

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

**ИЗВЕСТИЯ
ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ,
ПОЛИТОЛОГИИ И ПРАВА
ИМ. А. БАХОВАДДИНОВА
АКАДЕМИИ НАУК
РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН**

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

№ 3

Душанбе – 2019

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

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

Аъзои ҳайати таҳририя:

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

Масъулони таҳия: Закиров Н.М. – номзади илмҳои фалсафа,
Иброҳимова С.Х. – номзади илмҳои фалсафа

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

*Мақолаҳо тақриз карда мешаванд.
Матни мақолаҳо дар таҳрири муаллиф нашир мешаванд.
Фикри ҳайати таҳририя бо фикри муаллиф метавонанд мувофиқ набоянд.
Ҳангоми истифода аз мавод ва иқтибос ҳавола ба
“Ахбори Институту фалсафа, сиёсатиносии ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳоваддинови
АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон” ҳатмӣ аст.*

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

МУНДАРИЧА

Ф А Л С А Ф А

Назар М. А. Доир ба тафсири категорияи «адолат».....	8
Шоисматуллоев Ш., Бобохонова Н. Хусусиятҳои фаъолияти маориф дар Ҷумҳурии Тоҷикистон дар даври истиқлолият (таҳлили сотсиологӣ).....	14
Ҷонбобоев С. Имон ё Ақл? Онтология (ҳастишиносӣ)-и Ҷон Скотт Эриугена ва Абунасл ал-Форобӣ: равобити фалсафии масеҳӣ ва мусулмонон (дар асрҳои IX-X)..	21
Усманова З.М., Мирзоева Г.Х. Либос ҳамчун унсуре асосии фарҳанги анъанавӣ ва муҳимтарин ҷанбаи фарҳанги ҳаррӯзаи мардум.....	35
Маҳмадҷонова М. Т., Холов Ш. Шарҳи фалсафии худшиносӣ ва тобеъ кардани нафс дар эҷодиёти Ҳаким Тирмизӣ.....	41
Мирзоев Ф. Ҷ. Андешаҳои иҷтимоӣ-ислоҳотҳои Аҳмади Дониш дар масъалаи мушкилоти занони аморати Бухоро.....	52
Беков К. Ҷамшед ва масъалаи худшиносии миллӣ.....	59
Умедов М. Ҳ. Ҷанбаҳои иҷтимоӣ-фарҳангии андешаи таҳаммулпазирӣ дар фалсафаи Ҷалолиддини Румӣ.....	63
Иброҳимова С. Масъалаи ахлоқ дар таълимоти Мотуридии Самарқандӣ.....	71
Ҳодибоев Ф. Таҳлили ҷомеашиносии омилҳои пешгирӣ ва ҳалли низоъ дар оила....	76
Мирзоев Г. Ҷ. Дар бораи ислоҳоти соҳаи маориф ва баъзе мушкилоти таълиму тадриси фарҳанги динӣ.....	83
Муҳамедхочаева П. Асосгузори мактаби мучаддида ва ислоҳотгари афкори динӣ-фалсафии Ҳинди асримиёнагӣ.....	88
Амирхонов Ш. Т. Сарчашмаҳои назариявии таълимоти фалсафии Қутбиддини Шерозӣ.....	96
Ҳочиев А. Муносибати Абурайҳони Берунӣ ба осори Муҳаммад Закариёи Розӣ (баррасӣ дар заминаи «Сайдана»-и форсӣ).....	102
Саидов А. С., Назар М. А. Рушди соҳаи туризм дар Тоҷикистон ва ташаккули фарҳанги экологии шаҳрвандон.....	111
Абдулҳаев К. А. Озодандешӣ ва дин.....	116

СИЁСАТШИНОСӢ

Муҳаммад А.Н., Тағоева Р.Р. Баъзе хусусиятҳои байналмилалӣ забони тоҷикӣ ва дурнамои инкишофи он.....	119
Искандаров А., Искандаров Қ.И., Юсуфҷонов Ф.М. Натиҷаҳои интиҳоботи парлумонии соли 2018 дар Афғонистон.....	126
Муродов С. Муваффақияти миёнаравӣ: фарқиятҳои асосӣ дар тавсири мафҳуми он....	135
Саидов А.С., Қосимов А.А. Нақши хизбҳои сиёсӣ дар танзими дараҷаи ташкили ҷомеаи шаҳрвандӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон.....	139

МИНБАРИ МУҲАҚҚИҚОНИ ҶАВОН

Абдураупова Ҳ.Н. Нақши ҷавонон дар ҳифзи манфиатҳои миллии Тоҷикистон.....	144
Забиров О. Таносуби дунявият ва диният дар Тоҷикистони муосир.....	149
Раҷабалиев Х. Х. Нақши Ҳиндустон дар ҳалли бӯҳрони Афғонистон.....	154
Абубакри М.Г. Моҳияти фалсафаи ахлоқии З. Розӣ ва Н. Тусӣ.....	159
Заҳруддинов И.З. Глобализатсия: мафҳум ва таърихи пайдоиши он.....	164

**ИЗВЕСТИЯ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И ПРАВА ИМЕНИ
А.БАХОВАДДИНОВА АКАДЕМИИ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН**

Главный редактор: Назар М. А. – кандидат философских наук, доцент

Заместитель главного редактора: Хайдаров Р. Дж. – доктор философских наук

Ответственный секретарь: Саидджафарова П.Ш. – кандидат философских наук

Члены редколлегии:

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

Ответственные

за подготовку к печати:

Закиров Н.М. – кандидат философских наук,

Ибрагимова С.Х. – кандидат философских наук.

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

Статьи рецензируются.

Тексты статей даются в авторской редакции.

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

При использовании и цитировании материалов ссылка на

*“Известия Института философии, политологии и права им. А.Баховаддинова
АН Республики Таджикистан” обязательна.*

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

ОГЛАВЛЕНИЕ

Ф И Л О С О Ф И Я

Назар М. А. О категории «справедливость».....	8
Шоисматуллоев Ш., Бобохонова Н. Особенности функционирования образования в Республике Таджикистан в период независимости (социологический анализ).....	14
Джонбобоев С. Вера или знание? Онтология Иоанна Скотта Эриугена и Абунасра ал-Фараби: христианско-мусульманское философское взаимодействие (в IX-X вв.).	21
Усманова З. М., Мирзоева Г. Х. Одежда как базовый элемент традиционной культуры и важнейший аспект культуры повседневности народа.....	35
Махмаджонова М.Т., Холов Ш. Философская интерпретация самосовершенствования и усмирения инстинктов в творчестве Хакима Гирмизи.....	41
Мирзоев Г. Дж. Социально-реформаторские воззрения Ахмада Дониша о проблемах женщин в Бухарском эмирате.....	52
Беков К. Джамшид и национальное самопознание.....	59
Умедов М. Х. Социокультурный аспект идеи толерантности в философии Джалалиддина Руми.....	63
Иброхимова С. Этические проблемы в нравственном учении Матуриды Самарканди..	71
Ходибоев Ф. Социологический анализ проблемы профилактики и решения конфликта в семье.....	76
Мирзоев Г. Дж. О реформе в системе образования и некоторых проблемах преподавания религиозной культуры.....	83
Мухамедходжаева П. А. Основатель школы муджаддия и реформатор религиозно-философской мысли средневековой Индии.....	88
Амирхонов Ш. Т. Теоретические источники формирования философского учения Кутбиддина Ширази.....	96
Ходжиев А. Отношение Абурайхана Беруни к наследию Мухаммада Закария ар-Рази (анализ на основе текста «Ас-Сайдана фи-т-тиб» в переводе)	102
Саидов А. С., Назар М. А. Развитие сферы туризма в Таджикистане и формирование экологической культуры граждан.....	111
Абдулхаев К. А. Свободомыслие и религия.....	116

П О Л И Т О Л О Г И Я

Мухаммад А. Н., Тагоева Р. Р. Некоторое международные особенности таджикского языка и перспективы его развития.....	119
Искандаров А., Искандаров К. И., Юсуфджанов Ф. М. К итогам парламентских выборов 2018 года в Афганистане.....	126
Муродов С. А. Успех посредничества: основные различия в его определении.....	135
Саидов А. С., Касымов А. А. Роль политических партий в регулировании уровня организации гражданского общества в Республике Таджикистан.....	139

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

Абдураупова Х. Н. Роль молодёжи в защите национальных интересов Таджикистана..	144
Забиров О. Соотношение светскости и религиозности в современном Таджикистане.....	149
Раджабалиев Х. Х. Роль Индии в афганском кризисе.....	154
Абубакри М.Г. Сущность моральной философии З. Рази и Н. Туси.....	159

**PROCEEDINGS OF THE BHOVADDINOV INSTITUTE OF PHILOSOPHY,
POLITICAL SCIENCE AND LAW OF THE ACADEMY OF SCIENCES
OF THE REPUBLIC OF TAJIKISTAN**

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

Editorial Board Members:

1. Dinorshoev M.D. – Academician, AS RT, Doctor of Philosophical Sciences, Professor
2. Olimov K.O. – Academician, AS RT, Doctor of Philosophical Sciences, Professor
3. Muhammad A.N. – Corresponding Member, AS RT, Doctor of Political Sciences, Professor
4. Yatimov S.S. – Corresponding Member, AS RT, Doctor of Political Sciences, Professor
5. Dodikhudoev Kh.D. – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
6. Shoismattulloev Sh. – Corresponding Member, AS RT, Doctor of Sociological Sciences
7. Rahimzoda M.Z. – Corresponding Member, AS RT, Doctor of Law (Jurudical Sciences)
8. Muzaffar M. – Corresponding Member, AS RT, Doctor of Philosophical Sciences, Professor
9. Iskandarov A. – Doctor of Political Sciences
10. Saidov A.S. – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
11. Rahimov S.H. – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
12. Radjabov S.A. – Doctor of Law (Jurudical Sciences), Docent
13. Mahmadjonova M.T. – Doctor Philosophical Sciences, Docent
14. Nuriddinov R.Sh. – Doctor of Political Sciences, Professor
15. Ghayurov G.G. – Doctor Philosophical Sciences

Responsible for Preparation for Printing:

Zakirov N.M. – Candidate of Philosophical Sciences,
Ibrohimova S.Kh. – Candidate of Philosophical Sciences

Editing and Proofreading: Yusufjonov F.M – Candidate of Political Sciences, Sharipov A.

All articles are being reviewed.

Articles are to be submitted by the authors.

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

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

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

P H Y L O S O P H Y

Nazar M. A. About Definition of “Justice”	8
Shoismatuloev Sh., Bobokhonova N. Specificities of Education System Functioning in the Republic of Tajikistan (Sociological Analysis).....	14
Jonboboev S. Faith or Knowledge? Ontology of John Scott Eriugena and Abunasr al-Farabi: Christian and Muslim Philosophical Interaction (in IX-X Centuries).....	21
Usmanova Z.M., Mirzoeva G.H. Clothes as the Basic Element of Traditional Culture and the Most Important Aspect of the Culture of People’s Daily Life.....	35
Mahmadjonova M.T., Kholov Sh. Philosophical Interpretation of Self-Improvement and Pacification of instincts in the Works of Hakim Tirmizi.....	41
Mirzoev G.J. Ahmad Donish's Social and Reformatory Views on the Women's Problems in the Bukhara Emirate.....	52
Bekov K. Jamshed and National Selfknowledge	59
Umedov M.Kh. Sociocultural Aspect of the Idea of Tolerance in the Philosophy of Jaloliddin Rumi.....	63
Ibrohimova S. Ethical Problem in Moral Teaching of Maturidi Samarqandi.....	71
Hodiboev F. Sociological Analysis of the Problem of Prevention and Solution of Conflict in Family.....	76
Mirzoev G.J. About Education Reform and Some Problems of Religious Culture Teaching...	83
Muhamedkhojaeva P. A. The Founder of Mujaddidiya and Reformer of Religious and Philosophical Thought in Medieval India.....	88
Amirkhonov Sh.T. Theoretical Sources of the Formation of Kutbiddin Shirazi Teaching..	96
Khojiev A. Attitude of Aburaikhan Beruni to the Legacy of Muhammad Zakaria ar-Razi (analysis based on the text of “Al-Saydana fi-t-Tib” translated by A. Kasani).....	102
Saidov A.S., Nazar M.A. Development of the Sphere of Tourism in Tajikistan and the Formation of Ecological Culture of Citizens.....	111
Abdulhaev K.A. Freethinking and Religion.....	116

P O L I T I C A L S C I E N C E

Muhammad A. N., Tagoeva R.R. Some International Features of the Tajik Language and Prospects for its Development.....	119
Iskandarov A., Iskandarov Q.I., Yusufjonov F.M. The Results of the 2018 Parliamentary Elections in Afghanistan.....	126
Murodov S.A. The Success of Mediation: Main Differences in Its Definition.....	135
Saidov A.S., Kasymov A.A. Role of Political Parties in Regulation of the level of Civil Society Organizations in the Republic Tajikistan.....	139

Platform for the Young Researcjers

Abduraupova Kh. N. Role of the Youth in Protecting the National Interests of Tajikistan..	144
Zabirov O. Correlation of Secularism and Religiosity in Modern Tajikistan.....	149
Rajabaliyev Kh. Kh. India’s Role in the Afghan Crisis.....	154
Abubakri M.G. The Essence of Moral Philosophy of Z. Razi and N. Tusi.....	159
Zakhruddinov I.Z. Globalization: concept and its historical origin.....	164

Ф А Л С А Ф А – Ф И Л О С О Ф И Я

ДОИР БА ТАФСИРИ КАТЕГОРИЯИ «АДОЛАТ»

Назар М.А. – н.и.ф., дотсент, ИФСХ АИ ЧТ

*Мақола ба масъалаи тафсири катего-
рияи адолат бахшида шудааст. Қайд ме-
гардад, ки дар асоси таҳлили муқоисавии
таърифҳои мафҳуми адолат якҷанд
сохторҳои мазмунӣ барои фаҳмиши муоси-
ри он ба тасвиб расидаанд. Тасаввуроти
мутафаккирони замонҳои гузаштаву ҳози-
ра ва амалияи ҳаёти имрӯзаи ҷомеа зами-
наҳои муайян кардани мазмуни воқеии адо-
лат буда метавонанд.*

*Адолат ҳамчун арзиши тасаввуроти
омма доир ба мавҷуда ва воҷиб мебошад, он
инчунин дараҷаи қонунӣ будани меъёрҳои аз
лиҳози юридикӣ тасдиқ шудаи ҳаёти сиёсӣ,
ҳуқуқӣ ва иқтисодиро инъикос мекунад. Ху-
лоса карда мешавад, ки адолати иҷтимоӣ
шакли таърихан дастрасишудаи
татбиқгардонӣ ва инкишоф додани нерӯҳои
инсон ва умумиятҳои иҷтимоӣ дар соҳаҳои
ҳаёти ҷомеа мебошад.*

Калидвожаҳо: *арзиш, мавҷуда ва
воҷиб, адолат, беадолатӣ, адолати иҷти-
моӣ, меъёрҳо, қонун, ҳуқуқ, масъулият,
фард, гурӯҳҳои иҷтимоӣ.*

Адолати иҷтимоӣ арзиши муҳиму бу-
недӣ буда, имкон медиҳад, ки роҷеъ ба ҳақ
баровардани сохторҳои мавҷудаи иҷти-
моӣ-сиёсии ҳаётамон ҳукм барорем.
Таърихи давлатдорӣ аксари кишварҳои
ҷаҳон шаҳодат медиҳад, ки қариб дар та-
моми давраҳои таърихӣ ягон намояндаи ин
ё он элитаи ҳукмрон ҳатман худро одилу
адолатхоҳ эълон мекард ё қувваҳои оппо-
зитсионӣ мавҷуд буданд, ки аз аз гурӯҳи
элитаи ҳукмрон барқарор кардани адола-
тро талаб мекарданд. Аз адолат ошкоро ё
ноошкоро ҳама ҳарф мезаданд: шоҳон, им-
ператорҳо, амалдорон, ғуломон, захмат-
кашон, файласуфон, ҳуқуқшиносон ва диг.

Дар намуди умумӣ гуфтан мумкин
аст, ки «адолат» категорияи шуури
ахлоқӣ-ҳуқуқӣ ва иҷтимоӣ-сиёсӣ, мафҳум
дар бораи мавҷуда ва воҷиб, рабтдошта
бо тасаввуроти таърихан тағйирпазири
одамон дар бораи идеалҳои иҷтимоӣ, ин-

чунин дар бораи меъёрҳо ва ҳуқуқҳои ин-
сон мебошад. Адолат талаботи муво-
фиқати байни нақши амалии инсон ё
гурӯҳи иҷтимоӣ дар ҳаёти ҷомеа бо
мақоми иҷтимоии онҳо, байни ҳуқуқ ва
ӯҳдадорӣ онҳо, гуноҳ ва ҷазо, хизматҳои
одамон ва афкори ҷомеа дар бораи он ме-
бошад. Гузашта аз ин, мувофиқат надо-
штан дар муносибатҳои мазкур ҳамчун
беадолатӣ эътироф карда мешавад[9, 431].

Дар «Қобусномаи нави фалсафӣ» адо-
лат ҳамчун талаботи умумиахлоқии ҳаёти
иҷтимоӣ доништа шудааст, ки бо муборизаи
ақидаҳо, мавқеъҳо, манфиатҳо ва ғайра
алоқаманд мебошад. Инҷо ду шакли
мавҷудияти адолатро ба қайд гирифтаанд:
адолати умумӣ (яъне қонуни ахлоқӣ ҳаёти
мо) ва адолати ҷузъӣ, ки талаботи мутано-
сибӣ дар тақсмоти неъматҳои моддӣ ме-
бошад. Худи адолати ҷузъӣ, дар навбати
худ, ду навъ – баробаркунанда ва тақсимку-
нанда мешавад [4, 622-624].

Дар «Фарҳанги забони тоҷикӣ» ма-
фҳуми адолат ҳамчун «додрасӣ, додгарӣ;
некӯкорӣ, қор аз рӯи инсоф» тафсир карда
шудааст[5, 255]. Ожегов С. И. дар «Луғати
тафсирии забони русӣ» калимаи «адолат»-
ро муродифи «гузашт нақардан», ҳатто
«мувофиқи ҳақиқат» ва ё «ҳақ» истифода
бурдааст[6, 255]. Бо назардошти зикри бо-
ло, ҷомеаи боадолатона – ин ҷомеаест, ки
«аз рӯи вичдон», яъне мутобиқи шуури
ахлоқии дар ҷомеа қабулшуда ва тасавву-
роти пазируфтаи одамон дар бораи хайр
ва шарр, барпо карда шудааст. Гузашта аз
ин, дар ҷомеаи ҳуқуқбунёд «хайр ва шарр»
дар намуди меъёрҳои ҳуқуқӣ ифода карда
мешаванд. Ҳамин тавр, фаҳмиши духелаи
адолат ба миён меояд: бегонашавии но-
ошкорои тафсири ҳуқуқии адолат аз шуу-
ри ахлоқии омма ва ҳамзамон муқаррар
шудани «созишқорӣ»-и ахлоқӣ-ҳуқуқии
байни тасаввуротҳои расмӣ маънавӣ-
ахлоқӣ дар бораи адолат; боз як тафсири
дигари мафҳуми «боадолатона» – на танҳо

«ҳақ», «ростӣ», инчунин «дар асоси қонун иҷрошуда».

Таҳлили муқоисавии ин таърифҳо имкон медиҳад, ки якҷанд сохторҳои мазмунӣ барои фаҳмиши муносири адолат ба тасвиб расонида шавад. Албатта, «адолат» категорияи ахлоқ буда, пеш аз ҳама, дар шуури инсон ҷой дорад ва сониян, дар воқеияти объективӣ. Ин тасдиқот муносибати фаъоланаро нисбати «адолат» тақозо дорад. Адолат фақат дар рафтори инсон вучуд дошта метавонад.

Дар баъзе мавридҳо иддае аз ҷомеашиносон ишорат мекунанд, ки мафҳумҳои арзиширо, аз ҷумла «адолат»-ро аз мавқеи илм асоснок кардан ғайриимкон аст, муносибати илмӣ ба идеалҳо ва мақсадҳо, яъне ба он чи ки алҳол вучуд надорад, вале бояд бошад, номумкин аст. Тибқи чунин назар, илм ба «вочиб» кордор нест, илм таҳиягари идеалҳо буда наметавонад, илм ва вочибӣ – қутбҳои ҳамҷоянашаванда мебошанд.

Аслан, тафовути байни «мавҷуда» ва «вочиб» мутлақ ҳам нест. Илм, пеш аз ҳама, бо чизи мавҷуда, воқеӣ, ҳақиқӣ сару кор дорад, вале зарур нест, ки вочибӣ ҳамеша ба нақду воқеӣ муқобил гузошта шавад. Бар замми ин, вочибӣ метавонад зухурёбию давомати муқаррарии чизҳои мавҷудаю ҳақиқӣ бошад. «Вочиб» аз «мавҷуда» реша гирифтааст, вочиб ин худ мавҷуда, фақат аз лиҳози дурнамои он аст.

Фаҳмиши адолат таърихӣ буда, чунин фаҳмиш аз омилҳои сершумори таърихӣ, фарҳангӣ, иҷтимоӣ, сиёсӣ, иқтисодӣ ва дигар вобастагӣ дорад. Аммо ин ҳолат мавҷудияти чунин нишонаҳои муайяни менталӣ ва қоидаҳои ахлоқиро инкор намекунад, ки дар тӯли тамоми таърих ба тамоми инсоният хос буданд ва муносибати одамон ба адолатро инъикос мекарданд.

Категорияи «адолат» воқеан мазмуну садои тезутунди иҷтимоӣ дорад, чунки аз як тараф, «меҳвари ҷазбшавӣ»-и тасаввуротҳои ахлоқӣ дар бораи мавҷуда ва вочиб аст, аз тарафи дигар, «меҳвари ҷазбшавӣ»-и меъёрҳои аз лиҳози юридикӣ тасдиқ шудаи ҳаёти сиёсӣ, ҳуқуқӣ ва иқтисодӣ мебошад. Ба ибораи дигар, ҳеч як сохти давлат, амали меъёрӣ-ҳуқуқӣ ё шакли моликият қонунӣ ҳисобида нахоҳад шуд, агар ба тасаввуроти аксари

одамон дар бораи адолат мувофиқат надошта бошад.

Дар сатҳи умумӣ гуфтан мумкин аст, ки «адолат» – ин категорияи ахлоқии сабабияти таърихӣ, фарҳангӣ, иҷтимоӣ, сиёсӣ ва иқтисодӣ дошта буда, тасаввуроти дар шуури омма доир ба мавҷуда ва вочиб ҷойдоштаро, ҳамчунин дараҷаи қонунӣ будани меъёрҳои аз лиҳози юридикӣ тасдиқ шудаи ҳаёти сиёсӣ, ҳуқуқӣ ва иқтисодиро инъикос мекунад. Мазмуни «адолат» мувофиқати байни нақши амалии инсон ё гурӯҳи иҷтимоӣ дар ҳаёти ҷомеа ва ҳолати иҷтимоии онҳоро, дар фаҳмиши таносуби мавҷудияти феълӣ ва вочибӣ, фаро мегирад.

Фаҳмидани адолат ҳамчун «мувофиқат ба ҳақиқат» маънои онро дорад, ки ҳалли ҳолатҳои баҳснок, баҳо додан ба рафтори одамон бояд аз рӯи ҳақиқат, дар асоси воқеияти объективӣ сурат гирад.

Аз нигоҳи Афлотун, адолат ин «қобилияти тақсимкунӣ аст, ки ба ҳар нафар подоши лоиқаширо медиҳад», «баробарӣ дар ҳамзистӣ», инчунин «қобилияти тобеъ шудан ба қонун дар зиндагонӣ», «қобилияти итоат кардан ба қонунҳои одилона» мебошад[7, 431]. Тибқи андешаи Афлотун, моҳияти адолатро қобилиятҳои зерин ташкил медиҳанд:

- 1) тақсим кардан ба ҳар як фард бо додани подоши муносиб аз рӯи қораш (рафтараш). Вазифаи тақсимкунандагии адолат маҳз аз ҳамин иборат аст;
- 2) одамонро дар ҳамзистиашон, дар амалия, дар қорашон (рафтарашон) баробар кардан. Вазифаи баробаркунандагии адолат дар ҳамин зоҳир мегардад;
- 3) итоат кардан (тобеъ шудан) ба қонунҳо, ба қонунҳои «одилона». Ин бошад, қобилияти пайғирӣ кардан аз қарзи ахлоқӣ аст.

Ду вазифаи аввал қобилияти баробаркунандагиро тақсимкунандагии адолатро нишон дода, онро ҳамчун принсипи масъулият, ки асоси баҳодихии дурусту объективона ба рафтори инсон (ҳамчун субъекти иҷтимоӣ) дар пояи муайянкунии беғаразонаи подоши амалҳо мебошад, мешиносонад. Ин қобилият дар қисмати объективии масъулияти иҷтимоӣ (юридикӣ, ҷиноӣ) зухур ёфта, тарафи объективии адолатро инъикос мекунад.

Қобилияти итоат кардан ба қонунҳои «боадолатона», ки дар рафтори масулиятноки субъекти иҷтимоӣ ва дар баҳогузории субъективонаи ӯ ба рафтори хеш (худбаҳодихӣ) татбиқ мегардад, тарафи субъективи адолатро инъикос мекунад. Ин қобилият робитаи ногустастани адолат ва қонунҳои ахлоқиро нишон медиҳад, ки итоат кардан ба онҳо аз рӯи эътимоди шахс, дарки зарурат, зоҳиршавии қарзи ахлоқӣ дар ҳаёти амалӣ, дар қору рафтори одамон сурат мегирад. Пифагор ба беадолатона будани қонунҳои замони худ ишора карда, шогирдонашро мутмаин мегардонд, ки «пеш аз ҳама, бикӯшед, ки ахлоқи ҳамида дошта бошед, на қонун: худи ахлоқ қонуни якумӣ аст»[8, 43].

Ба рушди асосноккунии назариявии адолат эҷодиёти Т. Гоббс, Ҷ. Локк, Д. Юм ва И. Кант таъсири муҳим расондааст. Дар асри XIX ба ин рӯйхат идеяҳои ахлоқӣ ҳамчун соҳаи мустақилу ҷудо аз ҳуқуқи абстрактӣ, ахлоқи фардӣ, ниҳодҳои ҷамъиятӣ, ҳамроҳ шуданд.

Томас Гоббс аввалин мутафаккири асри XVII мебошад, ки қонунҳои табиӣ хоси мардумро муфассал номбар кардааст. Дар ин қатор қонуни адолат низ ҷой дорад: «Қонуни сеюми табиӣ – адолат. ...одамон созишномаҳои қабулкардашонро бояд иҷро кунанд, дар акси ҳол созишнома ягон қадре надорад ва садои ҳолӣ аст, вале агар дар ин маврид ҳуқуқи ҳамагон ба ҳама чиз боқӣ монад, пас одамон дар ҳолати ҷанги байниҳамдигарӣ хоҳанд монд»[1, 110]. Сухан дар бораи он меравад, ки аз сабаби давом ёфтани нобоварии умумии аҳли ҷомеа, ахлоқи табиӣ ба ҳолати феълӣ интиқол шуда наметавонад. Тибқи ибрази Т. Гоббс, фардҳо тайёранд, ки ҳуқуқҳои ҳамдигарро риоя кунанд, аммо боварӣ надоранд, ки ҳуқуқҳои онҳоро дигарон риоя мекарда бошанд. Ҳолати табиӣ ин фардҳо фақат ҳолати ҷангу хусумат аст. «Дар чунин ҳолат... ҷомеа нест ва, аз ҳама бадтараш, изтиробӣ ҳамешагӣ ва хатари доимии кушта шудан ҷой дорад, ҳам зиндагии инсон дар танҳои, беранг, бемаънӣ ва кӯтоҳмуддат аст» [1, 110]. Бинобар ин, роҳи ягонаи раҳӣ аз чунин ҳолати ногувори табиӣ фақат созишномаи ҷамъиятӣ ва гузаштан ба ҳолати давлатӣ ё шахрвандӣ буда метавонад.

Этикаи сенсуалистии Ҷон Локк ирсӣ будани идеяҳои ахлоқиро рад мекунад. «Хайр» гуфта, он чиро номида мешавад, ки роҳат мебахшад, «шарр» – ҳамон аст, ки кулфат меорад. Ҷам ину ҳам он тавасути таҷриба маълум карда мешавад. Принципҳои ахлоқии ирсӣ вучуд надоранд. Ҷамаи принципҳои ахлоқ ба қонунҳои муайян мутаносиб мебошанд. Локк се намуди қонунҳоро фарқ мекунад: табиӣ (қонунҳои илоҳӣ), қонунҳои шахрвандӣ ва қонунҳои ақоид ё некномӣ. Дар таносуб ба қонуни табиӣ, ҷамаи амалҳо ба амалҳои воҷиб ё осӣ (пургуноҳ) ҷудо мешаванд. Дар асоси қонуни шахрвандӣ ҷамаи амалҳо ба амалҳои айбдор ё беайб тақсимбандӣ мешаванд. Тибқи қонуни некномӣ, ҷамаи амалҳо ба некӯкорӣ ва фасодкорӣ ҷудо мешаванд. Бо ҳамдигар мувофиқат надоштани ин қонунҳо имкон дорад. Дар ин маврид таъя ба меъёрҳои олии қонуни табиӣ, ки риояи хатмии ҳуқуқҳои табиӣ фардҳоро тақозо дорад, зарур ҳисобида мешавад. Назарияи Ҷ. Локк хеле дақиқ собит мегардонад, ки худпарастӣ ва фардгароӣ натиҷаҳои хатмии адолат нестанд. Баръакс, агарчи дар назарияи ӯ ҳама соҳибхитиёранд, аммо дар имкони содир кардани меҳрубонӣ ва некӯкорӣ заррае маҳдуд нестанд[3].

Дейвид Юм этикаи таҷрибавии Ҷ. Локкро, ки дар назарияи созишномааш чандон аҳамияти ҷиддӣ надошт, инкишоф дод. Дар назарияи адолати Д. Юм фардҳо худпараст нестанд. Ба онҳо ба андозаи баробар ҳам тарахҳум ба дигарон, ки мояи меҳру хайрҳои аст, ҳам кӯшиши бартарф кардани нобарорихии хеш, ки изтироб ва умедро бармеангезад, хос мебошанд. Агар аксари одамон фақат ғами худро хӯрда, дигаронро фаромӯш кунанд, пас дар ин маврид зарурат пеш меояд, ки адолат шакли ҳукмрони робитаҳои ҷамъиятӣ гардад. Агар дар байни одамон ҳисси алтруистӣ ва ё ғамхории беғаразона бартарӣ дошта бошад, он гоҳ меҳрубонӣ адолатро иваз хоҳад кард. Одамон на бо тобешавӣ ба талаби ақлу хирад, балки бо нияти пешгирӣ кардани ғаму кулфат ва пайгирӣ аз манфиат робитаҳои ҷамъиятиро барпо менамоянд. Дар назарияи мазкур созишномаи ҷамъиятӣ истисно карда мешавад, вале ҷомеа ба як маънӣ субъекти эҳсоскунандаи коллективӣ мегардад, ки

дар байни фардҳо ҳам роҳат ва ҳам ғаму кулфатро омешиш медиҳад. Ин хусусиятҳои назарияи ахлоқи Д. Юм асоси инкишофи минбаъдаи утилитаризм ва ё манфиатпарастӣ гардид[10].

Назарияи Д. Юм асоси инкишофёбии назарияи адолати Иммануил Кант шуд. Мувофиқи назари И. Кант, инсон соҳиби ирода аст, ки он озод ва мустақил мебошад. Маҳз соҳибиродагӣ инсонро аз кулли мавҷудоти дигари табиат фарқ мекунонад, ба ӯ некномӣ меорад, сабабро нисбат ба вобастагӣ боло мегузорад. Он чи ки ба инсон сифати инсонӣ мебахшад, ин на ягон ҳадафу манфиатҳои гуногуни ӯ ва таълимот дар бораи хайр, балки қобилияти мустақилона амал кардан мебошад. Аз ин бармеояд, ки инсон ҳамчун субъект қабл аз мақсадҳо ҳастӣ дорад, вочиб пеш аз хайр вучуд дорад. Вочиб (адолат низ ҳамчун як навъи вочибӣ), нисбат ба ҳадафу манфиатҳо афзалият дошта, аз онҳо ҳосил карда намешавад. Аммо И. Кант назарияи адолатро дар фаҳмиши маънии имрӯзааш офарида натавонист, чунки барои ӯ чудо будани хушодобӣ аз ахлоқ, чудо будани амали мустақилонаи ниҳодҳои ҷамъиятӣ аз иродаи фардӣ тасаввурнашаванда буд[2].

Адолати иҷтимоии марҳилаи трансформатсионии ҷомеаи мо тамоилҳои пурхилоф дорад. Масалан, зиддияти байни тамоилҳои шуури ҷамъиятӣ доир ба дарки он, ки баробаркунонии иҷтимоӣ роҳи сарбаста аст ва самтгирии устувор ба сӯи баробаркунонӣ (ё баробарҳақдихӣ); зиддияти байни вайроншавии вусъатёбандаи унсурҳои пешинаи адолати иҷтимоӣ (ҳоси давраи шӯравӣ, бозсозӣ) ва густариши тадриҷии адолати иҷтимоии бозоргонӣ.

Дар марҳилаи имрӯзаи инкишофи ҷомеа ба адолати иҷтимоӣ чунин нишоннаю аломатҳо хос мебошанд:

- афзудани фаъолнокии шахрвандон ва ташкилотҳои ҷамъиятӣ дар мавриди татбиқ намудани принципҳои адолати иҷтимоӣ;
- гуногунии муносибатҳо ба моҳият ва хусусияти адолат, ки «моделҳо»-и гуногуни адолати иҷтимоиро тарроҳӣ менамоянд;
- беш аз пеш хусусияти башардӯстонаи гирифтани мазмун ва методҳои амалигардонии сиёсати иҷтимоӣ ва иқтисодӣ, ба манфиати шахс нигаронида шудани он.

Ҳамзамон ҷомеаи муосири мо бо як қатор масъалаҳои нав рӯ ба рӯ шуда буд.

Муносибатҳои ғайримолӣ сабаб гардиданд, ки дар ҷомеаи шӯравӣ мубодилаи ғайриэквивалентӣ ва шаклҳои гӯшношунди истисмор ба авҷи аъло расад. Маҳсулоти изофагӣ, ки дар шароити сотсиализм давлат аз истехсолкунанда иҷборан кашида мегирифт, нисбати он маҳсулот, ки дар аксари ҷомеаҳои қаблӣ аз фард ситонда мешуд, хеле зиёдтар буд. Истисморе, ки бо усулҳои маъмурӣ-фармондихии азхудкунии маҳсулоти изофагӣ асос ёфта буд, дар ниҳояти қор ҷомеаро ба ҳолати номувожинатӣ расонд. Дар марҳилаи дигаргуниҳои таърихӣ акнун кадом модели адолати иҷтимоӣ дар ҷомеаи мо устувор шуда метавонад? Хусусияти модели нави адолати иҷтимоӣ дар шароити имрӯза зерин таъсири ду омил муайян ва амалӣ мегардад. Яке аз ин омилҳо бозор мебошад. Таҷрибаи таърихӣ нишон дод, ки ягон ниҳоди мавҷуда намудҳои сифатан гуногуни меҳнатро муқоисаву андозагирӣ карда, воҳиди ягонаи ченаки онро муайян карда наметавонад. Маълум шуд, ки чунин «ченкунанда»-и универсалӣ барои баробар кардани ҳамаи фарқиятҳо вучуд дорад: ин қонуни арзиш мебошад, ки тавассути бозор амал мекунад. Бозор барои адолати иҷтимоии воқеӣ андозаю ченаки объективиро медиҳад. Бозор яке аз қомебиҳои бузурги тамаддун буда, барои ҳар як ҷомеа инвариантӣ (ё ҳатмӣ) мебошад.

Омили дигар ин демократия мебошад. Дар соҳаи ҳаёти иқтисодӣ демократия, пеш аз ҳама, дар озод будани истехсолкунанда дар бозор, дар озодона гирифтани подоши боадолатонаи меҳнати худ зухур меёбад.

«Адолати иҷтимоӣ» яке аз мураккабтарин категорияҳои иҷтимоӣ-фалсафӣ мебошад, ки ба соҳаи васеи муносибатҳои байни одамон дахл мекунад. Он ҳамчун ҳамтаъсирии иқтисодиёт, ҳуқуқ, сиёсат ва ахлоқ, ҳамчун мафҳуми ифодакунандаи баҳои падидаҳои ҳаёти ҷамъиятӣ баромад мекунад. Аз лиҳози адолати иҷтимоӣ, объекти баҳогузорӣ инҳо буда метавонанд:

- муносибати ҷомеа ба шахс (инчо сухан дар бораи муносибати синфҳо, давлат, ҷомеа нисбати шахс меравад);
- муносибати шахс ба ҷомеа, синф, миллат, давлат, оила, инчунин ба худаш;
- муносибати шахс нисбати шахси дигар.

Ба ибораи дигар, категорияи «адолат» дар баҳогузорӣ қардани зухуроту

омилҳои гуногуни иҷтимоӣ (иқтисодӣ, сиёсӣ, ахлоқӣ), муносибати шахс ба ҷомеа ва дигарон мавриди истифода қарор дода мешавад. Дар асоси чунин фаҳмиши адолат, таҳлили дурнамои инкишофи онро анҷом додан мумкин аст.

Аз лиҳози мантиқӣ, адолати иҷтимоӣ дар ҳар як ҷомеа бо принципҳои умумии зерин зуҳур мекунад. Принципи мувофиқат қардани муносибатҳои ҷамъиятӣ ба принципи асосии ҷомеаи мазкур аз ҷумлаи принципҳои умда буда, моҳияти категорияи «адолати иҷтимоӣ»-ро ифода мекунад ва мазмуни ду принципҳои дигари онро муайян менамояд. Ин принцип фаъолияти боэътидоли системаи ҷамъиятиро таъмин мекунад ва онро аз воридшавии зуҳуроти бегонаю хатарнок ҳифз менамояд. Мазмуну муҳтавои ин принцип дар ҳамаи марҳилаҳои мавҷудияти форматсияи ҷамъиятӣ-иқтисодии мазкур боқӣ мемонад ва моҳияти онро ифода мекунад.

Принципи дуюм бошад, ин принципи риоя шудани дараҷаи мувофиқати муносибатҳои ҷамъиятӣ ба принципҳои системаи ҷамъиятии мазкур ба шумор меравад. Ҳар як системаи ҷамъиятӣ мунтазам инкишоф меёбад ва он фақат бо роҳи мутобиқгардонии доимии ҳамаи ҷузъҳои моҳияти худро нигоҳ дошта метавонад. Бинобар ин, метавон тасдиқ кард, ки ин принципи адолати иҷтимоӣ мувозинату мутаносибии ҷузъҳои гуногуни системаро дар раванди инкишофашон таъмин менамояд ва ба фаъолияти устуворонаи ҷомеаи мавҷуда имкон медиҳад.

Принципи сеюм ифодакунандаи ҷанбаи меъёрӣ-баҳодиҳии адолати иҷтимоӣ мебошад. Адолат ҳамчун унсурӣ ҳаёти маънавии ҷомеа, баҳои томи ҳамаи муносибатҳои ҷамъиятиро ифода мекунад, он меъёри баҳогузорӣ ба инкишофи иҷтимоӣ, ба ҳадафҳо, воситаҳо ва натиҷаҳо мебошад. Чунончи, мақсадҳо дар ҳолате боадолатона мебошад, ки агар онҳо ба талаботи воқеӣ мувофиқат дошта бошанд. Даъвоҳои изофагӣ ҳамеша ноадолатона мебошанд.

Ҳамин тавр, адолати иҷтимоӣ шакли (ё шароит ва тарзи) таърихан дастрасшудаи татбиқгардонӣ ва инкишоф додани нерӯҳои инсон ва умумиятҳои иҷтимоӣ (коллектив, миллат ва диг.) дар ҳамаи соҳаҳои ҳаёт мебошад. Зарурати таъмин намудани пешрафти ҷомеа, татбиқи

натиҷаҳои аҳамияти иҷтимоӣ доштаи фаъолияти фард ё гурӯҳ, ки пешрафти иқтисодӣ, иҷтимоӣ ва фарҳангиро таъмин менамоянд, пайдошавии нобаробарӣ дар байни одамонро ҳақ мебароранд. Ҷомеа масъул аст, ки барои инкишоф додан ва татбиқ қардани қобилиятҳои эҷодии ҳар як инсон шароити мусоид фароҳам созад. Фард, дар навбати худ, барои рушд ва татбиқи пурсамари ин қобилиятҳои дар назди ҷомеа масъул мебошад.

Чунин фаҳмиши адолати иҷтимоӣ ҳатман масъулияти иҷтимоиро тақозо мекунад, чунки адолате, ки ҳамчун нобаробарии боадолатона фаҳмида шудааст, ягонагии диалектикий ҳуқуқ ва вазифаҳои шахс ва ҷомеаро дарбар мегирад. Барои адолати иҷтимоӣ ҷомеа аз ҳар як инсон масъулияти иҷтимоиро талаб мекунад ва айнан ҳамин тавр, инсон аз лиҳози иҷтимоӣ масъулиятшинос аз ҷониби ҷомеа риоя шудани адолати иҷтимоиро хоҳон аст. Маҳз бо ҳамин сабаб адолати иҷтимоиро фақат ба таври натуралӣ, дар намуди молу сарват «ҳисоббарорӣ» қарда намешавад.

Қайд қардан зарур аст, ки дар мавриди таҳқиқи масъалаи адолати иҷтимоӣ нақши калидӣ ба фалсафаи иҷтимоӣ, ки методологияи умумии илмҳои иҷтимоӣ аст, тааллуқ дорад. Маҳз фалсафаи иҷтимоӣ бояд ягонагии методологияи назарияи адолатро таъмин намояд. Албатта, фалсафаи иҷтимоӣ назарияи адолатро бояд бо пешниҳоди тавсияҳои амалӣ таъмин кунад, яъне роҳу тарзҳои татбиқ қардани принципҳои назарияи мазкури адолатро нишон диҳад.

Адабиёт

1. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991.
2. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. – М.: Мысль, 1994. Т. 6. С. 223-543.
3. Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. 1. Опыт о человеческом разумении. – М.: Мысль, 1985. 622 с.
4. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 2001. 693 с.
5. Фарҳанги забони тоҷикӣ. Иборат аз 2 ҷилд. Ҷ.1. – М.: «Советская энциклопедия», 1969. 952 с.

6. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеол. выражений. – М.: Азбуковник, 1997 (1999). 943 с.
7. Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. 607 с.
8. Таранов П.С. Философская афористика: заповеди, притчи, наставления. – М.: Остожье, 1996. 574 с.
9. Философский словарь. – М.: Политиздат, 1991. 559 с.
10. Юм Д. Трактат о человеческой природе. – Минск: ООО «Попурри», 1998. 720 с.

О КАТЕГОРИИ «СПРАВЕДЛИВОСТЬ»

Назар М.А.

Статья посвящена к проблеме интерпретации категории «справедливость». Отмечается, что на основе сопоставительного анализа определений понятия «справедливость» сформулированы несколько смысловые структуры для современного ее понимания. Представления мыслителей разных эпох и жизненная практика современного общества могут выступать необходимой базой для определения фактической справедливости.

Справедливость как ценность, является представлением общественности о сущем и должном, а также отражением степени юридической легитимности норм политической, правовой и экономической жизни. Резюмируется, что социальная справедливость является достигнутая историческая форма реализации и развития потенциала индивида и социальных общностей во всех сферах общественной жизни.

Ключевые слова: ценность, сущее и должное, справедливость, несправедливость, социальная справедливость, нормы, закон, право, обязанность, индивид, социальные группы.

ABOUT DEFINITION OF “JUSTICE”

Nazar M. A.

The article is devoted to the problem of interpretation of the category of "justice". It is noted that on the basis of a comparative analysis of the definitions of the concept of "justice" several semantic structures are formulated for its modern understanding. The representations of thinkers of different eras and the life practice of modern society can serve as a necessary basis for determining actual justice.

Justice as a value is a representation of the public about what is and is due, as well as a reflection of the degree of legal legitimacy of the norms of political, legal and economic life. It is summarized that social justice is the achieved historical form of realization and development of the potential of the individual and social communities in all spheres of public life.

Keywords: value, existing and due, justice, injustice, social justice, norms, law, law, duty, individual, social groups.

ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В
РЕСПУБЛИКЕ ТАДЖИКИСТАН В ПЕРИОД НЕЗАВИСИМОСТИ
(социологический анализ)

Шоисматуллоев Ш. – член-корреспондент АН РТ, д.социол.н., профессор,
Бобохонова Н. – ассистент ТНУ

Статья посвящена социологическому анализу особенностей функционирования образования в Республике Таджикистан в период независимости. Проведенный анализ показывает, что дальнейшее развитие системы образования в Таджикистане, успешная реализация основных функций связаны с совершенствованием ее структуры. Такая модернизация должна осуществляться в соответствии с требованиями обновления школьного и профессионального образования, и создания необходимых условий для повышения качества образования, с учетом перспективы потребностей различных сфер народного хозяйства в кадрах различных специальностей.

Ключевые слова: образование, социальный институт, функция, социальный заказ, реформа, социализация.эволюция, образовательные учреждения, образовательные стандарты.

Образование, как и любой социальный институт, имеет свойственную ему систему функций, направленных на удовлетворение каких-то определенных общественных потребностей. Эти потребности, отражающие социальные интересы общества и групп, трансформируются в определенные формы социальных заказов. Поскольку спектр социальных интересов в конкретном обществе является многоплановым, то и социальные заказы на образование всегда противоречивы и многоплановы. Многоплановость социальных интересов обуславливает множественность источников заказа. В качестве таких источников могут выступать как государственные, так и территориальные, групповые и индивидуальные интересы. Но, несмотря на такое многообразие, все же, выделяется ведущий социальный заказ, выражающий в большей степени или интегральный (национальный) интерес, или интерес доминантных социальных групп и

служащий основным ориентиром для практического руководства системой образования.

Реформы системы образования готовятся с целью реализации ведущего социального заказа. Ведущий же социальный заказ недолговечен, меняется в течение 15 – 20 лет. Как отмечает Мангейм, в эпоху либерализма образование было обособленным и игнорировало общественные потребности. Теория либерального образования исходила из того, что важнейшие цели и ценности образования неизменны и цель образования – воспитание свободной личности посредством развертывания внутренних качеств. Социологическая интегральная теория образования, не отвергая эту теорию как таковой, утверждает, что она далека от конкретных исторических условий, чтобы стать действенной. Неизменные вечные ценности слишком абстрактны, чтобы придать конкретную форму образованию в данный момент.[5]

С течением времени доминантные группы или сменяются, или переформулируют ведущие заказы в системе образования. Как показывают результаты социологических исследований, удовлетворенность общества школой изменяется циклически и в последние три десятилетия устойчиво снижается. Эта тенденция характерна не только для Таджикистана, но и других стран постсоветского общества, да и для развитых стран тоже. Хотя бюрократия от образования всячески старается доказывать, что при отсутствии умелого управления ситуация складывалась бы еще хуже, ссылаясь при этом на социальный заказ. Однако, общество, интуитивно оценивая состояние образования как одну из своих подсистем, посредством общественного мнения выражает свою неудовлетворенность относительно того, что система «недорабатывает», функционирует не в унисон общественного развития. В

оценке функционирования системы образования, как раньше в советский период, так и сегодня, преобладают формально-организационные показатели: процент охвата средним и высшим образованием в советское время и доля специализированных классов и экспериментальных школ сегодня. При этом сегодня акцент делается на привлечение большего числа платежеспособных учащихся и студентов, чтобы обеспечить благополучие образовательного учреждения.

Для социального управления важна выработка функциональной характеристики образования. Такая характеристика необходима для обеспечения адекватности управленческих решений универсальным взаимосвязям образования и общества и национально-историческим потребностям. Вполне очевидно, что сегодня управленческие задачи в отношении общественной системы образования в Таджикистане формулируются, исходя из объема средств, выделяемых на сохранение и развитие системы образования, и из стремления повернуть ее к человеку. Но эти два основания не могут составлять достаточную базу для управления образованием. Недостаточность средств вызывает столкновение разных уровней и подсистем внутри системы образования, а поворот к личности, как правило, платежеспособной, может достигать такого угла, что образование отчасти оказывается повернутым спиной к обществу, к его потребностям.

Необходимо подчеркнуть, что сокращение финансирования сферы образования привело к прямым и косвенным последствиям. Некоторые образовательные элементы и институты образовательной системы смогли выдержать и выжить за счет собственных ресурсов. Материальное обнищание многих высших учебных заведений, старение и сверхурочная работа педагогов, устаревание содержания преподаваемых знаний, снижение успеваемости являются прямым последствием возникшей ситуации. Нехватка бюджетных средств стали причиной процесса децентрализации и дерегуляции в системе образования.

При таких условиях происходили структурные изменения в образовательной системе республики, государственные органы потеряли управления системой обра-

зования, утратили способность на долгосрочной основе направлять и контролировать в качественном и количественном отношении ее развитие.

После нормализации политической обстановки в республике началось всестороннее реформирование системы образования. Но, анализ показывает, что реформирование системы образования происходит с большим отставанием, и во многих случаях не соответствует требованиям и критериям современного научно-технического прогресса.

М. Вебер, рассматривая систему образования, подчеркивал, что мир обретает большую устойчивость только в том случае, если окажется в состоянии сохранить интеллектуальную ценность. Основное предназначение образования Вебер видел в содействии напряженному мышлению о жизни, о ценности знания и необходимости усилий для достижения общего блага.[3]

Думаем, что проявление и реализация основных функций образования зависит от инновационных изменений в управлении образованием как система взаимодействующих управленческих функций, В таком случае, можно говорить о таких управленческих функциях, как информационно-аналитическая, мотивационно-целевая, плано-прогностическая, организационно-исполнительская, контрольно-диагностическая и регулятивно-коррекционная.

Российский исследователь В.Е. Бычко, рассматривая управленческие функции системы образования, подчеркивает, что «под влиянием информационного вызова в условиях формирования постиндустриального (информационного) общества и принципиального обновления информационной среды в системе управленческого цикла еще более возросло значение информационно-аналитической функции».[2]

Некоторые авторы подчеркивают, что значительное увеличение объемов работ, требующих отслеживание, анализ и учет информационных потоков, требует перехода управленческой деятельности на высокотехнологические информационные технологии с использованием современных средств информационного обеспечения.

Российский исследователь Г. К. Селевко, анализируя переход к управленче-

ской функции образования на основе современных информационных технологий, подчеркивает, что «информационный характер процесса управления становится основной взаимодействия всех субъектов педагогического процесса, а информация – главным продуктом и предметом деятельности образовательного менеджмента».[8]

Необходимо подчеркивать, что в развитых странах активно применяются современные информационно-коммуникационные технологии в процессе управления в образовательной сфере. Но, в таджикском обществе, применение таких современных технологий в образовательном управлении пока еще не эффективно. Думаем, что причиной этому послужила нехватка квалифицированных специалистов в этой области.

В некоторых высших учебных заведениях применяются идея «электронного правительства», но пока, что данная инициатива не давала необходимых результатов. Думаем, что применение современных информационно-коммуникативных технологий в процессе управления образованием обеспечивает эффективность управленческих функций.

По нашему мнению, изменилась мотивационно-целевая функция управления образованием в системе образования республики, так как сменилась образовательная парадигма современного общества. В Таджикистане сегодня предпринимается попытка переместить тяжесть с области академических знаний на практическую составляющую образования, овладение компетенциями, необходимыми для жизни в ориентированном на инновации современного общества.

В соответствии с модернизацией системы образования в стране, в общеобразовательной системе следует формировать целостную систему универсальных знаний, умений и навыков, опыт самостоятельной деятельности. Это означает, что общеобразовательная система направлена на формирование ключевых компетенций, которые определяют современное качество образования.[7]

В таджикском обществе реализация функции социального контроля имеет некоторые препятствия. Долгое время контроль государства над образовательной де-

ятельностью реализовался посредством развернутой системы детских, юношеских и молодежных организаций под эгидой коммунистической партии, которые существовали на базе школ, высших, средних специальных учебных заведений, профессиональных училищ и охватывали, таким образом, всю структуру образования. После распада Советского союза и упразднения однопартийной системы в таджикском обществе это система лишилась основания, без которой сегодняшняя школа оказалось не в состоянии справиться с поставленными задачами.

Анализ практической деятельности последних лет показывает, что общественно-политические организации и высшие учебные заведения в сегодняшней ситуации не имеют реального влияния на мировоззрение подрастающего поколения. Осуществление этой функции возложено на институт семьи, уровень реализации которой зависит от степени образованности родителей. По нашему мнению, рост преступности среди молодежи, распространения различных религиозных сект, криминальных группировок являются подтверждением важности реализации функции социального контроля со стороны государства.

В условиях демократизации общественной жизни одной из важнейших функций образования является гуманитарная функция. Гуманитаризация образовательного процесса имеет как интернальные, так и экстернальные моменты. Во-первых, гуманитаризация образования должна быть направлена на развитие творческих способностей обучаемого, на развитие его эстетического мировосприятия и этического отношения к деятельности. Во-вторых, она призвана ориентировать обучаемого на необходимость понимания окружающей его социокультурной среды. Другой важнейшей функцией образования является социализация, т.е. обеспечение освоения и производства индивидом социального опыта, свидетельствующее о его безболезненном вхождении в жизнь общества. Социализация происходит в процессе совместной деятельности и общения в определенной культурной среде.[1]

Также нужно подчеркнуть, что разбалансирование соотношения между двумя

выше названными функциями образования чревато катастрофическими социальными последствиями. Функции воспроизводства общества и функции развития индивидов в таджикистанском обществе оторваны друг от друга. Эта проблема способна лишить образование его роли механизма сохранения и воспроизводства социума.

Социальной деятельности социальных институтов свойственна закономерность, в соответствии с которой все социальные институты выполняют определенные функции в обществе. Основные положения функций социального института можно определить таким образом:

- социальный институт выполняет функции в отношении другой социальной деятельности;

- социальная деятельность института направлена на поддержание стабильности социальной системы;

- социальная деятельность института направлена на удовлетворение основных социальных потребностей или функциональных потребностей.[9]

Необходимо отметить, что это теоретическое построение не достаточно логически завершено. Р.Мертон утверждал, что «функциональный анализ является как самым перспективным, так, по-видимому, и наименее систематизированным направлением среди современных социологических теорий».[6]

Различные исследователи неоднократно пытались выявить основные функции системы образования. Точки зрения сложившихся течений очень разнообразны и не имеют системную и всесторонне разработанную характеристику. По этому поводу российский исследователь А. С. Шаронова отмечает, что «...отсутствие в научном обиходе четкого представления о функциональном ядре системы образования приводит к созданию сложной, запутанной картины научного восприятия института образования, создает определенные трудности для анализа деятельности института образования и прогнозирования его развития».[9]

Существует определенный универсум, пронизывающий всю систему функций образования, который базируется на двух основах:

- каждая система имеет ядро, которое удерживает равновесие всей системы, и которое определяет границы данной системы;

- функция это система, которая подвержена постоянному изменению.

Институт образования, как и другие социальные институты, представляет собой систему. В качестве ядро системы образования выступает универсум функций. Американский социолог Р. Мертон считает, что универсум это постоянно действующие функции.[6] Необходимо подчеркнуть, что функции социального института отвечают потребностям необходимости существования и потребностям ситуационно-временного характера. Таким образом, универсум функции образования отражает потребности необходимости существования института образования. В системе образования участвуют три главные действующие участники: общество, индивид, знания, которые формируют сложный механизм взаимодействия и взаимоотношения института образования.

Функции образования делятся на институциональные, структурные и предметно-сущностные.

Институциональные функции формируются с позиции общества, структурные с позиции индивида, предметно-сущностные – с позиции знания. Таким образом, универсум – это постоянно действующие функции, отражающие потребности необходимости существования: института образования через институциональные функции, структуры института образования через структурные функции и предметно-сущностной специфики института образования через предметно-сущностные функции. А. С. Шаронова отмечает, что «на восприятие и оценку универсума функции образования в обществе оказывают воздействие характерные особенности исторического периода, философско-мировоззренческая позиция и научно-методологическая платформа ученых, специфические особенности определенной нации. К субъективным – философско-мировоззренческая позиция и научно-методологическая платформа ученых. Возникает два потока, которые способствуют изменению системы образования. Объективные факторы оказывают непосредствен-

ноевоздействие на систему образования, субъективные – косвенное».[9]

Функции образования меняются в качестве константы, выражаются потребностью объективной необходимости существования. Аспекты универсальности этой константы проявляются в том, что, постоянно присутствуя в различных исторических ситуациях и научно – методологических платформах, независимо от того, что функции постоянно изменяются под воздействием объективных и субъективных факторов, сама константа постоянно узнаваема.

Функции образования взаимодействуют с важнейшими предназначениями высшей школы, таких, как профессионально-экономической и гуманистической. Необходимо отметить, что эти функции также изменились и трансформировались в таджикистанском обществе. Выполнение многих функций системы образования в республике зависит от уровня финансирования и управления со стороны государственных органов.

Необходимо подчеркнуть, что сегодня, старая парадигма образования продолжает действовать, в рамках которого, государство с помощью образования формирует группу людей, которые необходимы для экономики, производства. В зависимости от времени меняются только приемы и методы формирования и подготовки необходимых специалистов для общества. Таким образом, сохраняется основная стратегическая установка – формирование и подготовка специалистов, которые необходимы для функционирования самого государства. Это означает, что статически ориентированная образовательная стратегия – человек для государства, а не государства для человека продолжается. В таком случае, человек становится абстрактным и совокупным результатом специалистов, которые решают определенные функции. В результате, теряется индивид, целостный человек со своими интересами, желаниями и переживаниями.

