо дарназардошти омилҳои динӣ ба мушкилиҳои ҷиддӣ рӯ ба рӯ мегардад.

Вақтҳои охир тамоюли густариши арзишҳои исломӣ дар давлатҳои мушоҳида мешавад, ки ислом дар он ҷойҳо дини анъанавӣ нест ва афзоиши шумораи мусулмонон ҳам дар Европа ва ҳам дар Америка ба назар мерасад, ки ин бешубҳа ба шиддат гирифтани тундгарии исломӣ на танҳо дар давлатҳои Европа ва Америка оварда мерасонад, балки дар тамоми ҷаҳон низ онро мушоҳида кардан мумкин аст [6, с. 79]. Илова бар ин, дар солҳои охир дар бисёр кишварҳо ва ҳатто баъзе минтақаҳои олам қудратҳои сиёсисозии ҷунбиши исломиро дастгирӣ менамоянд. Дар он ҷойҳо таъсири ҳизбҳои сиёсӣ ва ҷунбишҳои иҷтимоии дорои хусусияти тундгарӣ, ки ҳадафи онҳо ворид намудани арзишҳои исломӣ ба ҷомеаи муосири дунявӣ мебошад ва мехоҳанд, ки ба ислом мақоми давлатӣ диҳад, рӯ ба афзоиш ниҳодааст.

Ҳамин тариқ, моҳият ва хусусиятҳои омилҳои диниро мавриди омӯзиш қарор дода, ба чунин ҳулоса расидем:

– олимону донишмандон дар тӯли таърих нисбат ба дин ва масъалаҳои динӣ муносибати яқсон надоранд. Гурӯҳи аввали олимони нисбат ба дин мавқеи бетарафиро ишғол намуда, гурӯҳи дуюм онро ҳамчун зуҳуроти мусбат ва гурӯҳи сеюм бошад зуҳуроти манфӣ муаррифӣ кардаанд. Аммо таҳлилу таҷзиҳои андешаҳои мазкур нишон медиҳад, ки сиёсати дин ва ё сиёсикунони дин, идеологияи динӣ ва он ҳизбу ҳаракатҳои, ки барои амалӣ намудани мақсадҳои сиёсии худ динро истифода менамоянд, метавонанд омилҳои бесуботкунандаи ҷомеа бошанд. Фаъолгардиҳои унсурҳои сиёсии дин метавонанд барангезандаи ин тамоюлот бошад;

– амалан ҳамаи идеологияҳои динӣ, ки дар ҷаҳони муосир арзи ҳастӣ менамоянд, дар худ унсурҳои дар бар мегиранд, ки онҳо дар шароитҳои мушаххас пайравони худро метавонанд барои анҷом додани амалҳои ғайриқонунӣ ва зӯрварӣ сафарбар намоянд. Махсусан, дар таҷрибаи тундгарии исломӣ, ки он дар зерин таъсири ғояҳои ифротӣ тундгарӣ ташаккул ёфтааст, истифодаи ғояҳои исломӣ барои амалӣ намудани мақсадҳои сиёсӣ хос мебошад. Пеш аз ҳама, дар ин раванд ғояҳои боваркунонӣ ва маҷбуркунонӣ ба таври васеъ истифода бурда мешаванд;

– омилҳои динӣ маҷмӯи равандҳои иҷтимоӣ сиёсӣ ва муносибатҳои ҷамъиятӣ мебошанд, ки дар зерин таъсири дин воқеаҳо ва ҳодисаҳои гуногунро ба амал оварда, ба воситаи тағйир додани рафтори сиёсӣ иҷтимоӣ одамон, ҳаёти сиёсии кишварро ба дигаргунӣ дучор менамоянд. Дар мисоли кишварҳои Осиёи Марказӣ омилҳои исломӣ ба сифати омилҳои динӣ баромад намуда, боҳамлақамандӣ ва баҳамтаъсиррасонии дин ва сиёсатро ифода менамояд, ки он дар мисоли фаъолияти мақомоти давлатӣ, ташкилотҳои ҷамъиятӣ, иттиҳодияҳои динӣ ва ҳизбу ҳаракатҳои террористӣ ифротгарӣ зоҳир мегардад;