По нашему мнению, дальнейшее развитие системы образования в Таджикистане, успешная реализация основных функций связаны с совершенствованием ее структуры. Такая модернизация должна осуществляться в соответствии с требованиями обновления школьного и профессионального образования, и создания необхо-

димых условий для повышения качества образования, с учетом перспективы потребностей различных сфер народного хозяйства в кадрах различных специальностей.

Еще в начале XX в. Э.Дюркгейм писал, что можно привести много примеров того, что эволюция образования существенно отстает от эволюции общества в целом. Новые идеи, распространившиеся в обществе, могут несколько не влиять на направления и методов системы образования. Но объяснить изменения в образовании всегда можно только в том смысле, что они являются признаком и результатом действительных социальных изменений. [10]

Одним из аспектов «отставания» - это степень значимости влияния на социализацию молодежи формального (в рамках формальных организаций, например, школы) и неформального (вне рамок формальных организаций) образования. На протяжении длительного периода общество имело возможность убедиться в том, когда главные ценностные и нормативные доминанты внешкольной среды расходились с целями школы, влияние неформального образования было сильнее, то есть школа (в широком смысле) была не в состоянии переломить результат внешкольной социализации. Наряду с этим, были и такие периоды социально-исторического развития, когда школа и идеологическая, внешняя культурная среда в значительной степени характеризовались единообразием. Это, в первую очередь, было характерно для советского общества, когда школа действовала параллельно, однонаправлено со всеми другими институтами.

Вместе с тем, мы не склонны абсолютизировать «запаздывающее» развитие системы образования. По некоторым показателям отдельные подсистемы образования способны опережать или идти в ногу с общественным прогрессом (например, с техническим прогрессом). Однако это становится возможным при детальной разработке структуры взаимодействия или слияния тех сфер профессионального образования и науки, которые реально определяют технический прогресс и представляют особый интерес для государственных и деловых структур.

Эволюция образовательных систем, несмотря на их запаздывание продолжается. Она идет как бы естественным путем.

Для наглядности приводим следующие два примера этой эволюции. Развитие политических систем в сторону расширения объема прав и социальных гарантий, признание ценности науки не только изменяло и продолжает изменять структуру и содержание самой системы образования, но и делает их состояние предметом социально – политических интересов и взаимодействия групп в обществе. Поэтому содержание формально-образовательных процессов определяется в значительной степени интересами тех группировок и общностей, которые активно проявляют себя в социально-политической сфере (государство и его органы, локальные, этнические, социально-классовые общности). Развитие системы образования, таким образом, отражает динамику правовой системы и структуру политического процесса в современном обществе.

Индустриализация вызвало к жизни новые элементы общественного образования – массовое профессиональное обучение и трудовое воспитание. Сегодня каждый новый вид производства порождает новые профессии и, соответственно, новые направления образовательной подготовки людей. Научно-технический прогресс, начиная со середины XX века, приобрел революционный перманентный характер, что совершенно по новому поставил перед системой образования вопросы ее зависимости от науки и производства.

Таким образом, налицо функциональная зависимость системы образования от ряда базисных и надстроечных подсистем общества. Следует подчеркнуть, что эта зависимость в отечественной социологии образования представляет одну из недостаточно разработанных проблем, с решением которой удастся по-настоящему глубоко раскрыть природу и динамику образования как социального института.

Думаем, что для достижения этой цели необходимо реорганизация системы управления, механизма финансирования, и принятия соответствующих законов или нормативных актов, создание условий для качественного обновления содержания системы образования в Таджикистане. Таким образом, считаем, что при такой реорганизации системы управления системой образования необходимо принимать во внима-

ния культурно-исторические особенности развития таджикского общества.

Система образования это модель, которая объединяет институциональные структуры: дошкольные образовательные учреждения: школы и профессиональные учебные заведения, целью которых является предоставление образовательных услуг. Таким образом, система образования это совокупность образовательных и воспитательных учреждений, которые функционируют на основе определенных правовых норм. Основное предназначение системы образования в любой стране является обеспечение подготовки молодого поколения к труду и жизни в обществе. Как правило, система образования, включает в себя следующие компоненты:

- образовательные учреждения: дошкольные образовательные учреждения, школы, университеты, колледжи;

- образовательные стандарты, образовательные программы, которые необходимы для образовательной деятельности образовательных учреждений;

- органы управления в сфере образования.[4]

По нашему мнению, кроме этих компонентов, можно внести еще и правовые основы, которые необходимы для урегулирования деятельности образовательных учреждений, принятия и совершенствования государственных стандартов и функционирования органов управления в образовательной сфере.

Литература

1. Аношкина В.Л., Резванов С.В. Образование. Инновация. Будущее (методологические и социокультурные проблемы). Ростов-на-Дону: Изд-во РО ИПК и ПРО, 2001,
2. Бычко В.Е. Инновационное развитие управления современным образованием // Социально-философские проблемы образования. М; 2009.
3. Вебер М. Наука как призвание и профессия. М.: Политиздат, 1991.
4. Иванова В.А. Левина П.Т. Педагогика. Система образования. http://www.kgau.ru/distance/mf_01/ped-asp/04_01.html
5. Мангейм К. Диагноз нашего времени //Аверьянов Л. Хрестоматия по социо-

- логии.
https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/aver/08.php
6. Мертон Р. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль: тексты/ под ред. В.И. Добренко-ва. М.: МГУ, 1994.
 7. Национальная стратегия развития образования республики Таджикистан до 2020 года. // <https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:toy7ZinXPwsJ:www.aot.tj/public/userfiles/design/>.
 8. Селевко Г.К. Технологии внутришкольного управления. М.: НИИ школьных технологий, 2005.
 9. Шаронова А.С. Попытка систематизации представлений о функциях образования. //Актуальные проблемы образования. Сб. научных трудов / Научн. редакция Д.Л.Константиновский, Г.А.Чередниченко. — М.: Реглант, 2003.
 10. Voocock S.S. Sociology of Education. 2nd ed. Boston, 1980.

**ХУСУСИЯТҲОИ ФАЪОЛИЯТИ
 МАОРИФ ДАРУМҲУРИИ
 ТОҶИКИСТОН ДАР ДАВРОНИ
 ИСТИҚЛОЛИЯТ**

Шоисматуллоев Ш, Бобохонова Н.

Мақола ба таҳлили хусусиятҳои амалнамоии маориф дар Ҷумҳурии Тоҷикистон дар даври истиқлолият бахшида шудааст. Таҳлилҳо нишон медиҳанд, ки рушди минбаъдаи низоми маориф дар Тоҷикистон ва тадқиқи бомуваффақияти вазифаҳои асосии он ба

тақмили сохтори маориф алоқамандии зич дорад. Чунин азнавсозиҳо бояд мутобиқ ба талаботҳои навоариҳои таҳсилоти мактабӣ ва касбӣ, ташкили шароитҳои зарурӣ барои баланд бардоштани сифати маориф бо назардошти дурнамои талаботҳои соҳаҳои мухталифи хоҷагии халқ ба мутахассисони ихтисосҳои гуногун амалӣ гардад.

Калидвожаҳо: маълумот, институти иҷтимоӣ, вазифа, фармоиши иҷтимоӣ, ислохот, иҷтимоишавӣ, таҳаввулот, муассисаҳои таҳсилотӣ, стандартҳои таҳсилот.

SPECIFICITIES OF EDUCATION SYSTEM FUNCTIONING IN THE REPUBLIC OF TAJIKISTAN

Shoismatulloev Sh., Bobokhonova N.

The article is devoted to analysis of different features of the functioning of education in the Republic of Tajikistan during the period of independence. The analysis shows that the further development of the education system in Tajikistan, the successful implementation of the basic functions are associated with the improvement of its structure. Such modernization is due in accordance with the requirements of updating school and vocational education and creating the necessary conditions for improving the quality of education, taking into account the prospects for the needs of the sectors of the national economy in personnel of various specialties.

Keywords: Education, social, institute, function, social order, reforms, socialization, evolution, educational entity, educational standards.

**ВЕРА ИЛИ ЗНАНИЕ? ОНТОЛОГИЯ ИОАННА СКОТТА ЭРИУГЕНА И
АБУНАСРА АЛ-ФАРАБИ: ХРИСТИАНСКО-МУСУЛЬМАНСКОЕ
ФИЛОСОФСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ (В IX-X ВВ.)**

Джонбобоев С. - к.ф.н., Центр авиценоведение ИФПиП АН РТ

В данном сообщении концентрируем внимание на взгляд двух выдающихся мыслителей Запада и Востока на фундаментальные вопросы онтологии и метафизики средневековья, на роли веры и знания (разума) в жизни общества. Речь идет об Иоанне Скотта Эриугене (810-877) и Абунасра ал-Фараби (872-951). Два мыслителя жили не только в близкое друг другу время, т.е. в IX-X века нашей эры, но и духовно принадлежали единому ближневосточному культурному региону и соответственно близким, по многим параметрам всегда взаимодействующим цивилизациям. Известно, что философские вопросы онтологии были центральными вопросами творчества двух мыслителей. Они оба жили в периоде господства религиозного мировоззрения и религиозно-метафизического восприятия мира, поэтому вопросы о происхождении мира, или же о создании мира, о первооснове мира, о роли Бога-Абсолюта как начало начал, а также роли Разума в процессе эманации форм жизни находятся в центре их мировосприятия.

Ключевые слова: Вера, Знание, Эриугена, Абунаср ал-Фараби, христианство, ислам, философское взаимодействие, Онтология, формы бытия, Бог-Абсолют, Разум, эманация, отрицательная теология, верховенство разума, катарсис, экстаз и др.

Тема христианско-мусульманского, также как и мусульманско-христианского философского взаимодействия, как не странно, относительно хорошо освещена в западноевропейской историко-философской литературе, но, недостаточно исследована на Востоке и по идеологическим и конфессиональным причинам, т.к. мусульманские теологи не склонны к межконфессиональным исследованиям. Вероятно, люди думают, что это подвергнет сомнению аутентичность или оригинальность исламской мысли, философии и религии. Если это так, то наоборот, показать единых корней разных религиозно-философских

традиций является важной задачей научного исследования, не говоря о том, что это способствует толерантному отношению к другим традициям, а также лучше понять свою собственную культуру и т.д. Философское наследие Иоанна Скотта Эриугены и Абунасра ал-Фараби являются примером самого благоприятного христианско-мусульманского взаимодействия в области философии.

Иоанн Скотт Эриугена, ирландский философ, богослов, поэт и переводчик, мыслитель Каролингского возрождения, при дворе франкского короля Карла Лысого. Ирландский Эриугена стал первым французским философом и восточно-христианским теологом, первым представителем Ренессанса греческой мудрости, кто соединил теологию латинского и греческого. Он соединяет августинизм с учением Дионисия о божественной природе бытия, в основе которого лежит невыразимое превосходства непостижимой бесконечности, означающее в теологии Бог. Такое бесконечное бытие напоминает бытие Парменида, согласно которому Бытие (все разумное) есть, а Небытие (все физическое) нет. Бытие же Эриугены это такое Ничто, которое лежит в основе бытия и все бытие возникает из него и возвращается в него. Погружаясь в данную проблематику, Эриугена не принимает постулат Парменида о постижимости бытия разумом. Он следует за Дионисием Ареопагита в том, что это «невыразимое, непостижимое и недоступное сияние божественной добродетели, неизвестное ни одному разуму». В книге «Лекции по истории философии» Гегель считает, что философия начинается в десятом веке с именем Джона Скота Эриугены.[29:42]

Буквально за 5 лет до смерти Джона Эриугены родился будущий философ из Центральной Азии, Абу Наср ибн Мухаммад ал-Фараби, согдиец (т.е. таджик) по своему происхождению, ставшим вели-

чайшим философом, систематизатором науки, математиком, теоретиком музыки, и ученым всего мусульманского Востока. Псевдоним «Фараби», т.е. человек из местности Фараба, а слово «Фараб» происходит от согдийского (также персидско-таджикского) «пор-об», место переправы воды (т.е. реки) или полноводное (пур-об) место [13:323]. По причине его величайшего рвения к наукам и за вклад в их систематизации Ал-Фараби получает прозвище «Второй Учитель», т.к. он систематизировал всех существующих в то время науки: все сферы науки, как греческие, так и персидские, арабские, индийские и т.д. Абунаср ал-Фараби учился в Бухаре, Исфагане, потом в Багдаде у христианских учёных, таких как Юханна ибн Хайлан и Бишр Матта. Юханн (Иоанн) ибн Хайлан, согласно сообщению Усейбиа, был приобщен к живой традиции передачи знания «от учителя к ученикам» Аристотеля. По этой причине вполне возможно Фараби знал греческие тексты и греческие и сирийские комментарии к ним. Даже возможно он был знаком и с комментариями Павла Перса, христианского советника персидского царя Хусрава I, принявший впоследствии зороастризм. [24.1983:231-67]. Д.Гутас считает, что работа Павла Перса о классификации работ Аристотеля является важным вехой между Александрийской и Багдадской школой аристотелизма. По утверждению Абдурахмана Бадави, арабского исследователя, в посвященной логике Аристотеля работе (Второй Аналитики), Павел Перс приходит к заключению о верховенстве знания по отношению к вере [32.1872:1161]. Это та ценная идея, которая нас интересует в данной статье и наиболее актуальна для нашего современного общества. Что еще важно, что идея верховенства знания отразилось и на онтологическом учении ал-Фараби. Он последует учению о необходимости существующей, бесконечной, вечной, несозданной форме бытия как основы всех форм бытия мира, постигаемой только рациональным мышлением и рациональной мистикой. Подчеркиваем: рациональным! И это его отличает от Эриугены, не смотря на их общность в том, что оба желали сблизить философию и религию, снимать противоречие.

Что объединяет этих философов, кроме мировоззрения и идейных источников? К сожалению, истоки мусульманской, иранской и центральноазиатской философии, вклад восточных христиан в развитии новой философии до их пор не становится объектом специального историко-философского анализа. Этой теме посвящены некоторые работы Ш.Нуцубидзе, В.К.Чалоян и др. [18.1979:216]. Ш.Нуцубидзе делает попытку сравнения учения Псевдо-Дионисия и Абу Али ибн Сины о бытии, в том числе, на основе «Трактата о любви», где показывает любовь как форма познания Истины и в телесном мире как форма жизни, формы борьбы за существования/бытия. В.К.Чалоян поднимает вопрос об армянском ренессансе как частное явление ближневосточной культуры.

Онтология Иоанна Скота Эриугены

Онтология в самом простом смысле означает учение о формах бытия, как материального характера, так и духовного (в том числе и метафизического). В отличие от ранних греческих философов, Иоанн Скот Эриугена развивал идеи Псевдо-Дионисия Ареопагита (I в.н.э., автор «Ареопагитики»), ученика апостола Павла. Эриугена написал труд под названием «О разделении природы», где изложил свое религиозно-философское воззрение. Все мироздание, у Эриугены, называется «Природой», но данное понятие не совпадает со смыслом наших современников, т.е. природа есть часть физической действительности, подчиненной естественным законам. У Эриугены «Природа» приобретает более широкий смысл, т.е. огромная часть действительности, даже все её области и сферы, включая метафизическую сферу. Это расширенное понятие, ставшее популярным впоследствии у Спинозы, в его пантеистической системе мира. Таким образом, Эриугена, следуя идеям Псевдо-Дионисия, становится любителем греческой мудрости (т.е. грекофилом), неоплатоником, и продолжает традиции восточно-христианской мистики. В этом он сходится с ал-Фараби, только последний ставит на место христианской – мусульманской мистики.

Итак, основным вопросом мировоззрения того времени (философии и рели-

гии) было происхождение мира. На этой основе Эригена создал метафизическую систему неоплатонического характера, которая стала синтезом онтологии, космологии и психология вместе. Согласно данной системе, мироздание или «Природа» по Эриугене иерархически делится на четыре составные части или четыре «природы»: 1) Несотворенная и творящая природа – Бог как основа всего бытия (God as creator, is not created and creates); 2) Сотворенная и творящая природа – это мир Божественных идей. Бог по их образцам творит этот мир (The primary causes, is created and creates). 3) Сотворенная и нетворящая природа – мир вещей, самая низшая сфера бытия (is created and does not create, what is subject to generation in place and time, including the human). 4) Четвертая форма Природы или же бытия – это несотворенная и нетворящая Природа (God as end, is not created and does not create, the final object of investigation.). Здесь речь идет о возвращении всего бытия к Богу [25. Periphyseon. Expos. II 168A].

Согласно онтологии Эригены, «Первая Природа» – вечна, она представляет собой подлинное Бытие, она является Творцом и Творящим, она есть Начало всему остальному, что от неё происходит. Первая природа, говорит он, несотворенная и творящая – это Бог как источник, начало и основа всего существующего. Она вечна и первоначальна и представляет собой подлинное Бытие. Все остальное произошло от него, потому что первоначально всегда что-либо порождает, во что-то разворачивается, воплощается. Он является Творцом, или Творящим, но сам по себе несотворенным. По Эриугены, первая природа не входит ни в одну из упомянутых десяти категорий Аристотеля, её даже невозможно описать категорией первой сущности Аристотеля, т.е. субстанции, как это делает Св.Августин. Здесь Эриугена следует по стопам псевдо-Дионисия в его теории «отрицательной теологии» [26.1998.120-21]. Бог непознаваем, Его можно только описать отрицательно, т.е. тем, чем он не является. Однако по другим параметрам, первая природа (Бог-творец) Эриугены совпадает с Первой причиной Аристотеля.

Вторая природа, т.е. сотворенная и творящая природа является причиной порождения телесного мира, т.е. природа, идеальный бестелесный мир, который является причиной порождения физического мира. Вторая природа, т.е. идеальный мир, напоминает мир идей Платона, что повлияло на учение Эриугена. Но здесь появляется и отличие от Платона. Если у Платона мир идей самостоятелен, он абсолютное и истинное бытие, он самодостаточен, то у Эриугена мир идей есть вторичное бытие, ему предшествует Первое бытие, т.е. Бог, который есть абсолютное и истинное бытие, а идеальное (мир идей) является всего лишь его отражением. Такой идеальный мир был подвергнут острой критике Аристотелем (в его «Метафизике»).

Третья природа-сотворенная и нетворящая природа есть материальный мир, т.е. мир в котором мы все живем. Она не творит ничего, не может произвести. Данная сфера бытия (природы) можно описать категориями Аристотеля. Здесь происходит эманация идеальных форм, появляются минералы, растения и животные. Ниже данной формы бытия не существует других форм, поэтому там нет движение к другим, более низким формам бытия. Здесь появляется человек как образ и подобие Бога. В человеке можно обнаружить все элементы бытия. По этой причине, там появляется движение вверх, к предшествующим формам и сферам бытия, т.е. к сферам мира идей (форм) и оттуда к Богу.

Четвертая форма Природы, т.е. «несотворенная и нетворящая» природа или форма бытия – это снова есть Бог, но теперь уже как результат всего процесса в трех этапах, или итог и цель всего мирового процесса, всех форм бытия. Если теперь сравнить первую и последнюю форму Природы – то если в первом Бог творит, то в четвертом он не творит. В этом отражается сущность Бога, т.е. по Эриугену, Он есть начала и конец бытия. От него все происходит и в нем все завершается.

Если абстрагироваться от количества предложенных здесь четыре форм Природы-Бытия, то у Эриугены мы обнаруживаем все же ту же триаду Отцов Церкви в христианстве, которая «теоретически» (т.е.

в потенциальной форме) присутствовала у неоплатоников, у Плотина и Прокла. Мир пребывает в Боге (все в Боге), отпадает от Него (телесный мир) и снова возвращается к нему (все снова в Боге). Иными словами, Бог есть свернутое мироздание, а Мир есть развернутый Бог. Такой диалектический взгляд, безусловно, может растворить философию в религии, и наоборот, их противоречие снимается. Эриугена приходит к мысли, что чистая философия есть религия, и чистая религия – есть философия. Более того, он как древнегреческие диалектики заявляет, что философия и теология составляют диалектическое единство[35.2010:829-840]. Отрицая различие между философией и религией, Эриугена старается предотвратить реально существующий конфликт между ними[35.2010:5].

Однако, тут возникает проблема, с которой сталкивается Эриугена в его адаптации греческих, неоплатонических элементов в христианстве. Она возникает, когда он задается вопросом: является ли творение (мира) необходимым или же это есть условным (случайным) актом? Кажется бы, поскольку Бог создал мир, этот мир не вечен и он неравнозначен Богу. Тем не менее, для Эриугены, то, что создано, является только тем, что вечно существует в Боге. Эриугена сталкивается с проблемой следующего характера: Как и в каком-то смысле можно сказать, что все вещи были всегда, потому что они вечны в слове Божьем; и в другом смысле они всегда были такими, потому что их не было до того, как они стали существовать в пространстве и времени. Если создание является условным актом, как это кажется христианству, тогда Бог мог или не мог создать мир. То есть не было необходимости принуждать Божество к созданию творения. С другой стороны, если создание является необходимым действием, то Бог вынужден (онтологически) создать мир. В этом смысле творение является онтологически необходимым результатом Божества. Но тогда как вполне свободно действующий Бог подчиняется законам необходимости?! В философии Фараби и Ибн Сины при создании мира Он подчиняется необходимости.

Неоплатонизм Эриугены, как полагают, проистекает из трех основных понятий; 1) единство Божественной Сущности, 2) учение о зле и 3) возвращение к Божеству- тоже Троица. Эриугене трудно было синтезировать христианское представление о творении с помощью неоплатонической доктрины эманации, но он твердо шел по этому пути. Трудности смещения христианства и неоплатонизма были такого характера: допустим, что Бог есть Творец. Но как Он творит? Если Он начинает творить, тогда он меняет и меняется, то оказывается, что он несовершенен, а это недопустимо, т.к. Бог вечен и неизменен (изменение его не касается). Если Он постоянно творит, то его творения также вечны, как и Он сам (аргументация, схожая с учением Авиценны в вечности мира!). Но считается, что это тоже недопустимо, т.к. это ведет к пантеизму. Отметим, что отличие Августина от Эриугены в этом и заключается. Августин в «Граде Божьем», используя неоплатоническую теорию, показывает, что созданное может быть объединен в Создателе. Он рассматривает проблему с точки зрения человека. В этом он отличается от неоплатонизма Порфирия, принимая Иисуса Христа за посредника между Богом и человеком. Эриугена же ближе к Плотину, концентрировавшись на Творце, Его способности к теофании, Его нисхождение и восхождение. «Мы не должны, -пишет Эриугена, -рассматривать Бога и мира как две разделённые друга от друга вещи, они одно и то же одновременно». Бог, когда творит, Он демонстрируя себя в мире, делает свою невидимость видимой. [Этот момент аналогичен с восточными перипатетиками и суфиями, которые так обосновали творение мира и человека.-С.Дж.] Но по Эриугены, Его божественная природа остаётся, она выше всего бытия, она отличается от всего того, что Он творить изнутри себя. В конце мы знаем, что Бог есть, но мы не знаем, что он есть на самом деле[27.1973:43]. Мы не знаем о Боге, но мы знаем о Его существовании из Его творения. Раз существуют его творения, то это доказывает его существование. Мы знаем о Его мудрости из того, как мудро все сотворённое организовано. Мы знаем о Его жизни, т.к. все сотворенное Им нахо-

дится в движение. Эти три вещи являются для Его понимания основоположными, субстанциональными, они свидетельствуют об Его Тройственности, состоящей из 1)Бытия, 2)Мудрости и 3)Жизни, иначе говоря: Отец, Сын и Святого Духа[31.1968: 444А.].

Более того, Эриугена не допустит несовместимые с концепцией Бога, случайностей, т.е. «несчастливых случаев», применимых к Богу. Невозможно допустить, что если Бог существовал до вселенной, то творение - это «случайность» (непредвиденное обстоятельство). Здесь затрагивается проблема детерминизма и индетерминизма. Ожидаемый ответ на вопрос таков: Разве Бог не был до сотворения мира? Бог и творение - это все вместе; и это похоже на то, что творение было необходимо для того, чтобы привести Бога в действие. Учение о сотворении Эриугены было действительно модификацией того же самого взгляда, чтобы соответствовать теории эманации неоплатоников. Согласно этой концепции, творение становится саморазвитием Божества. Считается, что для учения Эриугены может быть даже неправильно будет использовать термин «создание». Как утверждает В.Е.Кой, лучше было бы сказать, что Бог переполняет создание какой-то внутренней необходимостью Его бытия[33.1971:18-19]. Опираясь на псевдо-Дионисия, Эриугена впервые после древних греков ставит вопрос о важности концепции Небытия, также важной, как и Бытия для изучения реальности мира. Нам известно, что данная концепция играет важную роль в Буддизме, и в наше время – в современном экзистенциализме (Сартр). В истории философии проблема не-бытия выражена в форме меонтологии. В древне-греческой она обсуждается в диалоге «Софист» Платона, где Благо, находится за пределами бытия, а в средневековой философии, как и в арабоязычной (персоязычной), также в византийских традициях Кавказа, данная концепция носит название «негативной философии». Отметим, что в восточных философских традициях она имеет более существенное положение не только в Таоизме и Буддизме, но и в суфизме и исмаилизме (особенно в учении Абуякуба Сиджистани и Насира Хусрава).

Суть данной проблемы в том, чтобы обсудить то, что находится за пределами бытия, в бесконечности. Иначе говоря, это то «бесконечное, которое нам неизвестно, но которое находится за пределами всех вещей существующих и не существующих. Ничтожность (nothingness) находится в основе бытия, бытие возникает из него и в него возвращается»[35.2010: vol. II, 829–840].

В представленную Эриугеной средневековую космологическую концепцию иерархия бытия, можно увидеть также динамический процесс субъективности, которая всегда стремится стать объективным, представляющий бесконечный процесс становления, показывающая драму Бога (бесконечного) и человека (как его образа)[21.1989:81]. Иными словами, в этой концепции Человек не является одним из «вещей природы», он не есть пассивный элемент бытия, а является активным участником или элементом процесса творения. Таким образом, Эриугена связывает свободу воли человека с тем, что человек является продолжением бесконечного бытия, т.е. бесконечного Бога. Такой Бог не оторван от мира.

Более того, по Эриугены, человек есть мастерская творения, это есть та среда, в которой Бог создает себя и вселенную (существ) из своего собственного небытия. Потому что человек как уникальный из существ обладает всеми формами познания, а также формами незнания, включая ощущения. В человеке мыслящий становится объектом мысли, а объект мышления становится мыслящим. Как отмечает Дж. Вайне: «Книга «Природа» Эриугены представляет собой панораму различных, иной раз совершенно противоположных форм субъективностей, направленных на вселенной, на мир, а также показывает различную перспективу человека по отношению к Богу[35.2010:829-40]. Сегодня мы понимаем, что понятие о Боге, как не странно, формируется в пределах разума и чувств человека, а не за их пределами. Поэтому, безусловно, что роль человека имеет для данной концепции фундаментальное значение. Это составляет основу онтологии Эриугены.

Онтология Абунасра ал-Фараби

Аналогические религиозно-философские вопросы, обсужденные Джоном Скоттом Эриугены, стояли и перед Абунасром ал-Фараби: ему также необходимым образом надо было адаптировать классическую онтологию или как-то согласовать философскую концепцию греков (концепцию вечности мира) и креационистскую концепцию авраамических религий о творения мира Богом. Для этого Фараби, как и другие восточные перипатетики начинают свой анализ из разбора понятий или категории. В отличие от Эриугены, ал-Фараби делит бытие в суммарном виде на две формы: Необходимосущее и Возможносущее, или по-другому, Бог и мир. Отсюда, вопросы Бога и природы божественного, как основания бытия, занимают центральное место в философии Фараби. Необходимосущее, Абсолют или бесконечность, а если выразить другими словами, понятие Бога-Абсолюта для средневековой философии (как восточной, мусульманской, так и западной) имеет фундаментальное значение.

Было отмечено, что в действительности отношение Бога к миру является одним из аспектов проблемы Общего и единичного в средневековой философской мысли. Креационистская традиция средневековья истолковывает Бога, как сверхъестественную внеприродную личность, которая создает единичные вещи по своей воле, она проводит брешь между Богом и миром. Многим богословским школам Бог представляется как супранатуральная форма бытия, личность, персона, сущность, оторванная от существования. В этом одна из причин неприятия философии такими теологами или же религиозными философами, как Мухаммад Газали. Однако Бог Фараби и других восточных перипатетиков, в отличие от Бога Эриугены, суфиев (мистиков) обезличен. Его можно постичь только разумом и невозможно обнаружить чувствами. Это своего рода неизменный Абсолют. Этот интуитивно постигаемый, умозрительный Абсолют противопоставляется эмпирическому миру, иначе - Необходимосущее, как бесконечный, абсолютизированный континуум, противопоставлен дискретности эмпирических вещей, которые отно-

сятся к сфере Возможносущего. Однако, и одновременно с этим Необходимосущий Бог и Возможносущее являются двумя моментами единого бытия с той разницей, что если выразим это фигурально, Необходимосущее составляет на-чальный, исходный полюс Бытия, а Возможносущее - второй полюс Бытия, иначе - это результат и необходимый спутник первого полюса.

Абунаср ал-Фараби пишет: «Эти два рода (бытия) относятся, соответственно, к двум крайним пределам бытия: один - в полноте совершенства, а другой - в абсолютном несовершенстве»[2.1972:220]. Однако, решая задачу единства мира посредством учения о бытии, восточные перипатетики сталкивались с трудностью следующего порядка: Необходимосущему, в качестве неизменного Абсолюта, присуща вечность, мир же единичных вещей непрерывно меняется во времени. Фараби отмечает, что «...в самом деле, какова может быть связь между тем, что является минимальной частью, и тем, величие чего бесконечно во времени, между самым несовершенным и самым абсолютно совершенным»[2.1972:223]. Из этого положения Фараби следует: отношение Бога и мира - это отношение причины и следствия, а раз так, то причина не бывает без следствия. Если Необходимосущее вечно, то Возможносущее также должно быть вечным. Таким образом, эти два полюса Бытия, т.е. вечное и не вечное формы бытия фактически взаимосвязаны и составляют одно целое. Разница только в том, что первый полюс идеален, а второй более или менее тяготеет к материальности. Одновременно с этим, все Возможносущее одинаково восходит к единому Необходимосущему. Оно связано со многими вещами, и все вещи существуют благодаря ему. Необходимосущее, по учению восточных перипатетиков, является причиной самого себя, в то время как все другие вещи нуждаются в причине извне; Необходимосущее пребывает везде и фактически нигде, оно не в мире и не вне мира. Деперсонализируя и дезантропомофизируя Бога, восточные перипатетики, по нашему мнению, фактически, превращают его в «принцип целокупности мира». Если интерпретировать этот момент, то пред-

ставляется, что взаимоотношением двух полюсов бытия восточные перипатетики по существу раскрывают диалектику целокупности и совокупности мира, которые, сохраняя свое отличие друг от друга, имеют нечто общее, т. е. являются «раздвоением единого бытия» с целью «познания его противоречивых частей». Бытие, разделенное на абсолютное и относительное, сохраняет значение, которое придается Бесконечному и конечному. Такое конечное берет начало в Бесконечном. Необходимосущее дает начало бытия всем существующим вещам таким образом, что само тоже не прекращает своего существования. «Бытие» Первого сущего есть, с одной стороны, как бы истечение бытия в бытие вещей, а бытие всего прочего истекает из бытия его самого[2.1972:225]. С другой стороны, нельзя представить все другие существования как некоторые абсолютно отдельные от Первого сущего вещи. Все другие вещи существуют не только по причине Него, после Него, но более того, «существуют в Нем, следовательно, относятся к Его субстанции и к Его бытию»[2.1972:226].

Таким образом, одна из существенных особенностей интерпретации Бытия Фараби и других представителей восточного перипатетизма заключается в том, что у них бытие Первопричины отличается от других форм бытия, но не абсолютным образом противопоставляется бытию остального мира, а также не противопоставляется как подлинное и неподлинное. Дело в том, что субстанционально эти два бытия, или два полюса бытия, едины. Первое сущее не отличается от того бытия, которое оно сообщает другим вещам. Фараби пишет: «И Его субстанция такова, как у всех вещей, явлений бытия, отсюда исходящих; без этого Он отличался бы иным бытием, чем Его собственное: Он великодушен, и Его великодушие заключено в Его субстанции. Бытие разделяется по ступеням, и каждая часть принимает свою часть бытия в зависимости от степени связи с Ним»[2.1972:229]. Подчеркивая субстанциональное единство Первопричины и остального мира, отметим, что здесь оно не имеет того значения, которое придается в наше время субстанциональности - материальному единству мира.

Здесь речь идет не о материальном единстве, а о единстве мира в целом - единстве идеального и материального (и сколько угодно существующих и несуществующих форм бытия). Однако, противопоставление «Первопричины», или «Первого сущего», «Возможносущему» не тождественно противопоставлению «бытия» и «небытия» или противопоставлению «бытия» и «сущего», как это преподносится в томизме.

Пусть эти два основополагающих момента метафизики Фараби наделены различной ценностью, но они не могут существовать один без другого: Бог раскрывается через мир, потому что у него самого нет положительных качеств, а все возможно сущее по законам диалектики есть необходимо сущее, через другое. О взаимоотношениях Бога и мира, анализируемых Фараби, М.Хайруллаев, видный исследователь Фараби, вполне справедливо пишет: «Согласно Абу Насру, в Боге материя существует в нераскрывшейся форме, затем она освобождается от Него и разворачивает все свои потенции точно так же, «как цыпленок выходит из яйца, и, оставляя пустую скорлупу, самостоятельно продолжает свою жизнь». Отметим, что это не совсем корректно. Сам Фараби в интерпретации исследователя подчеркивает, что «акт творения состоит в сохранении дальнейшего существования вещи»[17.1976:177:]. Однако с М.Хайруллаевым можно не согласиться и в другом моменте, а именно в том, что он старается обосновать наличие пантеизма в творчестве Фараби, как определенную философскую систему. Думается, что Фараби, как и его последователь Ибн Сина, делали какие то шаги к пантеистическому объяснению мира, но не выбрали его как систематизированного мировоззрения.

Философский Бог восточных перипатетиков в средние века вызвал среди мыслителей как позитивную, так и негативную реакцию. Это хорошо отмечено у представителей религиозной науки, теологов, ведущих улем и мударрисов. Мухаммад Газали, в этой связи с иронией отметил, что «философы приблизили положение Бога к положению мертвеца, который не имеет представления о том, что на самом деле происходит в мире»[10.1980:63].

Нам кажется, что если исходит из концепции посточных перипатетиков, подобная постановка проблемы является нелогичной, т.к. если даже Бог, по представлениям восточных перепатетиков, есть Всеобщий Разум (АклиКулл), как он может быть не в курсе того, что происходит в мире? Скорее наоборот, он сведущ во всем. В. В. Соколов, русский историк философии советского периода отмечает, что «...история философии убеждает, что философский Бог Ксенофонта, Аристотеля, затем и Аверроэса и даже Плотина - в конкретных исторических условиях выступал антиподом сугубо религиозных, мистифицирующих богов. И этот бесценный, хотя и весьма противоречивый, историко-философский опыт должен быть широко использован в нашей современной философско-идеологической жизни и борьбе»[1.1973:35]. Подчиняя волевой компонент Бога интеллектуальному, более того, растворяя первый во втором, мыслители арабopersязычной философии на основе своего культа разума создавали философского Бога. Это, конечно, не могло быть приемлемым для представителей господствующей религии. Но все зависело от того, о какой религии идет речь? Если исходит из рационализированной религии, созданной мутазилистами (во времена аль-Маъмуна) и восточными философами, то здесь такой культ разума был приемлемым. По мнению иранского ученого Парвиза Мураввиджа., понятие Бог претерпевает значительную эволюцию в творчестве восточных перипатетиков, по существу, оно равнозначно «онтологическому принципу, который логически субординирует понятие бытия и используется как логический принцип достаточного основания мира»[30.1979:260].

После деления форм бытия на Необходимосущего (как абсолютное бытие) и Возможносущего (как бытие множественности), Фараби пишет, что иерархия форм бытия имеет шести ступенчатую структуру и эти ступени следуют в нисходящем и исходящем порядке. На первом месте стоит Первая причина, на втором уровне находятся Вторичные причины, на третьем - Активный Разум, на четвертом уровне - Душа, на пятом уровне - Форма, на шестом - Материя и т.д. На первом уровне суще-

ствует только единство, оно не может быть множеством, в то время как на других уровнях множества является нормальным явлением. Первые три причины не являются телесными, например, Первая причина, вторые причины и Активный Разум, но все другие причины являются телесными: 1)душа, 2)форма и 3)материя. Тела в своей очереди делятся на 1)небесные, 2)говорящие животные, 3)неговорящие животные, 4)растения, 5)минералы, 6) четыре элемента. Мир в целом, по учению ал-Фараби, это есть смесь этих шести тел. «Относительно Первой формы бытия отметим, что она есть Аллах и Он есть Причина бытия вторых причин, а также Активного Разума»[1.1973:47-48].

Таким образом, из Первой причины (Необходимосущего) образуются вторые причины, т.е. небесные тела. Третьей причиной является космический разум, который заботится о Космосе как о живом организме, и задача разума заключается в том, чтобы довести этот космос (мир) до совершенства. Детализация бытия, которое первоначально делилось на необходимосущее и возможносущее, проводится Фараби на основе положения о телесности всего мира. «Все ступени бытия, ниже Аллаха, по аль-Фараби, наделены разумом. Преимущественное внимание философ уделяет разуму подлунного мира, т. е. чувственно воспринимаемого мира, с которым соприкасается человек. Для самого человека разум признается специфически присущим ему свойством. Этой способности аль-Фараби отдает несомненное предпочтение перед откровением, выступая тем самым против религии» - пишет другой исследователь творчества Абунасыра Фараби, А.Г.Касымжанов[12.1986.21]. Таким образом, по мнению данного автора в философии Фараби «метафизическотеологическая концепция мира в силу интерпретации разумов как двигателей сфер превращается в космологию и астрономию», по типу эманационной теории неоплатоников, маздакизма и манихейства[22.1977:15], однако в своих естественнонаучных трудах (например, в своих «Комментариях к Алмагесту Птолемея», он не вспоминает об этом и придерживается чисто научного взгляда на космиче-

ский мир. А.Х.Касымжанов видит в теории эманации разумов желание отождествить существование всего бытия со знанием, поэтому, по его мнению, Единый неоплатоников и Первая причина аль-Фараби представляют собой постановку вопроса о тождестве мышления и бытия[12.1986:68-69]. Действительно, значение концепции знания в мусульманской цивилизации огромно и многозначно: мусульманские мыслители разработали и представили огромное множество концепции и значений знаний, что констатируется в исследованиях Ф.Роузенталя о мусульманской культуре. Если теологи ислама приравнивали «знание» к вере в Коран, т.е философы под «знанием» подразумевали рациональное постижение мира[15.1978:79]. По Фараби, все земные и небесные сферы имеют свойство телесности. «Мир состоит из простых тел, - пишет Фараби в «Существовании вопросов», - образующих единый шар; вне мира нет ничего». Философ выделяет шесть разновидностей тел: небесное тело, разумное животное, неразумное животное, растения, минералы и четыре элемента. К четырем элементам относятся огонь, воздух, земля и вода[1.1973:48].

Попытаемся разглядеть влияние неоплатонизма в учение об эманации Абунасра ал-Фараби. Прежде всего, посмотрим, как Фараби пытается показать разницу между Первопричиной и миром, между Необходимосущим и Необходимосущим. Сначала он показывая уникальность и независимость Первого сущего, создает чуть ли не «китайскую стену» между Богом и миром. Эту «стену» можно увидеть по десяти позициям, которые имеет Первое Сущее (или Первопричина, как это выражено у Аристотеля). Первая Причина или Первое сущее, по Фараби, прежде всего, есть 1) Безусловное Благо, Он есть совершенство и лишен недостатков. А поскольку он есть абсолютное совершенство, Он свободен от противоречия. Он не имеет ничего общего с небытием. По этой причине Он вечен и Его сущность не имеет аналогии. Он не имеет сотоварищей и никакое другое бытие не похоже на него. Его сущность и существование совпадают. 2) Первая Причина не нуждается в другом для своего бытия. 3) Первая Причина не имеет форму, потому что форма присуща тем формам бытия, которые смешаны с

материей, а Первая Причина не имеет никакое смешение с материей[2.1973:203-4]. (4) Первая Причина есть сама истина. Так как значение истины—это принадлежность существующего бытия тому, что бытия Первой Причины является самой лучшей и совершенной формой его. Кроме того, Первая Причина, в отличие от людей, постигает эту истину самым благим образом. Следовательно, Первая причина является истиной в двух смыслах, одна в онтологическом (бытийном) смысле, другое в гносеологическом, т.е. в постижении истины[2.1973:215]. 5) Первая Причина является Живой и сама есть Жизнь. Его жизнь зависит о Его самой, а наша жизнь зависит от Его жизни[2:216]. Название живой, прежде всего, может иметь то, что имеет интеллектуальную силу и является лучшей из Разумов. Наравне с этим, 6) Первая причина сама есть Разум и является тем, о чем размышляет. В нем Разум, Разумеющий и объект Размышления совпадают[2:217]. 7) Первая Причина, т.к. не является материальной и материей, она лишена материи. Она, по сути, есть Активный Разум. По свидетельству Абунасра ал-Фараби, 8) Первое Бытие абсолютно красиво, совершенно, облагорожено и представление и знание, которое Оно имеет о себе являются лучшими, бесподобными. Оно есть самое совершенное знание. 9) Удовольствие, которое постигает Первая Причина, являются самими лучшими, мы не в состоянии даже постичь мощь этого удовольствия. Все, что мы знаем, это есть аналогия тем другим удовольствиям, которые частично доступны нам[2:222]. То же самое касается любви: в этом отношении тоже Первое бытие бесподобно: Первая Причина есть самое и абсолютное красивое бытие; 10) Она есть любимое, в ней Любовь, любимый и возлюбленная едины, они составляют одно целое, а не три отдельные вещи. В ней субъект и объект любви едины, в то время как у нас (в материальном мире) красота и совершенства являются отдельным друг от друга вещи, они различаются. Мы не являемся красивыми, совершенными, мы только двигаемся к этому, чтобы достигать это состояние. Первую Причину любят, но она не нуждается в этой любви, к ней привязываются, но Она не нуждается в такой привязанности других[2.1973:224].

Из этого достаточно длинного списка (о достоинствах Единого) мы видим, что Абунаср ал-Фараби отмечает более десяти качеств Бога, которые отличают его от мира. Однако, все они имеют больше всего онтологический, детерминистический, гносеологический, этический, эстетический характеры и меньше всего креационистические. Эти качества, разумеется, абстрагированы из природы и человеческой природы, хотя формально не допускается существования такой связи. Здесь снова возникает вопрос: Если так обстоит дело, то при таком раскладе, как можно постичь связь Единства с множеством?

Эту трудность мировоззрения Фараби отмечается многими исследователями. Ибрагим Мадкур, известный арабский исследователь его творчества, объясняет данную трудность следующим образом: «Фараби, встречается здесь с двумя основными трудностями. Первая заключается в том, как Единство связано с множеством и как возникает множество из такого Единства?». И это в то время как выражается мнение, что Первое бытие или Первая причина является совершенной, не нуждается в чем-либо, она имеет бесконечное знание, Она есть любящим, возлюбленным в одно и то же время и т.д. Поэтому Фараби был вынужден обратиться к теории эманации, т.е. десяти ступенчатой лестнице разумов, теория, которая была популярна в греческой философии, особенно в неоплатонизме. «Вторая трудность заключается в том, что если мы допустили, что все рациональные формы бытия являются священными, как из нечто «чистое» (небо, к примеру) может возникать нечто «нечистое», например, земля?»[8.1963:457-58]. В этом отношении Фараби старается разрешить данную проблему, опять-таки, с помощью теории эманации, когда из Первого бытия возникает Первый Разум до подлунного мира и возникновения материи, тел и четыре элементов. Не будем забывать, что данная теория имела не только древнегреческие корни, но древнеиранские, теория света, а также зороастрийская Троица, возведенная до космического уровня: добрая Мысль, доброе Слово и добрые Дела. Конечной целью ал-Фараби в использовании теории эманации и неоплатонизма (Плотина и Прокла) в сво-

ей философии была созданию моста между религией и философией.

Как было сказано, истоки восточного перипатетизма и религиозной философии Эриугена идут к греческой мудрости, особенно, к неоплатоникам, александрийским школам, которые совмещали философии Платона и Аристотеля и создали книги, от имени Псевдо-Аристотеля и Псевдо-Дионисия. Так появляется книги, подобно «Теология Аристотеля», воспринятая мусульманами за работу Аристотеля. Где получил Эриугена влияние неоплатоников? По мнению Вернон Евгений Кой (VERNONEUGENEKOOU, Claremont 1971. 116), Эриугена получил солидное знание о неоплатонизме у Августина, еще до знакомства с учением Дионисием Ареопажита[33.1971:119]. Бог, по Эриугену, все, Его действия направлены не на других, а на самого себя. Он раздумывая о Себе, создает из ничего (себя), что-то другое, чтобы познать себя. Подобным же образом, мысль Необходимосущего о себе самом, Его погружение в себя является причиной создания Первого Интеллекта. Т.е. в фундаменте творения мира находится Знание, познание. Тем не менее, Бог в отличие от всего остального, бесконечен, поэтому он находится за пределами бытия, т.е. трансцендентен миру. Для Бога нет различие между Его познанием, велением и бытием, Он всегда остается самим собой. Бог Эриугены не сумма всего бытия, а Он есть конечная реальность - эта конечная реальность, которая выходит за рамки конечных предикатов и, следовательно, находится за пределами бытия[34.1971:24]. По этой причине трудно назвать концепцию Эриугены пантеистической, также как и у Фараби. Эриугена является христианским философом, также как Фараби является мусульманским. Они оба страстно желают согласовать Писание со Знанием (Мудростью-т.е. философией). Они оба стараются создавать солидную базу или основание для своих религий и народов. И в учение Эриугены и в учение Фараби начала, и конец всех форм бытия есть Бог. Так как, в десятом веке, и в христианстве и в исламе, монистические концепции были востребованы обществом (противостояли дуализму и многобожию), они служили формой консолидации общества, то необходимо было

онтологическое (философское) обоснование мира, что он зиждется на одном, едином универсальном субстрате, который есть Бог. Конечно, такой монизм был не абсолютным, он допускал плюрализм индивидуальных проявлений бытия, допускал дуализм добра и зла, но с признанием конечной победы добра. Некоторые исследователи называют это пан-ан-теизмом. Некоторые – находят в учение Эриугены релятивный монотеизм (Бог создал мир по необходимости, как причина и следствия) или же абсолютный монотеизм (Он создал мир из ничего) или же эманационизм (Бог создал мир из собственной субстанции)[24.1951:17]. Эти моменты можно обнаружить также в учение ал-Фараби.

Тем не менее, Бог Эриугены и Фараби не являются идентичными со всеми формами бытия, а Он проявляется во всех их формах, как луч света или луч солнца. Кроме того, что Бог проявляется в различных формах бытия, все эти формы в конце возвращаются к Богу, как четвертая форма Природы Эриугены и как Активный Разум ал-Фараби. Мир есть теофания, т.е. излияние Бога в мир.

Ещё два момента объединяют Эриугены и ал-Фараби: 1) Бог (Первая природа, Необходимосущее) находится сам по себе. 2) Что Бог позволяют себя быть познаваемым путем появления в созданных формах бытия (Вторая, Третья Природа и Возможносущее), это по сути самопознание. Первая Природа Эриугены или Первопричина ал-Фараби проявляется в мире, во вселенной в форме множества, а множества являются видимыми, доступными для человечества, но само Единое, Божественное как такого невидимо и недоступно. Выражаясь терминологией Канта Бог есть ноумен (сущность) мира, а мир есть феномен (проявление) Бога[24.1951:30]. Сущность непознаваема и трансцендентна. Существование ноумена познаваема, а её суть (сущность)- нет. По этой причине формально можно сделать вывод, что Бог есть «истинное», «настоящее» бытие, а все остальное есть от Него исходящее, второстепенное. Это правда и по отношению к Эриугены и по учению ал-Фараби. Суть есть то, что Бог есть свернутый мир, а мир вселенной есть развернутый Бог.

Своеобразие Эриугена в том, что он больше связан с учением Псевдо-Дионисия о непознаваемости Бога, представление характерное также суфизму. В трактате «О божественных именах» он создает мост между богословием познаваемости Бога (катафатическим) и богословием непознаваемости (апофатическое богословие). Он причисляет несколько имён Бога: например, Добро, Свет, Красота, Любовь, Сущий и т.д. Исследователи находят здесь влияние Платона (Парменида), триады Плотина, Прокла (в «Первоосновах теологии») и т.д. Дионисий утверждает, что Бог выше всех имён, выше любого знания и Он абсолютно трансцендентен [7.1994:415]. Здесь он как бы противоречит неоплатоникам. Они думали, что человек познает Бога через очищение от грехов (аристотелевский катарсис), следовательно, они признавали относительное познание Бога. Дионисий же даже «обожание» не считает возможностью для познания сущности Бога. Познание Бога возможно только тогда, когда сам Бог открывается человеку через благодать. В дальнейшем идея абсолютной непознаваемости Бога поддерживал также Иоанн Дамаскин [11.2006.759]. Псевдо-Дионисий сформулировал концепции Божественного мрака и апофатического (отрицательного) богословия. Бог как демиург выступает по отношению к творению как Абсолют по отношению ко всему Относительному. Бог пребывает во мраке незнания («и мраком покрыл Себя: 2 Цар.22:12, Пс.17:12). Он предлагает, что нужно отсекают от понятия Бог те определения, которые ему не присущи. Для того, чтобы понять это состояние, Псевдо-Дионисий показывает на работу скульптора, который высекает статую из бесформенного куска камня [14.1942.34].

По учению Дионисия, Бог сам решит, в каком объеме открыться человеку, но одновременно с этим, от человека требуются усилия в двух формах: первый – катарсис, второй экстаз. Катарсис, не в смысле психологическом, а в онтологическом - душа должна абстрагироваться от всех образов, как чувственных, так и умственных. При втором приёме- т.е. религиозном экстазе, душа вдохновлённая любовью к Богу, «выходит из себя» и устремляется с объек-

ту желания. Данное состояние близко к любовному экстазу, как эрос невозможно держать при себе, он направлен наружу, на другой/го.... По Эриугене на четвертом этапе бытия, т.е. в четвертой форме бытия вся человеческая природа превращается в цель, которая всегда и неизменна в Боге. Сама природа со своими причинами будет перемещена в Боге, как воздух движется в свете. Ибо Бог будет во всем, когда нет ничего, кроме Бога [33.1971:116].

Аналогический взгляд на природу Бога или Необходимосущего присутствует и у Фараби на уровне возвращения человека к Активному Разуму и в суфизме в фано-фи-аллах. Оба эти мыслители обращались к философии, стремились гармонизировать ее с религией. Их отличие в том, что Эриугена не принимает постулат Парменида о постижимости Бытия разумом, т.к. он следует учению Дионисия Ареопагита о «невыразимости, непостижимости и недоступности божественной добродетели, неизвестное разуму», Фараби же допускает постижимость божественного Бытия абстрактным разумом. Если Первое Бытие или Бог является универсальным двигателем и конечной причиной движения всей вселенной, то в то время как отдаленная небесная сфера движется первым отдельным Интеллектом [36:198]. Следуя перипатетическим позициям древнеиранского философа Павла Перса о верховенстве Разума, он в обозримом мире приравнивает или же возвышает знания над верой, Знание как атрибут Бога становится Его сущностью. Впоследствии Разум находится у Фараби в фундаменте всех форм бытия от начала до конца. Отличие философии Фараби от всех других средневековых учений заключается в том, что она, следуя греческим и древнеиранским традициям, фактически подчиняет веру знаниям. Но Фараби все же придерживается исламских канонов, интерпретируя Судный День аллегорически [36:179]. Это можно понять его озабоченностью реальными интересами народа, национальной историей и культурой.

Сегодня идеология глобального сообщества приносит интересы определенного народа в жертву, отдавая предпочтение романтическим идеям о духовном «прогрессе», о «прекрасном будущем».

Поэтому идея верховенство разума актуальна и для современного таджикского и волей неволей модернизированного мусульманского общества, где даже в настоящее время есть масса людей, которые колеблются между религией и наукой. Вопрос риторический: первую скрипку в жизни общества должна играть религия или наука? Чему отдать приоритет? Трудно не учитывать факт, что меняются не только времена, но и правила игры. Сегодняшнее состояние мира кардинальным образом зависит от развития науки и технологии: кто отстает в развитии науки, тот впадает в кабальную зависимость от других. Поскольку сегодня религия разделяет людей (т.к. люди исповедуют разные веры и религии), следовательно, она должна быть личным делом каждого. А вера призвана, духовно поддерживать людей, она не только не должна заслонить или препятствовать знаниям, религия наоборот, как форма общественного сознания должна служить большему процветанию общества.

ИМОН Ё АҚЛ? ОНТОЛОГИЯ (ҲАСТИШИНОСӢ)-И ҶОН СКОТТ ЭРИУГЕНА ВА АБУНАСР АЛ- ФОРОБӢ: РАВОБИТИ ФАЛСАФИИ МАСЕҲИЁН ВА МУСУЛМОНОН (ДАР АСРҲОИ IX-X)

Ҷонбобоев С.

Дар мақола назари ду мутафаккири маъруфи Фарбу Шарқ- яке Ҷон Скотт Эриугена ва дигаре Абунасри Фараби ба масоили бунёдии онтология (ҳастишиносӣ) ва метафизикаи асрҳои миёна, нақши эътиқод ва дониш (ақл) дар ҳаёти шахсӣ ва ҷамъиятӣ мавриди омӯзиш қарор гирифтааст. Ду мутафаккир на танҳо дар замонҳои наздик (а. IX-X) зиндагӣ мекарданд, балки ба як минтақаи муштарак фарҳангии Шарқи Наздик тааллуқ доштанд ва мутаносибан ин тамаддунҳо ба ҳам бастанӣ ва решаҳои муштарак доштанд. Аз ин рӯ масъалаҳои онтология (ҳастишиносӣ) дар осори метафизикии ин ду мутафаккир дар мадди аввал буданд, зеро ҳардуи онҳо дар замони теократия ё давраи ҳукмронии ҷаҳонбинии теологӣ (илоҳиёт) ва дарки динӣ-метафизикии дунё

ба сар бурданд, вале майл ба фалсафа до-иштан. Бинобар ин масъалаи пайдоиши дунё, ё офариниши он, усулҳои бунёдии ҷаҳон, нақши Худои муттаол, мақоми ақлу дониш ҳамчун нуқтаи ибтидо дар маркази ҷаҳонбинии онҳо қарор гирифта ба шакли кулл ҳастишиносии онҳо, назари эшон ба олам дар ин замина пӯшиш ёфта-аст. Нуқтаи ҷолиб ин ки мутафаккирони мо дар ҷомеаҳои теократӣ бо истифода аз фалсафа ва илм ба баҳсҳои динӣ ворид шуда мехостанд, ки тафаккури диниро фалсафиву ақлонӣ бикунанд ва ҷойгоҳи илму донишро нисбат ба имони авомона баландтар гузоранд. Воқеан ин суннати андешаронии Эрони бостон (Павели Форс) барои ҷомеаи муосири тоҷик ва му-сулмонони пасошӯравӣ низ параҳамият хоҳад буд.

Калидвожаҳо: Имон, Ақл, равобити фалсафӣ, масеҳият ва ислом, онтология, шаклҳои ҳастӣ, Ҳастии аввал-Худо, нузули ақлҳо (эманатсия), илоҳиёти салбӣ, бартарияти ақл, Эриуген, Форобӣ, катарсис, экстаз ва ғ.

**FAITH OR KNOWLEDGE?
ONTOLOGY OF JOHN SCOTT
ERIOGENA AND ABUNASR AL-FARABI:
CHRISTIAN-MUSLIM PHILOSOPHI-
CAL INTERACTION (IN THE IX-X CEN-
TURIES)**

Jonboboev S.

This paper focuses on the view of two prominent thinkers of the West and the East on the fundamental issues of ontology and metaphysics of the middle Ages, on the role of faith and knowledge (reason) in personal and public life. They are John Scott Eriugena and Abunasr al-Farabi. Two thinkers lived not only at close times (IX-X c.) and place, but also spiritually belonged to a single Middle Eastern cultural region and correspondingly in many respects, always interacting civilizations. Many people know that the philosophical topic of ontology were central to writings of two thinkers, because both of them lived in a period of dominance of a religious worldview and religious-metaphysical perception of the world, so the problem of the origin of the world, or the creation of it, the fundamental

principle of the world, the role of God, the Absolute as a foundation of being, the role of Reason (Knowledge) were in the center of worldviews. One of these points is the role of Reason and Faith, where they try to establish domination of the philosophy in theological discussions, for Farabi to show the superiority of the Knowledge and Reason following ancient Iranian traditions. This idea is very important for modern Tajik and post-Soviet Muslim societies as well.

Keywords: Faith, Knowledge, philosophical interaction, Ontology, forms of Being, God-Absolute, Reason, emanation, negative theology, supremacy of Reason, Eriugena, Abunasr al-Farabi, Christianity, Islam, catharsis, ecstasy.