– омилҳои динӣ дар шаклҳои гуногун зоҳир мегарданд, ки қисме аз онҳо барои таъмини суботи ҷамъияти агар мусоидат намоянд, қисми бештарашон омили бесуботкунандаи ҷомеа мебошанд. Чунончи, дар сатҳи муносибатҳои ҷамъиятию сиёсӣ зоҳир гардидани омилҳои динӣ аз он шаҳодат медиҳад, ки ташкилотҳо ва ҳизбу ҳаракатҳои динӣ ба равандҳои сиёсии ҷомеа даҳолат намуда, низоми мавҷудаи муносибатҳои ҷамъиятиро тағйир додан мецоҳанд. Инчунин омилҳои динӣ метавонанд ба зехну тафаккури ҷомеа ва шахсони алоҳида таъсири рухиву равонӣ расонанд ва онҳоро пойбанди таассуб ва хурофот созанд. Аммо дар баробари таъсиррасонии манфӣ, омилҳои динӣ боз метавонанд, ки дар раванди таъмини сулҳу субот, махсусан дар самти мубориза бо таҳдиду хатарҳо низ сафарбар гарданд. Чунин вазъият замоне метавонад арзи ҳастӣ намояд, ки агар фаъолияти ташкилотҳои динӣ барои ҳимояи манфиатҳои миллии кишвар равона гардида бошанд ва бо онҳо муҳолифат накунанд.

Адабиёт:

1. Аристова, А.В. Религиозный терроризм в информационную эпоху [электронный ресурс] / А.В. Аристова. – URL: <http://www.gazetaprotestant.ru/2008/01/religioznyy-terrorizm-v-informacionnuyu-epohu/> (дата обращения: 12.11.2019 г.)
2. Большая Советская энциклопедия: в 30 т. [Текст] . – М., 1977. – Т.27. – С.194.
3. Вершинина, В.Ю. Религиозный фактор международных отношений в XXI веке [Текст] / В.Ю. Вершинина // Актуальные проблемы современных международных отношений. – 2016. –№6. –С.8.
4. Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. [Текст] / В.И. Даль. – М., 1999. – Т.4. – С.531.
5. Карамян, А. Религиозный фактор терроризма в современном обществе [Текст] / А. Карамян, А.С. Карамова // Теория и практика современной науки. –2019. –№7. –С.67.
6. Кашкаров, А.А. К вопросу об общественной опасности исламского радикализма в современном светском обществе [Текст] / А.А. Кашкаров, А.Л. Штехбарт // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. – 2018. – № 2. – С. 79.
7. Ким, В.В. Религиозный терроризм в современном мире [Текст] / В.В. Ким // Вестник Бурятского государственного университета. – 2018. –Т.4. –№3. –С.54.
8. Микрюков, В.О. Религиозный фактор в современном терроре (социально-философский анализ): автореф. дис. ... к. фил. н [Текст] / В.О. Микрюков. –М., 2009. –С.16.
9. Миронова, О.А. Духовность как фактор противодействия религиозному экстремизму [Текст] / О.А. Миронова // Противодействие экстремизму и терроризму в Крымском Федеральном округе: проблемы теории и практики. – Крым, 2015. – С.79.
10. Митрофанова, А.В. Религиозный фактор в мировой политике (на примере православия): автореф. дис. ... д-ра полит. наук [Текст] / А.В. Митрофанова. –М., 2005. –С.13-14
11. Мохаммад, Т.А. Исламский фактор в мировом политическом процессе [Текст] / Т.А. Мохаммад // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Общественные науки. – 2017. –№1. –С.67.
12. Носков, Ю.Г. Социально-философский анализ воздействия религиозного фактора на национальную безопасность: автореф. дис. ... д-ра филос. н [Текст] / Ю.Г. Носков. –М., 2000. –С.11.
13. Нуруллаев, А.А. Религиозный фактор в национальных процессах [Текст] / А.А. Нуруллаев // Государственно-церковные отношения в России. –М., 1994. – Ч.1. –С.100.
14. Ожегов, С.И. Толковый словарь русского языка [Текст] / С.И. Ожегов. –М.: Мир и образование, 2011. –С.354.
15. Орлов, М. Религиозный фактор и террористические риски в современном мире [Текст] / М. Орлов, Д. Аникин // Россия и мусульманский мир. –2008. –№8. –С.147.
16. Плешаков, О.В. Ислам, исламизм и номинальная демократия в Пакистане [Текст] / О.В. Плешаков. – М.: Наука, 2003. – С.225-226.
17. Саидов, Ш.Ш. Исламский фактор и его влияние на политические процессы центральноазиатского региона (на материалах Республики Таджикистан): автореф. дис. ... канд. полит. наук [Текст] / Ш.Ш. Саидов. –Душанбе, 2014. –С.12.
18. Сибирцева, Ю.А. Религиозный фактор в трансформационном пространстве современного российского общества: автореф. дис. ... канд. филос. наук [Текст] / Ю.А. Сибирцева. –Архангельск, 2005. –С.16.
19. Фарҳанги тафсирии забони тоҷикӣ. Иборат аз 2 ҷилд. Ҷ.2. [Матн]. – Душанбе, 2008. –С.28-29.
20. Чугров, С.В. Существует ли незападная политология? («Политическая теория» Т.Иногutti) [Текст] / С.В. Чугров // Полис. Политические исследования. –2016. –№4. –С.189.