Литература

1. Ал Фороби. Китоб-у-Сиёсат-ул-мадания. Аль-Фараби. Гражданская политика//Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Изд. «Наука» Каз. ССР. Алма-ата. 1973, С. 47-48;
2. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного го-рода //аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 220,225,. С.203-204
3. Аль-Фараби. Философские трактаты. // аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 223.
4. Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов - Божественного Платона и Аристотеля // аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 97;
5. Аль-Фараби. Книга «Категурийс» или «Категории» // аль-Фараби. Логические трактаты. С. 155.158,
6. Фараби. Существо вопросов //Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Средне-го Востока. М., 1961. С. 172.
7. Булгаков С.Н. Ареопагитика (Ареопагитика)//Свет невечерний. Созерцания и умозрения.-М.: 1994. С.415.
8. ИброҳимМадкур (Қоҳира)// АHistoryofMuslimPhilosophy, byМ.М.Sharif, 1963, p. 457-58
9. Джонбобоев С. Абунаsr Фараби//История таджикской философии. Т.2.2012. С.382.
10. Диноршоев М. Гносеология Газали и его мировозренческая сущность. Изв.

- АН Тадж.ССР, отделение общественных наук, 1980, б №46 с. 63
11. Лосский В.Н. Боговидение.-М.: 2006, С.759.
 12. Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби.М.Наука. 1986. С.21 . 68-69.
 13. Настич В.Н., Шуховцов В.К. Существовал ли город Фараб? <http://info.charm.ru/library/Farab.htm> «Топоним Фараб или Бараб(обе формы отражают арабскую графическую передачу и восходят к Параб согдийского происхождения со значением «заречье, место переправы»), Табари (кон.VIII – перв. четв. X в.)
 14. Нуцубидзе Ш. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942.;Его же:Руставели и Восточный Ренессанс. Тбилиси, 1947;
 15. Роузентал Ф. Торжество знания. М., 1978.
 16. Фролова Е.А. История арабомусульманской философии. Средние века и современность. Москва, 2006,
 17. Хайруллаев М. Абунасер аль-Фараби.М.1976.;
 18. Чалоян В.К. Восток-Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества. М.: Наука, 1979. 216 с.
 19. Тирский Порфирий. Введение в «Категории» Аристотеля // Аристотель. Категории. М., 1939. С. 53.
 20. A History of Muslim Philosophy, by M.M.Sharif, 1963, p. 457-58
 21. Dermot Moran, The Philosophy of John ScottusEriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages, Cambridge: Cambridge University Press 1989.p.81.
 22. Galston M. Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism. //Journal of the History of Philosophy.1977, XV.
 23. George Bosworth Burch, Early Medieval Philosophy (New York: King's Crown Press, 1951), p. 17.// Vernon Eugene Kooy, God and Nature in J.S.Eriugena, 30
 24. Gutas, D. Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Baghdad, Der Islam 60 (1983), 231-67, esp. 250-254;
 25. John Scottus Eriugena.PERI PHYSEON, Concerning Nature (Expos. II 168A);
 26. John Marenbon, Meddieval Philosophy, Vol.II, Chapter 6, NY, 1998, 120-121,
 27. John J. O'Meara, Introduction to: John J. O'Meara and Ludwig Bieler (eds.), The Mind of Eriugena, Dublin: Irish University Press 1973.43
 28. Introduction to: John ScottusEriugena and Anselm of Canterbury, by Stephen Gersh;
 29. Hegel, G.W. F.Lectures on the History of Philosophy, 1825-26, N.Y.:OxfordUni Press, 2009, p.42;
 30. Morewadge P. Danish-nama'e Aloyi-i.The Metaphisics of Ibn Sina. N.Y. 1979. P. 260.
 31. Sheldon-Williams, I.P. Introduction to Books 1-III, in: Johannis Scotti EriugenaePeriphyseon (De DiuisioneNaturae).455A. Liber Pprimus, Dublin: 1968.57
 32. Paul the Persian. Treatise on the Logic of Aristotle the Philosopher addressed to King Khhuosrowousrowau (in Syriac; British Museum ms. 988 [Add. 144660], ff. 55v-67rv; Wright 1872, 1872, p. 1161); Abd al-RahmānBadawī, Quelques figures et thèmes de la philosophieislamique, Maisonneuve & Larose, 1979,
 33. Vernon Eugene Kooy. God and Nature in John Scotus Eriugena: An Examination of the Neoplatonic Elements and Their Greek Patristic Sources in the Ontological System of John Scotus Eriugena by, Claremont 1971. . P.18-19,116
 34. Vernon Eugene Kooy, God and Nature in John Scott Eriugena, Claremont 1971. 24,119
 35. Wayne J. Hankey.John ScotusEriugena.For The Cambridge History of Philosophy inLate Antiquity Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy, edited Lloyd Gerson (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), vol. II, 829–840.
 36. Method, Structure and Development in al-Farabi's Cosmology. In Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, edited by Emilie Savage-Smith Hans Daiber Anna

ОДЕЖДА КАК БАЗОВЫЙ ЭЛЕМЕНТ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ И ВАЖНЕЙШИЙ АСПЕКТ КУЛЬТУРЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ НАРОДА

Усманова З. М. – д.ф.н., главный научный сотрудник ИФПП АН РТ,
e-mail: zusmonova@gmail.com

Мирзоева Г. Х., аспирантка ИФПП АН РТ, e-mail: gulruxsor_90@mail.ru

В статье анализируются понятия одежды и костюма, а также функции одежды в исторической и социальной перспективе. Приводится анализ существующей литературы по теме одежды, и обосновывается актуальность культурологических исследований одежды и костюма. Также перечисляются и анализируются функции костюма, социальные и индивидуальные. Обосновывается идея о двоякой природе одежды, - традиционной и мобильной.

Ключевые слова: повседневная культура, традиционная культура, одежда, мода, костюм, социальные функции одежды и костюма, индивидуальные функции костюма.

Каждая нация, каждый народ формирует свой образ жизни и своё уникальное культурное пространство, которые отражают определенные черты и особенности конкретной исторической эпохи народа. Культура народа – это, прежде всего, образ жизни, включающий главные представления эпохи о мире, месте в нём человека, жизни и смерти. Повседневность и культура повседневности выражается в том, что люди организуют окружающее их пространство, создают модели обыденного поведения мужчин и женщин, а также их внешнего вида, что выражается, прежде всего, в одежде. Все эти вопросы давно стали частью проблемного поля науки, - этнографии, истории, культурной и философской антропологии. Изучение традиционной культуры, национального характера, психологии, обычаев и традиций, религиозных верований, особенностей повседневной культуры, также является важной составляющей внутренней государственной политики, информируя и обогащая её. Подобные исследования обогащают не только этнологию, но и

философско-культурологическую науку в целом, способствуют сближению народов и культур.

Одежда является специфичным элементом культуры. С одной стороны, одежде свойственна традиционность, которая и обуславливает её специфический и уникальный характер и самобытность, так как именно в традициях проявляется народный характер и его своеобразие. Одежда является основой традиции, аккумулятором ментальности того или иного этноса. В то же время, одежда является неотъемлемым элементом повседневной жизни, связанным с жизнеобеспечением, так как одежда возникла в процессе адаптации человека к окружающей среде. Поэтому одежда во все времена была важнейшим аспектом адаптации, который способствовал осваиванию людей в новых условиях.

С другой стороны, одежда – весьма мобильный элемент культуры, т.к. обладает еще таким важным свойством, как возможность широко и мгновенно реагировать на все происходящие события, т.е. она в полной мере отражает изменения культурно-исторического опыта на разных этапах истории человечества. В одежде находило отражение многих достижений человечества в самых различных сферах деятельности.

Традиционная одежда формируется на протяжении всей многовековой истории народа и передается из поколения в поколение, обеспечивая, таким образом, преемственность этнокультурной информации. «Особенностью традиционной одежды является то, что традиции ее кроя, декора являются плодом коллективного творчества, и она тесно связана с образом жизни народа. Поэтому основные ее элементы по форме были общими для всего этноса и носили ярко выраженный этниче-

ский характер. Традиционная одежда, являясь одной из составляющих культуры повседневности этноса, служит способом сохранения, воспроизводства и трансляции этнической культуры в ходе смены поколений и имеет свои неповторимые черты, которые сформировались под воздействием многих факторов. Кроме того, традиционная одежда как элемент повседневной культуры всегда отражает материальную (технологическую, производственную, экономическую) сферу общественной жизни, что позволяет приблизиться к пониманию базовых социальных структур в их историческом развитии» [13.3].

Исследования традиционной одежды всегда являлись объектом повышенного внимания. При описании жизни и быта различных народов непременно обращали внимание на одежду. Специалисты этнографы выделяют несколько направлений, одним из которых являются этнографические исследования. В этих работах рассматривается история традиционной одежды той или иной народности как часть материальной культуры. Видный немецкий философ Иммануил Кант (1724-1804) в своем сочинении «О вкусе, соответствующий моде» дает одно из первых определений моды: «Закон этого подражания (стремления) казаться не менее значительным, чем другие, и именно в том, причем не принимается во внимание какое-либо польза, называется модой» [15.87]. Противоречивость моды философ видит в подражании без пользы. Моду, по мнению Канта, можно отнести и к «рубрике тщеславия», так как в ней отсутствует внутренняя цель, и к «рубрике глупости», «так как при этом есть некоторое принуждение – поступать в рабской зависимости исключительно от примера, дающие нам в обществе многие». И заключает: «Всякая мода уже по своему понятию представляет собой непостоянный образ жизни» [15.86].

В истории социологии Г. Зиммель известен как один из видных представителей аналитической школы, предвосхитивший многие существенные положения современной теоретической социологии. Так, он изучал "чистые" формы социальности, т.е. относительно стабильные образования,

структуры социального взаимодействия, придающие социальному процессу целостность и устойчивость. Анализ феномена моды привел Г. Зиммеля к выводу, что ее огромная популярность в современном обществе обусловлена тем, что она дает возможность человеку самоутвердиться, быть не только похожим на других, но и проявлять свою индивидуальность [8.183].

Работы таких современных авторов, как В.Н. Белицер, О. А. Сухаревой, М. К. Завьяловой, С. В. Суловой и др. [1,11, 12] посвящены изучению традиционной одежды определенного этноса. Особого внимания заслуживают работы О.А.Сухаревой, посвятившей жизнь изучению среднеазиатской одежды и истории костюма. Исследованиям одежды отдельных регионов посвящены работы Ф.М. Пармон или целых эпох - В. Брун и М. Тильке, Р.В. Захаржевской (3, 4, 6 и 7.). Эти работы содержат детальные описания костюма отдельных эпох или наций, вобравшие в себя богатые исторические сведения. В этом же ряду можно назвать работу Г. Вейса [3.2.154], где рассматривается одежда всех времен и народностей как часть истории культуры народов мира. Особенностью этнографического направления является то, что исследования одежды носили в основном описательный характер. В настоящее время в гуманитарной науке существуют разные подходы к изучению народной одежды. П.Г. Богатырев впервые рассмотрел народную одежду как своеобразный язык культуры, используя структурно-функциональный подход: «в функциях костюма, точно в микрокосме, отражаются эстетические, моральные и национальные взгляды его носителей, отражается, кроме того, интенсивность этих взглядов» [2. 354]. Вслед за П. Г. Богатыревым многие другие авторы, Н. М. Калашника, И. В. Богословская, В. М. Волкова, и другие признали полифункциональность одежды.

Однако исследования во всех рассмотренных направлениях не отражают вопроса о преемственности культурной традиции, не раскрывают теоретических и практических аспектов изготовления, ношения и использования одежды в процессе культурного строительства. Подытоживая обзор литературы по вопросам одежды, можно отме-

тить, во-первых, нет специальных научных работ, посвященных анализу традиционной одежды как части культуры повседневности, во-вторых, способы использования одежды как культурного инструмента в процессе мирного и культурного строительства независимых национальных государств вовсе не изучены.

Одежда отражает идеалы и обычаи народа и нации, а также несёт информацию об особенностях становления культурных и экономических связей наций и народов. Одежда порой выступает в роли языка, так как она сообщает о человеке информацию, связанную как с его/её личными предпочтениями, привычками и характером, так и с тем культурным, национальным и социальным контекстом, в котором человек живёт и работает. Являясь неотъемлемой частью повседневной жизни человека и быта, одежда также несёт информацию и о духовной жизни человека, его сознании и поведении. Какими бы ни были изменения культуры повседневности народа или определенного этноса, они неизменно отражаются в одежде, так как одежда имеет особенность адаптироваться к малейшим изменениям среды обитания народа.

Для лучшего осмысления роли одежды в повседневной жизни человека необходимо определить понятия «одежда», «костюм», «традиционная одежда», так как в зависимости от направления исследования разные авторы по-разному трактуют эти понятия. В «Словаре русского языка» слова «одежда», «костюм» означают совокупность предметов, которыми покрывают, облачают тело [14.185]. Известная исследовательница народной одежды Г.С. Маслова определяет костюм «в широком смысле этого слова, т.е. как комплекс, в который, кроме собственно одежды, входит головной убор, обувь, украшения, а также прическа, дополнения к костюму – его аксессуары» [10.67]. В.В. Давыдова же в своем исследовании костюма как феномена культуры, подразумевает под костюмом «все, что исключительно изменяет облик человека, находясь на его теле» [5.193]. Костюм, по её мнению, это «одна из сложных систем, существующих в пространстве культуры и тесно взаимодействующая со многими ее элементами. Ни одна из вещей в культуре,

пожалуй, не обладает таким многообразием функций, как костюм. Костюм – это экран, на котором проецируются все аспекты материального, духовного, социального развития общества, он непосредственно связан с человеческим образом, настроением, поведением» [5.193]. Она включает в костюм всё, что «что искусственно изменяет облик человека, держась на его теле. Сюда входит одежда, обувь, прическа, украшения, аксессуары и даже макияж» [5.194]. По Н. И. Гаген-Торн одежда – это «паспорт человека, указывающий на его племенную, классовую принадлежность и символ, характеризующий его общественную значимость. Она отражает представления данной группы, прежде всего магические, не только в умозрительной или словесно-звуковой, но и конкретно-образной форме» [4.38].

Каковы же функции костюма в культуре? Специалисты выделяют несколько основных функций костюма в зависимости от того, для чего используется одежда [5.191]. В первую очередь, – это его практическая полезность. Но костюм при этом также становится инструментом для организации социальной структуры коллектива, т.к. на первоначальную полезность накладываются ценностные смыслы. «Вещь оказывается не только сама собой, но и знаком чего-то иного. Ее физическое бытие дополняется духовным. Все многообразие предметного мира располагается в поле двух полюсов – материально-практического и художественного. В функциональной плоскости система костюма образует спектр форм, по-разному сочетающих эти два начала: от чисто практических (комбинезон) до художественных (костюмы из коллекций кутюрье). Второе начало иногда называют знаковым или символическим, однако указанная функция костюма также полярна, ибо он может служить знаком практически (форменная одежда) и художественно (выражать идеи, настроения)» [5.194].

«Исторически первая и основополагающая обобщенная функция костюма – *инструментально-практическая*. Функция защиты тела от различных воздействий окружающей среды. Все факторы, от которых человек вынужден защищаться, можно разделить на три основные группы:

природная среда, враги (люди и животные) и опасности, связанные с человеческой деятельностью. Признаком практичности костюма является его комфортность, прочность, удобство эксплуатации, свойства, обеспечивающие максимальную защиту от неблагоприятных для организма условий. Из практической функции непосредственно вырастает *функция сокрытия тела*. Помимо физической защиты тела человек нуждается также в психологической защите при помощи костюма, во многом это связано с чувством стыда, присущего человеку как социальному существу» [5.193].

Функция информирования заключается в том, что костюм несёт сведения о своём носителе как личности, и как о представителе определенной классовой и/или социальной группы. Одежда представителей различных классов и социальных групп зачастую зависит от их образа жизни, а также указывает, к какому классу или прослойке общества они принадлежат. Одежда также может указывать на статус носящего её человека. В обществе, где существует неравенство, одежда представителей различных групп отличается внешне: это необходимо, чтобы представители разных групп и классов знали, как общаться друг с другом, и в какой мере учитывать положение и статус других людей.

Функция отражения национальной принадлежности имеет давнюю историю. Данная функция проявляется в огромном разнообразии традиционных, национальных костюмах, которое можно наблюдать в мире. Национальный костюм в определенной степени ортодоксален, несмотря на изменения времени, он в основе своей традиционен и не меняется. Он, наряду с другими национальными и культурными символами, становится национальным символом, и свидетельствует о культурной парадигме нации или народа. Порой национальный костюм служит своего рода паспортом. Это вполне наглядно проглядывается как в костюмах средневековых согдийцев, так и в современной одежде в Таджикистане: "Это меры по сохранению культурных традиций. Сейчас идет возвращение к своей традиционной одежде, и она определяет облик народа. Выйдя на улицу, мы увидим, что это – та-

джикский город. Одежда – это знак народа" [9]

Функция отражения религиозной принадлежности зачастую тесно связана с функцией национального символа, так как у каждой нации и народа существует историческая связь с определенной религией, конфессией. Религия также влияет на формы, цвета и детали костюма. Воздействие данной функции зависит от того, насколько сильно в данном обществе религия влияет на его устои и жизнь [5, 193]. К примеру, т.к. ислам является преобладающей религией в Таджикистане (96% верующих относят себя к мусульманам), то часто можно встретить женщин, покрывающих голову платком. Покрывание головы и шеи – одно из правил, установленных для женщин в исламе, и особенно в сельских местностях женщины и девушки стараются соблюдать это правило.

Функция указания на профессиональную принадлежность развилась при переходе от натурального хозяйства к рыночному укладу, с разделением труда [5, 193]. У представителей различных профессий свой костюм: его особенности могут зависеть от рода профессиональной деятельности, от географии возникновения профессии и от других факторов. Часто костюмы подчеркивают профессиональную общность группы людей, работающих в данной компании (Кока-кола. Пепси-кола). Существует также униформа: люди без труда различают, к примеру, военную, медицинскую и другие униформы.

Функция отражения возраста. Во многих культурах существуют различия между одеждой для детей и взрослых. Данная функция прочно закреплена в культуре.

Функция, отражающая принадлежность к полу/гендеру – также древняя функция. Все детали и элементы мужской и женской одежды отражают данную функцию. Мужская и женская одежда шьётся из различных тканей, материалов и имеет разный цвет. Мужская и женская одежда претерпевали изменения, напрямую связанные с изменениями о мужественности и женственности, т.е., гендерными представлениями того или иного народа, или культуры. Несмотря на то, что одежда мужчин и женщин менялась,

однако различия оставались всегда, маркируя гендерную принадлежность носителя одежды. Необходимо отметить, однако, что в конце 20 века появилась идея «уни-секс», т.е. предметов одежды, предназначенной как для мужчин, так и для женщин.

Функция, отражающая различия в социальном/семейном статусе носителя. К примеру, у славянских народов национальный костюм незамужней и замужней девушки сильно отличался. Причёска также служила маркером семейного статуса: у русских незамужние девушки, как правило, носили одну косу, а замужняя женщина – две косы. Данная функция связана с требованиями традиционного сообщества соблюдать мораль и правила, касающиеся половой чистоты и невинности. В традиционном таджикском обществе незамужние девушки, к примеру, не должны оформлять брови, т.к. это считается прерогативой замужних.

Также достаточно важной функцией является *праздничная функция* костюма. Она связана с необходимостью создания особой праздничной атмосферы, и подчёркивания значимости особого события. В таком костюме сильно выражены те детали и особенности, которые непосредственно связаны с данным событием, праздником: практические детали одежды отходят на второй план или вовсе утрачиваются. В последние годы в Таджикистане можно наблюдать всплеск национальной моды: модельеры предлагают новые варианты национального костюма. Часто костюм объединяет в себе достижения европейских и национальных мастеров. Ни один праздник, кроме религиозных, не обходится без пошива большого количества ярких самобытных костюмов, в которых молодые люди затем выступают на сценах и площадках праздника.

Таким образом, одежда – базовый элемент национальной культуры: она отражает и удовлетворяет актуальные потребности и нужды людей, она отражает статус и положение человека, его/её национальную, религиозную и сословную принадлежность. Будучи довольно статичным элементом культуры, одежда, тем не менее видоизменяется в процессе исторического, экономического, политического и культурного развития нации и народа. Она

напрямик связана с культурой повседневности народа.

Являясь, с одной стороны, весьма традиционным и консервативным элементом, одежда в то же время обладает свойством мобильности и чуткого реагирования на малейшие изменения социальной и культурной жизни общества. Иногда одежда может использоваться как символ национальной культуры в процессе культурного и национального строительства.

Литература

1. Белицер В.Н. Народная одежда мордвы. М.,1951, Белицер В. Н. Народная одежда удмуртов. М., 1973.
2. Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 354.
3. Вейс Г. История культуры народов мира. Т. 1-12. М., 2005
4. Гаген-Торн Н.И. Женская одежда народов Поволжья. Чебоксары, 1960.
5. Давыдова В.В. Костюм в пространстве культуры // Серия “Symposium”, Виртуальное пространство культуры. , Выпуск 3/ Материалы научной конференции 11–13 апреля 2000 г. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С.191-195. Электронный источник: <http://anthropology.ru/ru/text/davydovavv/kostyum-v-prostranstve-kultury>
6. Завьялова М.К. Татарский костюм. Казань, 1996.
7. Захаржевская Р.В. История костюма: От античности до современности. М., 2004.
8. Зиммель Г. Мода//Зиммель Г. Избранное. Т. 2. М.: Юристь. 1996. С.183
9. Майтдинова Г. Интервью с ней. Источник: <https://tj.sputniknews.ru/radio/20170208/1021658178/atlas-navruz-tadzhikistan-odezhda-traditsii-kultura.html>
10. Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX - начала XX века. М.: Наука. 1984, с. 67. Источник: <https://www.rodnovery.ru/knizhnaya->

- polka/385-narodnaya-odezhda-v-obryadakh
11. Сухарева О. А. История среднеазиатского костюма. М., 1982.
 12. Сулова С. В., Мухамедова Р. Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала. Казань, 2000.
 13. Тажитдинова Г. Ф. Традиционная одежда как часть культуры повседневности башкир 24.00.01 - теория и история культуры.// Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата культурологи, с. 5.
 14. Толковый словарь русского языка. Ожегов С.И. М., 2010. С.185.
 15. Усманова З.М. Влияние религии на формирование гендерных стереотипов: на материалах социальных сетей.//Вестник ТГУПБП. Серия гуманитарных наук. 2(75) 2018. С.65-73.
 16. Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1989. С.86.

**ЛИБОС ҲАМЧУН УНСУРИ АСОСИИ
ФАРҲАНГИ АНЪАНАВӢ ВА
МУҲИМТАРИН ЧАНБАИ ФАРҲАНГИ
ҲАРРӮЗАИ МАРДУМ
Усманова З.М., Мирзоева Г.Х.**

Дар мақолаи мазкур мафҳумҳои либос ва костюм, инчунин функцияи либос аз нуқтаи назари таърихӣ ва иҷтимоӣ мавриди таҳлил қарор гирифтанд. Таҳлили

адабиёти мавҷуда дар мавзӯи либос оварда шудааст ва алоқамандии омӯзиши фарҳангии либос ва костюм дар асоси далелҳо исбот мегардад. Функсияҳои иҷтимоӣ ва инфиродии костюм, низ номбар ва таҳлил қарда мешаванд. Ғояи табиати дугонаи либос - анъанавӣ ва мобилӣ асоснок мегардад.

Калидвожаҳо: фарҳанги ҳаррӯза, фарҳанги анъанавӣ, либос, мӯд, костюм, вазифаҳои иҷтимоии либос ва костюм, функсияҳои инфиродии костюм.

**CLOTHES AS THE BASIC ELEMENT OF
TRADITIONAL CULTURE AND THE
MOST IMPORTANT ASPECT OF THE
CULTURE OF THE PEOPLE'S DAILY
LIFE**

Usmanova Z.M., Mirzoeva G.H.

Abstract. The authors of the article analyzes the concepts of clothing and costume, as well as the functions of clothing in the historical and social perspective. An analysis of the existing literature on the subject of clothing is given, and the relevance of cultural studies of clothing and costumes is substantiated. The authors also list and analyze the functions of the clothing, social and individual. The idea of the dual nature of clothing, traditional and mobile, is substantiated.

Keywords: everyday culture, traditional culture, clothing, fashion, costume, social functions of clothing and costume, individual functions of the costume.

ФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ И
УСМИРЕНИЯ ИНСТИНКТОВ В ТВОРЧЕСТВЕ ХАКИМАТИРМИЗИ

Махмаджонова М.Т. - д.ф.н., ИФПП,

Холов Ш. – аспирант Государственного института языков им. С. Улугзода

В настоящей статье говорится о генезисе воззрений мыслителя и возможно, поэтому иногда встречаются противоречивые мысли. Хотя у мыслителя нет систематизированной концепции человека, но узнать бытие человека, и тем более интерпретация жизни человека, а также способы самосовершенствования человека и усмирения инстинктов, как раз, имеют определённое место в его творчестве, и не зря некоторые исследователи его называют «психологом суфизма».

Противоречивость мыслей западных исследователей, заставляет нас все больше задуматься над тем, как вопрос о сущности человека и его самосовершенствования, которое рассматривается почти таким же темпом как вопрос о «божских святых» в произведениях Хакима Тирмизи, а в суфизме занимал особое место, не может обосновать его как представителя суфизма. К.Олимов в отличие от Радтке находить подтверждение тому, что «Хакиматы (ученики и последователи Хакима Тирмизи) обращали внимание мистическому вопросу нравственного очищения людей, выступали прежде всего против притворных суфиев, которые наносили вред «истинным суфиям» и тасаввуфу в целом».

В работах Хакима Тирмизи вопрос о человеке обнаруживается таким образом, что он принципиально включает религия и мистику в мировоззрение, которое понималось как обыденным, повседневным. каждая из которых по-своему понимает человека. В религии человек предстает как создание и одновременно проект, который постоянно нуждается в совершенствовании. Наука исходит из того, что человек, хотя и завершает эволюцию живых существ, возникает и существует в мире в соответствии с законами.

Все, что происходит в груди человека и не является воспоминанием о Боге, образует тень, которая лежит перед глазами

сердца... Если что-то в ваше сердце, особенно когда вы с мыслями и желаниями заняты и развеять их, а затем создать тени, которые проходят через быть образованным, завеса дыма перед глазами сердца. Потом прячется свет в глубине сердца, и грудь становится как дом, чей Лампа потемнела.

Ключевые слова: самосовершенствование, суфизм, Хаким Тирмизи, мусульманский мистицизм, воззрения, гносиз, муришид – шайх, хадис, Бог, мыслитель.

Безусловно, о роли и месте Хакима Тирмизи в мусульманской религиозно философской мысли, стоит обратить больше внимания, хотя бы потому, что он был одним из первых мыслителей Мавераннахра и Хорасана, который положил начало обсуждению важнейших тем, становящихся в результате исторических условий ключевыми, а порой спорными для последователей. Это касается особенно вопросов, связанных с проблемами человека, в том числе, посвященных сущности и цели его создания, его различных измерений и путей его существования. Следует также признать, что по своей сути, антропологические проблемы в воззрениях Хакима Тирмизи нуждаются в отдельном концептуальном исследовании, так как в круг решаемых им в этом плане вопросов входит как всеобъемлющая проблема человека, так и ее частные аспекты, но мы из всего этого выбираем важнейшие, т.е. проблему самосовершенствования человека. Краткая интерпретация в этом контексте вопроса усмирения страстей души, внешне предметно относящейся к психологии, все же позволяет выделить в ней философские основы проблемы.

Религиозное или философское осмысление проблем человека, его сущности, жизни, различных биологических, социальных, духовных, психологических и других аспектов человеческого бытия все-

гда приобретали огромное значение для каждого индивида или социальной группы и вообще человечества в целом. Средневековый стиль мышления, способ мировосприятия и символическая деятельность субъекта характеризовались теоцентричностью. В этой ситуации человек не приобретает самостоятельности, лишён ответственности, степени самосознания в измерении собственной экзистенции, а наоборот всё больше зависит от Бога. На первый взгляд, тайна человека в этой системе рассуждений оказывается принципиально недостижимой (как и сама тайна Бога), но с появлением различных философских школ, особенно в исламе и в том числе, суфизме как бы нам дается понять, что они посвящены некоторым тайнам. Этим подтверждается тот факт, что философия возможно рассматривается как органическая функция религиозной жизни[1.12-22]

Анализ антропологических воззрений Хакима Тирмизи по словам ряда исследователей, в том числе академика К.Олимова, приобретает большое значение, так как «особое внимание Хакима Тирмизи и его учеников к вопросу «захир – батин», с одной стороны, было связано с их интересом в поисках источника нравственного совершенствования человека, с другой, стремлением понимать причину интуитивного познания, которая, по их мнению, находится вне разума и рационального доказательства».[2.66] Хотя мы не можем сказать, что у Хакима Тирмизи есть систематизированная концепция человека, но он пытается познать бытие человека, интерпретирует жизнь человека, а также способы самосовершенствования и усмирения инстинктов, которые имеют определённое место в его воззрениях, и незря некоторые исследователи его называют «психологом суфизма».[3.]

Говоря о месте и значении Хакима Тирмизи в религиозно-философской мысли Мавераннахра, исследователи Радтке и О'Кейн, писали о широкой степени мистического опыта Хакима Тирмизи и утверждали, что в его произведениях представляется широкий антропологический синтез исламского богословия, но признавая, что его старая исламская теософия, имплицитно ассимилировала элементы философской традиции Аристотеля и

неоплатонизма, они считают, что «в учении мыслителя есть влияние эллинизма и Платонова учения», но в существовании влияния этих учений в Мавераннахре они сомневаются.[4.5]

Также Радтке говорит о том, что учение Хакима Тирмизи, не всегда и не всеми считалось суфийским. Приводя примеры того, что он никогда не использует слово суфий в своих трудах и не был расценен как суфий всеми экзегетами багдадской мистической традиции, Радтке пишет: «Знаменитый багдадский составитель суфийских произведений Джафар аль-Хулди отметил, что Хаким Тирмизи не принадлежит к тасаввуфу».[5.66]

Противоречивость мнения мыслей западных исследователей заставляет нас все больше задуматься над тем, как они отмечая постановку и решение Хакимом Тирмизи вопроса о сущности человека, его самосовершенствования, которые рассматриваются наряду с вопросом о «божьих святых» в произведениях Хакима Тирмизи и которые имеют в суфизме особое место, не могут принять его как представителя суфизма. К.Олимов, в отличие от Радтке, находит подтверждение тому, что «Хакимиты (ученики и последователи Хакима Тирмизи) обращали внимание на мистические вопросы нравственного очищения человека, выступая прежде всего против «притворных суфиев», которые наносили вред «истинным суфиям» и тасаввуфу в целом». [5.66-67]

Таким образом, становится очевидным, что Хакима Тирмизи нельзя отделить от суфизма. Это подтверждается также тем что его многочисленные работы охватывают хадис, теологию и мистику, а также все эти части мусульманского учения, в том числе вопросы, касающиеся человека. Различные данные о количестве работ Хакима Тирмизи, приведённые в письменных источниках, которые в некотором случае достигают аж около четырехсот наименований и в заглавии которых, наподобие Хакиккат аль-Одамия («Книга о природе человека»), Адаб ан-Нафс («Воспитание души»), Китаб Аль-Ихтиятот (Книга о мерах предосторожности), Китаб Аль-Джумал Аль-Лазим Марифитиха (Книга о приговорах, которые следует знать), Китабулакёс ал муктаррин (Книга о сбере-

жении бедных), Китаб Риядат ан-нафс (Книга о закаливании души), Баян ал фаркбайна с садр вал калб (Книга о разъяснении груди и сердца) – перевод, на прямую указывают на проблему человека и какая бы не была в этом случае теософия старой, говорить о том, что он имплицитно ассимилировал элементы философской традиции Аристотеля и неоплатонизма, не имеет смысла.

Академик К. Олимов прямо указывает на отдаленность учения Хакима Тирмизи от калама, которым «... видимо, объясняется отход некоторых известных суфийских мыслителей от занятия каламом, представители которого опирались на рациональное обоснование религиозных принципов». [5.69] Но в тоже время это не означает, что хорошо известная концепция совершенного человека (инсон ал комил) и основанная на нем, метафизическая антропология некоторых мыслителей, к примеру, тех же Мухаммада Газали, Ибн ал-Араби или же Мавлана Руми, не была хотя бы в каком-то смысле раскрыта Хакимом Тирмизи. Если даже исходить из того, что теория единства существования (вахдат ал-вуджуд), имела место в его учении, отчасти из-за отсутствия последовательной системы и слабого, изменчивого характера его терминологии, чрезвычайно трудно определить многие специфические термины, свойственные его метафизике, а естественно и проблеме человека. Даже концепция «Святых» не является исключением, хотя многие поздние мыслители и суфии часто обсуждали эту концепцию в общих чертах, в синтезе с проблемой философской интерпретации человека.[5.69]

Также нельзя отрицать, что многие поздние суфии, которые рассматривали эту концепцию, находились под влиянием интерпретаций различных идей Хакима Тирмизи, пытались систематизировать свою «загадочную» метафизику о сущности человека, иногда рискуя чрезмерно упрощать, то что мыслитель очень часто понятие отождествлял метафизику с марифатом, человека с Божьим Рабом.[6.34]

Весь терминологический аппарат концепции человека в воззрениях мыслителя представляет собой анализ Коранической-исламской концепции основных элементов человеческой природы, а именно Тело, Ду-

ша, Разум и Психика. Но в тоже время разбросанные идеи первых мыслителей, особенно Хакима Тирмизи, наводят на мысль, что как Коран, так и хадис послужили тому, что, он обосновал свои идеи о человеческой природе и жизни, т.е. на ряду с Кораном, ссылаясь на собрания хадисов, обосновав все свои концепции и такая перспектива на основе этих элементов служат основой для определения принципов исламского видения человека и его психологии. По сути весь терминологический аппарат, созданный на основе Корана и хадисов Хакимом Тирмизи был уникальным, в том смысле, что он был первым мыслителем, который не только в суфизме разработал терминологический аппарат, но его терминами пользовались как в каламе, так и в мусульманской философии. Хакимом Тирмизи разработал такую терминологию, что даже тонкие различия между изменчивостью, которые связаны с эго, были им выявлены. К примеру, Худжвири в «Кашфулмаджуб» указывает на некоторых из них: 'уджб – тщеславие, ауто-эротизм; рийя – осознавать свои достижения и достоинства; идди'а' – высокомерие, презумпция.[7.32] Эти термины часто используются в моралистическом контексте, и даже, скорее в психологическом.

Благодаря Хакиму Тирмизи в суфийской психологии эго - нафс - это психическая составляющая, которая приписывает все себе. Это центр, из которого человек воспринимает себя как отдельную сущность. Это место Я-сознания. Из этого психического центра человек осознаёт свои потребности в инстинктивной, эмоциональной или духовной жизни; отсюда - это все время,[8.214] когда человек чувствует себя разочарованным или удовлетворенным, неудачным или успешным. Когда самосознание направлено на определенный объект или цель, и объект или цель завоеваны, эго удовлетворяется. Даже если объект самоуничтожения - одна из остановок на пути, то особенно, тогда эго удовлетворено. Отождествление эго с объектом особенно на арене духовных переживаний утверждает то, что никакой опыт, каким бы высоким он ни был, не застрахован от одержимости нафсом.

Из всех суфийских авторов именно аль-Хакимат-Тирмизи еще на самой ранней стадии развития исламской психоло-

гии анализировал важный поворотный момент к выбору пути «идтирар вал-ихтийар». Ему принадлежат слова: «...а тот, кто остановился в пустыне, не зная, куда идти, спасен [состраданием] и освобожден [божественной помощью]. Он спасен [состраданием], потому что его призыв действительно искренен. Это не может быть по-настоящему таким, чтобы он не стал ограниченным, ничего и ни один не может удержать, чтобы обратиться. Тот, кто смотрит на Бога другим взглядом на его усилия, не ограничен в общении, и его призыв не является искренним».[9.14-15]

Он упирался на основные, принципиально важные для суфиев, принципы, даже те, которые были для мыслителя не приемлемы, для анализа человеческого состояния. К примеру, он пишет: «Эго пребывает в подвешенном состоянии небытия, уничтожения, для которого термин – фана». Для других мистиков, посредством этого уничтожения индивидуального существования во время опыта возвращается к «состоянию того, чем он был раньше», и это дремлющая память о его участии в коллективе «до» возрождается. Он «помнит» и знает то, что было «депонировано» внутри самого его бытия.[10.3]

Хаким Тирмизи человека наделяет знанием и считает: «Знание, ... является сердцем, которое суфии считают сокровищницей божественных тайн и местом мистического путешествия» [11.77-89]. «Сердце, есть место мистического знания» считает Хаким Тирмизи, «Бог поместил сердце в полость сундука, и он принадлежит только одному Богу... В сердце Бог поместил знание о Нем и зажег его божественным светом. ...Этим светом Он дал сердцу глаза, чтобы увидеть».[12.116-117] Таким образом, можно говорить, что весь средневековый опыт и учения суфиев связаны и берут свое начало от Хакима Тирмизи.

В целом, центральным движком суфийского пути является сила человеческого сердца. Суфийская трактовка опыта вращается вокруг всего разнообразия силы сердца, как органа, в котором скрыты божественные тайны и в котором происходит мистическое путешествие. В сердце находится центр мистического поиска и опыта. Духовное путешествие больше всего начинается с того, что человек начинает ощущать силу сердца и своей души.

В воззрениях Хакима Тирмизи духовный поиск является центральным вопросом жизни, от него все исходит и в него все снова течет. Изменчивость мира видится Хакиму именно таким образом. Он также верил, что в сердце есть вещество, которое не является частью мира форм или же самой формой. Явления принадлежат бесформенному единству бытия. Это вещество находится посреди сложного человеческого организма со всеми его физическими, и интеллектуальными способностями. Жизнь определяется все возрастающим разнообразием и сложностью.

Мистическое знание, знание сердца - это истинный гнозис. Оно не может быть изучено через книги и теоретические формулировки. Это в первую очередь опытное знание. Оно всегда хранилось в сердце каждого. (Муршид, шайх) Это не абстрактное понятие, а нежная способность проникновения в суть, или как расширение своих горизонтов, или как всеобъемлющее переживание, которое включает и превосходит тело, разум и психику.[13.35] Хотя мы говорим, что знание сердца - это опытное знание, но давайте постараемся разобраться: что такое этот загадочный орган-сердце для Хакима Тирмизи? Суфии говорят, что сердце - ничто в груди и в то же время – это сокровищница божественных тайн. Ариффы уверены в том, что это место предназначено только для Него. Хаким противопоставляет сердце разуму, тем самым вступая в диспут с перипатетиками и считает: «Сердце - это царь, а остальные органы - его слуги. Каждое действие работает согласно воле и повелению сердца, а в сердце исходит от Бога.... Сердце царствует, и никто не может знать, что содержит сердце. Бог один дает сердцу и принимает от него все, что захочет ... сердце – источник и место единства Бога, и объект созерцания Бога... Бог присматривает за сердцами, потому что они сосуды... драгоценности и сокровищница истинного познания Бога.[14.258; 88-89]

Остается неизвестным то, какой школе принадлежал Хаким Тирмизи, кто был его наставником, но известно, что он не был членом какой-нибудь группы или круга и хотя Мухаммад Джуюши, исследуя жизнь и творчество Хакима Тирмизи, упоминает о 168 его наставниках и в ис-

точниках приведены имена учёных, с которыми Хаки́м Тирмизи поддерживал близкие связи, следует отметить, что у Хаки́ма Тирмизине было прохождения пути - сулук в форме шейх-ученик. Тоже самое можно сказать и насчёт его учеников, о которых существуют только спорные утверждения, тем не менее, его очень уважали мистики его окружения. Но вместе с тем, несомненно одно, что он является одним видных представителей плеяды первых мистиков Мавераннахра и самых важных суфиев своего времени, его вклад в суфийскую гносеологию и онтологию очевиден, а его учение об эго или «нафс», эзотерическом понимании внутренней работы сердца, сопряжение разумного со справедливым, этическим, правильным признавали все.

В своем учении Тирмизи изменил вектор понимания человека как части бытия. Отметим, что его антропология представляет собой не то, что думали и писали о биологической природе человека или даже о человеке античные мудрецы или восточные перипатетики. Оно отличается своей ориентацией в поисках существенных и системообразующих понятий о человеке. Вместе с тем, к традиционному дискурсу о человеке в средневековых мусульманских учениях он добавляет нравственный, религиозный, метафизический или даже научный добавляет новый, опирающийся на мистический опыт, обоснование которого учёные опирались на как на опыт, так и на Божественное откровение.

В трактатах Хаки́ма Тирмизи вопрос о человеке излагается таким образом, что он принципиально включает религию и мистику в мировоззрение, которое понималось как обыденное, повседневное, каждые из которых по-своему интерпретирует человека.

В предыдущих философских и гуманитарных традициях человек уже определялся именно как носитель разума. Исходя именно из этого принципиального отличия, Хаки́м Тирмизи отводит человеку роль высшего создания, при этом именно сердце человека позволяет ему сдерживать и контролировать телесные действия и инстинкты. Но сердце человека, по его словам, контролирует его с тем, чтобы не дать Сатане свободы. Хаки́м сравнивает

нафс с Сатаной, козни которого вездесущи и который добился близости к человеку чем «ярменная вена» Сура 50 – аят 16. Он пишет: «Если Бог хочет одного он станет Возлюбленным, другом или пророком, он вырвет из них вены внутренних камер сердца, чтобы Сатана туда не имел доступа...»[15.42b-43a]

Рассуждая о том, что же собой представляет сердце, Хаки́м объясняет, что «Бог положил этот полый кусок мяса в свою сокровищницу. Он дал ему (сердце) глаза, чтобы увидеть невидимое и уши, чтобы услышать Его слова. Бог поместил знание о Себе в сердце, и сердце было просветлено светом Божьим. (Коран 24, 35)[15.338]:

Все, что происходит в груди человека и не является воспоминанием о Боге, образует тень, которая лежит перед глазами сердца ... Если что-то есть в вашем сердце, особенно когда вы с мыслями и желаниями заняты и хотите развеять тени, которые проходят через попытки быть образованным, то следует убрать «завесы дыма перед глазами сердца». Потом прячется свет в глубине сердца, и грудь становится как дом, чей Лампа потемнела. Такой человек должен преодолеть завесу Божью отдельно.[16.165;87]

Божественным светом сердце отполировано так, что оно сияет, как отполированное Зеркало. Как только оно станет зеркалом, вы сможете войти в Царство Бога и в нем все отражено, посмотри, как это на самом деле. Если вы посмотрите на Славу и величие Бога в Его Царстве, все огни становятся светом и грудь наполнена этим светящимся светом. Это - как человек, который смотрит на свое отражение в зеркале и в то же время, Зеркальное отображение всего, что видит то, что перед ним, что за ним. Если сейчас Солнечный луч попадает в зеркало, весь дом залит светом, - от Света, образовавшегося в результате слияния этих двух огней, света солнечного луча и света зеркала. Так же и с Сердцем: когда оно полируется и сияет, оно выглядит царством божественной Славы и божественное правление открывается ему [17.228b].

Или же сердце есть «Еще одним нечто, что берет на себя трансцендентное понимание сенсорных восприятий.[18.71;90] Поскольку это временная или пространствен-

ная вспышка отсчета, говорят, что человек находится в состоянии «постоянного существования», для которого он определяет термин «бака».[18.16]

При анализе вопроса святых мы упоминали о роли сна и Хаким Тирмизи, как своего рода Коранических аятов и тут находит подходящие аяты, которые для последующих поколений суфиев уже утверждаются в качестве основных. Но речь тут опять идёт о совершенствовании человека, в этом случае не зависящего от него самого, но сам стих говорит о том, что есть люди, которые могут стать на уровне высшем, чем остальные.

Хаким Тирмизи использовал различные источники и методы для написания своих работ и иногда объединяет все интеллектуальные элементы со своими мистическими переживаниями. Однако на этом он не останавливается и продолжает объединять мистический опыт с антропологией, космологией и с исламским богословием. В целом, интеллектуальные элементы становятся выражением старой исламской мудрости, которая еще не приняла элементы философской традиции Аристотеля и неоплатонизма, но в его работах антропология и космология занимают особое место. В своей антропологии Тирмизи определил три центра действия: голова, сердце и живот. Душа и разум с головой, обладающей божественным светом или знанием, готовят человека к познанию себя и Бога, а местом познания является сердце. Само знание приходит от сердца к вершине. [18.18]

Так как положение человека перед Творцом усматривается исламом в целом, таким образом, что человек мыслится рабом Аллаха и предназначен Им для осуществления определенной миссии, а Аллахом наделил человека некоторыми атрибутами, похожими на его собственные: силой, волей, знанием, языком, зрением, слухом и тому подобное, но истинными они являются только во Всевышнем, а в человеке они временные, не вечные.[7.34-36] Но такая позиция сформированная Хакимом Тирмизи, не всегда поддерживалась поздними суфиями.

В самой внутренней природе человека, в суфизме, в отличие от других школ, также присутствует акцент личностного роста человека и внутреннего нравствен-

ного его самосовершенствования, которые были выдвинуты впервые Хакимом Тирмизи. Суфизм рассматривает человека неотъемлемой частью уммы, вся жизнь которой должна происходить в пределах мусульманского права - «фикха». Специфика хакимитовского права заключается в том, что оно мыслится верующими не только правом, но и религией. Умма является тем монолитом, который существует в режиме договора человечества с Аллахом, поддерживает мусульманина во времена одиночества и испытаний судьбы. «Целью такой антропологии Хакима Тирмизис является попытка ответить на вопрос, что есть человек, что он должен и что не должен делать, что являются для него добро и что такое зло?... То есть такая кораническая концепция предполагает основные планы: как он должен строить свои отношения со своим Творцом, как найти свое место и наконец, как он может самосовершенствоваться».[5.12]

Хаким активно участвовал в философских дискуссиях своего времени и вступая в полемику с каррамитам, джахмитам, маламатия, салимитам, мурджиитам и другими, в своих произведениях считает их позиции ошибочными и опровергает эти «ошибающиеся» течения. К примеру, его идеи, устремленные против группы под названием «тарк алмакасиб» (запрет на обучение ремеслам), противоречащих положениям даже тех же каррамитов, которые проповедовали достоинство существования на подаяния (милостынь), он раскритиковал их утверждения и по сути, осуждает и аскетизм, когда утверждает, что их заблуждения заключается в призыве к людям отречься от профессии. Критикуя это течение, он называет их необразованными и невежественными. Он в частности пишет: «Они говорят: «Мы уповаем на Аллаха и требовать хлеб насущный от Него – значит, вызывать недоверие Ему», тем самым, они отрекаются от добывания хлеба насущного, путём занятия профессией или каким-либо другим промыслом. Отрекаясь от занятия ремеслом, они сидят сложа руки и попрошайничают под дверьми людей. Своими действиями они пытаются обмануть Аллаха».[20.14]

Философы считают, что сначала человек использовал "естественные" орудия труда (палки, камни) и, таким образом, он входил в новые отношения с природой. В его распоряжении оказалась новая сила, животные иногда используют различные предметы, но это использование не имеет для жизни животных решающей роли, то есть они не выходят на новый путь развития. Сама биологическая специализация животных обеспечивает им приспособление к условиям существования. Применение нашими предками "естественных" орудий открыло им возможность освоить различные виды деятельности, то есть позволило отказаться от узкой специализации животного типа. Вместе с возникновением зародышей трудовой деятельности, развивалась и нервная система человека и гибкая рука была приспособлена для того, чтобы принимать различные предметы; дальше осуществлялся переход к постоянному передвижению на задних конечностях.

Далее, для обоснования своих доводов, Хаким Тирмизи, ссылаясь на Коран, приводит целый ряд отборных аятов, где верующие могут найти ответ на конкретный вопрос. Поэтому, решение вопроса и ответственности человека имеет определенную окраску, а именно – моральная детерминация задается внешне из Корана, в форме установленного божественного порядка. Таким образом, потребность человека в самостоятельном выборе как бы отпадает. Такие примеры, например, как вопрос происхождения человека, интерпретируется так: «человек – жалкое создание» или «человек создан в второпях»[21.12-13]

К этому ещё следует вспомнить, что в Хаким Тирмизи, говоря о Коранической концепции создания человека, говорит и о душе. Пример, приведенный академиком Олимовым К. о том, что познание Бога при сохранении души в себе не может соотноситься с тем, чтобы познавать другого вне себя.[2.19] Тут мы видим, что если у суфиев душа рассматривается как средство общения с Богом, а высшая душа, как они полагают, создана до того, как возникнет любое человеческое существо, состоящее из сердца (кальб), духа (рух) и совести (сирр), обладающей способностью позна-

вать Бога, то у Хакима Тирмизи она представляется это таким образом, что «тайную святыню самого Бога», которую он знает, и знает, что человек может познать его» [2.19].

Использование первых орудий труда способствовало вызреванию социальных связей. Причиной этого была жизненная практика предков в стаде, потому что окружающий мир был слишком опасен для отдельных первобытных людей. В коллективе производились определенные ограничения биологических проявлений человека и специфике жизни теперь определяли социальные отношения. У человека возникли социальные нужды, а отсюда - переход от "естественных" орудий труда к искусственным, которые, хотя и изготавливались из природных материалов, получали такие форму и вид, что их не существует в природе. С изготовления орудий труда началось то, чего никак не могло быть в мире животных – материальное производство.

Согласно утверждениям того же Хакима Тирмизи, «пророку принадлежат слова: Бог говорит людям: «Между вами и мной семьдесят тысяч завес, но между вами их нет».[22.96]

Только его теософическая система, в целом, оказывала влияние на последующих братьев суфизма, но она представляется слишком сложной и тонкой системой. Если взять, только тему «святости» или «печать святых» которая широко использовалась в воззрениях Ибн ал-Араби, развивалась и в доктрине «иерархия святых», стала своего рода стандартной чертой для будущего суфизма. Здесь мы видим, что вариант Тирмизи относится к трем этапам знания, а именно, к внешнему знанию (ал-илм ал-захир), внутреннему знанию (ал-Ильм ал-батин) и знанию Бога (ал-Ильм-биллах). Обычно понимается только первый этап, то есть знания, полученные учеными религиозного права, традиционалистами и юристами. Кроме того, учение о «Печать святых», подразумевающее высокий духовный ранг, который отличается от пророчества. Тирмизи утверждал, что истинные наследники Мухаммада не были халифами или наследственными потомками, а избранными святыми, Валли-Аллахом. [23.326]

Во-вторых, ал-Тирмизи хотел точно указать, что эти причины, которые лежат за Божьей заповедью и запретами. Ал-Тирмизи начинает свою книгу, опровергая позицию тех, кто отрицает, что эти причины или «илал существуют и которые утверждают, что заповеди Бога и запреты – это просто средство, с помощью которого Бог пробует или проверяет человечество»[23.389]

Тирмизи не отрицает, что заповеди Бога являются испытанием или испытанием для человечества, но он спрашивает: разве это не испытание для определения того, что в сердцах людей, чтобы они могли быть вознаграждены или наказаны соответственно после воскресения? Теперь, если ответ на это «да», то причина или Цель этого тестирования была установлена, и, следовательно, принцип, согласно которому Бог действует с целью или соображением. Если, с другой стороны рука, ответ «нет», то есть, что за этим нет никакой цели испытания мужчин, то этот ответ противоречит различным стихам Коран, такой как следующий (в переводе Арберри)

Отношение Хакима Тирмизи к антропологическим идеям других слоев и школ мусульман вообще, а богословов в особенности, весьма неоднозначно. Он при обсуждении этого вопроса в различных кругах не упоминает не о багдадских суфиев, не о каламе. Хотя, достаточно просторно бытует мнение, что мусульманский калам в тот период доминировал в регионе и является переложением греческой философии на арабском языке, он их не критикует и не поддерживает. На самом деле то, что он изложил в своих идеях, отнюдь не является каким-нибудь заимствованием, а достаточно новое мировоззрение и к тому же своеобразное. Содержание и суть его идей является одним из основной источниковедческой литературы для развитие последующего философского воззрения. Его концепции придерживаются и представители современной мусульманской школы суфизма. Известные слова французского философа Мен де Бирана: «Весь мир и человеческое познание имеют два полюса: первый – существование самого человека, от которого берет начало все остальное; и второй – существование

Бога, которым завершается все сущее».[23.299]

Несмотря на споры и полемику в тезисах, которые были обусловлены противоречием во воззрениях на пророчество и вилайят с Хакимом Тирмизи, отношение людей к нему не изменилась научная и духовная жизнь других мусульман пребывала в относительно спокойной атмосфере толерантности.

Приведенные примеры из воззрений Хакима Тирмизи показывают связанности философской антропологии, как с практической теософией, так и с психологией. Это чем-то напоминает междисциплинарное оформление теории антропологии, но сразу осознаем, что это было больше всего из-за отсутствия конкретных методов в идеологии того периода.

Так же его идеи не были наполнены философией, из-за отсутствия воздействия переводческой деятельности в регионе того периода и даже возможно для обеспечения поворота и открытости к тому огромному массиву знаний, который располагался Хакимом Тирмизи, именно не хватило философское мировоззрение.

Опять вернемся к тому что некоторые западные исследователи без обоснования также показывают на эллинистические корни в концепции усмирения инстинктов и прямо говорят, чтобы лучше понять его концепцию сравнить их надо с идеями неоплатоников. Было много предположений о эллинистическом влиянии на Хакима Тирмизи, но ни одна решительная идея не была подтверждена. Понимание того, что как будто то Хакимом Тирмизи использовал пифагорейскую космологию, было бы справедливо посмотреть на высказываниях того же Анри Корбен, когда он объясняет, что подразумевали мусульманские мыслители под «мудростью» и как они переносили кораническую мудрость для функционирования в философской среде. Если бы мы не понимали структуру гносеологии Хакима Тирмизи, мы бы поняли и даже возможно приняли бы того, что он был под влиянием Пифагора для поддержки своих утверждений о человеке и вилайяте. В обоих случаях главной заботой Хакима Тирмизи было понять внутреннее значение предназначение человека, его психики и место вилайя, при этом он использовал хикма

как способ формулирования своей не двойственной мнений о природе этих принципов. В то время концепция Хакима Тирмизи ясно вдохновлена хадисами, и он перерабатывает и переопределяет концепцию, ссылаясь на них, а также поставками фалосифа (хукама или мудрецов), а затем использует их для представления идеалов в исламе.

Ранним образцом мудрости для Тирмизи являются халифы, в том числе Умар, а не Пифагор, Платон или Плотин. Такой тип преобразования мудрости культурных и правовых ценностей, а также исторических личностей и авлия в исламский контекст легко видится только в его произведениях, потому что для него не греческая философия является образцом, а найденной в лексике Корана и хадисов хикма, природа которой неиспользованная до этого и которая даёт силу и возможности воссоздать новую идею, даже не воспринимаемая его правителями или духовными последователями. Тем не менее предмет хикма ясно демонстрирует свое кораническое наследие в вопросах, которые являются как антропологическо-психологическими, так и божественными, включая такие темы, как медицина или более духовные темы, как «болезни» души. Хикма Хакима Тирмизи о человеке - это прежде всего мирское знание, подразумеваемое народным исламом, не пифагорове знание, которое охватывает противоположностей (адад) и то, как они действуют в мире. Таким образом, использование Хакимом Тирмизи хикма в его антропологии может быть истолковано как комментарий о важности «человека, как Раба Божьего» и его месте в отношении знаний, и даже фикха.

Таким образом, мы признаемся, что приобретая полноценного дисциплинарного статуса, философская антропология сегодня фигурирует не просто как ещё одна наука среди других философских дисциплин и хотя формально она существует как отдельное концептуальное целое, содержательно она спроектирована на осмысление тех основных философско-методологических, онтологических и даже теософских и метафизических основ, которые имели место в том комплексе знаний, которые мы наблюдали на протяжении всего истории философии и мудростей и кото-

рого условного называем хикма или "практическая философия".

Философская антропология не является самодостаточной в своих интенциях, ее рефлексия имеет прагматическое направление на практическую философию, и при нормальных условиях мотивируется (явно или неявно) осмыслением происходящего за ее пределами. Философско-антропологическая рефлексия питается подобной мотивацией. Избавляясь мотивационной прагматики, привязки к меняющемуся рельефа практично-философских дисциплин, она обречена находиться в роли придатка к онтологии, этики, гносеологии и др. Философская антропология - это своеобразная прелюдия к практической философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. S.Sviri. The Taste of Hidden Things: Images on the Sufi Path//Golden Sufi Center, U.S.//Publication City//Country United States/Jan 2000, pp.12-12 [220 p]
2. Олимов К. Хаким Тирмизи в оценке Усмана ал – Хаджвири//Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации (на рус.,англ. яз.). - Душанбе, «Дониш». 2016.
3. A. Arberry, Sufism: An Account of the Mystics of Islam (London: George Allen and Unwin, 1950).
4. Махмаджанова М. Хакиमत-Тирмизи один из основателей учения о человеке// Историко-культурные традиции эпохи ХакимаТирмизи и ее значение в мировой цивилизации (на рус., англ. яз.). - Душанбе, «Дониш» 2016.
5. Radtke and O'Kane, op. cit., p. 5.
6. Олимов К. Хаким Тирмизи в оценке Усмана ал – Хаджвири//Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации (на рус., англ. яз.). - Душанбе, 2016.
7. Хаким Тирмизи. Риядат ан нафс. Бейрут.,2005.
8. Худжвири, Кашфул-махджуб. Александрия.,1974.
9. Ryce - MenuhinJ. The Selfin Early Childhood and Jungian Sandplay Routledge, 1992.