ОМИЛҲОИ ДИНӢ ВА ХУСУСИЯТҲОИ ЗОҲИРШАВИИ ОНҲО

Мавзӯъ ва муҳтавои аслии ин мақолаи илмӣ фарогири масоили мубрам ва дар назари сиёсат муҳими замони муосир буда, дар он ҷамбаҳои илмии омилҳои динию мазҳабӣ ва ҷаҳони муосир мавриди назар ва омӯзиши қарор гирифтааст.

Таъсири дин ва омилҳои динӣ ба равандҳои сиёсии ҷомеа яке аз масъалаҳои баҳсноки замони муосир мебошад. Дар мақола қайд шудааст, ки алоқамандӣ ва баҳамтаъсиррасониши дин ва сиёсат таърихи тӯлонӣ дорад. Аммо дар замони муосир падидаи мазкур ба марҳилаи сифатан нав баромада, хусусиятҳои зоҳиршавии омилҳои динию сиёсиро низ ба дигаргунии ҷиддӣ рӯ ба рӯ сохтааст. Аз як тараф раванди ташаккули арзишҳои дунявӣ дар ҳаёти сиёсӣ ҷамъиятӣ ва аз тарафи дигар диникунони он ҳамчун равандҳои сиёсии оштинопазир дар ҳар як мамлакат ба назар мерасанд. Тадқиқотҳои руи кор омадаи соҳа аз он шаҳодат медиҳад то ба имрӯз бовариӣ одамон дар ҳамаи динҳо рӯ ба афзоиши аст ва рисолати дин ва мазҳаб ҳамоно дар нақши танзимнамои ҷомеа қарор мегирад ва барои баробархуҷуқӣ ва дар шароити осоиш зиндаги кардани одамоне, ки вазъи иҷтимоияшон гуногун аст шароит фароҳам меоварад.

Омили динӣ дар раванди ба вуҷуд овардани афзалияти динӣ ба мушоҳида мерасад. Чунин ҳолат дар рафтор ва фаъолияти руҳониён дида шуда, барои паҳн намудани арзишҳои динӣ ва ахлоқи динӣ равона карда шудаанд, ки мақсади ниҳоии онҳо дар миёни дину мазҳабҳои дигар афзалият пайдо намудан мебошад.

***Калидвожаҳо:** дин, омилҳо, раванд, Шарқи Наздик, Осиёи Марказӣ, Ислом, тунгаро, афзалиятҳо, тамоюлҳо, арзишҳо, гурӯҳ, ҷаҳони муосир, проблема, диникунонӣ, сиёсикунонӣ.*

РЕЛИГИОЗНЫЕ ФАКТОРЫ И ХАРАКТЕРИСТИКИ ИХ ПОЯВЛЕНИЕ

Основная тема и содержание данной научной статьи охватывает широкий круг актуальных и политически значимых вопросов современности, в которых рассматриваются и исследуются научные аспекты религиозных и современных факторов.

Влияние религии и религиозных факторов на политические процессы в обществе является одним из самых дискуссионных вопросов современности. В статье отмечается, что взаимосвязь религии и политики имеет давнюю историю. Однако в Новое время это явление вышло на качественно новый этап, и характеристики проявления религиозно-политических факторов также претерпели существенные изменения. С одной стороны, процесс формирования светских ценностей в политической и общественной жизни, а с другой стороны, ее религиозизация рассматривается как непримиримый политический процесс в каждой стране. Недавние исследования показывают, что вера людей во все религии растет, а миссия религии и конфессии продолжает играть роль в регулировании общества и создании условий для равенства и мира для людей разного социального происхождения.

Религиозный фактор наблюдается в процессе установления религиозного приоритета. Это находит отражение в поведении и деятельности священнослужителей, которые направлены на распространение религиозных ценностей и морали, конечной целью которых является получение преимущества среди других религий и конфессий.

***Ключевые слова:** религия, факторы, процесс, Ближний Восток, Центральная Азия, ислам, экстремизм, предпочтения, тенденции, ценности, группа, современный мир, проблема, религиозизация, политизация.*

RELIGIOUS FACTORS AND CHARACTERISTICS OF THEIR APPEARANCE

The main theme and content of this scientific article covers a wide range of topical and politically significant issues of our time, which examine and explore the scientific aspects of religious and modern factors.

The influence of religion and religious factors on political processes in society is one of the most controversial issues of our time. The article notes that the relationship between religion and politics has a long history. However, in the New Age this phenomenon entered a qualitatively new stage, and the characteristics of the manifestation of religious and political factors also underwent significant changes. On the one hand, the process of formation of secular values in political and public life, and on the other hand, its religiosity is seen as an irreconcilable political process in every country. Recent studies show that people's faith in all religions is growing, and the mission of religion and denomination continues to play a role in regulating society and creating conditions for equality and peace for people of different social backgrounds.

The religious factor is observed in the process of establishing religious priority. This is reflected in the behavior and activities of the clergy, who are aimed at spreading religious values and morality, the ultimate goal of which is to gain an advantage over other religions and denominations

Keywords: religion, factors, process, Middle East, Central Asia, Islam, extremism, preferences, trends, values, group, modern world, problem, religiosity, politicization.

Маълумот дар бораи муаллиф:

Хусайнзода Аминчон Бурихон – номзади илмҳои сиёсӣ, муаллими калони Донишгоҳи давлатии Кӯлоб ба номи Абӯабдуллоҳ Рӯдакӣ. Суроға: 735360, ҚТ, ш.Кӯлоб, к. С.Сафаров-16. Тел.: 987932088.

Сведения об авторе:

Хусайнзода Аминджон Бурихон – кандидат политических наук, старший преподаватель Кулябского государственного университета им. А.Рудаки. Адрес: 735360, РТ, г.Куляб, ул.С.Сафарова-16.Тел.: 987932088.

About the author:

Husainzoda Aminjon Burikhon - candidate of political sciences, senior lecturer of the Kulob State University named after A.Rudaki. Address: 735360, RT, Kulob, S. Safarov St.-16. Phone: 987932088.

ТАРТИБИ ҚАБУЛ ВА НАШРИ МАҚОЛА

Маҷаллаи «Паёми донишгоҳи омӯзгорӣ» тибқи Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи матбуот ва дигар воситаҳои ахбори омма» интишор мешавад.

Дар маҷалла натиҷаи корҳои илмӣ-тадқиқотии профессорону омӯзгорони Донишгоҳ ва олимони ватаниву хориҷӣ нашр карда мешавад.

Ҳайати таҳририя, ки ба он мутахассисони соҳаҳои мухталифи илм шомил мегарданд, бо фармони ректори Донишгоҳ тасдиқ карда мешавад.

Маҷалла мақолаҳои илмиро тибқи қарори кафедра ва шӯрои олимони факултет қабул менамояд. Мақолаҳои, ки ба суроғаи маҷаллаи «Паёми донишгоҳи омӯзгорӣ» ирсол мешаванд, бояд ба талаботи зерин ҷавобгӯ бошанд:

1. Дар мақолаҳои илмӣ ҳалли масъалаҳо аниқ ва равшан ифода гардад.
2. Ҳаҷми мақола яқоя бо расм, ҷадвал, диаграмма, графика ва матни аннотатсия аз 10 саҳифаи ҷопӣ зиёд набошад.
3. Дар ҳар як мақолаи илмӣ тибқи тартиб зикри мафҳумҳои калидӣ ва аннотатсия бо ду забон: русӣ ва англисӣ риоя шавад.
4. Мақолаҳо тибқи барномаи Winword дар дискета ё флешкарт бо шрифти Times New Roman Tj, ҳуруфи 14 қабул карда мешавад. Фосилаи байни сатрҳо 1, ҳошия аз тарафи чап 3 см, аз тарафи рост 1, 5 см, аз боло 2 см, ва аз поён 2 см - ро бояд ташкил намояд, матни мақола аз тарафи рост рақамгузори карда шавад.
5. Дар саҳифаи аввали мақола ному насаб, номи падар ва номи ҷойи кори муаллиф дарҷ гардад.
6. Дар мақолаҳои илмӣ истифодаи адабиёт ва тарзи гузоштани иқтибос тибқи қоидаҳои нашрия, дар асоси талаботи амалкунандаи ГОСТ риоя шавад.
7. Дар охири мақола маълумот оид ба ҷойи кор, вазифаю унвони илмӣ, суроға ва имзои муаллиф ҷой дода шавад. Ба муаллифоне, ки масъули асосии ҳифзи сирри давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон мебошанд, нишон додани маълумотҳои мушаххас зарур намешавад.
8. Ҳайати таҳририя ҳуқуқ дорад, ки мақолаи илмиро ихтисор ва ислоҳ намояд.
9. Дастхати мақолаҳо баргардонида намешавад.