10. Ҳақим Тирмизи. Сирату л авлия. Ed. B.Radtke (Beirut and Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992).
11. Schmidt, Korbinian. *Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt?* Berlin, 1987.
12. Кларк П. Женщины, ученичество и власть, изд. Э. Читтик /Аберистуит и Нью-Йорк: Эдвин Меллен Пресс, 1993/.
13. Ҳақим Тирмизи, *Китаб ал-рийа ва адаб ан-нафс*. Cairo, 1947 .
14. Аль-Кушайри, *Ар-Рисала.*, Қоҳира., 2005.
15. Аль-Ҳақимат-Тирмизи, *Навадир аль-Усул*. Бейрут. 2008
16. Аль-Ҳақимат-Тирмизи, *Гавр аль-Умур*. Бейрут. 2005
17. Аль-Ҳақимат-Тирмизи *Masa'ilah Sarakhs*, p. 165 (арабский текст), *Караван дервишей*, с. 87
18. Аль-Ҳақимат-Тирмизи, *Маназил аль-Ибад*. Бейрут.1990 фол. 228b
19. Аль-Ҳақимат-Тирмизи, *Китаб ар-Рияда*, Бейрут. 2005с. 71, *Караван Дервишей*.
20. *Фаслномаи пажухиши//соли 1395 шумораи 46 // Инсоншиносии Ҳақим Тирмизи*.
21. Усманов И. Зуфарова М. Ҳақим Тирмизи. Ответственный редактор Шейх А. Мансур; Ташкент. 2016.
22. Ҳақим Тирмизи. *Адабуннафс*. 1980
23. Ҳақим Тирмизи. *Хатм ул авлия*. Хучанд. 2016.

ШАРҲИ ФАЛСАФИИ ХУДШИ- НОСӢ ВА ТОБЕЪКАРДАНИ НАФС ДАР ЭҶОДИЁТИ ҲАҚИМ ТИР- МИЗӢ

Маҳмадҷонова М.Т., Холов Ш.

Дар мақолаи мазкур муаллифон кӯшидаанд таҳаввулоту андешаҳои Ҳақим Тирмизиро баррасӣ намуда сабабҳои та-ноқузи афкори ӯро муайян намояд. Гарчанде мутафаккир таълимоти муназзамеро дар мавриди инсон боқӣ нагузошта аст, аммо кӯшиши зиёде дар мавриди таҳлили ҳастии инсон, шарҳи вижагиҳои ҳаёти ӯ, роҳҳои тақомул ва ромсозии нафсро анҷом дода, мақоми ин мавзӯро дар та-саввуф барҷаста ва бунёди равоншиносии тасаввуфро гузоштааст.

Баъзе муҳолифти афкори муҳаққиқони ғарбӣ моро бештар ба таҳлили масъалаи инсон ва мақоми худ тақдирдиҳии ӯ водор месозад, зеро он дар андешаҳои мутафаккир қариб ҳам пояи назариёт оид ба «вилоят» буда дар тасав-вуф мақому манзалати махсусро соҳиб гардидааст. К.Олимов бар хилофи Б.Радтке, нисбат ба он, ки пайравони Ҳақим Тирмизӣ ба масъалаи ирфонии та-қомули нафс махсус аҳамият додаанд, да-лелҳо оварда, исбот менамояд, ки «ҳақи-миён», қабл аз ҳама, ба муқобили «сӯфиё-ни риёкор» баромадаанд ва таъкид мена-моянд, ки ин риёкорон ба суфиёни асли ва таълимоти тасаввуф ба таври умум халал ворид кардаанд.

Дар андешаҳои Ҳақим Тирмизӣ масъалаи инсон тавре таҳлил мегардад, ки усулан дин ва ирфонро ба ҷаҳонбинӣ во-рид карда онро як қори оддӣ ва сахл тав-сир менамояд. Дар имон инсон ҳамчун офарида ва офаринише тасвир мегардад, ки доимо ниёз ба тақомул дорад. Илм бошад, инсонро чун хотимаи тақомули эволюсионии мавҷудоти зинда, ки дар олам тибқи қонунмандии он ташаккул ва инкишоф ёфтааст, мефаҳмад.

Дар ирфону тасаввуф тамоми па-дидаҳои қалби инсон, ки бо ёд қарди Худо марбут нест, чун сояҳо тасвир қарда ме-шавад, ки дар назди ҷашмони дил доимо хувайдост... Агар чизе дар қалби инсонро, ки марбут бо фикру ниёзмандии шаҳс аст, бартарф қарда, сояҳои нави марбут бо тақомули нафсро насозем, қалби инсон ба ҷароғе мушобеҳ мегардад, ки аз дуду сиёҳӣ тира шуда равшанро халадор ме-намояд.

Қалидвожаҳо: худтақдирдиҳӣ, тасаввуф, Ҳақим Тирмизӣ, ирфон, андеша, ғносиз, муршид – шайх, ҳадис, Худо, мутафаккир.

PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF SELF-IMPROVEMENT AND PACI- FICATION OF INSTINCTS IN THE WORKS OF HAKIM TIRMIZI

Mahmadjonova M.T., Kholov Sh.,

In this article, the author talks about the Genesis of the views of the thinker and perhaps, therefore, sometimes there are conflicting thoughts. Although the thinker does

not have a systematic concept of man, but to know the existence of man, and even more so the interpretation of human life, as well as ways of self-improvement of man and the suppression of instincts, just have a certain place in his work, and no wonder some researchers call it "the psychologist of Sufism."

The contradictory thoughts of Western researchers, makes us think more and more about how the question of the essence of man and his self-improvement, which is considered almost at the same pace as the question of "God's saints" in the works of Hakim tirmizi, and in Sufism occupied a special place, can not justify it as a representative of Sufism. K. Olimov unlike Radtke to find proof that "Hakikati (disciples and followers of Hakim Tirmidhi) drew attention to the mystical question of the moral purification of people, acted primarily against fake Sufis, which caused harm to the "true Sufis" and tasawwuf in General."

In the works of Hakim tirmizi, the question of man is revealed in such a way that he fundamentally includes religion and mysti-

cism in the worldview, which was understood as ordinary, everyday. each of them understands a person in its own way. In religion, man appears as a creation and at the same time a project that is constantly in need of improvement. Science proceeds from the fact that man, although completing the evolution of living beings, arises and exists in the world in accordance with the laws.

Everything that happens in a person's chest and is not a memory of God, forms a shadow that lies before the eyes of the heart ... If something is in your heart, especially when you are with thoughts and desires busy and dispel them, then create shadows that pass through being educated, a veil of smoke before the eyes of the heart. Then the light hides in the depths of the heart, and the chest becomes like a house whose Lamp has darkened.

Keywords: Self-improvement, Hakim Tirmidhi, Sufism, Muslim mysticism, beliefs, gnosis, murshid-sheikh, hadith, god, thinker.

АНДЕШАҲОИ ИҶТИМОӢ-ИСЛОҲОТҲОӢИ АҲМАДИ ДОНИШ ДАР
МАСЪАЛАИ МУШКИЛОТИ ЗАНОНИ АМОРАТИ БУХОРО

Мирзоев Ғ. Ҷ. - н.и.ф., мудири Шӯъбаи масъалаҳои фалсафии дини ИФСҲ АИ ҶТ

Дар мақола ақидаҳои ислоҳотхоҳии Аҳмади Дониш дар масъалаи ҳақ ва ҳуқуқи занони аморати Бухоро мавриди омӯзиши қарор гирифтааст. Муаллиф қайд менамояд, ки Дониш ҳамчун равшанфикр ва маорифпарвари замонаш ҳама соҳаҳои мухталифи иҷтимоӣ, иқтисодӣ, маънавӣ, сиёсӣ, вазъи маориф, зиндагии рӯзмарраи ҷомеаи давр ва ғайраро ба риштаи таҳқиқи баррасӣ кашида, мушкилоту қафомондагии онҳоро равшан намудаву роҳу воситаи ислоҳашонро ҷустуҷӯ намудааст. Яке аз ҷунин масъалаҳои дарднок масъалаи мақом ва мушкилоти занони Шарқ, махсусан занони аморати Бухоро аст, ки то Аҳмади Дониш ҳеҷ нафаре, ҳатто аз байни пешгомони ҳаракати ислоҳотхоҳии мусулмонон, аз қабиле Ҷамолиддини Афғонӣ, Муҳаммад Абдо, Муҳаммад Иқбол ва дигарон, ки таҳсилдидаи кишварҳои Аврупо буданд, монади ӯ ин масъаларо бо тамоми мушкилоту жарфҳои ба таври кушод ҳамчун масъалаи иҷтимоӣ дар назди ҷомеа нагузоштаанд. Андешаҳои мутафаккир ба таври таҳаввулбанда сари масоили ҳаққу ҳуқуқи зан, мақоми ӯ, нақши ӯ дар оила, дар ҷомеа, дар тарбияи фарзанд, дар хушбахтиву саодати мард ва ғайраҳо ҷараён гирифта, бар хилофи назарияи роиҷи он давр “мардонро бар занон мартабааст” боҷуръатона ва боэътимодона баробарии зану мардро дар бар мегиранд. Ақидаҳои мутафаккир сари ин масъала бар фалсафии гуманизми иҷтимоии ӯ, ки хусусияти ислоҳотсозиву навоарӣ дорад, асос ёфтаанд.

Калидвожаҳо: ақидаҳои ислоҳотхоҳӣ; фарҳанги хонаводагӣ; арзишҳои оилавӣ; масъалаи қазову қадар; никоҳу талоқ; хурофоти динӣ; ақидаҳои иртиҷоӣ; гоҷаҳои гуманистӣ.

Устод Садриддин Айни дар муқаддимаи китоби «Таърихи инқилоби фикрӣ дар Бухоро» вазъ ва зарурати ислоҳи мактабу маорифро дар ин қаламрав дар авохири қарни XIX зикр намуда, навишта

буд: «Фақир харчанд то ин дам аз матбуоту адабиёти навин беҳабар будам, лекин як орзуи ислоҳи макотибу мадорис дар хотирам нохун мезад ва аз ахлоқи ҷорӣ онҳо нафрат доштам. Ин орзу ва ният ба ман ба воситаи мутолиа карданам "Наводир- ул-вақоъ" ном китоби Аҳмад Маҳдуми Муҳандис Дониш Бухороӣ ва аз хондани китоби дигаре бо номи "Саёҳатнома"-и Иброҳимбек пайдо шуда буд»[1, 22]. Ҷои дигар дар ҳамин китоб ба ин масъала аз сари нав дахл намуда, қайд мекунад, ки то ошноӣ бо асарҳои Аҳмади Дониш мо гумон доштем, маркази оламу пешрафти дунё ин аморати Бухоро аст ва ҳеҷ кишваре дар пешрафту нумӯъ баробар ба он нест ва шиносӣ бо китобҳои Аҳмади Дониш ҷаҳми моро ба ҳақиқати олам ва «ҳақиқати билоди Бухоро» кушод. Баръло айён мешавад, ки устод Айни дар сарғаи ин ҷунбишҳо ва хезишҳои гоҷавӣ, ки аз онҳо ҷун «инқилоби фикрӣ» ном бурдааст, Аҳмади Донишро мебинад.

Дар воқеъ, Дониш ҳамчун равшанфикр ва маорифпарвари замонаш ҳама соҳаҳои мухталифи иҷтимоӣ, иқтисодӣ, маънавӣ, сиёсат, фарҳанг, маориф, зиндагии рӯзмарраи ҷомеаи давр ва ғайраро ба риштаи таҳқиқи баррасӣ кашида, мушкилоту қафомондагии онҳоро равшан намудаву роҳу воситаи беҳсозиашонро ҷустуҷӯ ва ба қадри фаҳму имконаш нишон додааст. Гарчанде андешаҳои ӯ аз муносибатҳои феодалии аморати Бухоро маншаъ мегиранд ва аз норасоиву маҳдудиятҳои муайяни назариву концептуалии замонаш орий нестанд, вале онҳо ягона ақидаи пешқадами он давр буданд, ки ба ҷомеа бо диди нав ва нигоҳи нав баҳо мебуданд. Баъзе ақидаҳои ихтилофмези мазҳабияш низ аз ҳамин замина об мехуранд. Вале ҳақ ба ҷониби муҳаққиқони осори ин мутафаккир Ашуров Ғ. ва Диноршоев М. мебошад, ки қайд намудаанд: Дониш фарзанди замони ҳудаш буд ва наметавонист аз маҳдудияту

махсусиятҳои даврарш берун бошад [6, 51]. Дар баробари ин норасоӣҳо, ӯ фикру андешаи ҳамзамонашро дар мавриди ҷомеаи дар таназзулмондаву хобрафтаи Бухорои амири ҷунбишу тақон додааст ва онҳоро ба бедориву ҳудогоҳӣ хондааст. Қариб ягон масъалаи доғи дастгоҳи аморати Бухороро наметавон пайдо кард, ки ин мутафаккири равшанфикр онро аз дидгоҳи нав ба риштаи таҳқиқу мулоҳиза нақшидаву қабохату разолати онро нишон намода бошад ва бо ҷуръату часорати бемонанд онро зери тозиёнаи танқид нағрифтаву ислоҳашро талаб накарда бошад. Муҳаққиқи тоҷик Ш.Абдуллоев дар ин маврид ҷунин қайд менамояд: «Танқиди устод Аҳмади Дониш аз ҷаҳолат, ақибмондагии сиёсӣ мадания, психологияву ҳуруфоти динӣ ва ғайраи Осиёи Миёна он қадар бепардаву ошкоро, он қадар қўбандаву бетараҳҳум ва тунду тез аст, ки кас аз ҷасорат ва фошгӯӣҳои ӯ дар ҳайрат мемонад. Ин ҳама нишондихандаи дараҷаи нафрати вай ҳамчун маорифпарвар ва рӯшанфикр нисбат ба тартиботи истибодӣ ва ҷаҳолату разолати ҳокимияти манғитиён мебошад» [5, 139].

Дар баробари ин ақидаҳои пешқадами иҷтимоӣ сиёсияш Дониш дар кишварҳои Шарқи исломӣ аз аввалин донишмандест, ки дидгоҳҳои шахшудамондаи асримиёнагиро дар мавриди бисёр мавзӯҳо ва масъалаҳои доғи иҷтимоӣ, ки дар адабиёти фалсафиву бадеии гузашта қолабҳои муайян доштанд ва касе берун аз онҳо фикри дигарро барои худ тасаввур намекард, шикаста ин масоилро ба таври мурабам ҳамчун мушкилот дар назди ҷомеа гузоштааст.

Яке аз ҷунин масъалаҳои дарднок масъалаи мақом ва мушкилоти занони Шарқ, махсусан занони аморати Бухоро буд, ки то Аҳмади Дониш ягон нафаре, ҳатто аз байни пешгомони ҳаракати ислохотҳои мусулмонон, аз қабиле Ҷамолиддини Афғонӣ, Муҳаммад Абдо, Муҳаммад Иқбол ва дигарон, ки таҳсилдидаи кишварҳои Аврупо буданд, монанди ӯ ин масъаларо бо тамоми мушкилоту жарфҳои ба таври қушод ҳамчун масъалаи иҷтимоӣ дар назди ҳамзамонон ва ҷомеаашон бо диди нав ва рӯҳияи гуманизми инсонӣ нагузоштаанд.

Агар чизе пештар аз ӯ дар ин адабиёт ба ҷашм ҳурад ҳам, фақат нигоҳҳо ва андешаҳои қаноатмандонаи умумӣ сари ин масъалаанд, ки бар асоси услубҳои анъанавию таърихӣ танҳо аз мадҳу санохониҳои рӯякӣ ва таърифҳои маҷозии муқаррароти динии ин мавзӯҳо иборат буданд, ки аз ҳақиқати ҳоли занони Шарқ фарсахҳо дуранд. Баъди Дониш аз мутафаккирони исломӣ фақат Қосим Амин ба ин масъала ҷиддитар ворид шудааст. Дониш рӯиҷро бар зидди рӯҳияи ҳукмронии он замон ва ақидаи ирриҷоии нафароне, ки ба қавли худӣ ӯ иброс медаштанд: «зан чи қадр дошта, ки ӯро назананд ва ё нақушанд ва ё тарку талоқаш нагӯянд?!» садо баланд намуда, аз ҳуқуқ ва мавқеи инсонии занон дифоъ намудааст [2, 285]. Мутафаккири равшанфикр ва озодандеш поинтар ба масъалаҳои ҳаққу ҳуқуқи зан, мақоми ӯ, нақши ӯ дар оила, дар ҷомеа, дар тарбияи фарзанд, дар ҳушбахтиву саодати мард ва ғайраҳо дахл намуда, бар ҳилофи назарияи дар он замон машҳури “мардонро бар занон мартабааст” баромад намуда, боҷуръатона ва боэътимод баробарии зану мардро таъкид мекунад. ӯ ба он нафарони қўтоҳназар ва беҳирад, ки ба зан ҳамчун ба ҷинси дуюмдараҷа, нолоиқ ва ҷун молу коло муносибат мекарданд, мурочиат намуда ҷунин менависад: «...инон надонанд, ки зан низ мисли эшон нафс дорад ва ҳудро адили мард (*яъне баробари мард.-M.F.*) мепиндорад. Ва ин заъфу забунӣ бар ӯ ба сабаби авориз афтада» [2, 285]. Аз баёни андеша ва ифодаи мазмун аён аст, ки мутафаккир худ ба ин фикр ҳамраъӣ буда, бар баробарии ҷойгоҳи зану мардро дар ҷомеа қонил аст ва ин аслоҷо ҷонибдорӣ мекунад. Ин нуқтаро муҳаққиқи шинохтаи тоҷик А. Ҳайдаров зикр сохта, дуруст қайд кардааст, ки ба ақидаи Дониш нобаробарии зан бо мард фақат дар заифии қуввати ҷисмонии ӯ зоҳир мешавад, дар боқимонда масоил бошад онҳо баробаранд ва ин баҳона шуда наметавонад, ки ҳуқуқи ӯро поймол кунанд [6, 111].

Мутафаккир дар мавриди ташкили оила ва зарурату аҳамияти никоҳ иброси назар намуда, оиларо ҷун заминаи

ташакули чома, тозагиву покияш ва занро асоси он медонад. Ӯ дар ин чо фикри бисёр чолиберо оварда, барои зан ва мақому арзиши ӯ мартабаи баландеро қоил мешавад, ки барои замони муносибатҳои феодали ва мушкилоти гендерии даврони мутафаккир воқеан фикри пешқадам буд. Дар ин маврид дар бораи бунёди хонавода ва мақому манзалати зан назди мард чунин менависад: “Дигар фоидаи тааххул он аст, ки зан тимору тааххуди хонаро мутасадди бошад... Ва баъд аз имон ҳеҷ неъмат бузургтар (*манзури муаллиф, яъне барои мард.-М.Ғ.*) аз зани шоиста нест” [2, 254].

Дониш бо сабк ва услуби ба ҳудаш хос гоҳ аз забони худ ва гоҳ аз забони қаҳрамонони асараш, баъзе маврид ниҳоят ҷидди ва баъзе маврид бо шеваи мазҳакави вазъи занони шӯрбахти аморати Бухоро тасвир ва аҳволи онҳоро бо занони дигар кишвару дигар фарҳанго муқоиса намудааст. Тавассути муқоисаҳои худ донишманд на танҳо диққати аҳли чомаеро ба ин масъала ҷалб кардани мешавад, балки илочу ислоҳи онро меҷӯяд. Дар боби “Дар ҳикояти ҳоҷи ва манофеи сафар ва ҳислати занон” ӯ таассуроти сайёҳи қаҳрамонашро аз дидани зебогию ороишот ва хушбӯии занони мисри байён намуда, онҳоро бо вазъи занони Бухоро муқоиса мекунад. Аз забони ин сайёҳ гуфтугӯи зани мисриро, ки аз зебогию тароват ва озодию фаросаташ сайёҳ худро гум карда буд, чунин меорад:

- Гуфт: «Дар вилояти шумо магар зан нест?»- Гуфтам: «Ҳа, аммо на ба дон мусоба, ки шумоед ва боз онҳо дар лиҳоф (*яъне, фаранҷиву чодар – М.Ғ.*) мастуранд. Ва алҳақ он шакли шомиле, ки доранд, аляқин (беҳтар) он аст, ки онҳо мастур бошанд, то чашм ба дидори ноҳинҷори эшон нарасад». Бихандиду гуфт: «Онҳо бадшакланду нохушманзаранд?» -Гуфтам: «Бале, ки ҳама говдӯшу саргинчин ва чомашӯю нонпазанд». -Гуфт: «Мардон кори занон накунанд?» - Гуфтам: «На, балки ҳавоичи рузгори мардон ба уҳдаи занон аст. Ва эшон ба зебу зиннати худ камтар пардохт тавонанд ва доим чиркину гаргин бошанд».

Ба пешашош натвон шуд зи гандабӯи

багал,

Ба пушташон натвон шуд зи бӯи тунди

эзор».

Дар охири муқолама ин зан ба сайёҳ чунин меҷӯяд: «Занони шумо бадбахт заноне будаанд. Дар вилояти мо мардон ходимони занонанд ва ғуломони эшон» [2, 156].

Дониш, чунонки қайд намудем, ҳам аз забони қаҳрамононаш ва ҳам бевосита аз забони ҳудаш хангоми гузориши мавзӯҳои мухталиф ё ба таври зимни ва ё ба таври мустақим ба мавзӯи мушкилоти занони аморати Бухоро рӯй оварда, аз ситоиши вазъу ҳоли занони дигар мамолик изҳори хушҳолӣ ва дар бородари ин умедвории чунин вазъиятро барои занони кишвараш мекунад. Ӯ гоҳҳо тавассути гузориши дигар масъалаҳо ба мавзӯи мушкилоти иҷтимоии занони Шарқ дохил мешавад ва гоҳҳо бо матраҳ намудани мушкилоти занон ба дигар масъалаҳои фалсафиву тасаввуфӣ кӯхнашудаи ирғичӣ рӯй оварда, бесуботиву беасосии онҳоро мавриди истехзову тамасхур қарор медиҳад. Хангоми тасвири дастовардҳои иншоотиву меъморӣ Руссия, қасрҳои кӯшкҳои мӯхташам, биноҳои зебои теотру музейҳо, баргузори маҷлису намоишҳо, ки занон баробари мардон дар он чоҳо ширкат доштанд ва на танҳо бо ҳусну чамолу тароваташон, балки бо озодӣ, рӯкушодӣ, заковат, маданияти муносибат ва ҳунару истеъдодашон ҳамагонро мафтуну хайрон менамуданд, мавриди таърифу тавсифи Дониши равшанфикр қарор мегиранд. Ба ин мазмун ӯ иштироқашро дар маҷлисе, ки барои истиқболи меҳмонон императори рус дар Петербург баргузор намуда буд, чунин тасвир мекунад: «Дар ин маҷлис дидем моҳруёни садафтиннату сарвақдони офтобталъат ҳамчун товуси нигорин ба ҳар тараф мехиромиданд ва чун ғизоли маст ба ҳар самт мечамиданд. Ва ҳар кадом чандин либоси ҳарир пӯшида, ки бадани нозанини эшонро ҳоил намешуд ва худӣ баданҳо низ аз ғояти назокату шаффофӣ ба дигаре сотир намегашт. Гуё, эзиди таоло пайкари онҳоро аз оби соф, ё обгинаи шаффоф сиришта...» [2, 156]. Мутафаккир ин лаҳзаҳои қабули меҳмононро тасвир намуда, ниҳоят ба лаҳзаи ворид гардидани сафирони аморати Бухоро, ки ҳудаш дар ҳайати онҳо низ буд ва ҳама бо сару либос, мӯю риш ва андоми ногувор оро ёфта буданд, мепардозад ва ин

манзараро хичолатмандона бо санъати баланди тачоҳули ориф аз чашми “занони озоди хуррсифати фарангӣ” чунин ба қалам медиҳад: «Мо ҳама чамъе даҳон кушодаву чашмҳо боз монда мутаҳайир, ки «Ин чӣ чосту кучост?!... Он паривашон мутааҷиб, ки ин ғулон дар (ин) маҳфили рӯҳониён чи навъ даромадаанд ва девон бо париён чӣ шакл мумтазиҷ гашта?!», ба рӯи мо тез медиданд ва ба аҷобати либосу ҳайати мо механдиданд. Ва мо ҳамчунон мутаҳайир ва бешуурона қадаме пеш мениҳодем ва ҷои рафтун нишастӣ (худ) намедонистем. Дар ин асно дасти булӯри ба синаи мо меомад барои дурбош, ки «хало эй ифритиёни одамисират ва эй одамони ҳайвонсират, дониста пой ниҳед, ки домани нози мо ба ранги чатри товус замин кашон аст. Ва мо ҳар яке ба шакли товус масту хиромон, то домани моро ба пой ноҳанҷори худ мағазед ва ба қудуми шуми худ маёлонед!». Тавозуьқунону ларзон қадаме чанд ақибгар мениҳодем, ҳам дар ин ҳол мушти нозанине ба пушти мо мехурд, ки «ҳон, эй беҳирадон, таваққуф варзед ва воқиф бошед, ки бари симғуни мо ба барги гул ноз дорад, то ба хори мақдами нухусаттавъами худ мадарронед!». Саросема ба ақиб менигаристем... ба ранги бузинагон тамаллуқе мекардем ва ба даҳону забон ба ангушт ишора меодем, ки «мо безабонем ва аз саҳро расида говон ва ба русуму услуби шаҳрӣ шумо нодонон, маъзурамон доред» [2, 167]. Барои ифодаи чунин лаҳзаи ногувор аз вазъу аҳволи хеш бо чунин лаҳну забони тез қудрати худбаҳодихии воқеӣ, ҷуръату часорат ва хиради ҳақиқатбин лозим аст, ки ин аз шасияти чамъиятиву миллӣ будани мутафаккири равшанбин шаҳодат медиҳад. Дар ин ҷо таваҷҷӯҳи Аҳмади Дониш ба санъати шахрсозӣ, фарҳангу анъаи шаҳрӣ, озодиву мақоми занон ва маданияти онҳо дар маҳфилҳо, дар маърақаҳои сиёсии ин кишвар ва ғайраҳо равшан мешаванд, ки бешубҳа аз озод будани ӯ аз таассубу хурофоти динӣ ва озодандешии ин маорифтпарвари воқеъбину бедор гувоҳӣ медиҳад.

Чунончи болотар низ зикр намуда будем, Дониш гоҳҳо бо матраҳ намудани мавзӯъ ва масъалаи зан дар ҷомеа вориди дигар масоили фалсафиву ҳастишиносӣ шуда, нуқтаи назари худро бар мавриди

онҳо баён намудааст. Баъзе ғояҳои схоластикии аз назари ӯ беасос ва бепояро, ки дар ҷаҳонбинии динию мистикии ҳамзамононаш таъсири муайян доштанд, ҳам аз забони худ ва ҳам аз забони гузаштагони илму фалсафаи мо бо лаҳни тамасхуромез зерин интиқоди шадид гирифтааст. Ӯ назарияи инзивоӣ аҳли тасаввуф ва ғояи таносухиёро дар мавриди он, ки рӯҳи инсон ба таври силсилавор ба ин олам бармегардад ва он дар ҳаёт ва олами нав метавонад дар дигар шаклу қолбад, масалан рӯҳи зан дар мард, ё рӯҳи инсон дар қолбади ҳайвон ва ғайра эҳёву зинда шавад, бесуботу бепоя хонда, онро боиси коҳиливу беҳаракатии инсон ва ақибмондагии ҷомеаи шарқӣ хондааст. Мутафаккир сари ин масъала чунин менависад: «...мумкин нест, ки ҷавҳареро, ки шоистаи либоси инсоният аст, дар қисмати ҳар баранд» [2, 167]. Ба инсонҳое, ки мубталои ин ғоя гашта, ғӯшанишиниву зӯҳдро ихтиёр намудаанд ва даст аз кӯшишу ғайрат боздоштаанд, бо забони ниҳоят тунду нафратомези Мирзо Бедил мурочиат карда мегӯяд:

*Эй рафтаву боз омадаву хум гашта,
Номат зи миёни мардумон гум гашта.
Нохун ҳама чамъ омада сум гашта,
Риш аз дари к..н баромада дум гашта.*

Дар ин ҷо айён мешавад, ки маорифтпарвар ба нақш ва рисолати инсон дар ин олам қоиладор аст, ӯро соҳиб ва эҷодкори тақдиру сарнавишт ва ризқу рӯзияшро натиҷаи кӯшишу ғайрати худаш медонад. Ӯ дар муқобили назарияи маъруфи ҷабария каломӣ бочуръатона ғояи хилофи онро матраҳ намуда, андешаи дигарро, ки хусусияти реформаторӣ дорад, баён менамояд. Дар ҷавоби суолгузориҳои як нафар қаҳрамони асараш, ки хулосаи матраҳшуда мутафаккир дар қитъаи зерин чамъбаст кардааст:

*“Ризқ ҳарчанд бегумон даррасад,
Шарти ақл аст ҷустани дарҳо.
Беаҷал кас нахоҳад мурд,
Ту марав ба коми аждарҳо”.*

худаш боз сари ин масъала ибрази ақида мекунад, ки ризқу рӯзӣ бе касбу тараттуд ба даст намеояд ва барои ба даст овардани он саъю кӯшиш бояд, зеро ин аз бузургтарин “ҳукми солеҳи тамаддун ва таовун” аст ва ин мавзӯро идома дода, масъалаи қазову сарнавиштро чунин тавзеҳ медиҳад: «Агар

касе (*яъне гӯяд, ки-М.Ғ.*) қазо ба мурдани ман тааллуқ нагирифта, намирам, аблаҳу нодон касе бувад» [2, 260].

Чун ақоиди иҷтимоию сиёсии ин мутафаккири маорифпарвар ва илоҳотҷӯро ба таври амиқ баррасӣ намоем мебинем, ки ба вучуди назари чанде аз муҳаққикон, ки таъкид доранд Дониш сари масоили фалсафиву иҷтимоӣ ғояву андешаи наvero камтар ворид кардааст [6, 48], вале аён мешавад, ки худи озодандешию ҳақиқатҷӯии ӯ дар мавриди масоили иҷтимоии муҳити фикрии Бухорои ғафлатзада худ як навгоние мебошад. Ҳамчунин, дар атрофи масъалаи усулии исломӣ, масъалаи қазову қадар андешаи ронда, ба вучуди як шахси мутадайн ва эътиқодманди таълимоти динӣ буданаш, бархилофи муқаррароти он рафта, ҳамеша сабабҳои қафомондагии кишварҳои Шарқ ва махсусан аморати Бухоро аз роҳи меъёрҳои ақлонӣ дар ҳамин воқеияти ҳастӣ ҷустуҷӯ дошт. Аввалан, бо таъкиди устод Айнӣ, маҳз Дониш аз дурӯғ будани тасаввуроти роиҷи “маркази дунёву пешрафт ва оламу илм” будани Бухоро ба ҳамзамонии бедораш иттилоъ додаву бонги изтироб задааст ва онҳоро огоҳ намудааст, ки аморати Бухоро баръакс як гӯшаи қафомондаи олам аст, то ба қадри имкони худ чорае бубинанд. Сониян, бархилофи ақидаи маъруфи динии қазову қадар, ки дар Шарқи исломӣ пазируфта буд, пешрафту нумӯи дигар кишварҳои мутараққӣ, махсусан кишварҳои Ғарбро на аз қазои илоҳӣ, балки аз тараддуду кӯшиш ва ғайрату талаби ҷомеа ва шахрвандонаш дар роҳи илм ва дар ҷоддаи истехсолот мебинанд: «...онҳо (ғарбиён) тараддуду талаб намуданд, ёфтанд ва мо накардем ва нарасидем... Басти мулк низ мавқуфи талабу тараддуд аст» [2, 124]. Ин ақидаҳои мутафаккир барои он замон аҳамияти ҳам илмию ҳам амалии хеле баланд доштанд. Ҳамзамон, чунин ранг масъалагузории мутафаккир далолат ба он мекунад, ки Дониш дар баробари ақидаҳои иҷтимоӣ-ислоҳотхоҳияш тарафдори ислоҳи назарияти динии он даврар, ки идеологияи ҳукмрони замон буд, баромад мекунад.

Бо ҳамин шеваю, мутафаккири равшанфикр дар ҳар бобу ғоят аз ҳукуку озодӣ ва рӯкушодии занони кишварҳои пешрафта, махсусан кишварҳои Ғарб

сухан ронда, гаштаю баргашта ба вазъ ва ҳолати ногувори занони аморати Бухоро бармегардад. Зикр менамояд, ки замон дар ин минтақа аз ҳеҷ гуна ҳаққу ҳуқуқ бархурдор набуда, мавриди шиканҷаю озори доимӣ, мубодилаву фурӯш ва барои давлатмардони аморат бошад, василаи кайфу сафо ва дороии ҳарамхонашон буданд. Барои мансаб хариду фурӯш ва ҳадя мешуданд. Таъкид менамояд, ки худи Амир Музаффар нафаронеро таъйин намуда буд, ки «...ҳар ҷо дӯшизае (духтари бокира) бошад, дарк кунанд ва ба давлатхона бибаранд, то султон тасарруф кунад, пас агар баъд аз ӯ ҳар киро майл ба издивоҷу имтизоҷи зан афтад, бояд ки дар ин давлатсаро эълон кунад, то аз давлатхона зане номзади ӯ шавад» [4,50]. Мутафаккири равшанфикр бо нафрату надомат зикр менамояд, ки ин “амири бетарбият” дар муносибат бо замон аз сутурон фарқе надошт. Дар қорҳои давлатдорӣ бошад, тартиберо қорӣ намуда буд, ки касеро духтари дӯшиза набошад, нодон бошад ва мартабаеро сазовор набошад ва агар духтаре дорад, мансаберо ҷӯё бошад, ба он соҳиб мешавад. Чун муродаш ҳосил мешуд ва «чун аз духтарони дӯшизаю бакоратрафта панҷоҳ- панҷоҳ, сад-сад чамъ мешуд, ба якбора рамавор бароварда ба ҳар қадам, ки толиб аз аскарӣю ғайриаскарӣ маҷҷонан мебахшиданд ва боз тараддуди тоза мешуданд» [4, 52]. Бо таъкиди мутафаккир ҳамаи амирони манғития ҳамин рафтору ҳамин ахлоқро доштаанд ва мансабдорону атрофиянашон низ дар ҳамин сатҳи пасти ахлоқӣ ва муносибати қабехона бо замон қарор доштаанд. Мавриди дигар ӯ аз мушқилот ва паёмадҳои ногувори бисёрзанӣ дар ҷомеа нақл мекунад ва муҳолифати шаддиди худро ба ин падидаи номатлуби иҷтимоӣ, ки то замони мо низ боқӣ мондааст, баён мекунад. Дониш бар ин назар аст, ки нафароне гумон мекунад, бисёрзанӣ мутобиқ ба шарият ва суннату ҳадис аст, иштибоҳ мекунад. Аз назари мутафаккир ин амал ба шароити мавҷудаи рӯзмарра, яъне иҷтимоии он замон вобастагӣ дошт ва онро чун

«суннати мусталзими чандин суннати дигар» медонад ва таъкид мекунад, ки он акнун дархури вазъи имрӯза нест ва пеш аз ҳама ҳоли занонро табохтар месозад [2, 241].

Ҳамин тариқ, нуқтаи назар ва андешаҳои Аҳмади Донишро дар матни ақидаҳои иҷтимоӣ-ислоҳотҷӯии ӯ чамъбаст намуда, метавон чунин хулоса кард, ки ин мутафаккири озодфикр дар фалсафаву адабиёти Шарқи исломӣ аз аввалин донишмандонест, ки ба таври мубрам масъалаи мушкилот ва ҳаққу ҳуқуқи занони Шарқро ҳамчун мушкилоти иҷтимоӣ дар мадди назари ҷомеа гузоштааст. Гарчи дар сари ин мавзӯ дар назариёти Дониш нопайгириҳо ва ноустувориҳои низ ба назар мерасанд ва гоҳе ба ботлоқи мафкураи замонаш фуруӯ рафта, занро сабабгори мусибату бало ва мушкилиҳои ҷомеа медонад, вале боз ҳам хирадгарой ва озодандешии худро аз даст навода, ба асли воқеияти ин масъала бармегардад. Дар он муҳити тираву тори муносибатҳои феодалии мушкилоти иҷтимоии занонро матраҳ намуда, роҳу восита ва усулҳои ислоҳи масъаларо ҷустуҷӯву пешниҳод менамояд. Ӯ баробарии зану мардро эътироф намуда ва таъкид доштааст, ки камбудии зан пешӣ мард фақат дар “аворизи ҷисмонӣ” аст ва ин асос намедихад, ки ҳаққу ҳуқуқи ӯро дар ҷомеа поймол созанд. Ҳамчунин, аз таҳлили ғояҳои иҷтимоии ӯ сари мушкилоти занони аморати Бухоро маълум мешавад, ки ақидаҳои мутафаккир сари ин масъала бар фалсафаи гуманизми иҷтимоии ӯ, ки хусусияти ислоҳотсозиву навоарӣ дорад, асос ёфтаанд.

Адабиёт

1. Айнӣ С. Таърихи инқилоби фикрӣ дар Бухоро.-Техрон: «Суруш», 1381 х.ш.
2. Аҳмади Дониш. Наводир-ул-вақоъ. Китоби 1- Душанбе: Дониш, 1988. 285 с.
3. Аҳмади Дониш. Наводир-ул-вақоъ. Китоби 2- Душанбе: Дониш, 1989. 339с.

4. Аҳмади Дониш. Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони манғития. - Душанбе: Сарват, 1992,- 98 с.
5. Абдуллоев Ш. Маорифпарварӣ ва озодфикрӣ.-Душанбе, 1994, -151с.
6. Ашуров Г.А., Диноршоев М.Д. О просветительской социальной философии Ахмада Дониша // Известия общественных наук АН РТ, № 3, 1978 г.
7. Ҳайдаров А. Афкори педагогии Аҳмад Махдуми Дониш. -Душанбе: “Ирфон”, 2011,-159с.

СОЦИАЛЬНО-РЕФОРМАТОРСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ АХМАДА ДОНИША О ПРОБЛЕМАХ ЖЕНЩИН В БУХАРСКОМ ЭМИРАТЕ

Мирзоев Г. Дж.

В статье рассматриваются реформаторские идеи Ахмада Дониша о положении и прав женщин в Бухарском эмирате. Автор отмечает, что Дониш как просветитель и мыслитель своего времени изучая все духовные, социальные, экономические, политические, а также системы образования и других проблем своего общества одновременно искал пути их исправления. К числу этих проблем относится вопрос о положении и прав женщин на Востоке, особенно в Бухарском эмирате. Даже известные представители реформаторского мусульманского движения, которые получили образование в Европе, такие как Джамалуддин Афгани, Мухаммад Абдо, Мухаммад Икбал и другие к данному вопросу не уделяли такого внимания как Ахмад Дониш. Его воззрения по этому вопросу меняется по мере его ознакомления с культурой других народов и отличаются от традиционной религиозной идеологии своего времени. Идеи мыслителя по данному вопросу основываются на его философско-гуманистических принципах, которые носят реформаторско-обновленческого характера.

Ключевые слова: реформаторские идеи; культура семьи; семейные ценности; проблема религиозного предопределения; брак и развод; религиозное суеверие; гуманистические идеи.

AHMAD DONISH'S SOCIAL AND RE- FORMATORY VIEWS ON THE WOM- EN'S PROBLEMS IN THE BUKHARA EMIRATE

Mirzoev G.J.

The Ahmad Donish's ideas reformatory ideas on the women's position and rights in Bukhara emirate are viewed in this article. The author emphasizes that Donsih as an enlightener /educator of his time studying all the social, economic, political, religious as well as the education system and other problems (of society) was simultaneously looking for the ways to correct them. The issue of the women's position and rights related to these problems in East, especially in Bukhara Emirate. Even the well-known representatives

of the reformatory Muslim process/movement earned their degrees in Europe, such as Jamaluddin Afghani, Muhammad Abdo, Muhammad Iqbal didn't pay such attention like Ahmad Donish to this issue. His views change on this issue as he gets acquainted with the culture of the other people and his views differ from traditional religious ideologies of his time. The thinker's ideas on this issue are based on the philosophical-humanistic principles, which are reformatory-renewable nature/character.

Keywords: reformatory ideas; family culture; family values; the problem of religious predestination; marriage and divorce; religious superstitions; humanistic ideas.

ЧАМШЕД ВА МАСЪАЛАИ ХУДШИНОСИИ МИЛЛӢ

Беков К. – н.и.ф., дотсент, ходими пешбари илмии ИОМДОА АИ ҚТ.

E-mail: didavar@inbox.ru

Муаллифи мақола дар таҳқиқи мавзӯ ба хулосаҳои зерин расидааст: Чамшед (асри XXI пеш аз мелод) асосгузори фалсафаи худшиносии халқҳои эронинаҷод буд. Сулолаи пеиододӣ дар давраи хукмронии Чамшед аз сиёсати давлати дунявӣ пуштибонӣ намуда, нуфузи руҳониёнро маҳдуд кард. Руҳониён ва дарбориёни ҳукумати Чамшед сиёсати дунявии ӯро қабул накарданд ва шӯришу исён карданд. Оқибат онҳо Чамшедро аз сари ҳокимият дур карданд, ба ҷои Чамшеди ориёӣ Заҳҳоки сомӣ ва арабро сарвари давлати хеш қабул намуданд. Заҳҳок ба ҳамаи онҳо хиёнат карда, зулму истибдодро дар ҳама ҷо ҷорӣ намуд. Мардум хиёнати Заҳҳокро фаҳмида, ба муқобилият бархостанд.

Калидвожаҳо: худшиносии миллӣ, Чамшед писари Вивангаҳон, адолати чамшедӣ, ҳукумати иҷтимоӣ, ҳукумати дунявӣ, адолати иҷтимоӣ, Авесто, Вандидод, асотири Эрон, тамаддуни ориёӣ, Ригведа, Зардушт, Аҳуромаздо, Аҳриман, Каюмарс, Рамайна, Ведҳо.

Мушкилоти асосӣ дар равшан намудани масъалаи мавриди баҳс, дар нокифоягӣ ва нуқсони сарчашмаҳои таърихӣ доир ба Чамшед аст. Осори авестой ва бештари навиштаҳои паҳлавӣ нобуд гаштаанд ё дар аксари маврид ба ҳам омехта шудаанд. Сарчашмаҳои исломӣ доир ба Чамшед ва Зардушт асосан ноқис ва хеле сатҳианд. Омӯзиш ва таҳқиқи сарчашмаҳои авестой асосан аз асри XVII аз ҷониби урупойён оғоз гардид. Матнҳои бисёре аз ин мерос тарҷума гардиданд. Дар асри XIX ин раванд хеле фаъол шуд. Вале бо оғози Чанги якуми ҷаҳон ин омӯзиш эътидоли худро аз даст дод. Сарчашмаҳои қадимаи авестой ва паҳлавӣ мавриди омӯзиши яктарафаи пайваста бо таҳриф қарор гирифтанд. Баъд аз Чанги дуюми ҷаҳон дар омӯзиши ин сарчашмаҳо як навъ

таваккуф ва таҳлилу тафсирҳои ғаразнок ба вучуд омад.

Идеологияҳои тоталитарии асри XX (фашизм, натсизм, коммунизм) масъалаи миллат ва миллатгароиро ба сӯи бераҳа кашиданд ва то дараҷае ҷозибай воқеии онро камранг намуданд. Баъди фурӯпошии Иттиҳоди Шӯравӣ ва пайдо гардидани давлатҳои миллӣ дар фазои собиқ Иттиҳоди Шӯравӣ, масъалаи миллат ва идеологияи миллӣ аз нав мавриди таваҷҷӯҳи сиёсатшиносон, ҷомеашиносон, равоншиносон ва файласуфон қарор гирифт. Ҳамин таваҷҷӯҳи ҳамагонӣ нисбат ба масъалаҳои миллӣ дар рӯзгори мо, сабаби интиҳоби ин мавзӯ гардид.

Чуноне ки дар сатрҳои пешин ишора намудем, доир ба Чамшед сарчашмаҳои андак ва пурихтилоф мавҷуданд. Доир ба ин гузашта, то солҳои 1940-1950 асри XX ба забони форсӣ-тоҷикӣ доир ба Чамшед аз тарҷумаҳои муҳаққиқи номдори мероси авестой, устод Пури Довуд маълумоте фароҳам омада буд.

Аз солҳои 1950 то ба имрӯз бо ҳиммати шогирдони идомадиҳандагони кори ӯ Муҳаммад Муъин, Диншоҳи эронӣ, Меҳрдоди Баҳор, Фаридуни Ҷунайдӣ, Муҳаммад Карамӣ, Ҷалили Дӯстхоҳ, Ҳошими Разӣ ва дигар муҳаққиқон осори таҳқиқии арзандае ба вучуд омад. Дар ин соҳа баъзе тадқиқотҳои олимони тоҷик низ анҷом дода шуд[6]. Акнун форсизабонон метавонанд бевосита аз сарчашмаҳо доир ба мероси авестой ва тадқиқоти бонуфуз истифода намоянд. Ба таври мушаххас метавон аз фаъолияти пурсамари таҳқиқии устодон Ҳошими Разӣ, Меҳрдоди Баҳор, Фаридуни Ҷунайдӣ, Бобоназари Ғаффорӣ, Ҳамдамҷон Мӯминҷонов, Абдуғаффор Шарифов, Муҳаммадқул Ҳазратқулов ва Додихудо Саймиддинов ёд кард.

Акнун ба асли мавзӯ баргардем: Чамшед кист? Ҷавоби ин саволро аз сарчашмаҳо ва таҳқиқоти навтарин пайгирӣ менамоем. Муҳимтарин сарчашмаи

таърихӣ, ки доир ба Чамшед баҳс мекунад, китоби «Вандидод» аст. Ба аҳли таҳқиқ маълум аст, ки китоби «Авесто» дар замони Сосониён аз 21 чилд (наск) иборат будааст. Бисёре аз ин чилдҳо аз байн рафтаанд. Хушбахтона, мо имрӯзҳо тарҷумаи форсии чилди 19-и «Вандидод»-ро дар даст дорем. Ин китобро, ки ҳоло тарҷумаи форсии он дар 4 чилд дастраси хонандагон гардидааст, устод Ҳошими Разӣ аз матни авестой ба форсӣ тарҷума кардааст [3]. Қадимтарин ва муфассалтарин маълумот доир ба Чамшед дар фаргарди (фасли) 2-и ҳамин китоб бо номи «Достони Чам» омадааст. Доир ба арзиши ин китоб иқтибосро аз фаргарди 5, Яшти 2 ва Яснои 1 овардан ба мақсад мувофиқ аст:

«Зардушт пурсид аз Ахуромаздо: Эй Додор (офарандаи адолат) чӣ андоза ҳаст бузургтар, бехтар ва зеботари ин (Вандидод) қонуни зидди дев, ки зардуштӣ аст, нисбат ба дигар ойинҳо дар бузургӣ ва некӣ ва зебой? Он гоҳ гуфт Ахуромаздо: Эй Спитагани Зардушт, ин «Қонуни зидди дев»-и зардуштӣ (=Вандидод) нисбат ба дигар ойинҳо дар меҳӣ (бузургӣ) ва дар беҳӣ(хубӣ) ва дар зебой, чун дарёи Фарохкарт аст нисбат ба дигар дарёҳо... Ин қонуни зидди дев, ки зардуштӣ аст, дар меҳӣ ва дар беҳӣ ва зебой, чун бузургтарин обҳост, ки кӯчактари обҳоро бипӯшоннад... чун бузургтарин дарахтест, ки кӯчактар дарахтҳоро бипӯшонанд... чун Осмон аст, ки ин Замиро аз ҳар сӯ фарогирад» [2,с. 5].

Фехристи фаргарди 2-и Вандидод аз нуктаҳои зерин иборат аст: Чамшед ва гуфтугӯ бо Ахуромаздо; Чамшед паёмбариро намепазирад; Хурмузд пешниҳод мекунад, ки вазъи моддии ҷаҳони ӯро (Хурмуздро) парвариш диҳад ва ӯро мучаҳҳаз (омода) кунад; Чамшедзиндагии моддӣ ва Замиро мегустаронад (васеъ мекунад); Пешомади тӯфон ва мочарои он.

Чумлаҳои аввалини «Достони Чам» дар Вандидод чунин сар мешаванд: «Пурсид Зардушт аз Ахуромаздо: Эй Ахуромаздо, эй минавӣ, эй поктарин, эй додори гетии астуманд (моддӣ), эй муқаддас, бо кӣ нахуст аз мардумон гуфтугӯ кардӣ, ту ки Ахуромаздой? – Ҷуз ман ки Зардушт ҳастам, киро [ба кӣ] омӯхтӣ дини ахурии зардуштиро? Он гоҳ гуфт Ахуромаздо ба Чами зебои хубрама: эй Ашу-Зардушт. Бо

ӯ нахуст аз мардумон гуфтугӯ кардами ман, ки Ахуромаздо ҳастам ҷуз ту ки Зардушт ҳастӣ, ба ӯ омӯхтаи дини ахурии зардуштиро.

Он гоҳ ба ӯ гуфтам, эй Зардушт, ман ки Ахуромаздо ҳастам: Омода бош, эй Чами зебо, [некдидор] писари Вивангаҳон. Барои ман ба ёдсупоранда ва барандаи [интишордиҳандаи] дин бош. Он гоҳ ба ман посух дод Чами зебо эй Зардушт: ман барои дин наофарида шудаам ва на омӯхта ва ёдсупоранда ва на баранда [интишордиҳандаи] онам.

Он гоҳ ба ӯ гуфтам эй Зардушт мани Ахуромаздо: Эй Чам, агар нестӣ омода ва ёддоранда ва барандаи [интишордиҳандаи] дини ман, пас ҷаҳони маро биболон [=шукуфо гардон]. Пас ҷаҳони маро фарох кун. Пас бош ҷаҳони маро парваранда ва ниғаҳбон ва сардор. Он гоҳ ба ман инчунин посух дод Чами зебо эй Зардушт: Ман ҷаҳони туро биболонам. Ман ҷаҳони туро фарох кунам. Ман бошам ҷаҳони туро парваранда, нигоҳбон ва сардор. На андар шахриёрии ман бувад сардбод, на нармбод, на дард, на марг» [4,с.249-250].

Аввалан, бояд ба эътибор гирифт, ки Вандидод, пеш аз ҳама, китоби динӣ аст. Яъне ба саргузашти Чамшед аз нигоҳи ҷаҳонбинии зардуштӣ менигарад. Ҳамзамон ин достон аз нигоҳи имрӯз арзишманд ҳам ҳаст. Ба ин маъно, ки як пайғамбари дини тавҳидӣ, яъне Зардушт нисбат ба Чамшед чи назаре дорад. Ин достон собит мекунад, ки Чамшед шахсияти таърихӣ буда, дар ташаккули андешаи динии ориёӣён мақоми худро доштааст. Барои муҳаққиқи имрӯза ҷолиб аст, ки Чамшед дар гуфтугӯи Зардушт бо Ахуромаздо тарафи сеюмро ташкил медиҳад. Яъне бо Зардушт ҳамвазн будани ӯ ба исбот мерасад.

Сониан, аз ин гуфтугӯ пайдост, ки Чамшед дорои шахсияти барҷастае аст. Ахуромаздо ӯро ситоиш мекунад: «Эй Чами зебо, некдидор»... Бузургии шахсияти Чам буда, ки Ахуромаздо ба ӯ пешниҳод намуд, то пайғамбариро қабул намояд. Аммо Чамшед рад кард ва гуфт, ки ман барои пайғамбарӣ офарида нашудаам. Ба фикри мо, дар ҳамин нукта андешаи қавмию миллӣ аз андешаи динӣ ҷудо мешавад. Чамшед дар ин гуфтугӯ бо Ахуромаздо ҷаҳонро интиҳоб мекунад.

Чаҳони моддӣ, густариши он ва ҷомеаи дунявиро. Аз ин рӯ, Ҷамшед ба Ахуромаздо ваъда медиҳад, ки ман чаҳони моддии туро шукуфон хоҳам кард.

Ин бисёр нуктаи ҷолиб ва ҳассос аст. Дар сарчашмаҳои дигар омада, ки Ахуромаздо ба Зардушт гуфтааст: «Ҷамшед саҳт зирак буд. Ва барои ҳамин ҳам рисолати пайғамбариро қабул накард. Ва гуфт, ки ман аз ўҳдаи корҳои заминӣ бармеоям» [1, с.37]. Ин андешаҳо гувоҳи онанд, ки дар фарҳанги бостонии мо тамоилоти воқеъбинӣ, реалистӣ, озодандешӣ ва равшанфикрӣ хеле қавӣ ва тавоно будаанд. Ин баъдхост, ки бо пайдоиши сохторҳои сиёсии диктаторӣ ва динҳои дигари мутассиб бар шоҳаи динии фарҳанги мо ғолиб омада, чараёнҳои озодандешии онро зерифишор қарор додаанд.

Гуфтаҳои болоро муҳаққиқон низ қайд намудаанд. Масалан, М. Ҳазратқулов муқолаи Зардушт бо Ахуромаздаро роҷеъ ба расидани ваҳй аз Ахуромаздо бо истинод ба Бобаки Олихонӣ чунин тасвир намудааст. «Зардушт аз Ахуромаздо пурсид, ки ин динро нахуст ба чи касе намудӣ? Ҳурмузд гуфт: Нахуст Каюмарс намудам. Зардушт гуфт: Чаро ин динро аз тариқи ваҳй ба Каюмарс намудӣ ва ба ман аз роҳи гуфтор илқо кардӣ? Ҳурмузд гуфт: зеро лозим аст, ки... зеро лозим аст, ки ту ин динро фаро гири ва ба дигарон биомӯзӣ, ҳол он ки Каюмарс касе надошт, ки онро бипазирад, пас беҳтар аст хомӯш бошӣ, то ман сухан гӯям ту бишнавай ва ту сухан бигӯӣ, то мардумон бишнаванду бипазиранд. Зардушт ба Ҳурмузд гуфт, ки оё ин динро пеш аз ман бар касе ҷуз Каюмарс намудай? Ҳурмузд гуфт: Оре, ин динро ба Ҷамшед намудам... Зардушт гуфт: чун медонистӣ, ки ин динро нампазирад, пас чаро онро бад-ӯ намудӣ? Ҳурмузд гуфт: агар инро бад-ӯ наменамудам, дин ба ту намерасид» [5, с.435].

Аз ин иқтибос маълум мешавад, ки се ваҳй аз Ахуромаздо содир шудааст. Ваҳйи аввал ба Каюмарс расида, ки он ваҳйи шахсӣ ё худ инфиродӣ будааст, чун Каюмарс ҳамчун аввалин қадҳудои чаҳон ба мисли Абулбашар шахси ягона дар рӯи замин буд. Муҳаққиқон ин ваҳйро ваҳйи пинҳонӣ ба қалам дода, Каюмарсро барои пайдоиши ин дин замина сохтааст. Ваҳйи дуюмӣ ба Ҷамшед расидааст ва аҷобати

кор дар он аст, ки дар ин ҷо инхироф аз таълимоти динӣ ба назар мерасад. Чун Ахуромаздо метавонист ба онҳое, ки омода ба пазироии он нестанд, ваҳй иблаг накунад. Вале ин ноҳамоҳангии динӣ минбаъд боиси ба вучуд омадани сулолаҳои шоҳони эрониулал бо номҳои пешдодиёну каёнӣ мегардад, ки роҷеъ ба таърихи онҳо дар «Таърих»-и Табарӣ, «Форнома»-и Ибни Балхӣ ва баҳусус дар «Шоҳнома» сухан рафтааст. Ҷои тааммуласт, ки иқтибоси боло, аз як тараф, фикри баёншудаи моро тақвият мебахшад ва, аз тарафи дигар, агар Ҷамшед пайғамбариро қабул мекард, ў ҳамчун дорандаи дониши илоҳӣ ба худкомагӣ ва бузургманишӣ роҳ намедод ва пайдоиши сулолаҳои имконнопазир мегардид.

Аз давоми дoston маълум мегардад, ки Ҷам ба ваъдаи додаи худ ба Ахуромаздо вафо намуда, чаҳони моддӣ ва инсонҳоро аз мусибатҳои табиӣ наҷот додааст.

Бояд қайд кард, ки Ҷамшед ҳамчун як шахсияти таърихӣ пеш аз Зардушт зиндагӣ кардааст. Дар ҳамаи сарчашмаҳои мансуб ба анъанаи зардуштӣ аз Ҷамшед ёд кардаанд. Номҳои Ҷамшед дар китоби «Ригведа»-и ҳиндӣ низ сабт шудааст [7, с.45].

Ҷамаи ин далолат бар он мекунад, ки Ҷамшед ҳамчун як шахси таърихӣ, дар маснади фарҳанги форсӣ ва ҳиндӣ қарор дорад. Дар ҳарду фарҳанг ба ҷиҳатҳои дунявӣ, воқеъбинӣ ва ғайридиниӣ Ҷамшед таъкид шудааст.

Адабиёт

1. Баҳор, Меҳрдод. Пажӯҳише дар асотири Эрон. Техрон, 1378.
2. Вандидод (чилди аввал). Муқаддима, фарғардҳои (фаслҳои) 1-4. Тарҷума аз матни авестой, муқаддима, татбиқ бо тарҷумаи паҳлавӣ. Тарҷумаи доктор Ҳошими Разӣ, ҷопи аввал 1376.
3. Вандидод (чилди аввал). Муқаддима, фарғардҳои (фаслҳои) 1-4. Тарҷума аз матни авестой, муқаддима, татбиқ бо тарҷумаи паҳлавӣ. Тарҷумаи доктор Ҳошими Разӣ, ҷопи аввал 1376.
4. Вандидод (чилди аввал). Муқаддима, фарғардҳои (фаслҳои) 1-4. Тарҷума аз матни авестой, муқаддима, татбиқ бо тарҷумаи паҳлавӣ. Тарҷумаи доктор Ҳошими Разӣ, ҷопи аввал 1376.

5. Ҳазраткулов М. Ориёнҳо ва тамаддуни ориёӣ. Душанбе, 2006.
6. Раҳмонов Э. Нигоҳе ба таърих ва тамаддуни ориёӣ. Душанбе, 2006; Мӯминҷонов Ҳ. Тӯрон – гахвораи тамаддуни ориёӣ. Душанбе, 2004; Ҳазраткулов М. Ориёӣҳо ва тамаддуни ориёӣ. Душанбе, 2006: История таджикской философии с древнейших времен до XV в. -т.1. Душанбе, 2010.
7. Ригведа. Мандалы I-IV. Издание подготовила Т.Я.Елизаренкова. М. «Наука», 1989.

ДЖАМШИД И НАЦИОНАЛЬНОЕ САМОПОЗНАНИЕ

Беков К.

Автор статьи приходит к следующим заключениям: Джемшид (XXI век до нашей эры) был основоположником национального самопознания народов иранского происхождения. Во время правления Джемшида, его династия поддерживала светскую государственную политику. Он ограничил влияние духовных лиц. Священнослужители и придворные не восприняли светскую политику Джемшида. Они подняли бунт и мятеж против него. В конце свергли власть Джемшида. Вместо арийца Джемшида, выбрали озлобленного араба Захака. Захак предал их всех и везде применял насилие и угнетение. Люди поняли предательство Захака и восстали против него.

Ключевые слова: национальное самопознание, Джемшид сын Вивангахана, справедливость Джемшида, социальное правление, светское государство, социальное равенство, Авеста, Вандидод, легенды Ирана, арийская цивилизация, Ригведа, Заратустра, Ахурамазда, Ахриман, Каюмарс, Рамайна, Веды.

JAMSHED AND NATIONAL SELFKNOWLEDGE

Bekov K.

The author of the article makes the following conclusion: Jamshed (21st century BC) was the founder of the philosophical self-awareness of the Iranian people. The dynasty during Jamshed's rule supported secular policy of government. He limited the influence of clerics. Priests and courtiers did not accept Jamshed's secular policy. They raised a riot and a rebellion against him. At the end, Jamshed was overthrown. Instead of the Aryan Jamshed, they had chosen the cruel Arab Zahak. He betrayed them all and spread oppression and violence everywhere. People understood the betrayal of Zahak and rebelled against him.

Keywords: national self-awareness, Jamshed son of Vivangahan, justice of Jamshed, social rule, secular state, social equality, Avesta, Vandidod, legends of Iran, Aryan civilization, Rigveda, Zaratustra, Ahurumazda, Ahriman, Kayumars, Ramayana, Vedas.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ ИДЕИ ТОЛЕРАНТНОСТИ
В ФИЛОСОФИИ ДЖАЛОЛИДДИНА РУМИ

Умедов М.Х. - докторант ТНУ

В статье анализируется социокультурный аспект и основные философские подходы к интерпретации феномена толерантности с точки зрения Джалолиддина Руми. В качестве универсального аспекта, позволяющего объяснить влияния творчества Джалолиддина Руми в развитие социокультурные отношения людей, избрана феномен толерантности. На основании анализа ряда произведения Джалолиддина Руми были выявлены основные параметры концепции толерантности.

Толерантность как нравственная категория в творчестве Руми в основном подразумевает принцип терпимости отдельно взятого человека к этническим, политическим, конфессиональным, социальным (классовым признакам) и иным особенностям другого человека, т.е. признание мировоззренческого, религиозного, социально-политического, культурного, национального и этического плюрализма. Все люди как один организм, создают единую общность.

По мнению автора, в философии Руми толерантность понимается как нравственная категория в социальном аспекте. В философии Руми толерантность рассматривается так же через призму гуманизма. В её философии гуманизм затрагивает социальные и культурные аспекты. Делается заключение о том, что толерантность является одним из гарантов общественной стабильности в обществе.

Ключевые слова: толерантность, мыслители, суфизм, богопознание и самопознание, нравственный феномен, социокультурный аспект, милосердые, культура, человек, совершенный человек, религиозной нетерпимости, образ жизни, гуманизм, любовь, духовность, ненасилие, мораль, справедливость.

Феномен толерантности во все времена являлся одним из наиболее важных явлений в сложных международных, межконфессиональных и культурных процессах, потому что она была своеобразным

велением времени, стратегии и тактики международных, общественных и межличностных отношений. А учёные, мыслители, поэты и политические деятели использовали этот феномен своеобразным методом для призыва к согласию.

Джалолиддин Руми как человек, которого сильно волновала проблема человека, считал, что одной из причин создающих проблему в жизни и сознании людей, это проблема различий. Он всегда утверждал, что часто разного рода различия – социальные или мировоззренческие, становятся основным фактором в жизни людей. Часто мыслитель в своих произведениях рассматривал различия в человеческом сознании и бытии. Он как Аттор, и все другие представители суфизма считал человека вселенским, общекосмическим, по своей природе сущностно бессмертное сущее, чья сущность есть божественный свет, космический дух, в котором соединились и свет, и благо, и красота. Он рассматривал идею различий в бытии, смыслах, истин и придавал им экзистенциальное значение. Всё рассматривался им в рамках человек, общество и природа. Как и Аттор считает человека высшим творением и вменяет лишь ему способность познания Бога. Познать Бога требует от человека, прежде чем начать познание, очиститься и подготовиться к этому. Это очень сложный путь, который требует самопожертвования, усиленный труд к самопознанию и самосовершенствованию. Все эти усилия направлены на познание своей сущности и Бога. «Одновременно следует отметить, что Богопознание и самопознание – человекознание для Руми являются синонимами друг друга. Руми постоянно отмечает, что человек должен искать человека, а не материальные блага, он должен искать сокровища в самом себе, а не во внешнем мире. Самопознание для него стоит выше знания положений религии, ибо, познавая себя, человек познает других, а, в конце концов – Бога...»[3, с.108] Создатель это та цель, ко-

торая является и началом и конечным пунктом человеческого разума. Этот поиск является целью Совершенного человека, т.е. Бог является предметом поиска совершенного человека.

Представления Руми о человеке изложены в рамках исламских культурных традиций и философии суфизма. Человек является великим творением Бога, который сам по себе беспорядочен, и не имел определенной цели. В его упорядоченном облике и природе прослеживается умелая рука Всезнающего. В том смысле, что самопознание человека это и есть познание бытия. Человек даже если внешне является маленькой частицей великой категории бытия, эта частица вмещает в себе всю сущность бытия. Только человек поставил вопрос познания бытия. Бытие имеет смысл и ценность только тогда, когда человек в нем может существовать. Никакое другое сущее одушевленное и неодушевленное, вне связи с человеком не может иметь необходимости в познании себя и мира. Так как ни один элемент бытия, кроме человека, не способен к интеллектуальному познанию себя и окружающего, основным объектом познания должен быть человек и его цель существования в мире. В этом процессе, т.е. познания себя и своей сущности, человек выявляет различия от идеала. Хотя он не оспаривает исключительную позицию человека среди божественных созданий. В этом и заключается экзистенциальная сущность человека. Человек как существо, имеющее божественную сущность – познавая себя, он познает Бога, но в этом процессе выявляет свои отличия от него – идеала.

Формируя философско-мировоззренческие основания человеческой деятельности, Руми рассматривает идею толерантности в человеке как божественно-социального существа.

Идеи толерантности как нравственного феномена в философии Руми формировались на основе его философии, являющимся синтезом суфийского теоретического опыта, который является сочетанием различных воззрений. На формирование такого аспекта сильно повлияли истоки, среда и религиозно-философские концепции, существующие в эпоху мыслителя. В свою очередь основой такой синтез стал основой суфийской пантеистической кон-

цепции вахдати вуджуд. Эта концепция сильно связано с существованием человека, вернее, сосуществованием человека, гармонии его внутреннего и общественно-го бытия.

Идея сосуществования в обществе является корнем социальной философии Руми, так как, Руми является ярким представителем суфизма, а в суфийском тарикате основой является всеобщность. «В отношении религии (если ее можно так определить в общем понимании этого слова) или скорее доктрины и догм секты суфиев наперво следует отметить, что всякий человек, иначе — представитель всякой религии или секты, может быть суфием, тайна заключается именно в этом. Человек должен жить в обществе по духу и согласно основам суфизма, нет разницы в том, какая у него конфессия. Ядро пантеистического учения о единстве всего сущего с Богом, является в то же время ядром толерантных идей Руми.

Руми считает человека микромиром, который содержит в себе тайны божественного мира. В своих произведениях человек, причины и этапы его появления рассматривается им, с точки зрения суфийского мировоззрения. Человек, представляется как отчужденного от самой себя сущности. Он желает показать человека в полном его проявлении в динамическом процессе становления, перевоплощении из духовной, общественной субстанции в наделенном в материальном обличии единстве сущности и существования.

Философско-антропологический взгляд Руми состоит в основном из этических принципов, регулирующих взаимоотношения человека с другими членами общества, в котором он живет. Хотя для Руми, как известно из его философских взглядов, человек не только существо социальное, но основу его существа всё-таки определяет его социальное бытие. Его идеи о происхождении и предназначении человека совпадают, в основном с идеями Санои, Аттора, Ибн Араби. Предназначение человека всегда видит в пути его совершенства. Примером Совершенного человека, как для всей теории суфизма является пророк Мухаммад, посредством кого возник реальный мир. Интерпретируется общепринятая исламская идея о том, что

все, что было, первичным было лучом Мухаммада. Надо заметить, что в средневековую эпоху определяющим было религиозное представление, которое связывало появление человека со светом пророка Мухаммада. Руми воспринимая эту идею, истолковывает ее в духе мистического пантеизма, считая пророка формой проявления божества. Здесь речь идет не просто о самом Мухаммаде, как пророке, хотя в религиозном понимании подразумевается именно это, а речь идет о человечестве в целом. Поэтому Руми несколько шире подразумевает этот вопрос. Мухаммад, как пророк является воплощением всего человечества, как первоидея в божественном виде, проявленная в материальном мире. «....человек не просто смертное, изолированное и исчезающее в результате своей индивидуальной смерти существо, как утверждает ислам, а вселенское, общекосмическое, по своей природе сущностно бессмертное сущее. Его сущность есть божественный свет, космический дух, в котором соединились и свет, и благо, и красота» [4,с.135]. В таком понимании Руми человек предстает, как общепланетарное явление, которое не только является привилегированным существом среди других явлений вселенной, более того все остальное существует благодаря ему и для него. Независимо от того, какого он национального, социального и мировоззренческого выхода – перед Создателем все люди равны. «Стремящийся к чистоте обретает ее, если в противовес простолюдину, стремится к чистоте не за вознаграждение, а с целью достичь созерцания Бога».[6,с.153] При этом человек должен быть терпимым к другому в этом процессе. Такая терпимость аналогична современному пониманию толерантности. Терпимость в учении Руми представляется как элемент активного сотрудничества человека в обществе. Человек, согласно Руми, как социокультурное существо должен иметь склонность к политической умеренности, особенно он имел ввиду правителей. Терпимость должна проявляться на сознательном уровне, терпимость человека должна проявляться во внутреннем активном отношении, которое может проявляться и в сострадании, или в действии,

или готовность принимать другого человека таким, каким он является.

Идея толерантности как социокультурный аспект, в творчестве Руми всегда основывалась на взаимной любви и понимании человека. «Идеи Джалолиддина Руми о братстве всех людей, независимо от их места рождения и этнического происхождения, по своему духу пронизывают все его творчество. Великий персотаджикский поэт и мыслитель своим неповторимым и гуманистическим по духу творчеством способствовал сближению и взаимопониманию многих наций и народностей, различных социальных слоев и конфессиональных групп».[11,с.55]

Руми считает, что независимо от того, кто человек, ты должен относиться к нему хорошо. Относись к человеку хорошо, подумай о нём хорошо, то человек и будет хорошим. «.... Будь другом для всех, чтобы пребывать всегда среди роз. Если станешь враждовать со всеми, то поднимутся перед твоими очами враги, днем и ночью будешь бродить по местам, кишачим змеями. Святые любят всех, со всеми дружат, всех считают добрыми людьми, они это делают не для других, а для самого себя» [14,с.172]

Толерантность как нравственная категория в творчестве Руми в основном подразумевает принцип терпимости отдельно взятого человека к этническим, политическим, конфессиональным, социальным (классовым признакам) и иным особенностям другого человека, т.е. признание мировоззренческого, религиозного, социально-политического, культурного, национального и этического плюрализма. Все люди как один организм, создают единую общность. И если одна часть общности страдает, то другая так же функционирует не полностью.

Как не стенать о страждущих невинно,

Все мусульмане – тело, что едино.

Страдает тело все, когда больна

Его какая – либо часть одна! [13,с.154]

Руми считает, что каждый человек имеет право, не отрекаясь от своих принципов взаимодействовать на основе ненасилия и диалога. Мыслитель уверен в том, что быть милосердным и терпимым не значит, что быть беспринципным и изменять своему идеалу. Назначение человека

Руми видит в самопознании и познанию Истины.

*Скажешь ты, что знаешь все ремёсла,
Достаточно такого незнания, что себя
не знаешь,*

*Пока не удостоверишься, от меня и нас,
С таким достоянием не станешь союзником
и единомышленником.*[5,с.343]

Достижение этой конечной цели возможно только посредством «Любви». Согласно суфизму, особенно пантеистического его крыла, этот путь не является простым и безболезненным. Он полон трудностей и испытаний. Подобно тому, как в надежде, в любви и в радости сердцу угрожают страх, ненависть и печаль, таким же образом человек на своем пути встречается со многими препятствиями, которые преодолеваются не легко. «В своих суфийских воззрениях Джалолиддин Руми, исповедовал идеи толерантности, терпимости, милосердия и любви.»[11,с.56] Он предлагает любовь как механизм такого действия. Основой сосуществования людей в обществе, согласно Руми должна быть любовь.

*Ты жив, но мертв душой, как холодный
дым.*

*Постыдно человеку быть таким!
Жизнь без любви подобна смерти вживе
Умри в любви, чтоб вечно быть живым.
[1,с.408]*

Конечно, в этих строках любовь имеет и онтологический смысл, но Руми и тут верен своему принципу сосуществования людей в обществе на основе любви. «Учение Руми дает основание утверждать, что каждый из тезисов Р. Декарта «Я мыслю, следовательно, я существую», А. Гайда «Я чувствую, следовательно, я существую» и А. Камю «Я бунтую, следовательно, я существую» имеет под собой основу. Однако если объединить все человеческие способности, отмеченных ими, то можно шире охватить силу человека - «Я чувствую, мыслю и бунтую, следовательно, я существую». Подобно этому Джалаледдин Руми и другие суфии видят силу человека в его любви. Но любовь для них охватывает и чувства, и мысли и бунтарский дух человека. Поэтому тезисом мистиков является «Я люблю, следовательно, я существую». Любовь охватывает все человеческие способности, и поэтому этот тезис также яв-

ляется объединяющим в объяснении познавательной силы человека.»[3,с.69]

Если одной формой проявления толерантности в этической концепции Руми является любовь к ближнему, то другой формой можно выделить уважение чужих идей. Примером толерантности такого типа может быть выражено в требовании принятия и осмысления человеком любых идей, представлений, точек зрения. В этом смысле «толерантность» может способствовать развитию других направлений или течений, появлению новых путей познания Истины, развитию плюрализма. Таким образом, Руми хочет показать, что толерантное отношение исключает насилие, а всякое насилие это зло. Руми принимает только такое насилие, которое совершается человеком ради укрощения своего эгоизма, насилие над собственной алчностью.

Эпоха, в которой жил и творил Руми способствовал тому, что идея толерантности формировалась как нравственный феномен в его философии. Социальные и культурные традиции стали аспектом толерантных идей Руми. Мыслитель жил в период бурных политических преобразований, междоусобиц, переворотов, религиозного нетерпения. Он жил в Малой Азии в период правления Сельджукидов. Он прожил в период правления 12 сельджукских султанов. На фоне быстрого роста городов и развития городской культуры сильно распространялись суфийская теория и практика, которые становились основой создания множества культовых построек. Расцвет суфийской культуры приходит на этот период. Причиной этому было то, что в период нестабильности и духовного кризиса, суфийская культура несла своего рода мир. Она носила в себе идею сосуществования в гармонии. Основой, которой были этические принципы. Суфизм носила в себе влияние различных систем знаний, и это способствовало тому, что в его этической концепции красной нитью проходит идея сути существования человека во имя познания независимо от его конфессиональных различий. Особенно, что касается идеи ненасилия, огромное влияние на суфизм имел буддизм.[4,с.76]

Рассмотрение проблемы формирования толерантности Руми в своем творче-

стве, в связи с широко востребованных в трансформирующемся обществе социальных структур, происходящих в условиях политических изменений, перемене властей. Очень много ремесленников и прогрессивных людей переезжали в Малую Азию. Этот процесс имел противоречивый характер, приведший в активное движение коренного населения и устоев общества, взаимовлияние и взаимопроникновения различных культур. Взаимопроникновения различных культур было сопряжено с большими проблемами, вызывающих к религиозной нетерпимостью. Руми как представитель прогрессивной, в той эпохе части общества, видел в распрях и межконфессиональных трениях - угрозу человеку. В этом свете для взаимодействия культур толерантность как системообразующая ценность социального бытия приобретает особую актуальность в творчестве мыслителя. Он считал, что человек способен выстраивать отношения с окружающим миром и в такой ситуации, где необходимо взаимопонимание людей толерантность является незаменимой ценностью. Конечно, мы ни в коем случае не утверждаем, что попытки осмысления социокультурного феномена толерантности первые были сделаны Руми, так как такая попытка уходит далеко корнями в античность. Следует отметить, что и после него, на протяжении всей истории философии, идея толерантности как гуманистическая, социокультурная ценность находила отражение в трудах многих мыслителей.

Руми считал, что несмотря на этническую, социальную, культурную неоднородность, человек сможет жить и сосуществовать в гармонии и собой, и в обществе, только на основе принципов толерантности. Суфизм разрушает (как и древнеиранский монизм) расовые, социальные, религиозные и др. формы ограничения, предрассудки и условностей.[8,с.103.10,с.13] Он принимает концепцию планетарного человека. В этом велика заслуга Джалаладдина Руми, основоположника тарика (движения) мавлавия. В своих знаменитых притчах в «Месневи», в частности, «Споре о слоне», «Моисей и пастухе» и «Боязид и праведник» они открыто ставят вопрос о человеческом единстве, что они порою говорят об

одном и том же на разных языках, не догадываясь об этом единстве входя в ненужные распри. По его мнению, религии не должны делить людей, а наоборот, они должны объединить людей (- ту барои васл кардан омадӣ, на барои фасл кардан омадӣ...)[4,с.34]. В отличие от религиозной концепции, основывающейся на идее смирения и иррациональном чувстве примирения посредством ухода от возникающих в обществе проблем, Руми принцип толерантности видит во взаимопроникновении и взаимовлиянии культур. Стержневым началом о толерантности в учении Аттора, является воспитание и то, что терпимость помогает воспитанию ответственности у членов общества, взаимную солидарностью на пути к познанию.

Джалалиддин Руми, как свободолюбивый и человеколюбивый мыслитель, принял вечную идею единства, дружбы и сплоченности людей как жизненный постулат и смысл жизни и высоко оценил разум человеческий.[15] Поскольку для Руми смыслом и содержанием бытия является человек, который должен жить в гармонии и внутренним миром и человеком в социальном мире. Всё его творчество пронизано этой идеей – человек венец всего, его сущностью и смыслом его существования. Человек как носитель разума, должен посвятить себя познанию своей сути. И независимо от того каков человек мусульманин или нет, каждый ищет путь к Истине. И путей много, но Истина то одна. Вот самое главное в сущности категории толерантности в учении Руми. Общее у всех людей это путь к познанию Истины, поэтому каждый человек должен быть толерантным к себе подобному, постольку он так же является носителем разума ищущего Истину. У мыслителя очень много строк и притч о том, что каждый человек ищет одно, но разными путями.

Таким образом, в философии Руми толерантность понимается как нравственная категория в социальном аспекте. Несмотря на то, что суфизм в основном пропагандирует идею ненасилия, это не значит пассивное подчинение к убеждениям и взглядам других, восприятие чужих мировоззрений. Толерантность как нравственный феномен в социальной концепции Руми, воспринимается как нравственная

категория, как положительное взаимодействие людей разных конфессий и культур, которые уважают друг друга и признают их права. Толерантность имеет два подхода первое – воспитание ответственности в человеке и второе солидарность в познании Истины. Толерантность рассматривалась им как норма совместимости в мире разнообразия и условием принятия других таким, какие они есть. Толерантность как категория далеко не пассивная, это не только уважение чужих ценностей, это позиция, предполагающая расширение круга личных ценностей за счет диалога с представителями иных культур, взглядов, ориентаций. Человек, не отказываясь от своих убеждений, в то же время благожелателен к мнениям других людей. По Руми, в обществе, характерным признакам которого является многообразие социальных связей, взаимодействий и отношений, толерантность, понимаемая как терпение.

В философии Руми толерантность рассматривается так же через призму гуманизма. В его философии гуманизм затрагивает социальные и культурные аспекты. Как отметили выше отношения Я и Другого в рамках концепции вахдати вучуд, так же рассматривается и в гуманистических взглядах Руми. Соотношение гуманизма и толерантности связана в основном с понятием сабр и ишк – терпимость и любовь. Человек как самосовершенствующаяся личность, становится истинным мусульманином или Совершенным человеком, благодаря своему гуманизму. Даже в суфизме, не смотря на то, что основой является ислам, иногда человек не подчиняется судьбе. В суфийской литературе, часто их представители высказывали свои гуманистические идеи без всякого иносказания и страха. Основой этической концепции, как в суфизме, так и у Руми, является гуманизм, представленный в форме справедливого отношения людей друг другу. В вопросах выбора и человеческой воли часто человек выходит за пределы своей судьбы и простого подчинения и повиновения, мольбы и просьбе к богу.[7,с.220] Если хочешь быть смиренным, то смирение необходимо направить в трудолюбии. Руми часто критиковал религиозное смирение, паразитический образ жизни некоторых шейхов. Смирение

Руми имеет толерантный характер. Он всегда выступал с призывом к приобретению ремёсел, к труду и уважения к труду. Если у человека есть выбор, то он должен выбрать труд и познание. Смирение и усердие восхваляется им только в труде и познании.

В познании, обретении знания, труде, воспитании, повседневной практике раскрывается человеческий смысл, сущность человека. Рассматривая мир, сотворенный Богом, человек становится человеком – Я – посредством коммуникативных практик через отношение к Другому, отношение есть проявление гуманизма, измерение гуманизма, но еще и испытание гуманизмом.

Возвеличивание человека, особенно усердного, нравственного, призыв к установлению справедливости и добронравия в отношениях между людьми в обществе, отказ от насилия, вражды между религиями и народами, настойчивое утверждение о толерантности и взаимопомощи, сострадание к притесненным являются основными особенностями гуманистических воззрений Руми. Это свидетельствует о жизнеспособности идей великого мыслителя, об их значении в нашем веке, непреходящей ценности его наследия. Для Руми человек выше всяких религиозных и этнических распрей. «По мнению Руми, чтобы стать мусульманином человеку необходимо 1000 лет, а чтобы стать совершенным человеком – еще больше. Для него важнее быть альтруистом и гражданином мира, чем гордиться своей этнической, религиозной принадлежностью или своим социальным статусом. Поэт осознавал опасность межэтнической вражды и религиозной нетерпимости или псевдо патриотизма некоторых людей, восхваляющих свое историческое прошлое и благородство корней своих предков.»[12,с.41]

Человек - субъект толерантности существует как социокультурный феномен, должен осознавать не только свои каждодневные тревоги, желания, опасения и сомнения, но и всего общества. Выбрав путь становления Совершенным человеком, человек должен сделать выбор. Если обратить внимание в рассмотрении человека как субъекта толерантности представляются определенные границы должного. Толерантный человек как социокультурный фе-

номен, должен осознавать, что его будут воспринимать как образец, стараться в предоставлении условий для сосуществования, где не должна быть применена агрессия или обостренное соперничество. Он как человек наделенный разумом, должен уметь ценить чужое пространство, при этом осознавать собственную позицию, на пути к совершенству одним из путей должен быть приобретение навыков для развития диалога и мирного сосуществования, ценить культурное разнообразие и создавать условия для признания культурных различий и их проявления в жизни. Как видим в суфизме в общем, а у Руми в частности одним из условий развития социальных отношений толерантность выступает идеалом, которое характеризует должное.

Таким образом, в нравственной концепции Руми можно найти различные интерпретации понятия «толерантность», таких как обуздание страстей, рациональная самозащита, спасти себя от соблазна, стремление к тому чтобы найти меру, человеколюбие, воздержание, богобоязненность в смысле спасения и покаяния, принимать страдания и преодолевать их, любовь, воспитание, внутренние рамки человеческого поведения, умения молчать, нахождение компромисса, применение чужого опыта, сосуществование различных языков и культур, понятие должного. Толерантность предстает как категория, содержание которой многослойно. Самым важным в этой цепочке можно выделить такое понимание толерантности как теорию веротерпимости и гуманизм.

Толерантность предстает как нравственный феномен в философии Руми и определяет характер деятельности человека. Толерантность рассматривается им как нравственное понятие, поскольку в основе толерантности лежат знание норм морали и общечеловеческих ценностей. Толерантность как добродетель всегда борется с тем, чтобы не порицалось человеческое достоинство.

Границы толерантности в философии Руми необходимо рассматривать через дихотомию добра и зла, этику ответственности. Они всегда замыкаются на человеке как носителе социокультурных норм. Такая нравственная активность так же характеризует толерантность. Эта активность призывает к устойчивому нравственному поведению и самосовершенствованию. Толерантность рассматривается как определенный

образ жизни, основанный на том, чтобы человек жил в гармонии и с собой и в обществе. Такой образ жизни характеризует ценности, установки, обыденные черты поведения в социуме.

Литература

1. Джалаладдин Балхи. Жемчужины. Составители: Диноршоев М., Содикова Н.- Душанбе, 2007.- 466 с.
2. Зиёев Х. М. Мавлавия ва таърихи тахаввули он. Монография / Х.М.Зиёев. – Душанбе: Ирфон, 2004.- 216с.
3. Зиёев Х.М. Суфийский орден Мавлавия. Душанбе, «Хумо», 2007. 276 с.
4. История таджикской философии. С древнейших времён до XV века», Том III. Душанбе, 2013. –556 сах.
5. Мавлоно Чалолуддини Румӣ. Девони кабир. Душанбе, 2009. – 587с.
6. Махмаджонова М.Т. Философия Джалолуддина Руми. Душанбе, 2007.- 290с.
7. Мирзоев Г.Ч. Свободомыслие как рациональное тенденция в истории таджикской философской мысли. \Материалы конференции «Чалолуддин Балхии Руми и способ государственности». 30 сентября 2015 года, г.Душанбе. Душанбе, 2015. С.- 220
8. Нафисӣ Саид. Сарчашмаи тасаввуф дар Эрон. – Техрон: Марвӣ, 1371. – 274 с.
9. Одилов Н. Мироззрения Джалолуддина Руми. Душанбе, 1974. -111с.
10. Олимов К. Чаҳонбинии Абдуллоҳи Ансори. Душанбе: Дониш, 1988-134с.
11. Рахимов М. Философия любви и толерантности Джалалуддина Руми. \Сб.материалов научной конференции «Джалолуддин Балхии Руми и культура миротворчества.- Душанбе, 30 сентября 2013года.»- Душанбе, 2013. - С.55-62.
12. Рахимов М. Толерантность основа мира. Душанбе, 2013.-196с.
13. Руми Джалал ад-дин Мухаммад. Маснави-йи Ма’нави (Поэма о скрытом смысле). Москва, 1986.- 496 с.
14. Лавский В.В. Суфийская мудрость. Москва; Ростов - на - Дону. 2007. – 320с.
15. [электронный ресурс]. [http://today.tj/obschestvo/19456-osnova-ucheniya-mavlaviya-so-slov-samogo-mavlavi-glasit-vsyudu-bog-odin-drug-odin-i-slovo-odno-lider-nacii-emomali-rahmon-](http://today.tj/obschestvo/19456-osnova-ucheniya-mavlaviya-so-slov-samogo-mavlavi-glasit-vsyudu-bog-odin-drug-odin-i-slovo-odno-lider-nacii-emomali-rahmon)

o-znachenii-tvorchestva-velikogo-predstavatelya-tadzhikskogo-naroda.html.(дата обращения: 04.09.2019 г.)

ЧАНБАҲОИ ИҶТИМОЙ-ФАРҲАНГИИ АНДЕШАИ ТАҲАММУЛПАЗИРӢ ДАР ФАЛСАФАИ ЧАЛОЛИДДИНИ РУМӢ Умедов М.Х.

Дар мақолаи мазкур муаллиф чанбаҳои иҷтимоиву фарҳангӣ ва равишҳои асосии тафсири фалсафии зухуроти таҳаммулпазирро аз нуқтаи назари Чалолӣдин Румӣ мавриди таҳлил ва баррасии илмӣ қарор додааст. Дар шарҳи масъалаи мазкур ҳамчун як чанбаи умумибашарӣ, ки имкон медиҳад таъсири эҷодиёти Чалолӣдин Румиро дар рушди муносибатҳои иҷтимоиву фарҳангии мардум ифода намояд, падидаи таҳаммулпазирӣ интихоб шудааст. Дар асоси таҳлили як қатор асарҳои Чалолӣдини Румӣ, самтҳои асосии мафҳуми таҳаммулпазирӣ муайян карда шудааст.

Таҳаммулпазирӣ ҳамчун яке аз категорияҳои ахлоқӣ дар ҷаҳонбинии Румӣ аслан ифодагари равишҳои таҳаммулпазиронаи шахсро ба хусусиятҳои этникӣ, сиёсӣ, мазҳабӣ, иҷтимоии (хусусиятҳои синфӣ) шахси дигар ифода менамояд, ки дар натиҷа раванди гуногунандешии ҷаҳонбинии дунявӣ, динӣ, иҷтимоӣ-сиёсӣ, фарҳангӣ, миллӣ ва ахлоқӣ ба роҳ монда мешавад. Зеро ҳамаи одамон ҳамчун як организм таъсисдиҳандаи ҷомеаи ягона мебошанд.

Ба андешаи муаллиф, дар фалсафаи Чалолӣдини Румӣ таҳаммулпазирӣ ҳамчун категорияи ахлоқӣ дар чанбаҳои иҷтимоӣ фаҳмида мешавад. Аз нигоҳи Румӣ, таҳаммулпазирӣ ҳамчун равиши инсондӯстӣ низ мавриди баррасӣ қарор дода шудааст. Дар фалсафаи ӯ, инсондӯстӣ ба чанбаҳои иҷтимоӣ ва фарҳангӣ таъяс мекунад. Аз таҳлилу баррасии фаҳмиши масъалаи мазкур дар фалсафаи Чалолӣдини Румӣ чунин хулоса намудан мумкинаст, ки таҳаммулпазирӣ яке аз кафолатҳои суботи иҷтимоӣ дар ҷомеа мебошад.

Калидвожаҳо: таҳаммулпазирӣ, мутафаккирон, Худошиносӣ ва худшиносӣ,

зухуроти ахлоқӣ, назарияи фалсафӣ ва антропология, чанбаҳои иҷтимоӣ ва фарҳангӣ, ҳамдардӣ ва таҳаммулпазирӣ, фарҳанг, инсон, Инсонӣ комил, адовати қавмӣ ва таҳаммулнопазирӣ мазҳабӣ, тарзи ҳаёт, тамаддуни форсӣ-тоҷикӣ, байналмилалӣ, инсондӯстӣ, дин, ишқ, ҷаҳонбинӣ, маънавиёт, зӯрварӣ, ҳислат, ният, ахлоқ, адолат.

SOCIOCULTURAL ASPECT OF THE IDEA OF TOLERANCE IN THE PHI- LOSOPHY OF JALOLIDDIN RUMI

Umedov M.Kh.

The article analyzes the sociocultural aspect and the main philosophical approaches to the interpretation of the phenomenon of tolerance from the point of view of Jaloliddin Rumi. As a universal aspect, which allows explaining the influence of Jaloliddin Rumi's creativity in the development of socio-cultural relations of people, the phenomenon of tolerance is chosen. Based on the analysis of a number of works by Jaloliddin Rumi, the main parameters of the concept of tolerance were identified.

Tolerance as a moral category in Rumi's work basically implies the principle of tolerance of an individual person for ethnic, political, religious, social (class characteristics) and other characteristics of another person, i.e. recognition of worldview, religious, sociopolitical, cultural, national and ethical pluralism. All people as one organism create a single community.

According to the author, in Rumi's philosophy, tolerance is understood as a moral category in the social aspect. In Rumi philosophy, tolerance is also viewed through the prism of humanism. In his philosophy, humanism touches on social and cultural aspects. The conclusion is made that tolerance is one of the guarantors of social stability in society.

Keywords: tolerance, thinkers, Sufism, God-knowledge and self-knowledge, moral phenomenon, philosophical and anthropological view, sociocultural aspect, merciful and tolerant, culture, people, perfect people, inter-ethnic hostility and religious intolerance, lifestyle, Persian-Tajik civilization, international, humanism, religion, love, views, spirituality, non-violence, character, motive, ethics, morality, justice.

ЭТИЧЕСКИЙ ПРОБЛЕМЫ В НРАВСТВЕННОМ УЧЕНИЕ
МАТУРИДИ САМАРКАНДИ
Иброхимова С.

Данная статья посвящена учению мыслителя IX-X века Абумансура Матуриди. В статье отмечается, Матуриди уделял большое внимания моральным добродетелям. С точки зрения Матуриди, рассматривается значение «этики», восстановлено его видение проблемы, истинное определение и конкретное значение морали.

Ключевые слова: добродетель, добро, зло, этика, мировоззрение, храбрость, долг.

Процесс нравственного совершенствования осуществляется посредством конкретных нравственных принципов или этической категорий, которые возникли и формировались в процессе длительного познавательного постижения человеческой сущности. Этические категории, в истории развития персидско-таджикской философии и этики постепенно накапливались, и на определенной ступени познавательного процесса создалась реальная почва для образования «категорий сетки» этики. [б.С.526] Они стали объектом морального изыскания, поскольку в рамках науки этики появилась потребность классифицировать их по соответствующим группам, родам и установить их сходство и различие. В процессе развития философии и ее практической части – этики, а также прогрессирующего духовного освоения мира, философско-этическое представление о категориях углублялись, усложнялся и совершенствовался понятийный этический аппарат. Соответственно и формировались различные философско-религиозные школы и мировоззренческие учения, в которых разрабатывались и систематизировались основные и наиболее общие этические понятия.

Очевидно, что в истории развития этической мысли нашего народа также можно наблюдать и процесс углубления, усложнения и совершенствования ее понятийного аппарата, главным источником которого является этика божественного закона.

Абумансур Матуриди жил и творил в саманидскую эпоху (818-1005), во времена формирования первой таджикской государственности. Это был период расцвета этнонациональной культуры таджиков и других народов Центральной Азии. Важнейшую роль в этом процессе сыграли таджикский язык и литература. Многие известные люди того времени – поэты, философы, ученые с мировыми именами, проживали в городах Саманидской державы - Балхе, Герате, Термезе, Бухаре, Мерве, Самарканде и др. В своем этическом учении Матуриди использовал принципы философско-этических систем Ближнего и Среднего Востока. Указывается, что мыслитель постоянно обращался к назидательным традициям древнего Китая, Ирана, Индии и Греции и т.д.

Основополагающей и центральной тенденцией философской и религиозной мысли эпохи Матуриди Самарканди, и в частности, этики было возвеличивание достоинства человека как «Короны» мироздания, как высшая цель, то, что выше всякой цены и оценки. В это время человеческое достоинство понимается в контексте разумного ответственного осуществления творческой деятельности человека, причастного к Богу, и осознания индивидуальной социальной значимости человека с его внутренними нравственными самоощущением.

Проблемы этики и нравственности являются неотъемлемой частью всех религий, философских школ и всевозможных идеологий различных групп людей. Все они определяют человека как разумное существо, способное или, по крайней мере, пытающееся достичь истинного и вечного счастья.

Значение «моральный», «этический», «нравственный», «добродетельный» и т.д., которые были унаследованы философией, особенно перипатетической, Абумансур Матуриди связывает с рождением этики «божественного закона». По мнению

Матуриди, объективная нравственность заключается в том, чтобы человек сознательно и свободно служил общей цели человечества. И здесь прежде всего необходимо признать его вывод о самоценности человека.

Другими словами, придерживаться этики закона означает, что божественный закон как основа нравственного воспитания и формирования духовной культуры человека, требует того, что необходимо для соответствия добродетелям, несостоятельность в которых является законом того, что человек испорчен и вне морали, и его внутреннее нравственное самоощущение «пусто» и не только далека от достоинства, но и ущербна. Только нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, обладают достоинством.

Неотъемлемой частью концепции этики божественного закона является вера в божественного законодателя. Именно божественный законодатель подтверждал своим авторитетом абсолютность и безусловность предъявляемых человеку для исполнения божественным законом требований. К тому же эти требования были содержательно определены, и в рамках, мусульманской этики божественного закона указывалось на то, какие именно действия являются абсолютно и безусловно запретными (харом).[1.С.238]

Абсолютный и безусловный характер запрета на эти действия выражался, в частности, в том, что они запрещались не по причине того, что противоречили какому-либо моральному принципу или не отвечали какому-либо внешнему по отношению к этому действию критерию, а в силу самого их фактического рода абсолютно и безусловно запретных действий Матуриди в «Китабу-т-таухид» называет: убийство невинного ради какой бы то ни было цели, пусть даже благой; наказание за чужую вину; предательство (обретение доверия человека и обещание верной дружбы и затем выдача этого человека его врагом); идолопоклонство и пр. В эти действия такого рода, что для того, чтобы осознать их неприемлемость, не нужно обращаться ни к каким принципам. Более того, сама попытка проверять моральное качество этих действий, или сомнение в отношении их абсолютной и без-

условной неприемлемости, свидетельствует, как считать Матуриди, о моральном ущербе усомнившегося. Именно против соблазна задаваться такими вопросами и далее пытаться искать морального оправдания описанным действиям предостерегала этика божественного закона. Существенная особенность такой этики, с точки зрения Матуриди, состояла в том, что представление о морально должном здесь было производно от фактического описания действий, отношение к которым было задано божественным законом. Это была разновидность этики, в которой вывод суждения о должном из суждений о сущем считался вполне обоснованным и правоммерным.

Нет сомнения в том, что также как и христианство, которое определяло развитие европейской культуры на протяжении веков, так и ислам заключил и определил формирование и развитие культуры на Ближнем и Среднем Востоке. Посредством этой культуры, нравственной основе которой составляет этика божественного закона, такие понятия как «мораль», «нравственность», «добродетель», «добро и зло», «справедливость», «храбрость», «долг», «обязанность», «должное» и т.д. прочно закрепились в языке и мышление народов указанного региона. Именно в этом кроется и причина того, что в эпоху Матуриди, когда в Самарканде и других городах Центральной Азии в процессе социально-культурной трансформации прочие религиозные верования утратили свою определяющую роль в культуре, наоборот, исламское миропонимание и мироощущения укрепили свою значимость в духовной жизни и культуре народов этого региона. Иначе говоря с утратой породившего и определявшего контекста этих верований, оказалось утраченным и их содержание. Однако это не означает, что сакральные и ментальные ценности, связанные с другими верованиями (буддизм, христианство, зороастризм, митраизм, маздакизм, манихейство и т.д.), полностью утратили свои ценности и необходимости. Наоборот, Матуриди и его последователи попытались посредством введенного, юриспруденции в оборот категории «урф» сохранить множество культурообразующих и нравственно составляющих основ и цен-

ностей прошлого и дать им новую окраску в рамках этики божественного закона.

Знание, представление об этических принципах, добродетелях играет одну из основных ролей в нравоучениях Матуриди. Добродетели имели особое положение в моральном сознании его эпохи, и добродетельное поведение для мыслителя было олицетворением этики божественного закона посредством положительных нравственных деяний. В этот закон вкладывалось не только религиозное содержание, но и светское. Главная его цель – привить добродетельную нравственность всем членам социума. Знание же является краеугольным

В процессе познания добродетели человек обретает совершенство, в нем открываются такие способности, как умение управлять делами семейной жизни, общества, государства, формировать условия для счастья человека.

Матуриди практический единственный мыслитель этой эпохи трансформации, который смог увидеть и выразить суть возникшей ситуации в этике. Он выявил ситуацию, в которой понятие «обязанность» выжило, и понятие «должное» было наделено особой силой. В своей аргументации он прибегает к логике, согласно которой моральные понятия наряду с этикой божественного закона также и выводятся из традиций, обычаев, законов, договоров, так как они нуждаются в моральном обосновании. Мораль должна оправдывать или опровергать их, а не наоборот.

Итак, моральный закон в представлении Матуриди – совокупность конкретных действующих требований, норм, автором которых является Бог. Эти требования вменяются человеку для соблюдения их в повседневной жизни. Исходя из этого мыслитель укрепляя позицию этики божественного закона, и обращаясь к античному морально-философскому наследию и местным традициям создает некое своеобразное учение по этике. Он в рамках своей антропологической мысли приводя философско-психологические и религиозно-этическое исследование понятий сущность и природы человека, намерения, действия, желания, удовольствия и т.д. попытается ввести в жизненное пространство человека основы требований и норм этики божественного закона.

Это не означает, что предметом собственно этического исследования Абумансура Матуриди становятся добродетели в рамках той методологии, которая была представлена Аристотелем или его восточными последователями.

Матуриди не выстраивает собственной концепции этики добродетели в аристотелевском духе, он лишь указывает на возможность использования категориальный аппарат этике добродетели в ходе анализа поведения человека из состояния намерения к состоянию действия (нийат – амал). Он попытается переориентировать этику добродетели на этику божественного закона, с целью возвращения ее этику мораль в ее содержательности, конкретности, определенности. Такая этика оперирует не пустыми, но содержательными понятиями. Преимущество этики божественного закона, ориентированной на добродетели, Матуриди видит прежде всего в том, что она чет проясняет характеристики морального субъекта и его действий от намерения до завершения действия. Направленная на описание тех или иных парадигмальных характеристик, данная этика позволяет установить безусловно и абсолютно неприемлемое и строго отделить его от допустимого и, возможно, необходимого в конкретных обстоятельствах.

Матуриди, отождествляя понятие намерения («нийат», кстати, это то же самый «пиндори нек» зороастризма) с ожидаемыми, или предвидимыми последователями действия (амал (фэъл – зороастрийский «рафтори нек»). Он определяя сферу моральной ответственности как сферу намеренных (нийат) действий, а намерение действия отождествляет с предвидимыми последствиями. Наряду с основной целью такое отождествление Матуриди понадобилось для того, чтобы разделить понятия мотива и намерения. Он понятие мотив связывает с желанием и определенных последствий действия. Намерение же – это как предвидимые последствия действия, как неизбежные, так и возможные исходят из самой сущности человека, его внутреннего нравственного самоощущения.

Правильная позиция по мнению Матуриди, в вопросе человеческих действия – середина, так как джабариты полностью вывели действия из под влияния человека

и приписали их одному лишь Богу. Они целиком сконцентрировались на том аспекте, что Бог создал действия. Отсюда они недопустимым образом заключали, что он – единственный деятель и должен за все отвечать, в то время как человек прощается за происходящее.

Кадариты, наоборот, совершали, считает Матуриди, противоположную ошибку. Их учение стояло в том, чтобы отрицать участие Бога в действиях и приписывать все аспекты поступка, т.е. волю, подготовку и осуществление человеку. Тем самым обожествлялось творение. [2.С. 224]

Абумансур Матуриди считая правильный путь – середину, тем самым списал то хорошее, что содержится в обеих концепциях. Таким образом, у мыслителя возникла синергистическая модель. Согласно ей Бог желает (маши'а), предопределяет (кадар), предустанавливает (казо) и создает (халк) все без исключения действия; но осуществляет (фе'л) их не кто иной, как человека. При этом, если речь идет о добром деле, он может рассчитывать на поддержку (тауфик) Бога, в то время как в момент плохого деяния он будет покинут (хичлан) Богом. [2.С.225]

Прои всей принципиальной гармонии данной модели, осталась открытой одна важная проблема. Она касалась способности людей к действиям, т.е. «истита'а». Матуриди утверждал, что «истита'а» появляется только во время действия (ма'а-л-фе'л). Этим подчеркивает, что весь процесс действия стоит под эгидой Творца. Бог, считает Матуриди, должен их создавать (халк), а человек – их выполнять (фе'л). [3.С.225-227] Каждый поступок охватывает несколько аспектов (джихат), которые отчасти следует связывать (изафа) с Богом, а отчасти – с человеком.

Согласно Матуриди не одна, а две способности к действиям (кудра). Первой человек наделен от природы. Она связана с невредимостью (салом) и здоровьем (сихха), то есть с наличием тела и разума. [4.С.265] Согласно Матуриди она является предпосылкой для всякого планомерного действия. Поэтому он называет ее «способностью к средством и состояниям» (истита'ат ал-асбаб ва-л-ахвал). Она всегда должна быть в наличии у человека, причем здесь Матуриди избегает формули-

ровки «до действия» (кабла-л-фе'л, но по сути имеет ввиду именно это.

Вторая форма способностей, наоборот, сообщается человеку, только во время самого действия (ма'а-л-фе'л). Она приводит его в состояние, в котором он может воспользоваться имеющимися средствами. Она также является способностью к двум противоположным поступкам, например, к послушанию и ко греху. [5.С.263]

Таким образом, у человека есть возможность свободного выбора (ихтийар). Но он все-таки остается в зависимости от своего Создателя, так как он не может ничего выбрать и не может воспользоваться ни одним своим органом, пока не получит эту вторую «истита'а» (способность).

Именно мера, или золотая середина как правильная позиция в вопросе человеческого выбора и его действий является основой возникновения его второй способности в форме добродетельности. Понимая человеческую сущность как модус субстанции, который в трактовке Матуриди тождественен человеческому достоинству, заключается в совершенствовании его природы и духовности, что предопределено в каждом человеке Богом, и к познанию его стремится каждый человек.

В этическом учении Матуриди разработаны все основные категории этики, отражающие суть человеческого нрава.

Таким образом, в своих работах Матуриди пытался показать, что добродетель для «слабого человека» является основой самосовершенства и изменения его состояния в сторону лучшего, положительного. Реализуя поставленную перед собой задачу и воодушевляя людей на делание добра, в «Китабу-т-таухид» наш мыслитель исследует философско-психологическую природу человека, его действий, намерений, желаний, удовольствий, воли и т.д. Предметом же собственно этического исследования добродетели становятся в его – «Панднаме», полный анализ соотношения действия и поступка.

Итак, обращение к истории развития персидско-таджикской, философско-этической мысли, в том числе и к наследию Матуриди, показывает, как в отечественном, национальном сознании накапливались предпосылки для становления базисных основ нравственных ценностей.

Суть проблем, вставших перед человеком, заключалась в нем самом, его мировосприятии, совокупности его ценностных установок, предопределяющих поведение, способ самореализации, чувство ответственности не только за собственную но и за судьбы общества.

Литература

1. Матуриди Самарканди. Китобу-таухид. – С.238.
2. Шамолов А.А. Каломи Мовароуннахр. – Душанбе: Дониш, 2013. – С.526; Матуриди А. Панднамэ.
3. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973.
4. Абуали ибн Сина. Ар-Рисала фи-лахлак (Трактат об этике)//Абуали Ибн Сина. Соч. Т.2. – Душанбе: Дониш, 2005. – С.739-754.
5. Мискавайх Тахзибу-л-ахлоқ (Исправление нрава). – Душанбе: Дониш, 1993.
6. Насириддин Туси. Ахлаки Насири (Носирова этика). – Душанбе: Дониш, 2003.

МАСЪАЛАИ АХЛОҚ ДАР ТАЪЛИМОТИ МОТУРИДИИ СА- МАРҚАНДИ

Иброҳимова С.

Мақолаи мазкур доир ба таълимоти ахлоқии мутафаккири асри IX-X Абу-мансури Мотуридӣ бахшида шудааст. Дар мақола қайд гардидааст, ки таълимоти Абумансури Мотуридӣ доир ба масъалаҳои ахлоқӣ дар тафовут аз дигар мутафаккирони шарқ дар он дида мешавад, ки мутафаккир нисбати ахлоқи ҳамидаи инсонӣ таваҷҷуҳи бештар мекунад. Ба андешаи мутафаккир мафҳуми ахлоқ ба маънои асли, мушаххасӣ ва муаянии худ мучаддадан эҳё мегардад.

Калидвожаҳо: некӯкорон, некӣ, бадӣ, ҷаҳонбинӣ, ҷасурӣ, қарз.

ETHICAL PROBLEM IN MORAL TEACHING OF MATURIDI SAMAR- QANDI

Ibrohimova S.

This article is dedicated to the IX-X century thinker Abumansur Maturidi. The article stated that the teaching of Abumansur Maturidius by comparing other thinkers was that the thinker paid more attention to moral virtues. From the point of view of Maturidius, the meaning of «ethics» was restored a new, with its true, definite and concrete meaning.

Keywords: virtues, good, evil, ethics, worldview, courage, duty.

ТАҲЛИЛИ ҚОМЕАШИНОСИИ ОМИЛҲОИ ПЕШГИРӢ
ВА ҲАЛЛИ НИЗОӢ ДАР ОИЛА

Ҳодибоев Ф. – н.и.ф., дотсенти ДДХ ба номи академик Б.Ғафуров. E-mail:
Faridun84.84@mail.ru

Дар мақолаи мазкур мушкилоти муносибатҳои оилавӣ дар қомеаи Тоҷикистони соҳибистиқлол сухан меравад. Омилҳо ва сабабҳои низои оилавӣ, бекоршавии ақди никоҳ ва таъсири он ба ҳаёти иҷтимоӣ, иқтисодӣ ва арзишҳои маънавии мардуми тоҷик инъикос гардидааст. Масоили ба миён омадани муаммоҳои иҷтимоӣ дар оила, таъсири он ба тарбияи кӯдакон, баъзе усулҳои пешгирии ва ҳалли низои оилавӣ мавриди баррасӣ қарор гирифтааст. Инчунин дар мақола нақши қомеа ва хусусан, шӯрои маҳалҳо, шахсони барӯманд дар мустаҳкам намудани муносибатҳои оилавӣ тасвир гардидааст. Аз ин лиҳоз, тадқиқи муаммои зикргардида яке аз масъалаҳои муҳими иҷтимоии замони муосир ба шумор меравад. Зеро оилаи солиму мустаҳкам асоси мустаҳкамии қомеа ва боиси рушди он мебошад.

Вожаҳои калидӣ: *арӯс, модаршӯ, никоҳ, оилаҳои ҷавон, қомеа, муаммо, низо, бекоршавии никоҳ, пошхӯрии оила, хушбахтӣ, бадбахтӣ, пешгирии низо.*

Таҷрибаи зиндагӣ собит месозад, ки мустаҳкам ташаккул ёфтани оилаи ҷавон ва ноустувор гардидани он аз сатҳи маърифат, таҷрибаи ҳаётӣ, оиладорӣ, шароити иқтисодиву иҷтимоӣ ва амсоли инҳо алоқамандии қавӣ дорад. Дар баробари ин, муносибати аъзои оила, махсусан, модаршӯ ба пойдории оилаҳои ҷавон таъсири бевосита дорад. Агар модаршӯ бо арӯс муносибати некӯ дошта бошад, он оила метавонад яке аз оилаҳои намунавӣ дар ҷамъият гашта бошад, баръакси ҳол пошхӯрии оилаҳои ҷавонро метавон мушоҳида намуд.

Маълумоти омӯрӣ бозгӯкунандаи он аст, ки дар Тоҷикистон агар соли 2018 - 82413 оилаи ҷавон барпо гардида бошад, 11000 ё 13,3%-и он барҳам хӯрдааст [1,110]. Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ - Пешвои миллат, Президент Чумхурии

Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон бо изҳори нигаронӣ аз пошхӯрии оилаҳо таъкид менамоянд, ки “ҳар сол аз шумораи умумии ақди никоҳи оилаҳои бақайдгирифташуда 10 фоизи онҳо, бахусус, оилаҳои ҷавон бекор мешаванд” [2]. Сарвари давлат омилҳои асосии ба миён омадани низоҳои дар таҳсил накардани зану шавҳар, наомӯхтани касбу хунар, эҳтиром надоштан нисбат ба падару модар, калонсолон, нозуқиҳои муносибати хонаводагӣ дар муҳити нав, пастиву баландии рӯзгор ва дигар масъалаҳои ҳаёти мустақилона, ки ин ҳама ба хонавайронӣ расонида, таъсири манфиаш аз ҳама бештар ба ҳуди ҷавон аст, маҳсуб медонанд. Ин ҳолат дар давлатҳои пасошӯравӣ ва дигар мамлакатҳо низ нигаронкунанда мебошад.

Баландтарин нишондиҳандаи шумораи бекоршавии никоҳ нисбат ба издивоҷҳо дар Русия (560 ба 1000 ақди никоҳ), Украина (435), Молдовия (431) ва Белорусия (416) мушоҳида мешавад. Дар Қафқоз ва Осиёи Марказӣ, ки анъанаи нигоҳ доштани якҷоягии оила мустаҳкамтар аст, ҷудошавӣ камтар мушоҳида мешавад. Масалан, дар муқоиса бо дигар кишварҳо дар Тоҷикистон парокандагии оилаҳо камтар мебошад, ки ба 1000 ақди никоҳ 95 пошхӯрӣ рост меояд. Таҳлилҳо шаҳодат аз он додаанд, ки дар байни ҷудошавии оилаҳои ИДМ қисми зиёдро (тақрибан сеяки онҳо) оилаҳои ҷавоне ташкил медиҳанд, ки дар давоми панҷ соли аввали издивоҷ руҳ додааст [3].

Дар Норвегия оилаҳои ҷавон мустақил зиндагӣ мекунанд. Ба арӯсони онҳо сухани модаршӯ таъсире надорад. Оилаҳои ҷавон муаммоҳои худро мустақилона ҳал менамоянд ва агар эҳтиёҷе ба кӯмак пайдо шуд, ба мутахассисони равшинос муроҷиат менамоянд. Зану шавҳар танҳо дар рӯзҳои ид бо волидайнӣ худ вомехӯранд. Дар

Мексика муносибати арӯсу модаршӯ хеле наздик ва мисли дугонаҳо сурат мегирад. Дар зиндагии якҷоя арӯс сирри шахси ва муаммоҳои оилавино ба модаршӯ меғӯяд ва модаршӯ низ на ин ки мушкили эҷод мекунад, балки проблемаҳои бавучудомадаи оилаҳои ҷавонро ҳал менамояд. Дар Ҷазираҳои Соломонӣ низ арӯсу модаршӯ дар як оила ҳаёт пеш мебаранд, вале муноқишаҳо хеле кам ба мушоҳида мерасад. Аз рӯи расму оинҳои маҳал арӯс ва модаршӯ дар як бино машғули кор намешаванд ва анҷом додани ин ё он кор мумкин нест. Аз ин рӯ, барои пайдо нашудани низоъ байни онҳо ҳамаи корҳои хона баробар тақсим карда мешаванд. Шиори онҳо «Нест кори якҷоя – нест низоъ» мебошад. Дар Ҷумҳурии Халқии Корея писари хурди бо волидайн зиндагӣ менамояд. Тибқи маълумоти сотсиологии соли 1979 ва 2010 дар Корея 58% духтарон бинобар талаботи саҳти модаршӯ дар рӯзгордорӣ ва тарбияи онҳо ба фарзанди хурди ва яккаписарҳо хоҳиши хонадор шуданро наметунанд, зеро арӯс дар зери итоати ҳамешагии модаршӯ мемонад. Барои ҳамин, интиҳоби писарони калонӣ аз ҷониби духтарон бештар мушоҳида мешавад. Муносибати модаршӯҳои Итолиё ҳам чунин аст, ки арӯс бояд ба ӯ итоат намояд ва ба корҳои ӯ низ даҳлат мекунад. Ба ақидаи итолиёҳои модаршӯ пешрафт ва мушкилотро дар зиндагӣ аз навхонадорон хубтар мебаранд. Барои ҳамин суҳани онҳо шикастнапазир аст [4].

Дар Тоҷикистон аз рӯи урфу одат писарони бузургтар дар хонаю ҳавлиҳои мустақил ва хурди ҳамроҳ бо падару модар умр ба сар мебаранд. Аз волидайн ҷудо зиндагӣ кардан ё танҳо гузоштани онҳо ҳангоми пиронсолӣ ноэҳтиромиро нисбат ба калонсолон эҷод намуда, зери танқиду эроди ҷомеа қарор мегирад ва ин амал писанди ақсарияти ҷомеаи муосири тоҷик нест. Чаро? Барои он ки волидайн онҳоро ба камол мерасонад, соҳиби илм, оила, макони зист ва обрӯю эътибор гардонид, умед мебаранд, ки фарзандон дар овони пирӣ ба таъбире асои онҳо шаванд ва ин тадбир солҳост, ки ба ҳукми анъана даромада, чун урфу одатҳои миллӣ риоя карда мешавад. Аз ин лиҳоз, пас аз хонадоршавии оилаҳои ҷавон ҷудо зиндагӣ кардани арӯсу модаршӯ ё зану

шавҳар аз волидайн хеле кам ба мушоҳида мерасад. Ҳадафи модаршӯ ҳамчун зани ботаҷриба ва рӯзгордида на эҷоди мушкили, балки арӯсро ба муҳити оилаи худ мутобиқ сохтан (аз лиҳози анъаноти хонаводагӣ, меҳмоннавозӣ, ҳӯрокпазӣ, тозагӣ, дӯзандагӣ, эҳтиром гузоштан ба калонсолон ва ғайра, ки дар оилаҳои тоҷик ба шаклҳои гуногун қабул ва риоят карда мешавад) мебошад. Волидайн арӯс низ то барпо намудани оила баҳри омӯзиши санъати оиладорӣ ва анъаноти миллӣ кӯшиш ба харҷ медиҳанд. Аммо на ҳамаи модарон ин рисолати афзалиятнокро анҷом дода метавонанд. Хулоса, нигоҳи манфии модаршӯ ҳаёти навхонадоронро хира, ба рушди мустақамии он монета ва то расидан ба бекоршавии ақди никоҳ мубориза мебаранд, ки вазифаи асосиро дар ин ҳаёти мураккаб модаршӯ ва арӯси навроҳ мебаранд. Ақсарияти низоъҳо пинҳонӣ ва ё пӯшида дар муҳити оила сурат гирифта, дар ҳолате ба мақомоти дахлдор ва ё шахсонӣ барӯманду руҳонӣ муроҷиат мешавад, ки барқарор намудани муносибати хонаводагӣ имконнопазир мегардад.