ПОРЯДОК ПРИЁМА И ИЗДАНИЯ СТАТЬИ

«Вестник педагогического университета. Серия философские науки» издается в соответствии Законом Республики Таджикистан «О печати и других средств массовой информации».

В журнале публикуются основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата и доктора наук отечественных и зарубежных исследователей.

Редакционная коллегия утверждена по приказу ректора университета.

Статьи принимаются с протоколом кафедр, научного совета факультетов и с отзывами научных руководителей.

Статьи, которые отправляются в адрес университета, должны соответствовать следующим требованиям:

1. Основное содержание издания должно представлять собой оригинальные научные статьи.
2. Представленные статьи совместно с рисунками, диаграммами, графиками, аннотациями должны быть не менее десяти страниц.
3. Каждая научная статья в обязательном порядке принимается с ключевыми словами и с аннотациями на русском и английском языках.
4. Статьи принимаются в формате Microsoft Word, шрифтом Times New Roman (Times New Roman Tj), размер шрифта 14. Все поля обязательны для заполнения независимо от формы (бумажной или электронной) научного издания. Интервал между строками 1 см с левой стороны 3 см., с правой стороны 1, 5 см, сверху 2 см, снизу 2 см., текст статьи нумеруется с правой стороны.
5. На первой странице статьи указывается фамилия имя отчество и место работы автора.
6. У всех публикуемых научных статьях должны быть приставленные библиографические списки, оформленные в соответствии с правилами издания, на основании требований, предусмотренных действующими ГОСТами.
7. В публикуемых материалах указывается информация об авторах, их месте работы и необходимые контактные данные. Авторы, имеющие допуск к государственной тайне Республики Таджикистан имеют право не указывать место работы и контактные данные.
8. Редакционная коллегия имеет право сократить и исправить научную статью.
9. Представленные научные статьи автору не возвращаются.

ACCEPTANCE AND PUBLICATION PROCEDURE

«Herald of the Pedagogical University» is published in accordance with the Law of the Republic of Tajikistan «On press and other forms of mass media».

The journal publishes the main scientific results of dissertations for the degree of candidate and doctor of sciences of local and foreign researchers.

The editorial board was approved by order of the rector of the university.

Articles are accepted with the protocol of the departments, the scientific council of the faculties and with the reviews of scientific supervisors.

Articles sent to the university must meet the following requirements:

1. The main content of the publication should be original scientific articles.
2. The submitted articles together with figures, diagrams, graphs, annotations must be at least ten pages.
3. Each scientific article is accepted with keywords and annotations in Russian and English.
4. Articles are accepted in Microsoft Word format, font Times New Roman (Times New Roman Tj), font size 14. All fields are required regardless of the form (paper or electronic) of the scientific publication. The interval between the lines is 1 cm on the left side 3 cm, on the right side 1, 5 cm, on top 2 cm, on the bottom 2 cm and the text of the article is numbered on the right side.
5. On the first page of the article, the surname, name, patronymic, and the place of work of the author are indicated.
6. All published scientific articles must have cited bibliographic lists drawn up in accordance with the rules of publication, based on the requirements provided for by the current GOSTs.
7. The published materials indicate information about the authors, their place of work and the necessary contact information. Authors with access to state secrets of the Republic of Tajikistan have the right not to indicate their place of work and contact details.
8. The editorial board has the right to reduce and correct a scientific article.
9. Submitted scientific articles are not returned to the author.

ВЕСТНИК ПЕДАГОГИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2022. № 1(5)

Издательский центр
Таджикского педагогического университета им. С.Айни
по изданию научного журнала
«Вестник педагогического университета»:
734003, Республика Таджикистан, г. Душанбе, пр. Рудаки 121
Сайт журнала: www.vestnik.tgpu.tj
E-mail: vestnik.tgpu@gmail.com
Тел.: (+992 37) 224-20-12, (+992 37) 224-13-83.
Формат 70x108/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Тираж 100 экз. Уч. изд. л. 16 усл. п.л.16
Подписано в печать 13.06.2022г. Заказ №125
Отпечатано в типографии ТГПУ им. С.Айни
734025, г.Душанбе, ул.Рудаки 121.