Маврид ба зикр аст, ки вожаи “модаршӯ” дар «Фарҳанги тафсирии забони тоҷикӣ» чунин шарҳ дода шудааст: Модаршӯ (й) модари шавҳар нисбат ба арӯс [5,809]. Модаршӯ дар оилаҳои тоҷик, ки суннатӣ бунёд мешаванд, роҳбалади зиндагии оилаҳои ҷавон, дорои таҷрибаи ҳаёти пурмашаққат ва донандаи нозукуҳои рӯзгордорӣ мебошад ва ҳангоми ворид шудани арӯс ба оила ҳамчун оинаи ибрат ба ӯ муносибат менамояд. Яъне, аз муносибати хуби модар ё модаршӯ арӯс дарси ҳаёт меомӯзад.

Доир ба оила ва низоъҳои оилавӣ аз ҷониби олимони соҳаҳои гуногуни таърих, ҳуқуқ, сиёсат, дин, равшаншиносӣ, фалсафа ва амсоли инҳо корҳои илмию тадқиқотӣ ва оммавӣ анҷом дода шудаанд, ки ҳамаи он фарогири масъалаҳои фароҳи низоъ дар оила, махсусан, ҷудошавии оилаҳо, сабабҳо ва шаклҳои муноқишаҳои оилавӣ буда, мавриди баррасӣ қарор гирифтааст. Аз ҷумла, дар Тоҷикистон Х.Раҳимзода, Л.Назархудоева, Ш.Ёрмуҳаммадзода, Н.Амонов, А.Имомов, Л.Назирова, Ш.Шоисматуллоев, Дж.Тайгуншоева, Г.Авилова, С.Рачабов, М.Хидирова, А.Сатторзода, Қ.Расулов, В.Зокирова,

Н.Дадобоев, Х.Мӯсозода, Н.Дадобоева ва дигарон ин масъаларо тадқиқ намудаанд. Маҷмӯи маводи конфронси илмию амалӣ дар мавзӯи “Оилаи ҷавон дар асри XXI”, ки дар он мақолаҳои олимони гуногуни кишварҳои муштаракулманофеъ оид ба омӯзиши проблемаи оила ҷамъ оварда шудааст, аз муҳимияти масъала дарак дода, ҷанбаҳои пайдоиши низоъ ва роҳҳои ҳалли он ба риштаи баррасӣ кашида шудааст [6].

Яке аз муҳаққиқи рус, сотсиолог, Е. Г. Яковлева дар рисолаи илмиаш арӯсу модаршӯро ҳамчун иштирокчии низоъ қайд менамояд [7]. Аз рӯи натиҷаҳои таҳлилгарони соҳаи демография дар Тоҷикистон пас аз 2 соли ҷудошавӣ 20% мардҳо ва 25% занҳо аз кирдорашон изҳори пушаймонӣ кардаанд [8, 64].

Барои муайян намудани сабабҳои сар задани низоъҳо байни ҷавонон пурсиши афкор дар мавзӯи «Сабабҳои пошхӯрии оилаҳои ҷавон аз нигоҳи ҷавонон» гузаронида шуд ва ҷавобҳои онҳо аз тарафи мутахассисон – равшаншиносон таҳлил гардид. Натиҷаи таҳлилҳои гузаронидашуда дар факултети ҳаётошиносӣ, геологӣ, филологияи тоҷик ва забонҳои шарқи Муассисаи давлатии таълимии “Донишгоҳи давлатии Хучанд ба номи академик Бобоҷон Ғафуров” оид ба сабабҳои пошхӯрии оилаҳо чунин буд: Хонадоршавии барвақт – 26%; Носозишӣ бо модаршӯ – 22%; Муносибати тарафайн – 18,0%; Тафаккури пасти ҷавонон – 9%; Зӯрварӣ дар оила – 6,7%; Маҷбуран хонадоршавӣ – 5,5%; Шабакаи интернет ва телефони мобилӣ – 5,6%; Шароити иқтисодӣ – иҷтимоӣ – 3,8%; Хиёнат – 2%; Муҳоҷирати меҳнатӣ – 1,9%.

Аз таҳлил ва тадқиқоти сотсиологӣ бармеояд, ки 26% пурсидашудагон ҳамчун муҳимтарин нишондиҳандаи баландтарин барвақт оиладор шудани ҷавонро интихоб карданд. Агар аз нигоҳи ҳуқуқиву динӣ, равшанӣ ва ҷисмонӣ таҳлил намоем, мувофиқи моддаи 13 Кодекси оилаи Ҷумҳурии Тоҷикистон қонунгузори ҷумҳурӣ иҷозат додааст, ки навхонадорон, хоса, духтарон аз синни 18-солагӣ ба шавҳар бароянд. Илова бар ин дар ҳолатҳои истисноӣ суд метавонад синни никоҳро на бештар аз 1 сол кам намояд [9].

Вақте ки оилаи нав бунёд мешавад, хоҳ ноҳақ арӯс ба муҳити бегона ворид шуда, бевосита бо шавҳар, модаршӯ, падарарӯс ва дигар аъзои он рӯ ба рӯ мешавад ва муносибат мекунад, ба иштибоҳ ва хатоҳо роҳ додана амри воқеист. Ба синну соли ҷавонӣ ва тамоман ба фазои бегона ворид шудани арӯсро ба инобат нагирифта, аз ӯ анҷоми корҳои талаб ва интизор шудан худ як навъ низоъхоист. Давраи аз ҳама мушкил барои арӯс дар он зоҳир мегардад, ки бояд ӯ ба хонаи шавҳар мутобиқ шавад ва урфу одатҳои оиларо азхуд намуда, онро риоя созад. Ҳар як хонавода анъанаҳои хоси худро дорад.

Аз сабаби коста гардидани тарбия дар оила ва ниёз доштани навхонадорон ба ҳаётгузаронӣ 22% пурсидашудагон аз муносибати созгор надоштани арӯс бо модаршӯ изҳори андеша намуданд, ки сабаби ба вучуд омадани низоъҳо ва вайроншавии оилаҳои ҷавон шудааст. Ҳаёт собит месозад, ки дар баъзан ҳолатҳо на ин ки навхонадорон, балки модаршӯ ба арӯс рашк мебарад, дар зиндагӣ монеаҳои сунъӣ амсоли ҳамдигарнофаҳмӣ, аз хоб дер хестан, дер пухтани хӯрок, дер аз кор омадан, пул кор накардан, ҳадя накардан, кори хонаро иҷро накардан ва ғайра эҷод мекунанд, ки марҳала ба марҳала байни якдигар ҳисси нобоварӣ, тарсу ҳарос, бадбинӣ, дурӯғгӯӣ, ноэҳтиромӣ, қасосгирӣ ва ғайра пайдо мешавад. Ба ин маънӣ Аҳмади Дониш дар “Наводир-ул-вақоеъ” рашки модаршӯро хеле равшан баён доштааст [10,144]. Ба андешаи Дониш, сабаби пайдоиши низоъ дар рашк ва хусумати модаршӯ буда, зани наврӯҳ дар хонавода таваҷҷуҳи ҳамагонро ҷалб намудаву фарзанд ба модар камъятибор мегардад. Дар ҳоле, ки то ин замон ӯ, яъне модаршӯ фармонгузори садрнишини хона буд ва манзалату мартабаи хос дошт. Ва дар ин маврид модаршӯ барои аз байн нарафтани обрӯву мартаба омода аст, ба муносибати оилаи наврӯҳ дар ҳама ҳолат бевосита даҳолат намояд ва ба гуфтори насиҳати судманди касе гӯш надихад, ки ин даҳолат ба низоъ ва билохира бо шикасти оила поён пазируфтани мумкин аст...

Аслан интихоб ва бунёди ҳар як оила бо хоҳишу розигии ҷавону духтар сурат мегирад. Пас аз назарсанҷиҳои ҳар ду тараф ва писанд омадани оилаҳо барои

қабули қарор дар интихоби ҳамсар падарону модарон ба фарзандон розигӣ медиҳанд. Чавонписарон назар ба духтарон дертар оиладор мешаванд, то ки соҳиби маълумоти олий ё касбу кори гуногун гарданд, дар зиндагӣ мустақилият пайдо намоянд ва ҳаёти хешро пеш баранд. Дар дигар ҳолат падарону модарон аз сабаби шароити мусоид доштан пас аз хатми мактаби маълумоти миёна ба синну соли чавонии онҳо нигоҳ накарда, ба писарони худ ҳамсареро интихоб менамоянду зери тобеи худ ё дастнигари худ ба камол мерасонанд. Аз назари дигар, новобаста ба шароити иқтисодиву иҷтимоӣ ва суннусолӣ дар доираи расму оинҳои миллӣ тӯю маърақаҳои навхонадорон бо шавку завқи оилаҳои ҳар ду тараф бошукӯҳу шаҳомати хоса ва шодию сурур ташкил мегардад, ки ба хоҳири ҳама фаромӯшнопазир боқӣ мемонад. Шавҳар, падару модар ва ҳама узви оила арӯсро бо чехраи кушод, самимият, муносибати гарм истиқбол мегиранд. Дар марҳалаи гуногуни зиндагӣ тарбия ва таҳсили минбаъдаи арӯсро низ ба дӯш мегиранд... Орзую ҳавас амалӣ мегардад ва навхонадорон ҳам бо як умед ба ҳаёти мустақилона қадам мегузоранд. Аз ин лиҳоз, наварӯсон эҳсоси гарми модаршӯро ҳис намуда, ягон эътирозе надоранд, баръакс ба зиндагӣ ҳамчун кӯмакрасон, роҳнамо ва тарбиятдиҳанда ҳис мекунанд[11].

Чавонон мехоҳанд оилаашон аз даст наравад, вале ба хоҳири дилгир накардан ва розигии модар (модаршӯ) писар бо қалбҳои дарднок бо роҳу усулҳои гуногун дар дохил ё хориҷи кишвар истода оиларо барбод медиҳад. Ин мушкилот танҳо дар сурати пайдо гардидани нишонаҳои рашки модаршӯ, таъназании якдигар, рост наомадани хулқу атвори арӯсу модаршӯ ва иҷро накардани баъзан супоришҳои ӯ аз ҷониби арӯс мебошад. Дар натиҷа, ин ҳолатҳо барои фарзандон аламовар боқӣ мемонад.

Чавонон ҳамеша ниёз ба таълиму тарбия доранд. Дар баъзе маврид ҳатто худи падару модар муҳтоҷи тарбия буда, оддитарин муносибати инсониро риоя карда наметавонанд ва фурсате дар насихату дилгармӣ ба зиндагии фарзанд надоранд. Аз ин арӯси навроҳ кори зани

таҷрибадору калонсолро талаб мекунанд. На ҳамчун аз нигоҳи арӯси бетаҷриба. Ё агар давоми зиндагӣ модаршӯ ранҷу азоб ва шиканҷаро аз ҷониби модаршӯи худ дида бошад, хоҳиши иҷрои онро аз арӯси худ талаб менамояд, ки замоне аз сар гузаронидааст. Ба ҷониби дигар, духтарро дар қатори фарзандони худ надида, муваффақияти ӯро ночиз мешуморад. Таваҷҷуҳу самимият ва эҳтироме, ки ба писар ва духтаронаш менамояд, ба арӯси худ дарег меорад. Зеро вай келин аст ва ӯро дар масофаи муайян нигоҳ меорад...

Модаршӯ арӯсро маҷбур месозад, ки ба хоҳири гӯё ноэҳтиромӣ ва ё муаммои ночиз байни модаршӯ шавҳарашро рақиб гузорад. Дар натиҷа, фақат аз тарбияи нодуруст ва амали нуксондори арӯс ҳарф мезанад, ки он оҳиста-оҳиста ба ҳисси нобоварӣ, бадбинӣ ва қасосгирӣ оварда мерасонад. Ва бо ҳар роҳу васила ба фарзанд шикоят мекунанд ва баҳона пеш меовард, ки “ман туро бо ин умед бузург кардаам, ки...” [10,150].

Таҷрибаи фаъолияти Ташкилоти ҷамъиятии «Гулруҳсор» дар шаҳри Хучанд нишон медиҳад, ки «хушдоманҳои ҳар ду тараф нисбати арӯс ё домод ноқисҳои якдигарро мекобанд ва таъназани мекунанд». Ҳисси нобоварию бадбинӣ, ки дар оила пайдо шуд байни зану шавҳар низоъҳо ба вучуд меоянд. Дар ин ҳолат, албатта, оила чун пештара солим буда наметавонад ва дар мафкураи онҳо аллақай тарсу ҳарос, ҷустуҷӯи камбудии якдигар, фишору зӯроварию рӯхию равонӣ ва ниҳоят ҷисмонӣ ба вучуд меоранд. Пас, дар роҳи бекор кардани никоҳи баъзан фарзанди худ модаршӯҳо низ бетаъсир наметавонанд.

Ин муаммо ва ҳалли пурраи он хеле баҳснок аст. Инчо пурра наметавон пошхӯрии оилаҳоро танҳо ба модаршӯ рабт дод. Навхонадороне низ ҳастанд, ки ба суҳанҳои наздикону дугонаҳо гӯш дода, рафтору муносибати худро дар оилаи худ тағйир медиҳанд, ки дар натиҷа, ҳаёти худро хира месозанд. Ҳар оила талаботу низоми худро дорад. Тағйир додани муносибати арӯсон ва ё ҷорӣ намудани таҷрибаҳои зиндагии дигар оилаҳоро баъзан оилаҳо хуб наметавонанд. Аз ҷониби дигар, баъзан наварӯсон низ ба зиндагии мустақилона омода набуда,

давраи мутобиқатшавии худро дер мегузаронанд. Кӯмаки модаршӯ ва ё насихатҳои ӯро ҳамчун эроду камбудӣ қабул менамоянд. Нисбати модаршӯ ноэҳтиромӣ, дурӯғу фиреб ва ранҷу азиятро пеш мегиранд, ки баъзан амалу рафтори онҳо аз доираи одоби ахлоқ нест. Масалан, «...аз рӯзе, ки арӯс ба хонаам қадам гузошт, аввал ғайзу баракат аз хонаам парид, баъд гапи хонаам ба берун баромад, дар охир худам аз хона берун шудам. Келинам дар пеши писарам шарт гузошт, ки ё ман ё модарат. Ман низ ба хотири хушбахтии писарам роҳи бозорро пеш гирифтаам. Акнун бигӯед, ман чӣ хел ин келинро дӯст дорам?» [12]. Чунин ҳолатҳо зиёданд, вале дар назди вичдон ҳалли ин муаммо ҳеҷ аст.

Бо назардошти гуфтаҳои болоӣ ва исботи таҷрибаҳои ҳаёти метавон сабаби асосии ба вучуд омадани муноқишаҳоро байни арӯсу модаршӯ чунин арзёбӣ намуд:

- рашқи беасоси модаршӯ (барои худ арӯсро ҳамчун рақиб қабул мекунад), танқидкунии бемаврид, бераҳмӣ, муносибати дағалона, бахилӣ;
- хислатҳои беаҳамиятӣ, бадфеълӣ, бемасъулиятӣ, худпарастии арӯс – омода накардани ҷавонон ба ҳаёти мустақилона аз ҷониби волидайнӣ ҳар ду тараф;
- никоҳи барвақтии духтарон ва надоштани маърифати оиладорӣ;
- сусти мутобиқшавии арӯс дар оила;
- нофармонӣ, такаббур ва ноэҳтиромии зан нисбати модаршӯ ва дигар аъзои оила;
- хабаркашии сирри оилавӣ ба модар ва дугонаҳо, тариқи телефони мобилӣ ва шабакаҳои иҷтимоӣ;
- дуруғгӯӣ, фиребгарӣ, тафриқаандозӣ, миннат ва берун баровардани муносибат ва шароитҳои хубу бади дохилиоилавӣ;
- мустақилият, озодӣ надодани модаршӯ ба навхонадорон дар сарфи маблағ, истифодаи ашё, молу мулкҳои хона, харидорӣ чизҳои қиматбаҳо;
- монёш шудани модаршӯ ба таҳсили арӯс, интиҳоби касбу ҳунар, аёдати падару модар ва назорати саҳт.

Ин амалҳо ба норозигӣ, қаноатманд нагардидани аъзои оиларо ба вучуд оварда, ниҳоят ба парокандашавӣ бурда мерасонад.

Ба ақидаи баъзе таҳлилгарон аз байн бурдани низоҳои арӯсу модаршӯ

комилан имконнопазир аст. Зеро ин мубориза байни ду зан аст.

Занони тоҷик метавонанд, ки бо роҳи нексиголӣ барои аз байн бурдани хусумати арӯсу модаршӯ кӯмак расонанд. Зеро анъана, урфу одат ва фарҳанги шарқиена таҳкурсии мукамалест, баҳри рафъи ин муаммоҳо. Барои раҳой бахшидан аз низоҳои байни арӯсу модаршӯ дар амал татбиқи намудани қорҳои зерин мувофиқ аст:

1. Дар навбати аввал асоси зиндагии ошошта ва аз даст надодани он аз муносибати худи навхонадорон сарчашма мегирад. Шавҳар тамоми урфу одат, эҳтироми волидайн ва муносибатҳои оилавино ба ҳамсар ҳамчун ҳамсоли худ фаҳмонад. Фаҳмонидани психологияи муошират, тарзи рузгордорӣ ва риояи талабу дархости оила ҳамдигарфаҳмиро дар муносибат бо модаршӯ ва дигар аъзои он хуштар месозад;

2. Модаршӯ пеш аз омадани арӯс бояд «Барномаи мутобиқшавии арӯс»-ро таҳия ва амалӣ намояд. Бидуни сарзаниш тарзи муносибат ва рӯзгордориро фаҳмонад, омӯзонад ва ба ҳаёти оилавии худ мутобиқ созад. Кӯшиш намояд, ки дар ҳолати дармондагӣ маслиҳати муфид диҳад ва дар дили ӯ тарсро ҷой надихад. Метавон мустақамии оиларо дар муҳаббат, иззату эҳтиром ва боварии тарафайн арзёбӣ кард.

3. Саранҷоми маҳомми манзилӣ бо ақлу кифоят тамош шавад. Пас дар ҷое, ки қор ба дасти беақлон афтад, самара пушаймонӣ ва надомату хусумат ва ғаромат бувад. [10,149].

4. Бештари модарон мехоҳанд духтарони беҳтарин ва баҳусро арӯс намоянд. Вакте ки ба хона арӯси нав омад, вай ба қорҳои рузгордорӣ ва хоҳишу талаби онҳо омода нест. Аз ин ҷо муноқишаҳо сар мезанад. Арӯс ҳам бояд ба расму оинҳо ва хоҳишу талаби аъзои оила мутобиқ шавад. Агар арӯс шавҳарро дуст дорад, бояд модаршӯи худро низ самимӣ дуст дорад.

5. Ба мақсад мувофиқ аст, ки бояд модаршӯ арӯсро ба хонаи худ ҳамчун келин-духтар қабул намояд ва арӯс низ баробари эҳтироми шавҳар модаршӯи худро ҳамчун модар пазирой намояд. Зеро дар ҳолати

хамдигарфаҳмӣ, дӯст доштану бахшида тавонистани якдигар ва ба волидайн хизмати шоиста намудан оила ҳамон қадар мустаҳкамтар мегардад. Аз ҷониби дигар муҳити беруна низ ба оила таъсир расонида наметавонад ва дар ин маврид натавонад модаршӯ, балки шавҳар низ ўро хуш меписандад. Эҳтиром гузоштани фарзандон ба модар, хусусан, модаршӯ, некӣ кардан ва хидмати онҳоро дар пиронсолӣ ба ҷо овардан аз гузаштагон мерос аст.

6. Дар зиндагӣ арӯсу модаршӯ муносибати созгорро бояд пайдо намоянд. Соҳибмаърифат будан, муоширати хуб доштан, меҳнатдӯст будан, боинтизомӣ, покизакорӣ, ташаббускорӣ, сарфакорӣ омилҳоеанд, ки муносибати ду занро наздик месозанд.

7. Вақте модаршӯ бо арӯс муносибати дурустро ба роҳ мемонад, онҳо ҳар ду худро дар як вақт хушбахт ҳис карда метавонанд. Фаҳмидан муҳим аст, ки муносибати ду зан танҳо муносибати онҳо аст ва мард набояд ба он даҳлат намояд.

8. Дар ҳолати сар задани хушунати оилавӣ бисёр ҷавондухтарон онро пинҳон нигоҳ медоранд. Барои гирифтани ёрӣ ба марказҳои тиббӣ, равоншиносӣ ва мақомоти ҳифзи ҳуқуқ оиди хушунати рӯйдода муроҷиат намекунанд. Дар ҳалли он кӯмак накардан, аҳамият надодани волидайн ва наздикон аз эҳтимол дур нест, ки наварӯсон худро дар роҳи халосӣ даст ба ҳодисаҳои нохуш зананд.

9. Иштибоҳ аст, ки зан ба шавҳараш оид ба модаршӯаш шикоят мекунад ва модаршӯ оид ба арӯс. Ин муаммо бояд шавҳар босаброна ва бешитобкорӣ дар доираи инсонгароӣ бартараф намуда, онро вобаста ба ҳислати арӯсу модаршӯ ҳаллу фасл намояд.

10. Барои аз ҷиҳати ҳуқуқӣ, равонӣ ва тиббӣ тайёр кардани ҷавонон ба ҳаёти оилавӣ ва рӯ ба рӯ нашудани модаршӯ, шавҳар ва арӯс ба муаммоҳои рӯзгордорӣ, тарзи муошират, омӯхтани ҳаққу ҳуқуқи зану шавҳар ва пеш бурдани ҳаёти мустақил ба мақсад мувофиқ аст, ки дар назди сабти асноди ҳолати шаҳрвандии мақомоти худидоракунии шаҳраку деҳот марказҳои омӯзишӣ барои навхонадорон ва модароне, ки бори нахуст масъулияти модаршӯ шуданро бар дӯш мегиранд

таъсис дода шавад ва навхонадорону модаршӯҳо аз курси хатмии он пеш аз маъракаиҳои тӯйи арӯсию домодӣ гузаранд. Омӯзиши ин тадбир аз ҷониби равоншиносону омӯзгорону собикадорони пуртаҷриба ва мутахассисони соҳаи тиббу дин аз манфиат ҳолӣ нест.

11. Таъсиси Марказҳои илмӣ ва тадқиқотӣ –сотсиологӣ дар сатҳи маҳал бо гузаронидани пурсишҳои афкори умум барои ҳалли муаммоҳои мавҷуда имконпазир мебошад ва дар ин замина, таҳияи Барнома ва ё нақшаҳои дурнамо аз манфиат ҳолӣ нест. Зеро натиҷаи дурусти фаъолияти Марказҳои илмӣ-тадқиқотӣ дар ин раванд метавонад таъсири бузурге дар пешрафти ҳаёти ҷавонон, ҳалли масъалаҳои муҳим, бартараф кардани нуқсонҳои камбудии оилаҳои нав саҳм гузорад.

Адабиёт

1. Вазъи иҷтимоию иқтисодии Ҷумҳурии Тоҷикистон/Агентии омили назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон//Вазъи демографӣ. – Душанбе: Раёсати таъҷилии таъбу нашри Маркази Кулли ҳисоббарории Агентӣ. 2019;
2. Суханронии Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон бахшида ба 10-солагии қабули Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи танзими анъана ва ҷашну маросимҳо» 1.07.2017, шаҳри Душанбе, www.prezident.tj;
3. О положении женщин и мужчин в странах Содружества Независимых Государств /Доклад Межгосударственный Статистический Комитет СНГ (Рабочий документ 4);
4. Важдаева Н. Своя кровь. http://www.moya-planeta.ru/travel/view/svoya_krov_12427/ /travel/view/svoya_krov_12427/ – 5 июня 2015;
5. Фарҳанги тафсирии забони тоҷикӣ. Ҷилди 1. Душанбе – 2008. –950 С.
6. Раҳимзода Х., Ёрмуҳаммадзода Ш., Назирова Л., Амонов Н. “Маърифати оиладорӣ”, Назархудоева Л. Т. «Современная семья в Таджикистане: Состояние и проблемы функционирования и развития”

автореферат канд. диссер; Тайгуншоева Дж. С. "Семейный этикет в системе традиционной и современной культуры таджиков" дисс. канд. пед. наук; Ветрова Е.А. "Проблемы молодых семей в Российской Федерации" Т. 10, № 12, 2015; Яковлева В. Г. Автореферат кандидат социологических наук "Семья в условиях трансформации российского общества: проблема конфликтов и способы их разрешения: на материалах Республики Бурятия" ва ғайра.

7. Яковлева В. Г. Автореферат кандидата социологических наук "Семья в условиях трансформации российского общества: проблема конфликтов и способы их разрешения: на материалах Республики Бурятия".
8. Дадобоева Н.Н., Дадобоев Н. Ташаккули муносибатҳои оилавӣ ва анъанаҳои оилаи тоҷик. Дастури таълимӣ. –Хучанд: Меъроҷ, 2014. –164с.;
9. Кодекси оилаи Ҷумҳурии Тоҷикистон (Ахбори Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон, с. 1998, № 22, мод. 303; с. 2006, № 4, мод. 196; с. 2008, № 3, мод. 201; с. 2010, № 7, мод. 546; с. 2011, № 3, мод. 177, №12, мод. 855; с. 2013, № 3, мод. 195; с. 2015, №11, мод. 960; с. 2016, №3, мод. 143, №11, мод. 881; Қонуни ҶТаз 24.02.2017 с., №1395);
10. Аҳмади Дониш. Осори баргузида. Душанбе: Нашриёти "Ирфон", 1976;

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ ПРОФИЛАКТИКИ И РЕШЕНИЯ КОНФЛИКТА В СЕМЬЕ

Ходибоев Ф.

В данной статье рассматриваются проблемы семейных отношений в независимом таджикском обществе.

Отражены факторы и причины семейного конфликта, расторжения брака и его влияние на социальную, экономическую и духовную жизнь таджикского народа. Рассмотрены вопросы социальных проблем в семье, их влияние на воспитание детей, некоторые методы профилактики и разрешения семейных конфликтов.

В статье также описывается роль общества, особенно местных советов, и выдающихся людей в укреплении семейных отношений. В связи с этим изучение данной проблемы является одним из важнейших социальных вопросов нашего времени. Ведь здоровая семья - это основа развития общества.

Ключевые слова: невестка, общество, свекровь, брак, молодая семья, проблема, конфликт, развод, счастья, несчастья, предотвращение конфликтов.

SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF THE PROBLEM OF PREVENTION AND SO- LUTION OF CONFLICT IN FAMILY

Hodiboev F.

The article deals with conflict studies in Tajik society. The article highlights, the issues of family conflicts, divorces and its economic, social, moral impact upon lives of Tajik people. The article describes the social problems of the family, its impact on bringing-up of the children and some preventing ways and solutions of these conflicts.

The article describes the role of the society, local councils and outstanding people in forming family relations. In this regard, the study of the issues are relevant in modern society, as the healthy family is the base of development of the society.

Key words: bride, mother-in-law, marriage, young families, issues, conflict, divorce, happiness, unhappiness, conflict resolution.

**О РЕФОРМЕ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ И НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМАХ
ПРЕПОДАВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ**

Мирзоев Г. Дж., к.ф.н., зав. отделом философских проблем религии ИФПП АН РТ

В статье автор рассматривает некоторые проблемы преподавания религиозной культуры в системе светского образования и в системе светского общества. По мнению автора, на фоне усилий Таджикистана по борьбе с потенциальными угрозами радикализма и экстремизма, общественность и государственные структуры уже давно поднимали вопрос о необходимости введения религиозоведческих дисциплин в системе образования и о качественном религиозном образовании внутри страны, как форма противостояния радикальным взглядам в религиозной сфере. Эксперты считают, что эти решения способствуют в защите религиозной сферы общества от нетрадиционных, зарубежных чужеродных идеологий и будет ключом к стабильному и мирному обществу. В связи с этим, в последние годы в республике предпринимается ряд серьёзных мер по улучшению положения в этом направлении.

Ключевые слова: реформа, религиозное образование, религиозная культура, религиозный радикализм.

Вопрос преподавания религиозной культуры, так в области религиозного, так и в системе светского образования для современных мусульманских обществах не вызывает сомнений ни у одного специалиста, причастного к любой форме и её модели, или светского или конфессионально-ориентированного направления образования. Данный вопрос в процессе реформирования системы образования приобретает особое значение. Одновременно, в мусульманских реформационно-модернистских тенденциях тоже вопрос новой религиозной обучении имеет особое положение.

Отношения государства и религиозных организаций в Республике Таджикистан строятся на основе принципах свободы совести и вероисповедания и светского характера государства, так ещё невмешательство государственных институтов в

деятельность религиозных организаций. Перемены последних лет, происходящие в стране и в мире, освободили для сознания всех категорий населения пути к восприятию всевозможных мировоззренческих ориентаций и необходимости их мирного сосуществования. Наряду с этим, в этом направлении развернувшиеся события на Ближнем Востоке утверждают о необходимости формирования здорового и толерантного религиозного мышления. Не вдаваясь в оценочные суждения по поводу оптимального соотношения веры и знания в образовании и места религиозных верований в национальной культуре, мы должны констатировать факт возрастающего интереса к современному духовному просвещению в целом и к истории и основ религий самых различных конфессий в частности. Учитывая упомянутые моменты, отношения с религией в Таджикистане также налаживаются на основе признания государством значительного вклада исламской учении в формирование национальной культуры и в развитие нравственных ценностей общества.

Право на религиозное образование в государственных и частных образовательных учреждениях является составной частью базового права на получение образования в соответствии со своей национально-культурной идентичностью. Одновременно, на фоне усилий Таджикистана по борьбе с потенциальными угрозами радикализма и экстремизма, общественность и государственные структуры уже давно поднимали вопрос о необходимости введения религиозоведческих дисциплин в системе образования и о качественном религиозном образовании внутри страны, как форма противостояния радикальным взглядам в религиозной сфере. Эксперты считают, что эти решения способствуют в защите религиозной сферы общества от нетрадиционных, зарубежных чужеродных идеологий и будет ключом к стабильному и мирному обществу.

Таким образом, не утихающая у нас в республике на протяжении уже многих лет дискуссия относительно допустимости и необходимости преподавания религии и религиозных знаний в государственных и негосударственных общеобразовательных школах на основе религиозных мировоззренческих подходов, с участием соответствующих религиозных организаций актуализирует необходимость обращения к опыту других стран в этой сфере. Никто не отрицает значение знания о религии для образованного человека и получения такого знания в системе высшего и среднего, или средне-специального образования. Но проблема состоит в том, что такие знания могут преподаваться различными методологическими способами и формами, такими как сугубо религиозной, светской или атеистической. Если в системе чисто религиозного негосударственного образования, цель заключается в преподавании основ одной религии, формировании конфессионального мировоззрения и укреплении веры, то в системе светского здесь предпочтение отдаётся формированию научной мировоззрения о религии в общем как феномен культуры. Но здесь появляются некоторые проблемы связанные с законодательством в определении понятия и трактовки светского характера государства и его отношения с религией в целом, и с религиозным образованием в частности.

Исходя из того, что религиозное просвещение, прежде всего должно иметь правовую базу и по своей Конституции Таджикистан является правовым демократическим и светским государством, то немаловажное значение для данного вопроса имеет определение понятия «светскости», «светского государства», и в каком отношении оно находится с религией и религиозным образованием. Данная проблема смущала и смущает общественность не только в Таджикистане, но и в другие страны, в том числе и в России [3, 104]. Некоторые под понятием светскости понимают антирелигиозную направленность системы обучения, или по крайней мере свободной от религиозных знаний.

Не только в сфере образования, но и в социальном и в государственно-строительном плане также, данный вопрос вызывал серьёзные разногласия в нашем

обществе. Вопрос о «светском» статусе Таджикистана был одним из самых трудных вопросов в процессе межтаджикских мирных переговоров в 90-ые годы. Комиссия по национальному примирению обсуждала его более чем на 30 своих заседаниях. В ходе этих обсуждений и дискуссий по поводу того, в каком формате применяется в Основном законе страны термин «светское государство», стороны постепенно перешли от позиционного противостояния и разногласия к позитивному диалогу, к поиску путей взаимопонимания и взаимосуществования. Таким образом, в идеологическом и мировоззренческом пространстве республики со стороны правительства и со стороны религиозных круг был представлен ряд новых соображений и идей по поводу определения понятия «светское государство» в контексте современного таджикского общества, что привело к сближению позиций сторон. Дело в том, что параметры понятий «светское государство» и «секуляризм» в нашем научном и общественном обиходе не были четко и однозначно определены. Их можно было понимать и расшифровывать применительно к восточному обществу по разному. Представители власти, настаивая на закреплении в Конституции статуса светского государства, в этом видели гарантию сохранения существующего политического светского строя. А сторонники исламской оппозиции относились к термину «светское государство» с сомнением и недоверием, усматривая в нем возможность ущемления своих религиозных прав и одновременно ограничение в получении религиозного образования.

Особенности поляризации многих таких понятий в научно-общественном обиходе, заключается в том, что многие из них формировались в контуре других культур и в наших реалиях могут быть интерпретированы то разному. Например, понятия светского государства и секуляризм возникли в западной культуре как отражение противодействия их обществ многолетней и абсолютной власти средневековой теократической формы правления государства, утверждавшей, что принадлежащая им власть дана – от Бога и она неприкосновенна [5,107]. Поэтому «светское государство» прежде всего означало в

европейской культуре противопоставление средневековому «теократическому государству». В своем прямом смысле данное понятие может трактоваться только в западной культуре. А в восточных обществах, особенно в современных мусульманских обществах понятие «светское государство» не означает противовеса исламской или же антирелигиозной направленности государства, ибо исламское учение не предусматривает теократическую форму правления. Оно может означать не ориентированную на религию форму управления государством или отсутствие религиозной идеологии в политике государства, но никак не антирелигиозную ориентированность государства.

Исходя из этого, было очень важно определить контуры понятия светского государства для современного таджикского общества. В этом направлении были приняты серьезные шаги представителями обеих сторон, например К.Олимовым, И.Усмоновым, М.Химматзода, которые, будучи теоретиками противоположных сторон, активно участвовали в этих дискуссиях и опубликовали ряд работ по данной проблеме [2, 103]. В ходе долгих дискуссий и обмена мнениями стороны пришли к выводу, что светская направленность государства не ограничит религиозных прав граждан. Таким образом, появилась основа для дальнейшего сближения позиции сторон по этому вопросу и их совместного свободного сосуществования в пространстве государства. Эти моменты стали серьезным шагом в процессе установления взаимопонимания и восстановления мира и согласия в республике. Одновременно, эти определение и подходы имеют также важное значения и в сфере преподавания религиозной культуры в светской системе образования. Также необходимо отметить, что сам светский принцип управления общества и государства и в том числе светский подход изучения окружающей действительности и знания не является чужеродным для исламской культуры.

Таким образом, необходимо правильное понимание понятия светского государства в реалиях современного таджикского общества и в процессе духовного просвещения в системе образования. Здесь имеется в виду не то, что религия и

государство отделены друг от друга, а что государственные и религиозные институты отделяются друг от друга. И речь идет не только об исламе, а о религии вообще. При этом конституционно закреплена свобода совести, создание же и деятельность объединений, пропагандирующих расовую, национальную и религиозную вражду или призывающих к насильственному свержению конституционного строя, не допускается. Касаясь вопроса отношения государства и религии в правовом светском обществе, один из активных участников этих дебатов Иброхим Усмонов отмечал, что отделение институтов государства от религиозных учреждений не означает отделения религии от государства. «...Государство, – писал он, имея в виду конкретно Таджикистан, – не может отделять себя от религии, так как религия является одной из составляющих мышления каждого члена общества, из которых состоит это государство. Отделение религии от государства означало бы отделение государства от своих граждан. Но здесь стоит иной вопрос – отделение институтов государства от религиозных учреждений» [6,55]. Решая вопрос об отделении государственных институтов от религиозных учреждений, необходимо учитывать, что среди сторонников светского принципа построения государства существуют люди, которые считают необходимым сотрудничество с религиозной сферой и с религиозными деятелями. И среди духовенства также немало религиозных деятелей, готовых сотрудничать со светской властью. Хотя некоторый радикализм иногда прослеживается у обеих сторон, но у них хватает здравого смысла и терпения, чтобы признавать права всех сторон и не нарушать атмосферу мирного взаимного сосуществования. Думаем, здесь точкой соприкосновения интересов является ориентированность на построение национального государства и укрепление его основ, в чем, несомненно, заинтересованы обе стороны.

Для постсоветских республик центральноазиатского региона в нынешних условиях главная задача состоит именно в укреплении основ национального государства – экономических, социальных и культурных, что прежде всего зависит от

стабильности общества. Исходя из этого, духовное образование и религиозное мышление в обществе должны быть направлены именно на решение этих вопросов. Религиозная среда тоже нуждается в помощи и поддержке сильного национального государства, не только в сохранении своей идентичности и своей позиции, но и в получении качественного религиозного образования. В этих странах и в частности в Таджикистане традиционная религиозная среда не является однородной, так ещё однотонной и этот момент играет важную роль в налаживании процесса религиозного образования.

Таким образом, практика показывает, что позиционное противостояние в области преподавания духовной культуры, противопоставит её светскому образованию и наоборот, не имеет ни чего хорошего для современного общества. В этом случае необходимо другая постановка вопроса, которая предполагает устранение конфронтации и найти точки соприкосновения в этой проблеме. Как мы уже отметили, точкой соприкосновения в этом вопросе есть интересы обеих сторон ориентированные на укрепление национального государства и укрепление его основ, в чем, несомненно, заинтересованы обе стороны.

В религиозном образовании, прежде всего, входит широкий круг вопросов: начальное религиозное образование детей и подростков, религиозное образование взрослых верующих, подготовка священнослужителей, педагогов, высшее теологическое образование и организация научных изысканий в области религиозных знаний, выпуск учебной религиозной литературы и иных учебных пособий. Но данная система функционирует очень слабо. Несмотря на то, что существуют религиозные медресе при мечетях и Исламский институт в Душанбе, они плохо оснащены техникой, отстают по методам обучения и, в определенной части, по содержанию обучения. В этих условиях главным звеном религиозного образования остаются домашние школы отдельных вероучителей. В целом система религиозного образования в РТ способствует консервированию глубокой традиционности и архаичности, что, в свою очередь, способствует укреплению традиционализма и архаики в сознании верующих, а

следовательно, и в массовом сознании таджикского общества. Основная трудность в их решении заключается в слабом материально-техническом оснащении и отсутствии профессионально подготовленных, квалифицированных кадров. Серьезной проблемой являются и трудности с трудоустройством выпускников. Вакантные места имам-хатибов в мечетях появляются достаточно редко. В то же время квалификация выпускников Исламского института соответствует только деятельности священнослужителя. Они не могут быть приняты на другие места. Некоторые наиболее успевающие и динамичные студенты находят выход в том, что они учатся параллельно в светских вузах и получают востребованные специальности. В последние годы в республике предпринимается ряд серьёзных мер по улучшению положения в этом направлении.

В здоровом религиозном образовании, прежде всего в Таджикистане, заинтересована сама государственная сторона. Как отмечал в своё время глава Управления развития международного образования Министерства образования Таджикистана, важно, чтобы заинтересованная в религии таджикская молодежь попадала в хорошие руки и училась мирному исламу, традиционному для своего общества ханафитскому течению.

По его словам, в условиях, когда Таджикистан столкнулся с проблемой экстремизма и радикализм «качественное религиозное образование» в пределах страны могло бы быть хорошей силой против этого явления.

Он отмечал, что для этого не обязательно выезжать за границу, тем более тогда, когда здесь наши студенты получают именно то образование, которое отвечает нашему мазхабу и требованиям Министерства образования. И их еще не окрепшие умы не будут насаждены чуждой идеологией. Многие аналитики говорят, что наибольшую важность в просвещении молодежи имеет именно начальное религиозное образование.

Исходя из этого, для нашей реальности необходимо очень глубокое богословское и научное изучение религии, формирование групп современных богословов или школ богословов-теологов с новым

мышлением, так как главной проблемой для нашей республики является низкий уровень и религиозного и светского образования верующих.

Литература

1. Бартольд В.В. Культура мусульманства. – М., 1998.
2. Олимов К. Диалектика светского и религиозного мировоззрения в условиях построения национального государства // Построение доверия между исламистами и секуляристами – таджикский эксперимент. Душанбе, 2004.
3. Малашенко А. Двадцать лет религиозной свободы в России. М.: РОССПЭН, 2009.
4. Мирзоев Г. Дж. Особенности формирования и трансформация исламского религиозного сознания таджиков.- Душанбе: «Дониш», 2011.
5. Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом или реальность? - М.: Академия, 2007.
6. Усмонов И. Применение принципа отделения религии от государства в условиях таджикского государства // Построение доверия между исламистами и секуляристами – таджикский эксперимент. Душанбе, 2004.

ДАР БОРАИ ИСЛОҲОТИ СОҲАИ МАОРИФ ВА БАЪЗЕ МУШКИЛОТИ ТАЪЛИМ ВА ТАДРИСИ ФАРҲАНГИ ДИНИЙ

Мирзоев Ғ. Ҷ.

Дар мақола муаллиф баъзе масъалаҳо ва мушкилоти таълим ва тадريس маърифати диниро дар низоми маорифи дунявӣ ва ҷомеаи дунявӣ ба риштаи таҳқиқ кашидааст. Ба ақидаи ӯ, дар Тоҷикистон дар пасманзари муқовимат ва мубориза бо ифротгароӣ ва тундгароии динӣ ҷомеаи шаҳрвандӣ ва ниҳодҳои давлатӣ кайҳо боз масъалаи таълими дурусти ватании диниро ҳамчун

воситаи пешгирӣ аз ғояҳои динии бегона пешниҳод менамоянд. Мутахассисон бар ин андешаанд, ки чунин амалҳои динии ватаниро аз ғояву таълимоти бегонаи мазҳабӣ, ки ба ақоиди динии суннатии мо дар ихтилоф аст, нигоҳ медорад. Инчунин, он метавонад калиди субот ва оромии ҷомеаи маънавии ҷомеа гардад. Бо назардошти ин мулоҳизаҳо дар ин самт тайи солҳои охир дар ҷумҳурии ҷолраҳри ҷиддӣ дида мешаванд.

Калидвожаҳо: ислоҳот, маорифи динӣ, фарҳанги диндорӣ, тундгароии динӣ.

ABOUT EDUCATION REFORM AND SOME PROBLEMS OF RELIGIOUS CULTURE TEACHING

Mirzoev G.J.

In the article, the author considers some problems of religious culture teaching in the system of secular education and in the system of secular society. According to the author, against the background of Tajikistan's efforts to combat the potential threats of radicalism and extremism, the public and government agencies have already raised the issue of the need for the introduction of religious disciplines in the education system and about quality religious education within the country, as a form of opposition to radical views in the religious sphere.

Experts believe that these solutions contribute to the protection of religious sectors of society from non-traditional, foreign and alien ideologies and will be the key to a stable and peaceful society. In this regard, in recent years several serious measures have been taken in the republic to improve the situation in this direction.

Keywords: reform, religious education, religious culture, religious disciplines, religious radicalism.

ОСНОВАТЕЛЬ ШКОЛЫ МУДЖАДДИДИЯ И РЕФОРМАТОР РЕЛИГИОЗНО-
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДИИ

Мухамедходжаева П.А. – докторант ИФПП АН РТ, e-mail: pnkhojaeva@gmail.com,

В статье рассматривается процесс образования одной из распространенных ветвей ордена накшбандия под названием муджаддидия, основателем которой считается Шейх Ахмад Сархинди. Этот процесс анализируется на примере жизни и деятельности Шейха Сархинди, так как его путь непосредственно связан с образованием этой ветви классического суфийского ордена накшбандия в средневековой Индии. Эпоним муджаддидия является прямым доказательством и признанием титула и реформаторской роли Ахмада Сархинди как Муджаддид Алфи Сани (реформатор второго тысячелетия).

Ключевые слова: Ахмад Сархинди, муджаддидия, накшбандия, вахдат-ал-вуджуд, вахдат-аш-шухуд, Муджаддид Алфи Сани.

Возникновение одной из немаловажных ветвей суфийской доктрины накшбандия с эпонимом муджаддидия имеет, как и другие ордена суфизма, свои социально-политические и историко-культурные, но более того, духовно-религиозные истоки, позволившие этому новому эпониму известного суфийского ордена зародиться в субконтиненте Индия в XIV-XVII веках. Наиболее важным фактором появления мусульманского мистицизма, в том числе ордена накшбандия-муджаддидия, является религиозно-реформаторские изменения, приведшие к разногласию ортодоксальных ученых Ислама, мусульманской части народов Индии и арабского халифата. Другая немаловажная причина возникновения суфизма в Индии, как ни странно, связана с природными ресурсами Южной Азии, в особенности Индии, ибо этот континент с древних времен славился своими природными богатствами, что привлекало внимание правителей-иностранцев с целью вторжения на её территорию. После завоевания определенных частей Индии мусульманскими правителями, в эту страну переселялись также представители различных духовных школ из других стран. Подобное

положение создавало определенные социальные условия, так как новые правители-завоеватели пытались синтезировать местные культурные традиции с новыми правилами, чтобы приобрести политическую и социальную симпатию и контроль над местными народностями. Удивительным фактором также является поддержка суфийских орденов как со стороны правителей Индии, так и простого народа. Этот фактор стал причиной развития основных суфийских школ суфизма - чиштиа, сухравардия, кадирия и накшбандия в Индии. Страна в свою очередь стала источником распространения этих орденов с примесью индийской философии в другие страны. Такая же участь ожидало новую ветвь накшбандизма под названием муджаддидия, инициированная Ахмадом Сархинди - учеником Шейха Бакибиллаха. Получив в начале комбинированное название накшбандия-муджаддидия (в честь Ахмада Сархинди, который также известен как Муджаддид Алфи Сани, означающий обновитель нового тысячелетия) и далее став самостоятельным термином для суфиев, этот орден, в пост-Сархинди период, распространился на Среднюю Азию, Турцию, Индонезии и другие страны. Последователи этой школы продвигают и сохраняют духовные традиции своего ордена и в современном мире.

Необходимо отметить, что процесс возникновения и развития индийской ветви накшбандийского ордена – муджаддидия, обладает специфическими особенностями, а также составляет культурное своеобразие, занимая соответствующее место в философских и религиозно-мистических кругах и взаимодействуя с иными этнокультурами и традициями Индии. Муджаддидия расширяя границы своего религиозно-мистического поля воздействия через Концепцию *вахдат-аш-шухуд* (единства созерцания), выдвинутая Ахмадом Сархинди как относительно новый религиозно-мистический путь, про-

должает оставаться предметом пристального изучения философов, историков, политологов, социологов и культурологов в современном мире.

Присущие ордену накшбандия свойства оставались неизменными в новой форме этой школы: беспрекословное следование законам шариата и сунны, отрицание отшельнического образа жизни, призыв к труду и приобретению насущного хлеба честным трудом и социально активный образ жизни. Такой расклад помогал ортодоксальному Исламу в распространение религии в стране и, в силу своей близости, как к народу, так и к правителям, помогал, прежде всего, династии Моголам, завоевать авторитет среди военных, богословов и в определенной степени в обществе. Для осуществления такого взаимовыгодного сотрудничества Ахмаду Сархинди приходилось через горький, однако впоследствии полезный опыт, добиться величайшей славы своего ордена не только в Индии, но и в других мусульманских странах. Его наследие служит источником исследования суфизма и традиционного Ислама, а также средневековой истории Индии.

Ахмад Сархинди, известный также как Имам Раббани Муджаддид Алфи Сани (Божественный или Великий Имам, обновитель нового тысячелетия) считается одним из великих мыслителей своего времени - второй половины XVII в. Жизнь и деятельность мыслителя протекали в период правления династии Великих Моголов, которая, в силу своего долгого присутствия и правления в Индии, прошла через разные этапы развития и все еще остается объектом изучения современной ориенталистики. «Непосредственное влияние Сархинди к правителям могло быть не таким ярким как пытаются показать его современные последователи, однако тот факт, что накшбандия, хотя и являлся мистическим орденом, но всегда интересовался политикой остается неопровержимым. Можно с уверенностью заявить, что последователи Сархинди после его смерти имели влияние на развитие политической мысли. Это продолжалось вплоть до 1740 года».[1.368]

Согласно источникам, родословная Шейха Ахмада Сархинди берет начало от

хазрат Умар бин Хатаба. Сархинди родился в 971/1562 и был третьим сыном в семье известного шейха Абдулахада, представителя орденов Кадирия и Чиштия. Как свидетельствует имя самого Ахмада Сархинди, местом рождения является Сархинд, название которого, согласно легендам, изначально было известно, как Сахранг, означавший тигровый лес. Сархинд в некоторых источниках написана как Сирхинд, что связано с первым корнем «Сар» в этом словосочетании. В языке хинди Сар и Сир являются синонимами и означают – голова или глава. Именно поэтому оба варианта считаются правильными. Происхождение такого названия связывают с Фируз Шах Тугралом (752-790).[2.8] Рассказывают, что как-то королевская свита проходила через этот лес и в ней был некий святой по имени Сахиби Кашф, что означает «человек, обладающий духовной тайной». Когда королевский караван добрался до места, где теперь находится Сархинд, у святого было видение, что очень великий святой родится в этих местах. Эта новость дошла до короля, который указал начать великое строение в той местности и доверил этот проект Иمامу Рафиуддину - брату своего премьер-министра, Хаджа Фатехуллаху, который был учеником знаменитого в тот период Саид Джалал Бухари, известного как Махдumi Даханиян, означающий «слуга всех мудрецов мира». Таким образом, один из лояльных и верных подданных Фирузшаха стал во главе управления строение нового города и позже сам обосновался в этих краях. Однажды к нему пришел Шарафуддин Буали Каландар (ум. 724/1361) и сообщил, что великий будущий святой будет одним из его потомков.

Подобные легенды связаны со многими периодами жизни и деятельности Шейха Ахмада Сархинди, как у множества знаменитых лиц, имевших влияние на религиозную идеологию, которые получают богатую народными рассказами биографию. Как рассказывает один из его учеников – Кишми, Шейх Сархинди в раннем возрасте заболел неизвестной болезнью и тогда отец его (Шейх Абулахад) пришел к уважаемому всеми шейху Шахкамол Кодирю. Обследовав младенца, тот «повернулся к отцу и сказал: Вам незачем беспокоиться. Ваш сын

будет здоров и проживет долгую жизнь и получит всемирную известность, ибо ждет его величие, которое нам и не снилось».[10.127] Предсказания, как мы видим, подтвердились относительно всемирной славы, однако долгую жизнь Ахмад Сархинди не прожил.

Многие источники говорят о том, что первичное образование шейх Ахмад получил от своего отца и наизусть знал тексты Корана, о чем свидетельствуют его письма, где в одном из адресованных сыну письме во времена своего заточения в тюрьме Гвалиор, сам Шейх говорит, что Коран он знает наизусть до суры «Ал-Анкабуд»[7] Позже, под влиянием отца и своих учителей - Шахкамал Кетхли (ум. 981/1573) и Шах Искандара (ум. 1023/1614) он посвятил себя орденам Кадирия и Сухавардия.[7] Сархинди получил образование в таких отраслях науки и религии, как хадис (предание пророка), тафсир (комментарии) и макул (рациональные науки) у разных ученых и в разных местах. «Когда он был в Агре и изучал науку *хадис* и *тафсир* и его известность дошла до Абдул Фазла и Файзи, правых рук правителя Акбара, тогда была совершена попытка привлечь его в дворцовый круг. Однако, дружба шейха и братьев Фазла и Файзи оказалось недолгой, ибо Сархинди выдвинул против них серьезное обвинение в антиисламских побуждениях. Один из научных трудов Файзи под названием «*Сафат-л-Ислам*» (Качества Ислама) был написан совместно с шейхом Сархинди, что свидетельствует о тесной дружбе и сотрудничестве на раннем этапе этого союза».[11.63] Рассказывают, что однажды, во время поста месяца Рамадан, шейх Сархинди пришел на королевское собрание и этот день совпал с лунным праздником индийского календаря. Правитель Акбар издал приказ об официальном праздновании и присутствующие на собрании должны были прервать свой пост. Все присутствующие исполнили указание правителя, но Сархинди не пожелал быть частью этого общества и, опрокинув чашу воды, предложенную Абуфазлом, публично заявил, что «человек, идущий по правильному пути, должен уважать и соблюдать подобающий этикет и нормы»,[1.23] которыми он

считал следование правилам священного месяца Рамазан.

Противодействие правителям прибавляло общественный авторитет Сархинди, однако, в поисках пути посвящения себя тому ордену, который бы отвечал его духовным требованиям он прошел через все знаменитые суфийские тарикаты Индии, которые существовали в тот период. Этот путь и признание суфийских школ послужили причиной славы, которую получил Сархинди, и которую сохранила его школа до настоящего времени. Существующие распространенные в тот период ордена чиштия, кадирия, сухравардия и накшбандия оказали влияние и на последующие работы и учения Сархинди. Шейх Абулахад, отец Ахмад Сархинди изучил чиштия и кадирия и передал своему сыну степень хилафа, что означает - духовный лидер ордена. Он присваивался тому, кто прошел мистический путь и достиг определенной духовной степени для обучения других учеников мистическим тайнам и наукам. Шейх Абдул Куддус Гангухи был первым наставником Сархинди в ордене чиштия, от которого последний получил свой знак отличия (*нисбати фардият*). Тем не менее, шейх Сархинди не останавливался на достигнутом и продолжал искать другие духовно-мистические пути для достижения совершенства. В свои 28 лет он стал учеником Хаджи Бакибиллаха (971/1663), с именем которого связан приход накшбандия в Индию.

Необходимо подчеркнуть, что шейх Сархинди за короткое время постиг тайны изучаемых орденов и пришел к выводу, что накшбандия не только исключительно подходил его духовному миру, но и преобладая над другими орденами оправдал ожидания шейха Сархинди. Многие последователи этого ордена признали его и «даже сам Бакибилах решил стать учеником Сархинди и познать все ступени концепции единства».[10.155] Сархинди очень часто восхвалял своего наставника, признавал его одним из величайших мастеров ордена накшбандия и следовал всем его инструкциям по достижению духовного совершенства:

*Шарҳи ӯ ҳайф аст ба аҳли ҷаҳон,
Ҳамчу рози шиқ бояд дар ниҳон.*

*Лек гуфтам васфи ӯ тавре баранд,
Пеш аз он к-аз фавти ӯ ҳасрат хуранд.*

(Мукашифа 5)

(Подобно истинной любви должны храниться его слава, но все ж осмелюсь восхвалять его, не утомляясь сожаленьями).

Следует отметить, что в разные исторические периоды Ислама, для «очищения» религии использовался авторитет великих учителей религии Ислама, которых называли муджадидом (обновитель), мухайиддин (оживителем веры) или в более скромной форме - *фарди уммат* (один из представителей сообщества). Также можно встретить термин *каюм* (защитник создания).

История Ислама знает множество муджадидов (реформаторов) всех времен и столетий существования Ислама, как это представлено в хадисах, где четко говорится о необходимости появления реформатора для очищения религии от «нежелательной примеси» времен и «в начале каждого века Аллах будет посылать этой умме реформатора».[12.66]

Отличительная черта Сархинди заключается в том, что он с великой гордостью называл именно сам себя реформатором, т.е. Муджаддидом своего века, указав на хадис о том, что придет человек и возобновит веру этой нации. Осознавая необходимость прихода именно такого человека, в своих письмах он благодарит Аллаха за щедро предоставленную возможность возродить веру.[6]

Одним из первых, кто также назвал Ахмада Сархинди Муджаддидом Алфи Сани был Мулла Абдулхаким (ум. 1067) из Сиалкота. Этот титул также был поддержан другими суфиями и в качестве примера, можно также указать письма Шах Валиуллах, которые неоднократно восхваляли Сархинди, называя его Муджаддидом Алфи Сани.[3.3] Согласно источникам, Мулла Абдулхаким не признавал авторитет Сархинди, однако его отношение изменилось после того, как однажды «во сне он увидел Имама Раббани, который прочитал ему аят из священного Корана. Со словами «Аллах, Аллах» он проснулся и долго в состоянии бодрствования продолжал этот *зикр* (восхваление), после чего сразу направился к Иمامу Раббани и стал его сторонником».[12.68]. Шах Валиуллах

и его сын принадлежали к школе Муджаддидия и являлись прямыми потомками муджаддидов – Шах Абдурахмана.

Исследуя мистический опыт Ахмада Сархинди, очень важно указать на методы и последовательность духовного обогащения, имевшие место в различные периоды его жизни. Теоретическое знание о существовавших суфийских школах, практическое совершенствование упражнений духовного обогащения, в особенности – способности громкого восхваления, Сархинди получил от своего отца, который, в свою очередь, унаследовал их от своего учителя – шейха Абдулқуддуса. Когда Абдулахад – отец Шейха Сархинди, изъявил желание обучаться у Абдулқуддуса, то последний направил его совершенствовать свои знания в области «религии и шариата и только после окончания религиозного учения вернуться, ибо от дервиша без знания (*дарवेशи беилм*) нет никакого толка». Абдулқуддус настаивал на том, что только после возвращения обучит Шейха Абулахада своим знаниям, но его возраст вызывал сомнения: Абулахад мог потерять шанс встретить своего наставника по возвращении. Абулқуддус понимал его сомнения и наказал своему сыну – Рукниддину, в случае его смерти и по возвращению Абдулахада, принять его в ученики и обучить его всему, что он знает. Так и произошло на самом деле и Рукниддин открыл все тайны и методы орденов Кадирия и Чиштия своему ученику – Абдулахаду.

Следует отметить, что Шейх Абдулқуддус был одним из самых знаменитых шейхов Индии и являлся потомком Шейх Сафияддина – известного ученого своего времени. Шейх Сафияддин принадлежал роду Дарवेशа Касим Авхади - последователя ордена сухрандия и чиштия, который оставил невероятное количество писем, посвященных этим орденам, а также наставлений ученикам и последователям этих орденов на пути к получению знаний и духовного совершенствования. В качестве примера можно привести его слова, которые он говорил своему сыну – Хамдиддину: «О дитя, время очень быстротечная и ограниченная вещь. Днем и ночью занимайся, чтобы совершенствоваться, ибо именно сейчас и есть время для учения». Когда его дети учились в Дели и изъявляли желание навестить отца, то

он писал им, что «если вы прервете учебу для того, чтобы только видеть меня, это негативно повлияет на процесс вашего обучения. И поэтому будет лучше, если я сам приеду к вам и навещу вас, от этого мы все будем иметь только выгоду».[10.92]

Как было уже указано, Дарвеш Касим и его окружение были приверженцами орденов сухравардия и чиштиа и придавали огромное значение состоянию экстаза (*важду само*) и воспеванию Аллаха (*зикр*). Термин «экстаз» - психотехнический опыт неоплатоников - выходение за пределы "эго", "трансцендирование личного" (ср.: трансперсональное). Главный метод восстановления исходной целостности через погружение души (*psyche*) в ум (*nous*), а ума в Единое, неоплатонический Абсолют. Больше всего в этом отличался Шейх Абдулкуддус, который не только занимался сам, но и проповедовал данную практику, поощряя своих учеников заниматься воспеванием Аллаха и доходить до состояния экстаза. Он обвинял тех, кто, не поняв смысла и сути слов Мансура Халладжа, убили его. Мухаммад Кишми, ссылаясь на слова Абдулахада, писал о шейхе Абдулкуддусе: «Как только наш шейх Абдулкуддус прибыл со своей родины в Дели, известие дошло до знатных лиц той местности и они поспешили встретить его и в состоянии экстаза, когда он, опьянев от этого состояния, высказал свое мнение - Мансура убили глупцы... Тогда беспокойство началось среди собравшейся толпы и один из них назвав, имя известного ученого того времени (когда был убит Мансур Халладж – П.М.) воскликнул, что как можно такого знатного человека назвать глупцом. Однако Шейх не переставал придерживаться своего мнения и продолжал припевать в экстазе сказанное».[10.100] Как мы видим, Шейх Рукниддин, и его отец придавались состоянию *ваджду самаъ* (экстаз) и были сторонниками Ибни Араби и их путь простирался по той же тропе. В кругу Шейха Абдулкуддуса были очень знаменитые фигуры того времени, в числе которых можно назвать Шейх Джалал Тонисари, который прожил 95 лет и умер в 1580 году. Согласно Кишми, он оставил огромное количество научных работ, среди которых одно

из известнейших его творений– «*Иршод-ут-толибин*» (Наставление ученикам).

Говоря о мистико-философских воззрениях Ахмада Сархинди, необходимо отметить, что на формирование его взглядов оказали огромное влияние существующие XV-XVII вв. религиозно-духовные концепции. Это был период зарождения тенденции сближения умеренных суфийских воззрений и ортодоксального Ислама. Также необходимо упомянуть, что в силу крайней экзальтированности некоторых суфийских тарикатов и неоднозначности их учений с позиции суннизма, ортодоксальные мусульмане относились к ним крайне настороженно и неоднозначно. Своеобразная традиция совмещения идейных истоков в совокупности с религиозными традициями и духовной практикой породила таких известных мыслителей-мистиков, как Ибн Араби (1165-1249), известном в исламском мире как Великий Шейх (*аш-шайх-л-акбар*). Ибн Араби считается систематизатором основных положений суфизма, особенно близкой к пантеистической доктрине концепции «единства бытия» (*вахдат-л-вучуд*), которая стала одной из основных мировоззренческих основ многих суфийских орденов. Концепция Вахдат-ал-Вуджуд имеет также западную формулировку как «юнитеизм» (*uniteism*). Однако применение подобной тактики сближения суфийской идеологии с традиционным Исламом в дальнейшем приобрело совершенно иную картину, ибо Великий Шейх в процессе своей мистической практики ярко выражал пантеистические взгляды в разработанной им доктрине *вахдат-л-вучуд*, что противоречило основным положениям ортодоксального Ислама. Эта доктрина подвергалась яростным нападкам не только ортодоксии, но и самих суфиев, которые неоднозначно воспринимали *вахдат-л-вучуд*. Позднее, в противовес этой доктрине, была выдвинута доктрина единства созерцания (*вахдат-ш-шухуд*), соответствовавшая положениям ортодоксального суннитского Ислама, и которая в окончательной форме доктрина была закреплена Ахмадом Сирхинди.

Открытое сопротивление известной пантеистической концепции единство бы-

тия (*вахдат-л-вучуд*) придало Сархинди еще больше уважения и позволило реформатору по статусу превзойти своих соотечественников и получить титул Шейх Раббани. Со стороны Сархинди было огромной смелостью опровергать веками устоявшую концепцию *вахдат-л-вучуд*, ибо многие ученые, попавшие под влияние этого учения, основанное на идеях Ибн Араби не позволяли Сархинди продвигать новые идеи вопреки устоявшим канонам. Ибн Араби был сторонником школы Захири. Его знаменитые работы «*Футухат-л-Маккия*» (Откровения Мекки) и «*Фусус-л-Хикам*» (Геммы мудрости) посвящены, в основном, идеям пантеизма.

Задача «очищения Ислама», поставленная перед Сархинди, была не из первых попыток, однако особенность, позволившая ему добиться успеха и изменить идеологию по отношению бытия в Исламе, заключалась в следующем: Сархинди основывал свои идеи не на богословских догматах и философских доводах, а на «открытиях» (*кашф*)[3.8] или непосредственно мистической практике, что, в свою очередь, вызывало горячие споры среди суфиев. Так что же заставило многих из видных ученых и мистиков принять позицию Сархинди, а других – решительно подтвердить ее. На этом мы будем акцентировать внимание чуть позже, когда и остановимся подробнее на развитии концепций в противовес вуджудия.

Сархинди вооружившись богатым религиозно-духовным опытом на своем пути идейной борьбы не желал, чтобы этот опыт прервался вместе с его жизнью. Поэтому, тщательно подготовив своего сына Ходжа Мухаммад Масъума (ум. 1079/1668), он объявил его своим основным наместником и следующим каюмом или *кутб-л-агтаб* (обладающий высшим духовным рангом среди всех суфиев на земле). После Мухаммад Масъума были назначены также другие каюмы, т.е. наставники суфиев, которыми стали его потомки Худжатулло Накшбанд (ум.1114/1702) и Мухамамад Зубайр (ум. 1152/1740). Подобная практика генетического наследования духовного правления стала распространенной в братстве Накшбандия после смерти Ходжа Ахрора, когда

«по его собственному завещанию его наследником стал его сын... и именно с этого времени во многих суфийских орденах заместительство начинает переходить по наследству».[8.71]

Мухаммад Масъум был весьма яростным приверженцем идей своего отца и неуклонно следовал всем его указаниям. Он, как и отец, продолжал писать письма дворцу Великих Моголов, где к тому времени правил император Джахангир. Слава, которую он получил, удостоила его чести и уважения со стороны правителей и даже рассказывают, что принц Аурангзеб, после смерти Шах Джахана, прибыл на землю Сархинд и пожелал стать учеником Мухаммад Масъума. Очевидцем этого события был сын Мухаммад Масъума, о котором мы ранее упомянули, т.е. следующий каюм после Масъума – Худжатулло Накшбанди [4.139], который также собрал и сохранил в отдельной книге письма своего отца. Этот же источник приводит множество других примеров, как Аурангзеб прибегал к помощи Мухаммад Масъума для решения религиозных, политических и военных вопросов. Именно последователи Мухаммада Масъума распространили орден муджаддия в Средней Азии. «Хабибулла Бухари (ум.1700), ученик Мухаммада Масъума ознакомил Бухару с этим орденом. Один из самых известных учеников Хабибулы Суфи Алайяр (ум.1720) привел этот орден в Среднюю Азию в середине XVIII века, а также Хаджа Муса Дахбед (ум.1776), который ознакомился с орденом в Кашмире, распространил его в Самарканде».[5.763]

Среди непосредственных последователей Ахмада Сархинди, которые после его смерти продолжали служить этому ордену, можно упомянуть имя Шайха Валиуллах Дехлави (ум. 1762), известного также как Мир Дард, который непреклонно следовал всем традициям Имама Раббани и стал известным ученым по таким предметам как *тафсир*, *хадис*, *фикх* и *тасаввуф*. Его интеллект и уникальный подход к решению религиозных вопросов не остался незамеченным многими учеными и его труды стали изучаться как отдельный предмет в исламских кругах. Отец Шайха Валиуллаха был шейхом ордена накшбандия, и именно он стал причиной привер-

женности своего сына к этой муджаддидийской ветви ордена следуя традиции принимать в свои круги в первую очередь свою семью и близких родственников. Его отец официально называл путь суфиев «путем Мухаммада», в дальнейшем одухотворявшим мусульман субконтинента Индия в противостоянии сикхам и даже британским правителям.

Наиболее продуктивный с идеологической точки зрения период для Сархинди попадает во времена Великих Моголов, особенно в пору правления Акбара и его приемника Джахангира. Реформаторские идеи этих правителей демонстрировали новый подход и сближение религиозных и духовных направлений, восстановление исторических ценностей религии Ислама в правящих кругах и, соответственно, на общественном уровне. Огромная роль в сближении религии и суфийских орденов также принадлежит учителю и наставнику Ахмада Сархинди – Шейху Бакибиллах. Он имел огромное число последователей не только среди представителей обычного народа, но также среди знатных лиц дворцового круга, включая и муридов (учеников) Хани Ханан и Муртаза Хан (Шейх Фарид), приближенных Акбара и позже - Джахангира.[1.19] Эту традицию сохранил и продолжил Ахмад Сархинди, и на непродолжительное время сблизился с братьями Абу Файз и Фазли. Пытаясь опровергнуть такую идеологическую рамку, как *вахдат-л-вучуд* в форме «всеобщего мира» (*сулхи кулл*), Сархинди, конечно же, заплатил определенную цену, потеряв доверие близких к Акбару чиновников и попав в заточение в тюрьму Гвалиор. *Сулхи кулл* была религиозно-реформаторской идеей Акбаром, сочетавшая религии Ислама и индуизм в целях объединения разнородностей Индии (прим. автора). Это же противостояние заставило Могольских правителей в итоге «удерживать Сархинди при себе», чтобы ограничить его влияние, ограничив передвижение.

Следует также упомянуть о развитии и сохранении богатого литературного наследия, формирования летописных и исторических документов во времена Великих Моголов. Однако не стоит забывать, что большинство этих жанров были заказными и освещали только положительные

стороны этой империи, восхваляли научно-культурные и политические достижения и естественно, конфликтующие моменты оставались незатронутыми. Многочисленные письма Сархинди, которые с критической точки зрения рассказывали об определенных событиях, можно увидеть картину в другом ракурсе. Отстаивая свою позицию, Сархинди пытался продемонстрировать свое политическое противостояние и акцентировал внимание на возникших условиях формирования приверженности концепции *вахдат-л-вучуд*, приведшей, по его мнению, Акбара и его окружающих к ложным заключениям и заблуждениям в своих идеях. Именно такое отношение правителей к концепции единства заставило Сархинди вмешаться, указать на ошибки и пути их исправления. Одной из таких ошибок он называл объявление Акбара «муджтахидом», что означало «человек, решение которого считается окончательным по отношению к любым религиозным и политическим вопросам» и это будет обязывать всех неуклонно выполнять их. Сархинди посвятил свою работу «*Исбатти нубувват*» (Доказательство института пророчества) именно решению этого вопроса и исправления ситуации, то есть - очищения института пророчества от «возникшей грязи». Как видим, одна конкретная ситуация заставила Сархинди всесторонне изучить и подробно доказать свою правоту в формате целой монографии, а также частично в других работах. Стойкое противостояние Ахмада Сархинди Могольскому дворцу в вопросах традиционного Ислама, его философско-мистическая и религиозно-духовная концепция «*вахдат-ш-шухуд*», опровергавшая столетиями укоренившую идею «*вахдат-л-вучуд*», а также его критика многих ритуалов суфизма и призывы строго придерживаться шариата повлияли на философские взгляды средневекового Востока. Все эти идеи запечатлелись в творческом наследии Сархинди, которое считается руководством для совершенствования духовной стороны последователей Муджаддидия. Самыми распространенными и знаменитыми считаются его «*Мактубат*» (письма), адресованные как представителям традиционного Ислама и другим орденам, так и правителям Индии и прибли-

женным дворца. Следует отметить, что значительную часть своих писем Сархинди посвятил своему наставнику Шейху Бакибиллах. Известны также многие монографии Сархинди, которые сохранились до наших времен и служат источником для многих исследований. Стиль написания своих писем он целенаправленно выбирал без наукообразности, чтобы сохранить общепонятность обращений.

Многочисленные труды и слава, окружавшие Сархинди, говорят о нем как о суфии и мыслителе своего времени, а его политические взгляды и влияние на правителей Великих Моголов подталкивают к более тщательному изучению его трудов. С одной стороны его работы являются историческими документами, из которых проясняются философские, политические, социальные, культурные, а также экономические аспекты правления Великих Моголов. С другой стороны, эти произведения позволяют анализировать философские взгляды Имама Раббани, который своим критическим подходом к традиционным вопросам философии изучает природу и место человека в нем.

Литература:

1. Abdul Qadir Salim. A critical study of Mujaddid Alf-e Thani's Philosophy. Карачи.
2. Annemarie Shimmel. Mystical Dimensions of Islam. The University of North Carolina Press. 1975.
3. Burhan Ahmad Farrukh. The Mujaddid's conception of Tawhid/ Лахор. 1940.
4. Ma'sum, Maktubat, letters 6. Hyderabad, 1963.
5. Theiry. Zarcone. The Sufi orders in northern Central Asia. \ Journal Silk Road 'Religious Movements'.
6. Мактубат Имам Раббани (на персидском), в редакции Нур Ахмада, Амритсар, (1334 х) Т. II.
7. Мактубат. Т. III. Письмо 43.
8. Мухамедходжаев А. Идеология Накшбандизма. Душанбе 1991.
9. Мухаммад Хошик Кишми. Баракат-и Ахмадия (другое название Зубдат-ул-макомот) Истанбул. 1977.
10. Мухаммад Хошими Кишми. «Зубдат-ул-макомот». Истанбул. 1977.
11. Хаджа Камалуддин. Раузат ул-каюмия. (на яз урду) Лахор. Ч. 1.

12. Хасан Камиль Йылмыз. Золотая силсила: Цепь преемственности шейхов тариката Накшбандия-Хадидийя. (перевод с турецкого). М. 2009.

АСОСГУЗОРИ МАКТАБИ МУЧАДДИДИЯ ВА ИСЛОҲОТГАРИ АФКОРИ ДИНӢ-ФАЛСАФИИ ҲИНДИ АСРИМИЁНАГӢ

Мухамедхочаева П.

Мақолаи мазкур доираи чараёни ташаккули яке аз шоҳаҳои ба таври васеъ паҳнгардидаи тариқати нақшбандия, ки асосгузори он Шайх Аҳмад Сархиндӣ маҳсуб меёбад, баррасӣ менамояд. Ин раванд дар мисоли ҳаёт ва фаъолияти Шайх Сархиндӣ таҳлил гардидааст, зеро ташаккули ин шоҳаи тариқаи классиқии тасаввуф нақшбандия ба фаъолияти Шайх Сархиндӣ дар Ҳиндустони асримиёнаги вобастагии зич дорад. Номии мучаддида гузоштани ин шоҳа худ исбот ва эътирофи унвон ва нақши Аҳмад Сархинди ҳамчун Мучаддиди Алфи Сони (ислоҳотгари ҳазорсола дуюм) ба ҳисоб меравад.

Вожаҳои калидӣ: Аҳмад Сархиндӣ, мучаддида, нақшбандия, ваҳдат-ал-вучуд, ваҳдат-аш-шухуд, Мучаддиди Алфи Сонӣ.

THE FOUNDER OF MUJADDIDIYA AND REFORMER OF RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL THOUGHT IN ME- DIEVAL INDIA

Muhamedkhojaeva P.

The article reviews the formation process of one of the most widespread branches of the naqshbandiya order called mujaddidiya and founded by Sheikh Ahmad Sarhindi. This process is analyzed on the example of Sheikh Sarhindi's life, since his path is directly linked with the formation of the new branch of the classical Sufi order naqshbandiya in the medieval India. The eponym of mujaddidiya is a proof and credit to title and reformative role of Ahmad Sarhindi as Mujaddid Alf-e Sani (reformer of the second millennium).

Keywords: Ahmad Sarhindi, mujaddidiya, naqshbandiya, vahdat-al-vujud, vahdat-ash-shuhud, Mujaddid Alf-e Sani.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ ФОРМИРОВАНИЯ
ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ КУТБИДДИНА ШИРАЗИ

Амирхонов Ш.Т. – к.ф.н., ТНУ

Эта статья - попытка выявления первоисточников идей Кутбиддина Ширази в исторической ретроспекции, обращенной на классическую персидско-таджикскую мысль, задача ее состоит в том, чтобы взглянуть на классический рационализм XIII-XIV вв. и на эволюцию рационалистической мысли эпохи средневековья через призму светской науки. Вернее через призму классических тенденций светской науки на Востоке.

Эти тенденции требуют, чтобы анализ и выявления основных источников идей Кутбиддина Ширази в рамках исторической ретроспекции охватил не только труды античных древнегреческих мыслителей, но и классическую восточную науку - отправной пункт и, вместе с тем, конкретное воплощение идеи эволюционирующего разума. Без анализа этих источников и исторических экскурсов в древнегреческую античную мысль и классическую мысль восточного перипатетизма эпохи средневековья нельзя определить фундамент магистральных идей Кутбиддина Ширази.

Ключевые слова: оптимизм, рационализм, теоретические источники, историческая ретроспекция, античная мысль и т.д.

Независимо от замкнутости, оторванности от реального мира, догматизма эпохи средневековья, позитивная светская наука заявила о своем беспрецедентном динамизме и была оппозиционно настроена к религиозной идеологии. Об этом свидетельствуют учение «Асхоби хаюло» (Друзья матери), «Машшоия» (Восточный аристотелизм, перепатетизм)[3] и другие. Благодаря этим и другим рационалистически настроенным направлениям и школам в Ближнем и Среднем Востоке появляются конкретные предпосылки для преобразования фундаментальных представлений о мире. Представители указанных школ питаются на античный аристотелевский рационализм и учение гностицизма, тем самым попытаются развивать главные черты космоцентризма античной философии и создавать некую ос-

нову для конвергенции между западным и восточным философским мироощущением.

Возникает необходимость всестороннего анализа философского учения яркого представителя рационалистических школ этой эпохи Кутбиддина Ширази который оказал значительное влияние на развитие философского рационализма всего региона. Анализ творческого наследия Кутбиддина Ширази с очевидностью показывает, что его мировоззренческие взгляды развивались на базе предшествующей ему науки и философии. Как видно из его трудов на формирование его теоретической и практической философии большое влияние оказало наследие античной древнегреческой, древнеиндийской и древнеиранской культуры, различные философские учения, в частности перепатетизм, калам, «Асхоби хаюлло», «Ихван-ус-сафо», бурный рост астрономии, логики, математики и других точных наук в период жизни и деятельности Кутбиддина Ширази. Однако на формирование его мировоззрения и философского учения особое влияние оказала эллинистическая культура. Труды античных философов представляли особый интерес для Кутбиддина Ширази, не только своими идеями и концепциями, но своим влиянием на формирование средневековой мусульманской культуры и науки. Разумеется, Кутбиддин Ширази и как и все другие мыслители мусульманского средневековья по своему подходил к пониманию античных образов и идеалов и творчески осваивал то, что для него являлось наиболее жизненным и необходимым. Данный творческий подход мыслителя особенно проявился при изучении им идей семи античных греческих мудрецов, Сократа, Платона, Аристотеля, Пифагора, Диогена, стоиков и других представителей греческой науки и философии, оказавших большое влияние на мыслителя и его миропонимания.

Среди работ античных мыслителей особое влияние на Кутбиддина Ширази

оказало работы Платона. В частности его работы «Государство» и «Политика». Это влияние четко и ясно обнаруживается в «Дурат-ат-тадж ли гурат-ад-Дабадж», (Жемчужина короны для украшения Дубаджа). Влияние идей Платона в этой работе можно обнаружить в рассмотрении таких проблем, как: проблема души, вопросы реального и нереального миров, двойственности природы человека, а также при анализе структуры общества[6] этики, домоводства и т.д. Кутбиддин Ширази, как и Платон, рассматривая «идеальный тип государства», отмечает, что таковым является халифат периода правления первых четырех халифов[4].

Как известно под влиянием персидской монархической системы из реально существующих типов государства Платон считал наиболее идеальным монархию и аристократию Кутбиддин Ширази также предпочтению отдает монархической (феодално-деспотической) форме правления. Идеи Платона по вопросам тирании, тимократии и олигархии, которые, по Платону, являются «искаженными» типами государства, также нашли свое отражение в названном трактате Кутбиддина Ширази[4].

В своем трактате «Государство» Платон, поставил вопрос о сущности и значении социальной справедливости. Он утверждает, что высшее выражение справедливости находится в государстве, именно государство даёт воздаяния каждому по заслугам. «Государство» Платона послужило образцом для подражания Кутбиддина Ширази «Дурат-ат-тадж ли гурат-ад-дабадж», где он, подобно Платону, обосновывая свои выводы конкретными примерами из жизни мифических персонажей древнеиранской культуры, пишет о справедливости как основу любого государственного строя, особенно монархического. В целом, справедливость в философии Платона выступает как важнейшая социальная категория. В ней во всей полноте отражается социально-политический идеал античной греческой социальной и политико-правовой мысли, выражающей представление о добродетельном обществе и добродетельном поведении.

Анализ «Жемчужина короны» (Дурат-ат-тадж) показывает, что Кутбиддин Ширази следуя за Платоном, считает справедливость основой социальной и нравственной жизни любого общества.

Мыслитель всячески подчеркивая мысль о потребности людей и объединении и взаимопомощи и акцентирует внимание на категории справедливости и несправедливости. Эта мысль пронизывает его главный труд, где основным признаком добродетельной жизни общества мыслитель считает взаимопомощь. В этом связи все члены социума должны создавать некую основу соборности, помогать, поддерживать друг друга, совершать справедливые добродетельные деяния по отношению друг к другу. Общество может нормально существовать и быть благополучным только на основе справедливых взаимоотношений людей и их братства.

Мыслитель, опираясь на социально-политические и правовые взгляды Платона, справедливость относит к числу тех основных добродетельных дел, на которых держится вся правовая, социальная и нравственная жизнь общества. Для него справедливость, связанная с равномерным распределением и сохранением общих благ является наиболее фундаментальным видом справедливости. Кутбиддин Ширази считал, что сохранение справедливости необходима в первую очередь, для обеспечения правильного распределения, поощрения или наказания между членами общины. При этом он исходил из того, что поощрение и наказание являются двумя моментами справедливости, без которых она немислима.

Заметим, что в трудах Платона наряду с прагматическими проблемами обсуждается вопросы социально-политического и этико-правового характера. Продолжая эту мнению, Кутбиддин Ширази добавляет к ним и вопросы онтологического и космологического характера, т.е. бессмертия души, формы души, блага, совершенствование человека и т.д.

Например, платоновское разделение души на три части растительную, животную и разумную позволило Кутбиддину Ширази использовать разработанную Платоном систему добродетельных дел для создания своей системы с использованием аристотелевских и стоических концепций. Мыслитель в рамках этого деления души, приписывает каждой из трех способностей основную добродетельность.

О значении, которое придавал Кутбиддин Ширази проблеме души, сви-

детельствует тот факт, что он в своих философских и теософских трактатах разработал свою концепцию по эпистемологии и связанное с нею психологическое и мистическое учение о душе. Проблемы познания в «Дурат-ат-тадж» составляют важную ее часть и рассматривается как самостоятельный объект, так как они дают ответ на актуальные вопросы, имеющие важнейшее значение для практической философии мыслителя.

Отсюда объектом эпистемологических анализов Кутбиддина Ширази выступает внешний мир, реальную действительность окружающим человека[4].

Таким образом, в главном своем труде Кутбиддин Ширази опирается на гносеологическую и психологическую теорию Платона. [5; 37-50] Он также как Платон важным в познании мира считает душу человека, которой присущи силы внешнего и внутреннего восприятия. Силы внешнего восприятия, в свою очередь, действуют с помощью пяти внешних чувств: зрения, слуха, обоняния, осязания, вкуса. Процесс познания начинается именно с чувственного познание явлений реального мира чувствами. В совокупности, возможно предполагать, что эти идеи Кутбиддина Ширази о душе и душевных силах в многом заимствованы у Платона через философских работ Кинди, Фараби, Ибн Сины, Насириддина Туси и др. Затрагивая психологические аспекты души, Кутбиддин Ширази отмечает, что благодаря своему разуму человек развивает свои человеческие качества укрепляет свои нравственные принципы.

Следует отметить, что наряду с проблемами души на мировоззренческие основы идей Кутбиддина Ширази повлияли отношение Платона к естественным наукам. Как известно, математика играет исключительную роль в философской системе Платона. Ещё при его жизни над воротами Академии было написано, что «Не геометр не войдет». Те кто не были сведущи в музыке, геометрии и астрономии вообще не принимались в платоновскую Академию. Поэтому среди учеников Платона было много крупных представители математики: Архит, Теэтет, Евдокс и др.

Ещё Альбин, который написал учебник по платоновской философии,

утверждает, что «Математику Платон допускает ради того, что она, по его мнению, изоощряет мысль, оттачивает душу и позволяет достичь точности в исследовании бытия. Арифметика отучает нас от приблизительности, неопределенности и недостоверности чувственно воспринимаемого, помогает познать сущность. Так же и геометрия весьма способствует познанию блага, если, конечно, подходить к ней не ради практических целей. Крайне полезна и стереометрия. Полезна и астрономия, четвертая дисциплина, рассматривающая движение звезд по небу и самого неба, создателя ночи и дня, месяцев и лет. Пятой математической наукой является музыка». [7; 84] Другими словами, для Платона изучение этих дисциплин есть своего рода введение к рассмотрению сущего. Хотя сам Платон не был математиком, тем не менее, вокруг него сгруппировались многие математики. Авторитет и влияние Платона на греческих математиков было весьма велико. Плутарх по этому поводу пишет: «Знаменитому и многими любимому искусству построения механических орудий положили начало Евдокс и Архит, стремившиеся сделать геометрию более красивой и привлекательной, а также с помощью чувственных, осязаемых примеров разрешить те вопросы, доказательство которых посредством одних лишь рассуждений и чертежей затруднительно... Но так как Платон негодовал, упрекая их в том, что они губят достоинство геометрии, которая от бестелесного и умопостигаемого опускается до чувственного и вновь сопрягается с телами, требующими для своего изготовления длительного и тяжелого труда ремесленника, механика полностью отделилась от геометрии и, сделавшись одной из военных наук, долгое время вовсе не привлекала внимания философов». [7; 84]

В системе философии Кутбиддина Ширази, наряду с влиянием указанных выше идей Платона, четко прослеживается и влияние учения другого великого древнегреческого мыслителя – Аристотеля, который не принимал математической программы Платона, и, кстати пифагорейцев тоже.[2] Тем не менее, Аристотель использует весь тот мощный логический аппарат, которому он научился в Акаде-

мии Платона. Там он прошел школу критической рефлексии и благодаря этому научился расчленять, анализировать. Искусством различения понятий, выявления всех значений, какие может иметь слово, прямых и переносных, Аристотель владел на самом высоком уровне.

Для него математические предметы не имеют существенное значение. Они возникают в результате выделения определенного свойства физических объектов. Однако математика несмотря на свою точность, имеет дело с предметом, который находится не в себе самом, а другом (физическом). Поэтому онтологически не математика, а физика должна быть базисом, фундаментом математики, а не наоборот[2] считает Аристотель.

В связи с этим, Аристотель приходит к выводу, что не физика главнейшая, т.к. она изучает не все виды сущностей, а только один их род – природные сущности, причем главным образом их движение. Но наукой о неподвижных, сверхчувственных, существующих самостоятельно сущностях занимается метафизика или философия. Так, физика изучает материю, но только философия может решить вопрос о том, что же такое материя.

Исходя из такой постановки вопроса, Аристотель реализовал идею физики, альтернативную математической физике, намечавшейся в платоновском «Тимее» и у пифагорейцев. Он создал физику, отличную от математики, имеющую другой предмет и другие задачи, чем те, которые решает математика. На протяжении примерно полутора тысяч лет развитие физики шло по пути, указанному Аристотелем. [7; 86]

Содержание книг Кутбиддина Ширази по проблемам астрономии, математики, физики, метафизики в целом опирается на труды Аристотеля, поскольку целью его философской жизни было восстановление аутентичного значения аристотелевской мысли. Для некоторых трактатов он составлял серии из трех комментариев: большого комментария, парафраза. Иногда изложение было достаточно свободным, и Кутбиддин Ширази говорил от своего имени, например в «Эпитоме метафизики». Кроме этих комментариев он написал также большое количество других произведений огромной важности.

Кроме точных наук в системе взглядов Кутбиддина Ширази можно наблюдать влияние трудов Аристотеля по «практической философии». Общеизвестно, что этические воззрения Аристотеля охватывают область права, социальных и экономических институтов. Его идеи отличаются большой гибкостью, реалистичностью и ориентированностью на исторически сложившиеся формы социально-политической жизни греков, что, в частности, объясняется теорией естественного происхождения общества и государства. Кстати, основу практического учения Кутбиддина Ширази, как и учения Аристотеля, составляет теория «естественного происхождения и закономерного развития человеческого общества от простейшего состояния к более сложному». [4; 156] Кутбиддин Ширази как и Аристотель, рассматривает человека как результат естественного процесса развития материального мира.

Под влиянием Аристотеля Кутбиддин Ширази утверждает, что разум и труд позволили человеку создать необходимые ему средства жизни и орудия для защиты. Мыслитель, определяя разум как «способность души», неоднократно подчеркивает, что всякое обобщение явлений в мысли есть только отражение тех общих закономерностей, которые существуют во внешнем мире. [4; 156] Исходя из этого, он считает, что ни одно действие человека в окружающем его мире не может быть совершено без предварительного размышления над причиной зависимости одних вещей от других. Только после такого размышления, считает он, человек может действовать. Что же касается действия всех остальных живых существ, то они беспорядочны из-за отсутствия способности мыслить, благодаря которой действующий постигает порядок того, на что направлено его действие. Ведь животные могут воспринимать вещи лишь при помощи чувств, и воспринимаемое ими есть нечто разрозненное и бессвязанное, ибо связь между вещами постигается лишь мыслью. [4; 158]

Кутбиддин Ширази с осторожностью рассматривает этико-психологических учений в вопросе души, разума и т.д. имеющих существенное значение для него как философа. Он задается

вопросом: какова роль человеческого разума в процессе познания? и т.д. Как уже отметили, во всех этих вопросах мыслитель опирается на идеи Платона, Аристотеля и др. философов античности.

Таким образом, со стороны Кутбиддина Ширази обращение к древнегреческой мысли не означало быть лишь комментатором идей мыслителей античности, а способ знакомства с их мудростью. Ведь знакомство с ней носило не столько умозрительный характер, сколько практический, преследуя цель идейно-теоретического обоснования монотеизма, а следовательно, и разработки рационалистического знания, необходимого для такого обоснования. В связи с этим, внимание Кутбиддина Ширази привлекали те учения греческих мудрецов, которые были нацелены на естественнонаучное знание, т.е. математики, физики, геометрии, астрономии, а также развитие логики как средства рационалистического познания и объяснения мира и проблем мироустройства. Отсюда и центральной фигурой этой философии для Кутбиддина Ширази и был Аристотель.

С другой стороны Кутбиддин Ширази достаточно был знаком работами Стагира, поскольку на сирийском и персидском были переведены все главные сочинения Аристотеля. Более того для понимания этих трудов привлекались трактаты его позднеантичных комментаторов – Александра Афродисийского, Порфирия, Фемистия, Иоанна Филопона, Симпликия, Олимпиодора и ряд диалогов Платона: «Законы», «Софист», и «Тимей». Кстати с проблемами неоплатонизма он также познакомился по «Теологии Аристотеля», представляющей собой приложение трем последним разделам «Эннеад», Плотина, и «Книге о чистом благе», также приписывавшейся Аристотелю, но являющейся собранием извлечений из «Первооснов теологии» Прокла.

Видимо по этому из всех философских школ античности предпочтение было отдано аристотелизму, и Аристотелю, так как он импонировал мыслителей - перипатетиков своим энциклопедическим охватом, вниманием к естественным наукам и строгостью доказательств.

Таким образом, можно заключить,

что многие идеи которые были обоснованы в философской системе Кутбиддина Ширази были обоснованы еще до него. Кутбиддин Ширази развивая их усилия необходимостью изучения философских идей вышеназванных мыслителей.

Литература

1. Антология мировой философии. М.: Мысль, 1969. Т.1, ч.2.
2. Аристотель. Собр.соч.Т.3. –М.: Мысль, 1981.
3. История таджикской философии (с древнейших времен до XVв.). Т.2. Под общей редакцией А.А.Шамолова, Душанбе: «Дониш»,2011.-788с.
4. Кутбиддин Ширази. Дурат-ат-тадж ли гурат-ад-Дубадж./ Мохдухт Бону Хумои. Мукаддимаи мусахех. Чопи аввал. Тегеран: Ширкати интишороти илм ва фарханг, 1339х.
5. Маковельский А.О. Понятие о душе в Древней Греции // «Хоритес» профессору Е.А. Боброву. –Варшава, 1913.
6. Платон. Соч.т.3.ч.1.(Коментарии). М.,1971; Он же Сочения.Т.3.ч.2.М.,1972.
7. Тимкин С. История естествознания.- М.,1999.-С.86.
8. Философский словарь / под ред. И.Т.Фролова. – М.: Изд. политической литературы, 1981. -445с.
9. Философский энциклопедический словарь / ред колл. С.С.Аверинцев и др. – Москва: Изд. Советская энциклопедия, 1989. – 816с.
10. Ширази Кутбиддин. Царский подарок в области астрономии.//Древнее и средневековые источники по этнографии и истории Африки южные Сахари./ Пер. В.В.Матвеева.- М.: Восточная литература, 2002-Т.4.: Арабские источники XIII-XIV вв.

САРЧАШМАҲОИ НАЗАРИЯВИИ ТАЪЛИМОТИ ФАЛСАФИИ КУТБИДДИНИ ШЕРОЗӢ

Амирхонов Ш.Т.

Ин мақола – як навъ кӯшишест дар мавриди муайян намудани сарчашмаҳои нахустини назариявии афкори фалсафии

Қутбиддини Шерозӣ бо рӯчуи таърихӣ ва мурочиат ба афкори классики форсу тоҷик. Мақсад ва вазифаи асли ҳангоми таҳияи мақола аз он иборат аст, ки бо назари таҳқиқӣ ба ратсионализми классикии асрҳои XIII-XIV ва ҳамзамон ба таҳаввули афкори ақлгароёнаи асрҳои миёна аз дидгоҳи улуми дунявӣ нигаристан.

Тамоюли мазкур талаб мекунад, ки таҳлил ва муайянсозии сарчашмаҳои асосии ақидавии Қутбиддини Шерозӣ дар доираи рӯчуи таърихӣ, на танҳо ба қорҳои мутафаккирони Юнони бостон, балки ба улуми классики шарқӣ, ҳамчун водоркунанда ва ҳамзамон таҷассумкунандаи мушаххаси ақлу хиради таҳаввулкунанда метавонад натиҷабахш бошад. Ба ин маънӣ метавон гуфт, ки бе таҳлили ин сарчашмаҳо ва сайри таърихӣ дар афкори атиқай Юнон, инчунин афкори классикии машшоияи шарқӣ имкони муайян намудани роҳи мустақими афкори фалсафии Қутбиддини Шерозӣ вучуд надорад.

Калидвожаҳо: оптимизм, ақлгароӣ, сарчашмаҳои назариявӣ, рӯчуи таърихӣ, афкори атиқа ва ғ.

THEORETICAL SOURCES OF THE FORMATION OF KUTBIDDIN SHIRAZI TEACHING

Amirkhonov Sh.T.

This article is an attempt of identifying the original sources of the ideas of Qutbiddin Shirazi in historical retrospection, turned to the classical Persian-Tajik thought, and its task is to look at the classical rationalism of the XIII-XIV centuries as well as on the evolution of rationalistic thought of the Middle Ages through the prism of secular science, rather, through the prism of classical secular science trends in the East.

These trends require that the analysis and identification of the main sources of the ideas of Qutbiddin Shirazi in the framework of historical retrospection encompass not only the works of ancient Greek thinkers, but also classical Eastern science, the starting point and, at the same time, the concrete embodiment of the idea of evolving reason. Without analyzing these sources and historical excursions into ancient Greek thought and classical thought of Eastern Peripatetics of the Middle Ages, it is impossible to determine the foundation of the main ideas of Qutbiddin Shirazi.

Key words: optimism, rationalism, theoretical sources, historical retrospection, ancient thought and so on.

МУНОСИБАТИ АБУРАЙҲОНИ БЕРУНӢ БА ОСОРИ МУҲАММАД ЗАКАРИӢИ
РОЗӢ (баррасӢ дар заминаи «Сайдана»-и форсӢ)

Ҳочиев А. - ходими пешбари Маркази Синоиносии ИФСХ АИ ҶТ

Дар ин мақола муносибати ду мутафаккири бузург Муҳаммад ЗакариӢи РозӢ ва Абурайҳон БерунӢ ва нақши онҳо дар тамаддуни ҷаҳонӢ мавриди баррасӢ қарор гирифтааст. Мавзӯи асосии мақола иқтибосҳои дар китоби «ас-Сайдана фи-т-тиб» аз осори Муҳаммад ЗакариӢи РозӢ вориднамудаи Абурайҳони БерунӢ мебошад. Муҳим барои ёдоварӢ аст, ки БерунӢ номи Розиро дар як асараш 270 маротиба зикр кардааст. Матни иқтибосҳо аз тарҷумаи тоҷикии «ас-Сайдана фи-т-тиб» тарҷумаи Абубакри КосонӢ, ки дар асри XIII сурат гирифтааст, оварда шудаанд.

Каливожаҳо: маводҳои доруворӢ, «Сайдана фи-т-тиб», «ал-ҲовӢ», интишори илм, «аврупогарой», афкори илмиву фалсафӢ, РозӢ, БерунӢ, Дисқуридис (Диаскерид).

Мавзӯи мақолаи мазкур баррасии аҳволи осори илмиву табиӢ ва фалсафӢ дар мисоли муносибати дақиқкоронаи абармарди даврон ва олими номдори тоҷику форс Абурайҳони БерунӢ бо Абубакри РозӢ аст. Дар осори ин ду бузург, ду ситораи осмони илми ҷаҳонӢ ба хубӣ ҷаҳоншумулии илм намоён мегардад. Ҳақиқатан илми аслӢ ҳамон аст, ки оламшумул бошад ва барои тамоми ҷаҳониён хидмат намояд. Падидаи ҷаҳонӢ будани илмро аз баррасӢ ва таҳлили ҳаматарафаи осори илмӢ-табии мутафаккироне чун Абубакри РозӢ, АбуалӢ ибни Сино ва Абурайҳони БерунӢ дар заминаи осори пурарзиши онҳо дарёфттан мумкин аст. Ин олимони мутабаҳхир, ки дар бештари риштаҳои дониши замони худ осори пурарзиш офаридаанд, дур аз таассуби минтақавӣ дар таблиғу интишори илм кӯшидаанд ва дар ба вучуд овардани илми сатҳи ҷаҳонӢ ҳиссаи сазовор гузоштаанд. Осори ҷовидонаи илмии онон дар шарку ғарб баҳои сазовор гирифта дар тӯли асрҳои зиёд барои инсоният хидмати босазо расонида меояд. Боиси таачҷуб аст, ки хонанда дар асарҳои мутафаккирони

дар боло номбаршуда оҳангҳои ба истилоҳи имрӯзӣ «аврупогарой»-ро ба таври равшан эҳсос мекунад. Дар навиштаҳои онон илм ба худиву бегона ҷудо нашуда, балки падидаи умумибашарӣ доништа мешавад. Афкори илмии ҷи фалсафӢ ва ҷи табиатшиносии донишмандони гузаштаи мо аз қабиле Абубакри РозӢ, АбуалӢ ибни Сино ва Абурайҳони БерунӢ идома ва такмили назарияҳои илмии юнониён мебошад, ки таъкид бар ин ақида махсусан дар муқаддимаи китоби «ас-Сайдана фи-т-тиб»-и Абурайҳони БерунӢ хеле равшан баён ёфтааст.

Китоби «ас-Сайдана фи-т-тиб»-и Абурайҳон Муҳаммад ибни Аҳмад ал-БерунӢ (362 х./973м. - 440х./1048м) ба қавли муҳаққиқони осори БерунӢ аз асарҳои охиринаи ин донишманди бузург ба шумор меравад, ки ба забони арабӣ таълиф ёфта ва мутаассифона, танҳо дар як нусха боқӣ мондааст. Нусха дар китобхонаи Қуршунлу Чомеъ дар шаҳри Бурсаи Туркия нигоҳдорӣ мешавад ва ба доираҳои илмӣ тақрибан 90 сол муқаддам, яъне дар соли 1927 маълум гардид.

Мавзӯи ин китоб маводи доруворӢ ва анвои онҳо мебошад, ки тафсили онро Абурайҳони БерунӢ дар пешгуфтор ва муқаддимаи доманадор дар панҷ фасли оғозини китоб баён месозад. Дар «ас-Сайдана» 1116 номгӯи дорувор тавсиф ёфтааст, ки аз ҷумлаи онҳо 880 дорувори гиёҳӣ, 107 дорувори маъданӣ ва 101 дорувори аз ҳайвонот сохташуда ва 30 дорувори мураккаб (подзаҳру тарёкҳо) мебошанд.

Абурайҳон БерунӢ дар муқаддимаи китоб ба илми тибби Юнони қадим бо як шефтагии бемисл баҳо дода мегӯяд: «Ва ҳар қарне аз қуруни мозия мавсум будаанд ба навъе аз илм, ки ба воситаи камоли мулозамат ва вуфури мудовамат дар он навъ гӯйи матлуб аз соири қурун рабуданд. Ва ҳеҷ тоифаро дар маърифати илми тиб он шуҳрат набудааст, ки ҳукамои Юнонро, зеро ки ҳиммати эшон мар иқтисоби ин навъи илм маъруф будааст ва ҳаззи авфар

ва насиби ачзал аз ин навъ илм мар эшонро будааст. Ва дар тачориби хосиёт ва маърифати ҳайот аз соири умам мумтоз будаанд. Ва агар яке аз эшонро чун Дискурис (Диаскерид) дар навоҳии шарқ иттифоқи мақом будӣ, дур набудӣ, ки тафосили анвоъи наботи ноҳияи шарқ моддаи шифо ва мояи сихҳат будӣ ва манофеъи анвоъи он дар тайи саҳифаи чаҳл матвӣ намондӣ. Чуз он, ки инояти азали ноҳияи мағрибро ба анвоъи ин саодот маҳатти раҳли муродот гардонидаст. Ва агар офтоби осмонро ғуруб дар он ноҳия аст, аммо хуршеди фазл тулуъ аз замини мағриб менамояд. Ва чандин ҳазор анбиёи комил ва ҳукамои фозил, ки ҳар як хуршеди сипеҳри нубувват ва моҳи осмони ҳикматанд, маншаъ ва мавлиди эшон ноҳияи мағриб аст. Итлоқи исми машриқ бар ноҳияи мағриб аз роҳи маънӣ мулоимтар ва муносибтар менамояд».[1:30]

Абурайҳони Берунӣ аз ин мавқеъ осори илмии худро бо истифодаи фаровон аз тамоми манбаъҳои дастраси замони худ, ки аз юнониву сириёнӣ ба арабӣ гардонид шудаанд, таълиф кардааст. Ӯ зимни зикри асарҳои мавриди истифода қарор додаи худ ба кор гирифтани осори ба забону хатти юнонӣ навишташуда, аз ҷумла нусхае аз китоби Дискурис/ Диоскиридро дар ихтиёр доштанро ба таъкид ёдоварӣ мекунад, ки дар он тасвири гиёҳон дар канори матни тавсифи маводи дорувор оварда шудааст. Ва аз манбаъҳои истифоданамуда ёд карда менависад: «Ва дар маърифати канношот ва ақоқир аз «Канноши Урибосиус», ки асомии адвия дар вай ба хатти юнонӣ навишта буд, фавоиди он ҷумларо баъд аз иттифоқ ва тасаббут, дар қалам овардам. Ва агар дар бақияи канношот мисли он нусха ба даст омадӣ, тамомати мақсуд дар ҳайзи ҳусул омадӣ. Ва илтизом кардам, ки баъд аз иттифоқ ҳар доруеро ба анвоъи луғот таъриф кунам, то фавоиди он ба анвоъи халоиқ бирасад».

Абурайҳони Берунӣ дар ташхиси гиёҳони дорувор ва дигар маводи доруворӣ аз маъданиву ҳайвонӣ ба номи онҳо ба забонҳо ва лаҳҷаҳои гуногун аҳамияти зиёд додааст, ки аз иқтибоси овардашуда низ ба назар мерасад. Ӯ нишон додани номҳои мутародифи маводи дорувориро дар «Сайдана» ба забону

лаҳҷаҳои мухталиф аз вазифаҳои муҳими худ медонад ва барои асоснок кардани ин тасмими худ ва дурустии он дар муқаддима ривоятро нақл мекунад, ки ба шарҳи зер аст:

«Дар донишони номи як дору ба забонҳои гуногун ғоидаи бисёр аст. Ба ёд дарам, ки яке аз амирони Хоразм бемор шуд ва нусхаи доруи бемориашро аз Нишопур фиристоданд. Нусхаро ба дорушинос нишон доданд ва онҳо натавонистанд як доруи ишорашуда дар онро биёбанд. Танҳо яке аз дорушиносон гуфт, ки он доруро дар ихтиёр дорад. Ин доруи понздаҳдирҳамиро аз ӯ ба панҷоҳ дирҳами нуқраи холис хариданд. Ӯ решаи савсанро ба онҳо дод. Онҳо сарзаниш карданд, аммо ӯ гуфт: -Шумо чизеро харидед, ки асли онро намешинохтед, магар ба исм».

Агар шумораи азими истилоҳоти ба забонҳои дигар, ки дар матни китоби Абурайҳони Берунӣ ҳамчун мутародиф омадаро ба назар гирем, хоҳем дид, ки «Сайдана» дар ин бобат назир надорад. Дар ин китоби Берунӣ беш аз 4500 номи гиёҳ, ҳайвонот, маъдан ва маҳсулоти аз онҳо ба дастамада гирдоварӣ шудааст. Аз матни «Сайдана» 1600 калимаву истилоҳот ба забони арабӣ, 1100 ба забони форсӣ ва лаҳҷаҳои он, 750 ба забони юнонӣ (румӣ), 400 ба забони сириёнӣ, 350 ба забони ҳиндӣ ва синдӣ, 15 ба забони лотинӣ ва 9 калимаи туркӣ берун оварда шудааст.

Мутарҷими нусхаи форсии «Сайдана» дар ин иртибот суханро идома медиҳад: «Ва ҳам ӯ /Абурайҳони Берунӣ/ гӯяд, ки дар атиббои насоро китобе ёфтаам, ки онро «Башоқ шамоҳӣ» гӯянд, яъне, «тафсири номҳо». Ва онро «Чаҳорном» низ гӯянд, бад-он маънӣ, ки ҳар як аз адвияро ба луғати сириёнӣ ва румӣ ва арабиву порсӣ ном бигӯяд. Ва ин китобро нусхае ёфтаам ба хатти сурӣ дар ғояти сихҳат ва ҳеҷ навъ офате дар он нусха чун тасхиф ва ғайри он роҳ наёфта буд ва бар сихҳати ӯ эътимоди тамом буд ва фавоиди он китобро нақл кардам. Ва ҳам дар дасти насоро китобе ёфтаам номи ӯ «Лаксиқунот» ва он китоб муштамил буд бар ғароибӣ луғот ва тафсири мушқилот ва дар ҷумлаи матолиби худ бад-он ручуъ мекардам».

Бузургони гузаштаи мо аз ҷумла Абурайҳони Берунӣ илмро падидаи умумибашарӣ мединистанд ва дар равақ ва

нашъунамои он аз ин мавқеъ талош менамуданд, ин аст, ки осори офаридаи онон қабули Шарку Фарб гардид ва дар ганчинаи илми ҷаҳонӣ ҳамчун андӯхтаҳои дониши инсоният маҳфуз мемонад.

Мукамалтарин коре, ки дар заминаи нусхаи арабии «Сайдана»-и Абурайҳони Берунӣ анҷом ёфтааст, бешубҳа тарҷумаи русӣ ва таҳқиқоти Қаримов У.И. мебошад, ки минбаъд дар анҷом додани корҳои вобаста ба нашру таҳқиқи ин асари Берунӣ таъсири зиёд расонидааст.[2] Бояд ёдоварӣ намоем, ки ин кори бузург дар замони шӯравӣ дар доираи омодагиро ба ҷашни ҳазорсолагии Абурайҳони Берунӣ сурат пазируфт ва интишори он дар тавсеъа ёфтани таҳқиқотҳо дар шинохти «Сайдана»-и Берунӣ нақши муҳим дорад.[3]

Аммо тарҷумаи форсии «Сайдана»-и Абурайҳон Берунӣ, ки дар ибтидои асри сздаҳи мелодӣ дар Ҳиндустон ба қалами Абубакр ибни Али ибни Усмон Исфар ал-Косонӣ анҷом дода шудааст, хеле пештар пайдо ва ба доираҳои илмии ҷаҳон муаррифӣ шуда буд. [4:333]

Аз рӯи маълумоте, ки то имрӯз дар бораи тарҷумаи форсии «Сайдана»-и Берунӣ дар ихтиёр дорем, дар доираҳои илмӣ шаш нусхаи хаттӣ аз он муаррифӣ шудааст. Хушбахтона, солҳои охир як нусха аз ин китоби Абурайҳони Берунӣ дар Тоҷикистон пайдо шуда ба ганчинаи дастнависҳои ба номи академик А. Мирзоев тақдим гардид. Ва ин нусхаи гаронбаҳо, ки то имрӯз дар Осиёи Миёна назари он ёфт нашудааст, ба ҳуруфи кириллии тоҷикӣ ва факсимилеи дастхат ҷоп шуда ба доираҳои илмӣ муаррифӣ карда шуд.[5]

Аз ин нусхаҳо тарзе, ки ёдоварӣ намудем, нахустин ҳамон нусхаи «Сайдана»-и форсӣ аст, ки муҳаққиқи англис Ҳенри Беверач соли 1899 дар шаҳри Лахнави Ҳиндустон пайдо кард ва се сол баъдтар дар бораи он маълумот интишор намуд. Ин нусха, ки акнун дар Музеи Британия таҳти шумораи Ог 5849 маҳфуз аст, мукамалтарин дастнависи «Сайдана»-и форсӣ мебошад. Дар бораи ин нусха таҳқиқоти алоҳида то имрӯз анҷом нагирфтааст, бо вучуди он, ки таҳиягарони матни ҳам арабӣ ва ҳам форсии «Сайдана»-и Абурайҳони Берунӣ аз он истифодаи фаровон бурдаанд.

Китоби «Ас-Сайдана-фи-т-тиб»-и Абурайҳони Берунӣ таҷассуми равшани андӯхтаи дониши умумибашарӣ мебошад. Дар он аз тамоми бузургони илми ҷаҳон барои таъкиду тасдиқи ин ё он нуктаи мавриди баррасӣ иқтибосҳо оварда шудааст.

Дар байни донишмандоне, ки Абурайҳони Берунӣ бо овардани нақли қавл аз онҳо ном бурдааст, файласуфон, табиатшиносон, муаррихон низ дар қатори табибон қарор доранд. Дар «Сайдана» номи беш аз 250 шахсият зикр ёфтааст, ки Берунӣ аз суханони онҳо нақли қавл кардааст, ё ба асарҳои онон дар масъалаҳои мавриди баррасӣ ишора намудааст. Абурайҳони Берунӣ дар «Сайдана» аз донишмандони юнонӣ аз ҳама бештар Диоскирид ва Ҷолинусро ёд мекунад, ки асарҳояшон ба забони арабӣ тарҷума шуда дар сарзаминҳои исломӣ интишору истифодаи зиёд пайдо карда буданд.

Аз ҷумла аз осори Абубакр Муҳаммад Закариёи Розӣ, ки Берунӣ аз гирдоварандагони осори ӯ дар таърихи илм ба шумор меояд, назарӣёт ва афкори зиёде ҳамчун далел зикр ёфтааст.

Муносибати Берунӣ ба Муҳаммад Закариёи Розӣ ва осори ӯ аз эҳтирому самимияти хосса бархӯрдор аст. Далели ин қавл аз тарафи Берунӣ таълиф ёфтани рисоли махсус бо мухтасари зиндагинома ва номгӯи осори Муҳаммад Закариёи Розӣ мебошад. [6:20]

Абурайҳони Берунӣ осори Розиро аз муътабартарин сарчашмаҳо доништа дар «Сайдана» аз ҳама бештар – 270 маротиба иқтибос меорад, ё ба онҳо ишора мекунад.

Аз осори Розӣ, ки дар «Сайдана» иқтибос оварда шудааст, ҷаҳор асари ӯ – «Ал-Ҳовӣ», «Тибби мулукӣ», «Китобу-лағзия» ва «Ҷомеъ» ёдоварӣ мешавад, аммо дар мавридҳои дигар истинод фақат бо номи Розӣ дар шакли «Муҳаммад Закариё» оварда мешавад.

Дар зер чанде аз иқтибосҳои Абурайҳони Беруниро аз осори Муҳаммад Закариёи Розӣ, ки дар «Сайдана» ворид шудаанд, ба тариқи намуна меорем. Саҳифаҳо аз ҷопи ба ҳуруфи кириллии тоҷикӣ «ас-Сайдана фи-т-тиб», ки дар Душанбе сурат гирифтааст, оварда мешаванд.

С. 62-63: Дар китоби «Ҳовӣ» Розӣ чунин овардааст: усқорирос сирест, ки ба гандано монад ва мушобаҳат дорад ва

баргҳои ӯ шикофта аст. Ва ин ду таъриф далел аст бар он, ки мурод аз *усқорирос* – *усқурудийун* аст. Ва асомии румия бештар ба ҳарфи «син» тамом шавад ва ба «нун» ва ин ҳар ду ҳарф зоидаанд дар луғати ишон. Ва ҳар чи зоида бувад, табдили ӯ мӯътод бошад.

С. 82: Ва Розӣ гӯяд: аломати некуӣ дар амла он аст, ки ранги ӯ сурх бошад ва таъми ӯ тез бувад. Ва маъдани ин навъ чазираи Иқритиш аст. Ва Абурайҳон гӯяд: ин сифат, ки дар чавдати ӯ Розӣ овардааст, муносиби амла нест. Ва он чи дар билоди мост, маъдан замини Ҳинд аст ва дар кӯҳҳои Кашмир аст, бисёр дидам дар вақте ки халила ва амла тамом бирасида буд.

С. 82: Анбарборисро ба «нун» ва «мим» нависанд. Ва ӯро ба луғати порсӣ *зириш* гӯянд ва *зирк* низ гӯянд. Ва номи дарахти ӯ ба луғати юнонӣ дар китоби «Ҳовӣ» *қолишорус* овардаанд.

С. 96: Ва Розӣ овардааст дар «Тибби мулуқӣ», ки дар бодзахри ҳаҷарӣ қуввате аҷаб муояна кардам, ки мисли он дар ҳеч тарёке ва ҳеч навъ аз адвияи муфрада надидам. Ва лавни он санг миёни зардӣ ва сапедӣ бувад, чунон ки ранги *хату* ва чирми ӯ суст бувад ва ту бар ту бар ҳам нишаста бошад, чунон ки шабби ямонӣ.

С.103: Ва дар китоби «Ҳовӣ» ин дарахтро ба *фарсоё* ном бурдаанд. Ва ин чумла далел аст бар он, ки манбати он дарахт дар замини Фурс будааст, зеро ки ба луғоти дигар ӯро ба Фурс нисбат кардаанд.

С. 110: Ва Азҳарӣ гӯяд: дар китоби «Ҳовӣ» овардаанд, ки *мелиун* навъест аз анвои харбуза ва чирми ӯ ба ҳайат дароз бошад. Ва мӯътод он аст, ки ин навъро бо тухм ба кор баранд.

С. 200: Розӣ гӯяд: хиёри шанбарро дар адвия ба кор баранд ва баъзе аз ӯ дона бошад ва баъзе фулус бошад ва баъзе чӯб бошад ба шибҳи най. Ва ин чумла бо ҳамдигар омехта бувад. Ва аз мағзи ӯ неку он бувад, ки барроқ бувад дар назар ва хурд бошад ба ҳайат. Ва он чи луоби ӯ сиёҳ бувад ва дар қазиби хиёр-шанбар бошад, некутар бувад.

С. 202: Ва Муҳаммад Закариё дар китоби «Ҳовӣ» аз Ҷолинус нақл кардааст, ки беҳи пилпил ба қуст мушобаҳат дорад ва меваи нахустин, ки аз ӯ падида ояд, дорфилфил бошад.

С. 215: Ва Муҳаммад Закариё гӯяд: дар баъзе мавозеъ *шири дабидор* бошад, ки ӯро ба атроф нақл кунанд ва таъми ӯ талх бошад. Ва гумони ман он аст, ки ӯ шири дарахти девдор аст.

С. 220: Розӣ гӯяд: беҳи росан бузург бошад ва лавни ӯ сиёҳ бувад ва бӯи ӯ хуш бошад ва тез. Ва ҳар яке аз беҳи ӯ шоҳҳо зада бувад дар замин. Ва дар китоби «Ҳовӣ» овардааст, ки росанро ба забони тозӣ *икриши* гӯянд.

С. 223: Ва Муҳаммад Закариё гӯяд: донаи ӯ ба шакли моше бувад дар лавн ва ба ҳайат. Ва чун пӯсти ӯ берун кунанд, ба адаси муқашшар мушобаҳат дорад. Ва дар таъми ӯ андаке ширинӣ бувад. Ва Абурайҳон гӯяд: он чи Муҳаммад Закариё ба ин сифот ба ӯ ишорат мекунад, навъест аз наботи кирсана ва ӯро *говмушунг* гӯянд ва *девмушунг* ҳам гӯянд. Ва таъми ӯ тез бувад ва кабутарро бо ӯ улфати тамом бувад дар хӯрдан. Ва чашмро хира кунанд. Ва сари донаи ӯ тез бувад ва ба ҳайат пӯсти ӯ зард бошад ва мағзи ӯ сурх бувад.

С. 232: Муҳаммад Закариё гӯяд: зардалон чӯбпораҳо бошад аз шоҳу беҳи ба ҳам омехта ва лавни ӯ ба зардчӯба монад, ҷуз он ки бар чирми зардалон пайвандҳову гиреҳҳо бошад ва пӯсти ӯ бар чирм устувор гирифта бошад ва душвор ҷудо шавад аз чирми ӯ. Дар таъм ӯ талх бошад бо андаке атрият ба ҳам.

С. 241: Муҳаммад Закариё: аҳли Рай ӯро *турм* гӯянд ва чунин гуфтааст, ки *турм* навъест аз саътар, ки, баргҳои ӯ дароз бошад. Ва зикри ӯ дар дафъи мазорри ағзия кардааст.

С. 248: Дар «Ҳовӣ» овардааст, ки аҳли Шом ӯро /сониторо/ бад-ин ном таъриф кунанд ва ӯ ба тухми карафс мушобаҳат дорад. Ва таъми ӯ забонро бисӯзад.

С. 253-254: Ва Муҳаммад Закариё гӯяд: барги наботи суъд ба барги гандано монад ва миқдоре аз барги гандано хурдтар бошад ва тунуктар. Ва соқи наботи ӯ миқдори як арш бошад чунон ки соқи *изхир* ва каж бошад. Ва бар тарафи соқи ӯ баргҳои хурд бошад бо тухми ӯ ба ҳам омехта. Ва беҳҳои ӯ ба зайтун монад ба ҳайат ва баъзе аз ӯ дарозтар бошад ва баъзе гирд ва ба ҳамдигар дарбофта бувад. Ва лавни ӯ сиёҳ бошад ва бӯи хуш бувад ва хиддате дорад. Ва неку он бувад аз ӯ, ки ба

вазн гарон бошад ва чирми \bar{u} дурушт бошад ситабр ва душвор гирифта шавад.

С. 255: Ва Муҳаммад Закариё гӯяд: некутар аз анвои \bar{u} он аст, ки лавни \bar{u} сапеди ба кабудӣ моил бошад, ки ба ҳайат ба пораҳои садаф мушобаҳат дорад ва чирми \bar{u} зуд шикаста шавад. Ва он чи маъдани \bar{u} дар кӯхи Луком бошад, бар ин сифат бошад ва он чи бад-ин сифат набувад, неку набувад. Ва гӯяд: \bar{u} шири дарахтест, ки аз \bar{u} берун ояд, чунон ки тақрир кардем.

С. 258: Ва Муҳаммад Закариё гӯяд: суккари ушар навъест аз тарангубин, ки бар дарахти ушар фурӯд ояд, чунон ки тарангубин бар навъе аз хор фурӯд ояд.

С.260: Розӣ гӯяд: тухми шалғами даштӣ ба тухми шалғами бӯстонӣ мушобаҳат дорад. Ва тафовут миёни ҳар ду бад-он аст, ки лавни \bar{u} сиёҳтар аст ва ба дандон осонтар хоида шавад. Ва мазаи \bar{u} мазаи шалғами бӯстонӣ аст. Ва ба луғати ҳиндӣ \bar{u} ро *кунгалу* гӯянд.

С. 273: Розӣ гӯяд: *суфол* пӯсти дарахт аст ва ба ҳайат ситабр бошад ва бузург ва ба пӯсти дарахти дардор мушобаҳат дорад ва лисону-л-асофир бори дарахти \bar{u} ст.

С. 273: Муҳаммад Закариё гӯяд: си-солиус румӣ аст ва \bar{u} дона аст ба андозаи тухми ушшак. Ва гӯяд: дар баъзе аз кутуб чунин ёфтам, ки ангудони румӣ аст.

С. 274: Муҳаммад Закариё дар «Ҳовӣ» овардааст, ки *сисорун* наботест аз маорифи наботиҳо. Хунайн \bar{u} ро ба *ушбатту-ш-шуниз* таъриф кардааст.

С. 278: Ва Муҳаммад Закариё гӯяд: шубрум дона аст ва \bar{u} ро дар бӯстонҳо тартиб кунанд, чунон ки киштҳои дигарро ва наботи \bar{u} ба сурат хуб бувад. Ва аз наботи \bar{u} ба ҳайати пайи борик падида ояд ва қомати он рост бошад ва \bar{u} ро зағаб бисёр бувад ва барги \bar{u} ба барги зайтун мушобаҳат дорад. Ва чун барге аз \bar{u} шикаста шавад, аз \bar{u} ба шибҳи шир обе берун ояд. Ва оммаи араб \bar{u} ро *ҳаббу-л-фурот* гӯянд ба сабаби он, ки чун аз \bar{u} хӯрда шавад, исхол оварад ва гашён падида кунад. Ва \bar{u} ро *шубрум* гӯянд ва оммаи араб \bar{u} ро бад-ин ном нашиносанд.

Ва Муҳаммад Закариё аз Ибни Чурайч ва Расоилӣ чунин ҳикоят кунад, ки аз анвои шубрум он некутар бошад, ки лавни \bar{u} ба сурҳӣ моил бошад ва сурҳӣ дар наботи \bar{u} мухтафӣ намояд дар назар ва нек падида набувад. Ва бар мавзее аз мавзеи наботи \bar{u} пӯстаке тунук бувад ва он пӯст

дар ҳам печида бошад. Ва аломати радоат дар \bar{u} он аст, ки чирми \bar{u} ғализ бошад ва ба андаке чӯхд шикаста шавад ва сурҳӣ дар лавни \bar{u} андак бувад. Ва он чи аз \bar{u} ба лавни сурх бошад, ба риштаҳо мушобаҳат дорад дар наботи \bar{u} . Ва он чи некуст аз \bar{u} , бештар аз замини Насибин бошад. Ва он чи нек нест, манбати \bar{u} дар замини Форс бошад.

С. 286: Ва Муҳаммад Закариё аз Руфис ривоят кунад, ки барги наботи *шавкарон* ба барги *ябруҳ* мушобаҳат дорад дар лавн, чуз он ки андаке барги *шавкарон* ба ҳаҷм хурдтар аст ва \bar{u} ро мева нест.

С. 292: Муҳаммад Закариё гӯяд: анвои сабр бисёр аст. Ва сабри сукутриро сифати бисёре кардааст, ки Абучурайч шарҳи \bar{u} дод, чуз он ки гуфтааст: чирми \bar{u} мутафаттит бувад. Ва гуфтааст: сабри арабӣ аз паси аскутри бошад ва дар зардии лавн ва дурафшидани чирми \bar{u} кам бошад аз сукутри. Ва сабри шахмонӣ дар гошти радоат бошад ва бӯи \bar{u} ганда бувад ва зардӣ дар лавни \bar{u} андак бошад.

С.297: Ва Муҳаммад Закариё гӯяд: ба ҳайат *самг* он аст, ки пораҳо бошад хурду бузург. Ва баъзе аз \bar{u} ба лавн сурх бошад ва баъзе сапед бувад ва баъзе зард бувад. Ва чирми \bar{u} дурафшон бошад ва таъми \bar{u} хушбӯй бувад ва зуд кӯфта шавад. Аз ҷумлаи анвои \bar{u} самғи арабӣ некутар бошад ва аломати зиёдати ҷавдат дар \bar{u} он аст, ки покиза бувад ва дар \bar{u} хошоку хас набошад. Ва самғи арабӣ аз дарахти *уми гилон* ҳосил ояд.

С. 312: Ва Муҳаммад Закариё гӯяд: аз Ҷолинус ривоят кунанд, ки аз ҷумлаи анвои асал некутар он аст, ки лавни \bar{u} сурҳи равшан бошад, ба масобате, ки нури чашм аз \bar{u} нуфуз кунад ва ранги мавзееро, ки асал дар \bar{u} бошад, идрок кунад ва бӯи \bar{u} хуш бувад. Ва ин навъро ёкутӣ гӯянд ва дар таъми \bar{u} андаке тезӣ бошад. Ва чун ангушт дар вай зада шавад ва берун кашида ояд, аҷзои \bar{u} аз ҳамдигар мунқатеъ нашавад, балки дароз шавад. Ва агар мунқатеъ шавад, инқитои \bar{u} далел бошад бар он, ки мавзеи инқитои \bar{u} касифтар бувад аз аҷзои дигар ва аҷзои \bar{u} муташибеҳ набошад.

С. 328: Розӣ ҳикоят кунад аз Ҷолинус ва Абучурайч, ки *горикун*-ро мағшуш натавонанд кард бад-он сабаб, ки чизе нест дар адвия, ки бад- \bar{u} мушобаҳат дорад. Ва ҳар чи аз \bar{u} ба вазн сабуктар бошад, чун шикаста шавад, чирми \bar{u} ҳамвор берун ояд

ва каронаҳои ӯ ҳамвор бошад ва лавни ӯ сапед бағоят бувад. Ва дар таъми ӯ ширинӣ бошад, аз паси ширинӣ ба мазок аз таъми ӯ талхӣ расад, некутар бошад. Ва ҳар чи чирми ӯ дурушт бувад ва лавни ӯ зард бошад ва мушобаҳати ӯ ба чӯб беш бувад, тираранг бошад неку набувад.

С. 333-334: Ва Муҳаммад Закариё гӯяд: *фоширастин* чӯбпораҳо бошад ситабру ҳамвор ва лавни ӯ ба лавни гард мушобаҳат дорад. Ва чун фишонда шавад, ғуборе аз ӯ бирезад. Ва барги ӯ ба барги беда хушк мушобаҳат дорад, ҷуз он ки барги ӯ аз барги бед пахтар бошад. Ва бӯи ӯ хуш бувад.

С. 336: Ва Муҳаммад Закариё гӯяд: *фурфиюн* самғи мозариюн аст ва манбати ӯ дар билоди Антокия аст. Ва лавни ӯ сурх бошад, ки ба зардӣ занад ва таъми ӯ тез бувад. Ва то ҳар чи тоза бошад аз ӯ, чун забон бад-ӯ расад, чунон намояд аз ғояти тезӣ, ки касе оташпора ба забон гирад. Ва қуввати ӯ то чаҳор сол боқӣ бошад ва аз паси чаҳор сол қуввати ӯ кам шудан гирад. Ва чун даҳ сол бар ӯ тамом шавад, қуввати ӯ тамом зоил шавад.

С. 348: Муҳаммад Закариё дар китоби «Ҳовӣ» овардааст, ки *қотилу-з-зиб* наботе аст, ки қуввати ӯ ба қуввати *ҳолику-н-нимр* мушобаҳат дорад, ҷуз он ки ӯ гургро ҳалок кунад аз анвои ҳайвон ва ҳолику-н-нимр - палангро

С. 351: Ва Муҳаммад Закариё гӯяд: баъзе аз ӯ он аст, ки чӯбҳои ӯ ба ёсамин мушокалати тамом дорад, ҷуз он ки лавни ӯ сапед бошад ба хилофи ёсамин. Ва он чи ўро қаранфули мода гӯянд, ин аст. Як навъ аз ӯ он аст, ки ба гули зайтун мушобаҳат дорад ва ба миқдор аз гули зайтун дарозтар бувад ва сиёҳии ӯ зиёдтар бувад ва маззай ӯ тез бошад ва бӯи ӯ хуш бувад. Ва он чи аз қаранфул ўро нар гӯянд, ин аст. Ва дар китоби «Ҳовӣ» аз Ибни Қурайч овардаанд, ки илки қаранфул дар қувват ба илки бутм монад.

С. 355: Муҳаммад Закариё гӯяд дар китоби «Ҳовӣ», ки *қирмиз* навъест аз рангҳо ва гуфтааст: *ҳаббу-л-қирмиз* – доруст, ки ба таъми ӯ талхӣ ба ҳам омехта бувад. Ва аз паси он *дуду-л-қирмизро* зикр кардааст, гуфтааст: ўро аз дарё гиранд чун тару тоза бувад.

С. 358: Муҳаммад Закариё гӯяд: манбати ӯ /қасаб/ дар билоди Ҳинд аст. Ва аз

вай он чи лавни ӯ ёкутӣ бошад, пайвандҳои ӯ бо ҳамдигар наздик бувад ва чун чирми ӯ шикаста шавад, ту бар ту аз ҳамдигар чудо шавад. Ва чирми ӯ рангин бувад ва лавн ӯ ба сапедӣ моил бошад. Ва он чи дар миёнаи ӯ бувад, ба хонаи анкабут монад ва таъми ӯ бо андаке тезӣ бошад, ба ҳам омехта бувад. Ва чун хоида шавад, оби даҳонро нашф кунад, неку бошад. Ва нашф кардани оби даҳон далел бошад, ки дар ӯ қуввати қабз бувад ва оскардаи ӯ зарур бувад ва асари атрияте аз ӯ ба машом расад. Ва лавни ӯ миёни зарду сапед бувад.

С. 363-364: Ва Муҳаммад Закариё ва ҷуз ӯ аз атиббо дар тариқи сохтани *қалфанд* чунон овардаанд, ки зокро дар об ҳал кунанд ва чун аҷзои зок дар об ғудохта шавад, бигузоранд, то соф гардад, он гоҳ аҷзои мис, ки ба воситаи сӯхон аз ӯ чудо шуда бувад, дар вай фикананд ва ўро дар ӯ бипазанд, чандоне ки лавни ӯ сабз шавад ва бигузоранд, то бибандад. Ва агар хоҳад бар ҳар бист дирамсанг як дирамсанг навшодир афкананд ва бигузоранд то соф шавад. Ва ба вазни ӯ аз ин зоки зарди софкарда бо ӯ ба ҳам биёомезанд ва ба вазни яке аз ин ду, зангор бар ӯ фикананд. Ва бигузоранд, то чумла аҷзои ӯ ҳал шавад ва соф гардад ва батадрич бибандад. Ва дар сохтани *қалқатор* тариқи дигар гуфтаанд, сахлтар аз ин. Бояд ки зокро дар об ҳал кунанд ва бигузоранд то соф шавад ва ҳамсанги ӯ заъфарони тоза бар вай афкананду бипазанд ва бичӯшанд, то лавни ӯ сурх шавад. Ва он навъ дар манофеъ қоиммақоми сурист. Ва агар оби зоки софкардаро дар зангор резанд ва бар оташ бирён кунанд, то лавни ӯ сабз шавад, дар манофеъ чун *қалқатори сурӣ* бошад.

С. 369: Ва дар китоби «Ҳовӣ» овардааст, ки ӯ /қунфуз/ чаҳор навъ аст: даштӣ ва аҳлӣ ва кӯҳӣ ва баҳрӣ. Он чи аз ӯ кӯҳӣ аст, чун одамиро бибинад, аз хорҳои худ чун тир мебиандозад.

С. 375: Ва Муҳаммад Закариё гуфтааст: кибрити аҳмар дар афвоҳ мазкур аст, аммо ҳақиқате надорад ва ўро дар олам вучуд нест. Ва яке аз абнои ин илм гуфтааст, ки ўро вучуд ҳаст ва аз ӯ тоифа зар созанд.

С. 378: Муҳаммад Закариё гӯяд: /куҳл/ як навъ аз сурма аст, ки миёнаи ӯ тилхӣ набувад ва чирми ӯ чун шикаста ша-

вад, ба обгина мушобаҳат дорад. Ва ин навъ сурма он аст, ки аз Рай ба атроф баранд ва маъдани ӯ он чо бошад. Ва навъи дигар исбаҳонӣ аст ва чавҳари ӯ чавҳари сурб аст, ҳамчунон сахт набошад, ки навъи аввал. Ва чирми ӯ мустадир бошад, чунон ки касе аз маъҷун ҳабо созад. Ва навъи сеюм аз сурма он аст, ки ӯро *тар-хумотиқун* хонанд ва ӯ шомист, ки дар таркиби ӯ аз чизҳои мухталиф аст аз маъданӣ ва набот.

С. 382: Ва дар китоби «Ҳовӣ» овардаанд, ки карафси обӣ аз карафси бӯстонӣ ба микдор бузургтар бошад. Ва баъзе аз карафси кӯҳӣ он аст, ки таъми ӯ талх бошад. Ва он чи ӯро *мақдунис* гӯянд, карафси румӣ аст.

С. 393: Муҳаммад Закариё гӯяд: барги ӯ *Икундуш* ба барги *содаҷ* монад ва беҳи ӯ чӯбе сахт аст ва зоҳири ӯ ба лавн сиёҳ бошад ва миёнаи ӯ ба лавн зард аст. Ва дарахти ӯро ба луғати румӣ *иструсион* гӯянд ва ба луғати юнонӣ *айлибурус* гӯянд ва ба луғати латинӣ *библотин* гӯянд.

С. 395: Муҳаммад Закариё низ гӯяд: *килдору* гиёҳест, ки бар чирми ӯ пайвандҳо ва уқдаҳо бувад ва чун шикаста шавад, ту-ту аз ҳам бархоста шавад. Ва ӯро зағабҳо бошад ба лавни сурх, ки ба сиёҳӣ зананд. Ва чун даст бад-ӯ бисуда шавад, дар зери даст ҳамвор намояд ва чун шикаста шавад чирми ӯ сахт бошад. Ва таъми ӯ талх бувад ва ба луғати ҳиндӣ ӯро *сарахс* гӯянд ва ба луғати порсӣ *килдору* гӯянд.

С. 416: Муҳаммад Закариё гӯяд, ки *марви моҳуз*, ки ӯро *ҳамешабаҳор* гӯянд, наботи ӯ он аст, ки баргу шох ва шукуфа ба ҳам омехта бувад. Ва шукуфаи ӯ тира-ранг бошад ва хушбӯӣ ва лавни ӯ ба сабзӣ моил бувад. Ва марви озодро бар шохҳои наботи ӯ зағабҳо бошад ба лавни сапед, ҳамчунон ки бар ҷаъда, чуз он ки наботи ӯро зағабҳо бештар бувад аз наботи ҷаъда. Ва бӯи ӯ тез бувад ва хуш, ба машом ба шибҳи бӯи марв.

С. 421: Муҳаммад Закариё гӯяд: *мастик* навъест аз самғ ва ҳар аҷзои ӯ микдори боқила бувад ва лавни ӯ сапед бошад. Ва ҳар чи хурдтар бошад аз ӯ ба андозаи *лубон* бошад ва аз *лубон* хурдтар ҳам бувад. Ва баъзе гуфтаанд: *мастик* *ротинаҷи румӣ* аст, ки чун кӯҳна шавад, ӯро ба набатӣ ба ҳам биёмезанд ва бо

оташ бирён кунанд, то лузучати табиӣ, ки дар вай бошад, намонад ва бар даст барнагирад.

С. 427: Муҳаммад Закариё ва Ибни Мосавайҳ гӯянд: бигузин аз муқл он чи таъми ӯ ба шибҳи таъми сирешим бувад, ки аз пӯсти гов созанд. Ва чун дар об андохта шавад, аҷзои ӯ бетавақуф кушода шавад ва чӯбу хасу хок бо ӯ ба ҳам омехта набошад. Ва ба лузучате, ки дар мизочи ӯ бувад, хоҳад, ки бар даст баргирад. Ва чун сӯхта шавад, бӯи ӯ хуш бошад шабеҳи бӯи *азфору-т-тийб*.

С. 433: Муҳаммад Закариё гӯяд: му доруст ва наботи ӯ он аст, ки чӯбпораҳо бувад ба шакли мухталиф ва таъми ӯ шӯр бошад. Ва лавни ӯ ба лавни *гориқун* монад, чуз он ки чирми *гориқун* нармтар бошад аз му ва ба чӯби *гор* ҳам мушобаҳат дорад. Ва лавни ӯ хокфом аст ва таъми ӯ талх бувад ва ба табъ қобиз аст.

С. 443: Дар китоби «Ҳовӣ» аз Дисқуридус ривоят кунанд, ки ҳар чиро аз қири бобулӣ тирағӣ аз вай ҷудо кунанд, то соф шавад, ӯро нафт гӯянд.

С. 453: Ва дар «Ҳовӣ» овардааст, ки *варду-л-ҳимор* кабикаҷ аст ва навъест аз гул, ки аз шукуфаи ӯ натине ба машом расад. Ва аҳли чимор *Ирок* ӯро *варду-л-қиҳоб* гӯянд ва чун ба арабият аз ӯ иборат кунанд, *вард мунтин* гӯянд.

С. 456: Мусаннифи китоби «Ҳовӣ» аз Қолинус дар китоби худ ривоят кардааст, ки *ҳуртумон* навъест аз ҳубуб ва дар табиату хосият ба чав монад. Ва ба сурат мутараддид аст миёни чаву гандум.

С. 462: Розӣ гӯяд: *лоло* дона аст ба шибҳи кунҷид ва манбати ӯ дар Макка ва навоҳии ӯ аст. Ва дуди ӯ муфид аст мар иллоти бавосирро.

С. 464: Ва дар китоби «Ҳовӣ» овардааст, ки агар очро бо беҳи *ябруҷ* дар об андозанд ва то микдори шаш соат бичӯшанд, то оч дар вай нарм шавад, ба масобате, ки ба даст аз вай суратҳо тавон сохт, чунон ки аз мум.

Хуллас ин мавзӯё домандор аст ва чунонки аз иқтибосҳо дида мешавад ариши онҳо барои таърихи илми тоҷику форс ва илми ҷаҳонӣ бебаҳс аст. Вале дар мақолаи мазкур мо кӯшидем, ба таври хеле фушурда муносибати ду мутафаккири бузург Муҳаммад Закариёи Розӣ ва Абурайҳон Берунӣ ва нақши онҳо дар та-

маддуни чаҳонӣ мавриди баррасӣ қарор биғирад. Барои тасдиқ ва расидан ба ҳадаф мо лозим донистем, ки асоси мақолаҳо иқтибосҳои китоби «Ас-Сайдана фи-т-тиб»и Берунӣ бо истифода аз осори Муҳаммад Закариёи Розӣ ташкил диҳанд. Ҷолиби диққат аст, ки дар ҳуди ҳамин як асар Берунӣ номи Розиро 270 маротиба зикр намудааст. Бояд қайд намуд, ки матни иқтибосҳо аз тарҷумаи тоҷикии «ас-Сайдана фи-т-тиб» тарҷумаи Абубакри Косонӣ, ки дар асри XIII сурат гирифтааст, оварда шудаанд. Ин китоб ба наздикӣ аз тарафи шарқшинос Т.Мардонӣ аз захираи дастхатҳои Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон пайдо карда шуда бо кӯшиш ва ибтиқори мо дар Душанбе ба нашр расида буд. Таҳлили пурраи илмӣ-таърихӣ ин иқтибосҳо дар мақолаҳои оянда дар назар аст, зеро ин як мавзӯи муҳим ва хеле ҷолиби соҳаи таърихи илм хоҳад буд.

Адабиёт

1. «Сайдана». Таълифи Абурайҳон Берунӣ. Тарҷумаи форсии нимаи аввали қарни ҳаштуми ҳиҷрӣ аз Абубакр ибни Алӣ ибни Усмони Косонӣ. Ба кӯшиши Манучехри Ситуда, Эраҷи Афшор. Ҷ. 1-2. Техрон. «Ширкати офсети саҳомии ом». 1358.
2. Абу Райхан Беруни. Избранные произведения. Том IV. Фармакогнозия в медицине (Китаб ас-сайдана фи-т-тибб). Исследование, перевод, примечания и указатели У. И. Каримова. – Ташкент. Издательство «ФАН», 1974.
3. Тарҷумаи русии «Сайдана», ки бо шарҳу тавзеҳоти муфассал ва феҳристҳои мукамал ба таърифи расидааст, аз тарафи муҳаққиқони эронӣ дар ҷопи матни арабӣ ва баъдтар форсӣ, ки дар Эрон сурат гирифт, истифода шудааст. Нигаред: Абурайҳон Берунӣ. Китоб ас-Сайдана фи-т-тиб. Ба тасҳех ва муқаддима ва таҳшияи Аббоси Зарёб. Техрон, 1369 ҳ./ 1991 м. - 810 с.; Ас-Сайдана фи-т-тиб (Дорушиносӣ дар пиизишкӣ). Таълифи Абурайҳон Берунӣ. Мутарҷими русӣ У.И. Каримов, мутарҷими форсӣ Боқир Музаффарзода, Техрон, 1383. 1204с.
4. Beveridge H. An unknown Work by Al-biruni. Journal Royal Asiatic Soc, 1902.
5. Абурайҳони Берунӣ. «Ас-Сайдана фи-т-тиб». Тарҷумаи форсии Абубакр ибни Алӣ ибни Усмони Исфар ал-Косонӣ (асри XIII мелодӣ). Таҳияи матн, пешгуфтор ва феҳристҳо аз Аҳмад Ҳочизодаи Мадрушқатӣ. Дар ду ҷилд. Душанбе, «Дониш» - 2017.
6. Абу Бакр ар-Рази. Избранные трактаты. Вступительная статья, комментарии и примечания М. Диноршоева. – Душанбе, 2014.

ОТНОШЕНИЕ АБУРАЙХАНА БЕРУНИ К НАСЛЕДИЮ МУХАММАДА ЗАКАРИЯ АР-РАЗИ

(анализ на основе текста «Ас-Сайдана фи-т-тиб» в переводе Абубакра Касани (XIII в.)
Ходжиев А.

В предложенной здесь статье предметно обсуждается отношение Абурайхана Беруни к наследию Мухаммада Абубакра ар-Рази, его выдающегося соотечественника и предшественника. Автор статьи приводит значительное количество цитат (имя Рази упоминается здесь 270 раз!) из произведения Бируни «ас-Сайдана фи-т-тиб», где Беруни с большим уважением и трепетом приводит и анализирует выдержки из наследия Рази для подтверждения или же для дополнения взглядов Рази на природу того или иного лекарственного средства и растения, иногда ссылаясь на произведения греческих мудрецов и врачей. Автор статьи, на основе этого показывая важность такого рода преемственной связи для науки, как в прошлом, так и для современного состояния науки и философии.

Ключевые слова: лекарственные растения и средства, научное и философское наследие, европоцентризм, Сайдана фи-т-тиб», «ал-Ҳови», Рази, Беруни, Деаскерид и т.д.

ATTITUDE OF ABURAIKHAN BERUNI TO THE LEGACY OF MUHAMMAD ZAKARIA AR-RAZI

(analysis based on the text “al-Saydana fi-t-tib” translated by Abubakr Kasani (XIII century)

Khojiev A.

This article discusses the attitude of Aburaikhan Beruni to the legacy of Muhammad Abubakr ar-Razi, his distinguished compatriot and predecessor. The author of

the article cites a significant number of quotes from Biruni's work "*al-Saydana fi-t-tib*", where Beruni with great respect cite excerpts from Razi's heritage for confirmation or to supplement Razi's views on the nature of a particular medicine and plant, sometimes citing to the works of Greek sages and doctors. On the basis of this, the author of the article, shows the importance of this kind of respect to the previous heritages for the development

of the science, both in the past and for the current state of science as well.

Key words: medicinal plants and means, scientific and philosophical heritage, Eurocentric views, "Saidana fi-t-tib", "al-Xovi", Razi, Beruni, Deaskerid, etc.

РУШДИ СОҶАИ ТУРИЗМ ДАР ТОҶИКИСТОН ВА ТАШАККУЛИ ФАРҶАНГИ
ЭКОЛОГИИ ШАҶРВАНДОН

Саидов А.С. – д.и.ф., профессор, мудир Шӯъбаи фалсафаи иҷтимоии ИФСҶ АИ ҶТ;
Назар М.А.– н.и.ф., дотсент, ИФСҶ АИ ҶТ

Дар мақолаи мазкур сайёҳӣ (туризм), ҳамчун падидаи иҷтимоӣ-фарҳангӣ ва иқтисодӣ, шаклҳо ва нақши он дар ба вучуд овардани фарҳанги экологии шаҳрвандон дар Тоҷикистони муосир мавриди омӯзиши ва таҳқиқот қарор гирифтааст. Инчунин, бо истифода аз имкониятҳои методологии илми ҷомеашиносӣ муаллифон дурнамои соҳаи туризмро дар мамлакат, роҳҳои рушди он ва воситаҳои асосии тарбияи экологии ҷавононро дар муассисаҳои таълимии ҷумҳурӣ, ки барои ташаккули фарҳанги экологии онҳо мусоидат менамояд, таҳлил ва асоснок намудаанд.

Калидвожаҳо: туризм, фарҳанги экологӣ, Ҷумҳурии Тоҷикистон, ташкилотҳои сайёҳӣ, реклама, қонун, шуури экологӣ, маърифати экологӣ.

Чуноне ки ба ҳамагон маълум аст, Президенти мамлакат, мӯҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар Паёми навбатии худ ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон соли 2018-ро Соли рушди сайёҳӣ ва ҳунарҳои мардумӣ дар кишварамон эълон карда буд. Ҳамчунин бо ташаббуси Пешвои миллат соли 2019 соли рушди деҳот, сайёҳӣ ва ҳунарҳои мардумӣ эълон гардид.

Аз лиҳози илмӣ, сайёҳӣ (ва ё туризм) гуфта, равонашавии муваққатии одамон, яъне ба сайр баромадани онҳо ба мамлакат ва ё маҳалли дигарро, ки аз макони зисташон фарқ мекунад, меноманд ва он муҳлати на камтар аз 24 соат то 6 моҳи соли тақвими бо бод дар бар гирад. Ба мафҳуми «сайёҳӣ» инчунин шабгузаронии шахс ва ё гуруҳи одамон бо мақсадҳои фароғату истироҳат, солимгардонии хеш, варзишӣ, меҳмонӣ, маърифатӣ, мазҳабӣ ва ғайра, ки аз сарчашмаҳои маҳаллӣ, бидуни машғул шудан ба ягон намуди фаъолият, пардохт карда мешаванд, дохил мешавад.

Бояд қайд намуд, ки таснифи падидаи сайёҳӣ дар илм басо гуногун буда, ба сифати намудҳои асосии он - берун баромадан аз дохили кишвар, ворид шудан ба он, инчу-

нин туризми дохилӣ муайян гардидаанд. Яъне, сайёҳат дар хориҷи мамлакат – ин сафари шаҳрвандони як кишвар ба давлатҳои хориҷӣ, туризми дохилӣ – сайри шаҳрвандон дар марзи сарзамини худ ва туризми воридӣ бошад – ин ба ҳудуди як давлат бо мақсади ба сайёҳӣ омадани шаҳрвандони хориҷӣ ҳисобида мешавад.

Дар асоси омили пешниҳод намудаи Ташкилоти байналмилалӣ сайёҳӣ ба чунин ҳулоса омадан мумкин аст, ки индустрияи туризм дар аксари мамлакатҳои пешрафтаи ҳақон ҳамчун соҳаи афзалиятноки даромадноки ин давлатҳо ба шумор меравад. Дар соли гузашта Аврупо китбаи аз ҷониби сайёҳони хориҷӣ бештар сайршуда маҳсуб меёфт, ки 51%-и шумораи умумии сайёҳон ба он ҷо ташриф оварданд. Ба Осиё бошад, – 23 % ва китбаи Америка – ҳамагӣ 16% сайёҳон ташриф овардаанд. Агар ин падидаро мутааллиқ ба давлатҳо тавсиф намоем, пас Франция теъдоди зиёди сайёҳонро қабул намудааст. Соли сипаришуда қариб 80 миллион сайёҳон ба ин мамлақати аврупоӣ омада, бо ҷойҳои таърихӣ, фарҳангӣ ва табиати зебои он шиносӣ пайдо намудаанд. Дар ин самт ИМА дар ҷойи дуюм – 63 млн. сайёҳон ва Ҷумҳурии Халқии Чин дар ҷойи сеюм – 60 млн. сайёҳон қарор гирифтаанд [8].

Бешубҳа, дар Тоҷикистони соҳибистиклоли мо ҳамаи намудҳои дар боло ишорагардидаи сайёҳӣ вучуд доранд ва бо дастгирии бевоситаи давлатамон рӯз аз рӯз инкишоф ёфта истодаанд. Бо қарори Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон моҳи июни соли 2017 ташкил гардидани Кумитаи рушди сайёҳӣ мисоли амиқи дар маркази диққати давлатамон қарор доштани ин соҳа буда метавонад.

Агар мо ба вазъи соҳаи сайёҳӣ дар ҷанд соли пештар назар андозем, давра ба давра таҳкиму рушди онро мушоҳида менамоем. Масалан, мувофиқи маълумоти пешниҳод намудаи Кумитаи кор бо ҷавонон, варзиш ва сайёҳии назди Ҳукумати

Ҷумҳурии Тоҷикистон, дар нимсолаи аввали соли 2014 қариб 75 ҳазор шаҳрвандони хориҷӣ бо мақсади сайру сайёҳӣ ба ватанамон омаданд. Ин сайёҳон 37 миллион доллари ИМА харч намудаанд ва он ба бӯҷаи давлат даромади воқеӣ овард. Соли 2017 бошад, зиёда аз 100 ҳазор сайёҳ ба кишвари мо омадаанд.

Қобили тазакур аст, ки ин рақамҳо сол аз сол афзун гардида истодаанд, вале онҳо то ҳанӯз имкониятҳои воқеии Тоҷикистонро дар ин соҳаи аз лиҳози молӣ сердаромад инъикос наменамоянд, зеро чунин имкониятҳо дар кишвари зебоманзарамон зиёд аст. Барои тасдиқ метавон зикр кард, ки айни замон дар ҷумҳурияамон имконияти ба роҳ мондани самтҳо ва дараҷаҳои гуногуни мураккабӣ доштаи намудҳои туризм, ба монанди сайёҳӣ барои барқарор намудани саломатӣ, туризми этнографӣ, экологӣ, кӯҳӣ ва алпинизм, инчунин намудҳои дигари варзиши экстремалӣ, зиёрати ҷойҳои таърихӣ, фарҳангӣ ва табиати зебо, шикор ва моҳидорӣ, хатсайрҳои дучархаронӣ, автомобилӣ, аспасворӣ ва ғ. роҳандозӣ шуда метавонанд.

Ҳарчанд, ки шумораи ташкилотҳои сайёҳӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон ҳамасола афзуда истодааст, вале аз 135 компанияҳои дар ин соҳа ба қайд гирифташуда ва дорои литсензия буда, ҳамагӣ 90-тои онҳо фаъолияти воқеӣ мебаранду халос. Теъдоди сайёҳони хориҷиву дохилӣ низ ба тадриҷ зиёд гардида истодааст. Вобаста ба ин, шароити қабул ва буди боши онҳо беҳтар гардида, инфраструктураи соҳаи туризм инкишоф меёбад. Дар ин самт сохтмони роҳҳо, пулҳо ва нақбҳои мошингузар барои ҳаракат ҳам дар дохили мамлакат ва ҳам тариқи транзитӣ гузаштан аз ҳудуди он (махсусан байни минтақаҳои ҷанубу шимоли Тоҷикистон, инчунин Кӯҳистони Бадахшон) сохта ба истифода дода шуданд.

Дар баробари ин, ҷиҳати хизматрасонии муносиб ба сайёҳони хориҷиву дохилӣ як қатор муассисаҳои хӯроки умумӣ – тарабхонаҳо, ошхонаҳо ва меҳмонхонаҳо – шуруъ аз панҷситора (ба монанди Hyatte Regency, Sheraton, Serena ва диг.) то меҳсаройҳои бучавӣ дар пойтахти ватанамон ва минтақаҳои дигари он қомат афрӯхтанд. Дар шаҳри Душанбе ва мар-

казҳои маъмурии вилоятҳои Тоҷикистон ҳостелҳо арзи вучуд намуданд, ки арзиши як ҷойи хоб дар онҳо арзон буда, ҳамагӣ 10 доллари ИМА-ро ташкил медиҳад. Шумораи хатсайрҳои ҳавоӣ ба сарзамнамон низ афзудааст. Бо назардошти ин, ду сол қабл дар фурудгоҳи байналмилалӣ Душанбе терминали нави қабули мусофирон ба истифода дода шуд.

Ҳамзамон бояд хотиррасон намуд, ки дар қатори дастовардҳо дар ин соҳаи афзалиятноки иқтисодӣ мамлакатамон мушкilotҳои ҷиддӣ низ ҷой доранд ва онҳо барои рушди босуръати соҳаи туризм дар Тоҷикистон метавонанд монеа эҷод намоянд. Инҳо, пеш аз ҳама, нарасидани кадрҳои баландихтисоси касбӣ дар ин соҳа ва рекламаи сатҳи зарурӣ тавассути Васоити ахбори оммавӣ, ба сайёҳони эҳтимолии ватаниву хориҷӣ муаррифӣ карда натавонистани хизматрасонӣ, маҳсулот ва имкониятҳои ҷумҳуриямон дар соҳаи туризм мебошанд.

Бартараф намудани мушкilotи аввал, пеш аз ҳама, тақозои онро дорад, ки дар муассисаҳои олии таълимии кишварамон на танҳо ба тайёрии назариявӣ мутахассисони ояндаи соҳаи туризм, инчунин ба ҷиҳати амалии омӯзонидани донишҷӯён диққати ҷиддӣ дода шавад. Яъне, барои гузаронидани машғулиятҳои амалӣ бо донишҷӯён бештар кормандони ҷурҷабӣ идораву ташкилотҳои сайёҳӣ, бахусус роҳбарони фирмаҳои туристиро ҷалб намуда, дар мамлакат шумораи муассисаҳои таълимии касбии соҳаи мазкур зиёд кардан лозим мешавад.

Яке аз воситаҳои муҳими бартараф намудани мушкilotи дуюм – ин иштироки фаъолонаи мутахассисони соҳаи рекламаи туризми ватанӣ дар ярмаркаҳо ва ҳамоишҳои байналмилалӣ бахшида ба самтҳои гуногуни сайёҳӣ мебошад, ки дар онҳо ташкилотҳои марбута дар сатҳи зарурӣ метавонанд ба таври возеҳ ва фаҳмо хизматрасонӣ ва маҳсулоти худро ба шарикон, сарпарастон ва мизочони эҳтимолии худ пешниҳод намоянд. Барои амалӣ гардидани чунин ибтикор, ҷалб намудани коршиносони варзадаи хориҷии ин соҳа низ аз манфиат холӣ нест.

Ҷӣ тавре ки аз таҷриба бармеояд, миқдори зиёди сайёҳони аз Тоҷикистон боздид намударо шаҳрвандони давлатҳои

аъзои ИДМ ташкил медиҳанд. Барои мисол, мутобиқи омили пешниҳод намудаи Кумитаи кор бо ҷавонон, варзиш ва сайёҳии назди Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон фақат аз Федератсияи Россия ба мамлақати мо ҳар сол зиёда аз 50 ҳазор, аз Ҷумҳурии Қазоқистон то 10 ҳазор ва аз дигар давлатҳои ИДМ то 40 ҳазор нафар шаҳрвандони онҳо ҳамчун сайёҳ ташриф оварданд. Мусаллам аст, ки аксарияти шаҳрвандони Россияро бештар алпинизм ва туризми кӯҳӣ, махсусан дар самтҳои Помир, ноҳияи Варзоб ва кӯҳҳои Фон, ба сифати сайёҳ ба Тоҷикистон ҷалб менамояд. Шаҳрвандони давлатҳои Осиёи Марказӣ бошанд, асосан шиносӣ бо намудҳои туризми солимгардонӣ ва экологиро дар Душанбе, вилоятҳои Суғд ва Кӯҳистони Бадахшон авлотар мешуморанд.

Ҳоҷат ба гуфтан нест, ки Тоҷикистон бештар бо табиати нотақрори худ диққати сайёҳони дохиливу хориҷиро ҷалб намуда, манзараҳои шоёнӣ таҳсини он ба рӯҳи ҷисми онҳо таъсири мусбат мебахшад. Яъне муҳити табиӣ мамлакатамон иқтидори сайёҳии онро дар ҳаҷми назаррас таъмин менамояд. Аз ин рӯ, ҳифзи боигарӣ ва захираҳои табиати бихиштосои кишварамон, ҷиҳати рушди соҳаи сайёҳӣ, вазифаи муқаддаси ҳар як шаҳрванди Тоҷикистон ба шумор меравад. Дар ин самт шаҳрвандони мамлакатамонро, бахусус ҷавонро, дар рӯҳияи муносибати эҳтиёткорона, оқилона ва созандагӣ нисбати муҳити зист тарбия намудан, дар маънавиёти онҳо ба вучуд овардани шуур ва фарҳанги экологӣ муҳим арзёбӣ мегардад.

Дар таҳқиқотҳои илмӣ ҷомеашиносон мафҳуми «шуури экологӣ» гуногун таъриф гардида, дар маҷмӯъ, ҳамчун қобилияти дарк намудани робитаи зичи ҷомеаи инсонӣ бо табиат, вобастагии неқӯавҳолии одамон аз ҳамтаҳаввулӣ бо муҳити табиӣ, инчунин истифодаи оқилонаи он дар фаъолияти амалӣ муаррифӣ гардидааст. Шуури экологӣ шакли арзишии шуури ҷамъиятӣ буда, дар он робитаи дутарафаи инсон ва табиат, баҳодихӣ ба фаъолияти иҷтимоӣ инъикос ёфтааст. Ин гуна шуур ба шахс имконият медиҳад, ки худро ҳамчун субъекти фаъолу созанда нисбат ба табиат нишон диҳад. Дар доираи шуури экологӣ муносибати инсон ба ҳодисаву равандҳои табиӣ зоҳир мегардад.

Бидуни шубҳа, ташаккулёбӣ ва инкишофи шуури экологӣ мақсаднок, дар зери таъсири институтҳои сиёсӣ, васоити ахбори оммавӣ, идораҳои махсуси иҷтимоӣ, фарҳанг ва ғайра, сурат мегирад. Барои ба вучуд овардани шуури экологӣ «чунин бозсозии дид ва тасаввуроти инсон, ҳангоме ки донишҳои экологии азхудкардааш ҳамзамон меъёрҳои ахлоқии ӯ дар муносибат бо табиат мегарданд» [3, с. 87], зарур мебошад.

Шуури экологӣ бо шаклҳои дигари шуури ҷамъиятӣ, аз ҷумла бо шуури ахлоқӣ, фалсафӣ, эстетикӣ, сиёсӣ, ҳуқуқӣ ва иқтисодӣ алоқамандии зич дорад. Зиёда аз ин, шуури экологӣ сарчашма ва асоси ба вучуд омадани фарҳанги экологӣ буда, омили асосии инкишофи минбаъдаи он ба шумор меравад. Фақат нафаре, ки дорои шуури комили экологӣ аст, метавонад бо фарҳанги волои инсонӣ ба муҳити зист ва табиат муносибат намояд. Фарҳанги экологӣ яке аз падидаҳои «фарҳанг умуман» ба шумор рафта, муносибатҳои инсонӣ ҷамъият нисбат ба табиатро фаро мегирад. Дар ин маврид, албатта, сухан дар он муносибат ва он дараҷае, ки дар он сатҳ ибтидоӣ фаъолияти мусбату эҷодӣ ва созандагии инсон меравад, ки ба таъмини ҳамоҳангсозии манфиатҳои одам, ҷомеа ва имкониятҳои табиат нигаронида шудаанд. Аз ин лиҳоз, мафҳуми фарҳанги экологиро ҳамчун ҷузъи фарҳанги умумии инсонӣ, низоми муносибатҳои иҷтимоӣ, меъёрҳои ахлоқӣ-маънавии ҷамъиятӣ ва инфиродӣ, нуктаи назар, дастурҳо ва арзишҳои ба муносибати тарафайни инсон ва табиат дахлдошта муайян намудан мумкин аст [7].

Дар доираи ин мафҳум, инчунин ҳамоҳангии ҷомеаи инсонӣ бо муҳити атроф, тартиби ҳаммутобиқати одам ва табиат, ки ба воситаи муносибати ҷомеаи инсонӣ ба муҳити табиӣ зист ва масъалаҳои экологӣ дар маҷмӯъ амалӣ гардонидани мешавад, низ дар назар дошта шудааст. Мушахасан, фарҳанги экологиро идома ва такмили фарҳанги умумӣ, ки моҳият ва сатҳи муносибати байни ҷамъият ва табиатро ифода мекунад, тафсир намудан бамаврид аст. Он дар низоми арзишҳои маънавӣ, институтҳои иҷтимоӣ, дар ҳама шаклҳои фаъолияти инсон, ки бевосита ба дарк намудан, аз худ қардан

ва дигаргун сохтани табиат алоқаманд аст, зоҳир мегардад.

Умуман, дар илм чунин қоидаи нонавишта вучуд дорад, ки падидаи фарҳангро фақат ба воситаи муқобилгузори ба табиат васеъ маънидод кардан мумкин аст. Дар асл бошад, табиат ва ҷамъият чун тарафҳои ба якдигар муқобил, ягонани баҳамзидҳоро ифода мекунанд ва дар раванди инкишофи худ омили асосии ҳаммавҷудияташон мегарданд. Бинобар ин, гузаштан ба фарҳанги ба муҳити зист нигаронидашуда дар инкишофи тамаддуни муосир амри зарурият ба шумор меравад.

Яъне ин равандро мундариҷаи тамоми зинаҳои инкишофи таърихии ҷомеа барои насли имрӯза тайёр намудааст, зеро инсон малакаҳои фарҳангиро на танҳо бар хилофи табиат ва дар талоши доимӣ бо он қарор дода, аз худ намудааст. Сарчашмаи фарҳанги инсонӣ ҳамеша дар он буд, ки инсоният бо табиат барқарор мекард, фаҳмидан ва аз худ намудани падидаҳои ба табиат хос, қонунҳо ва ҳамоҳангӣ бо онро аз худи табиат меомӯхт, дар намуди дигаркардашуда дар арзишҳои моддиву маънавий таҷассум мекард.

Дар замони муосир ҳар як шахс вазифадор аст, ки бо муҳити табиӣ зист муносибатҳои мавзунаро ба роҳ монда, онҳоро сайқал диҳад, раванди инкишофи табиатро дарк кунад ва боигариҳои онро оқилона истифода бурда, барои ғани гардонидан ва ташхис кардани табиат мусоидат намояд. Қобил ба ёдоварист, ки дар зинаи аввали ташаккулёбии худ маърифати илмӣ дар муносибат бо табиат, пеш аз ҳама, ба ақидаи зарурати «фатҳ»-и он, «мутеъ» намудани қувваҳои табиат тақия менамуд. Ин ақидаи қолабӣ, ки таърихи зиёда аз сесадсола дорад, имрӯз ҳам, мутаассифона, дар шуури нафарони зиёд ҷой дорад ва ҳоло лаҳза аз байн бурдани он фаро расидааст. Ба ивази ин қолаб дар тафаккури фарди бофарҳанг ақидаи – «инсонии ҷадид наметавонад худро дар муносибат бо табиат ҳамчун «истилогар» муаррифӣ карда, нисбати оқибатҳои муносибаташ бо табиат андеша накунад», бояд ба вучуд ояд.[4]

Вобаста ба ин, зарур аст сиёсати давлатӣ дар соҳаи маърифати экологии аҳоли, ки фаъолияти мақомоти ваколатдори давлатиро барои амалӣ

намудани омӯзиши экологии аҳоли ва ҳамоҳангсозии фаъолияти мақомоти давлатӣ, ҷамъиятӣ ва шахсони воқеӣ чиҳати ташаккулёбии фарҳанги умумӣ ва тахассусии экологии шахс ва ҷомеа равона шудаанд, таъсири худро пузур намояд. Маърифати экологӣ бошад, ин раванди таълим аст, ки мақсади он аз маърифати экологӣ баҳравар намудани аҳоли, дар рӯҳияи маърифати экологӣ таълиму тарбия додани насли наврас, пойдор гардонидани фарҳанги экологӣ, дуруст ва оқилона муайян кардани тамоили донишандӯзӣ, нишон додани қобилият ва ташаккули рафтори дурусти шахсони алоҳида ва ҷомеа оид барои ҳифз ва истифодаи муҳити зист иборат мебошад.

Лозим ба ёдоварист, ки дар Ҷумҳурии Тоҷикистон соли 2010 Қонун «Дар бораи маърифати экологии аҳоли» қабул гардид ва он барои дар рӯҳия муносибати оқилона нисбати муҳити зист тарбия намудани аҳолии кишварамон, бахусус ҷавонон ва дар тафаккури онҳо ба вучуд овардани фарҳанги экологӣ заминаи ҷиддӣ гузошт. [1]

Аз диди раванди таълим, фарҳанги экологӣ ҳамчун фанни алоҳида дар доираи илми фарҳангшиносӣ дар назар дошта шудааст. Дар рафти машғулиятҳо аз ин фан дар тамоми муассисаҳои таълимӣ, аз ҷумла дар донишгоҳу данишкадаҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон, бо истифода аз воситаи усулҳои гуногун (тренингҳои равонӣ, экспедитсияҳо, таҳқиқотҳо, экскурсияҳо, бозиҳои мақсаднок ва ғ.) ба донишҷӯён масъалаи ба вучуд овардани шуур ва фарҳанги экологиро фаҳмонидан лозим аст. Инчунин, фурсати он расидааст, ки дар ҳар як мактаби миёна, омӯзишгоҳу данишкада ва донишгоҳ барномаи муфассали таълимии маърифати экологӣ тартиб дода шуда, яке аз фаслҳои он маҳз ба масъалаи роҳу усулҳои ба вучуд овардани фарҳанги экологӣ бахшида шавад. Зеро, ташаккули фарҳанги экологии шаҳрвандони кишварамон ва тақмили он барои ҳифзи табиати зебову дилфиреби Тоҷикистон, ки барои дидану аз он ҳаловат бурдан шумораи зиёди сайёҳони хориҷӣ ба ин ҷо сафар мекунанд, инчунин рушди босуботи соҳаи туризм дар ватани азизамон мусоидат хоҳад намуд.

Адабиёт

1. Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи маърифати экологии аҳоли». – Душанбе, 2010.
2. Александрова Р.И., Смольянов А.В. Экология и мораль. - М.: Знание, 1999.
3. Гирусов Э.В. Философские проблемы глобальной экологии. - М.: Наука, 1983.
4. Дежникова Н.С. Экологическая культура: грани восприятия // Биология в школе, 1995. - №3.
5. Иванова Т.В. Экологические ценности в общественном сознании // Вопросы психологии, 1999. - №3.
6. Моисеев Н.Н. На пути к нравственному императиву // Экология и жизнь, 1997. - №4.
7. Разенкова Д. Ф. Экологическая культура: социально-философские аспекты формирования: Дисс. канд. филос. наук. – М., 2001.
8. Современное состояние мировой туристской индустрии. Интернет-ресурс: [studbooks.net/520116/turizm/...](http://studbooks.net/520116/turizm/)

РАЗВИТИЕ СФЕРЫ ТУРИЗМА В ТАДЖИКИСТАНЕ И ФОРМИРОВАНИЕ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ ГРАЖДАН

Саидов А.С., Назар М.А.

В данной статье подвергнуто изучению и анализу феномен туризма, как социокультурное и экономическое явление, его виды и роль в формировании экологической культуры граждан в современном Таджикистане. Используя методологические возможности обществоведческой

науки, авторы выявили и обосновали перспективы развития туризма в стране, пути его совершенствования, основные способы экологического воспитания молодёжи, которое может способствовать формированию их экологической культуры в образовательных учреждениях республики.

Ключевые слова: туризм, экологическая культура, Республика Таджикистан, туристические организации, реклама, закон, экологическое сознание и просвещение.

DEVELOPMENT OF TOURISM SPHERE IN TAJIKISTAN AND THE FORMATION OF ECOLOGICAL CULTURE OF CITIZENS

Saidov A.S., Nazar M.A.

This article is devoted to the study and analysis of the phenomenon of tourism as a sociocultural and economic phenomenon, its types and role in the formation of the ecological culture of citizens in modern Tajikistan. Using the methodological capabilities of social science, the authors identified and substantiated the prospects for the development of tourism in the country, ways to improve it, the main ways of ecological education of young people, which can contribute to the formation of their ecological culture in educational institutions of the republic.

Key words: tourism, ecological culture, Republic of Tajikistan, tourism organizations, advertising, law, environmental awareness and education.

ОЗОДАНДЕШӢ ВА ДИН

Абдулхаев К. А. – н.и.ф., дотсенти ДДТТ ба номи Абӯалӣ ибни Сино

Мақола ба яке аз мавзӯҳои муҳими афкори башарӣ – озодандешӣ ва истифодаи он дар масъалаҳои ақидави таълимоти исломӣ бахшида шудааст. Муаллиф бо таъки ба далелҳои муътамади илмӣ ва динӣ таъкид менамояд, ки агарчанде озодандешӣ ҳамчун принцип ва раванд дар ҳаёти маънави ҷомеа падидаи мусбӣ ба шумор меравад, истифодаи принципи мазкур пояҳои бунёдии динро заиф сохта, барои он мушкilot эҷод месозад. Новобаста ба ин истифодаи принципи озодандешӣ барои иҷтимоӣ намудан аз афкори хурофотӣ дар дин кӯмак менамояд.

Вожаҳои калидӣ: принцип, раванд, озодандешӣ, ақл, дин, хурофот.

Зимни андешаронӣ дар атрофи мафҳуми «озодандешӣ» пеши назари мо чунин савол чилвагар мешавад, ки худи озодандешӣ чист? Дар адабиётҳо вай бештар ҳамчун ҷараёне тавсиф меёбад, ки дар таърихи афкори башарӣ бо хусусиятҳои озодона андешаронӣ намудан доир ба масоили динӣ фарқ менамуд. Вақте аз нигоҳи мазкур, яъне озодандешӣ ҳамчун ҷараён ба таърихи афкори башарӣ назар меандозем, онро дар Аврупо аслан дар афкори маорифпарварони қарни XVII Фаронса мушоҳида менамоем. Аммо дар Шарқи исломӣ бошад, мо онро аллакай дар афкори ҷараёни аҳли муътазила эҳсос мекунем. Ҷараёни мазкур дар қарнҳои VIII-IX хеле оммавӣ гардид ва дар давраи хилофати Маъмун (789-833) ҳатто мазҳаби расмӣ хилофат гардид. Мутаассифона, баъд аз Маъмун ҷараёни мазкур ҳамчун ҷараёни бидъатӣ мамнуъ эълон гардид ва пайравонаш зери фишор қарор гирифтанд.

Аммо бояд қайд намуд, ки ҷараёни озодандешӣ дар асоси принципи озодандешӣ ташаққул меёбад. Озодандешӣ ҳамчун принцип маъноӣ ҳукми ақдро дар масоили динӣ дар меҳвари андеша гузоштан аст. Аз ин нигоҳ вайро ҳамчунин як раванди ақлгарой низ метавон арзёбӣ намуд.

Вақте дар хусуси робитаи озодандешӣ ва озодии вичдон суҳан

ронданӣ шавем, бояд зикр намоем, ки озодандешӣ яке аз анвои зуҳури озодии вичдон аст. Ва ҳатто агар гӯем, ки озодии вичдон маҳсули озодандешист, хато намекунем. Озодандеширо ҳамчун падидаи иҷтимоӣ-фарҳангӣ дар умум ҳамчун озодии ақл дар тамоми масоили мубрами ҷомеа, махсусан масоили марбут ба дин метавон арзёбӣ намуд. Аз ин нигоҳ вай падидаи мусбӣ ва ҳатмӣ ба ҳисоб рафта, имкон дорад, ки ҳама гуна равандҳои иҷтимоӣ номатлубро ба таври назариявӣ пешгирӣ намояд. Воқеан ҳам дар таърихи афкори башарӣ шахсиятеро наметавон ёфт, ки ба ақл таъки намудану тибқи дастури ӯ ҳукм намуданро амали номатлуб арзёбӣ карда бошад. Баръакс, тамоми донишмандони гузаштаю имрӯза ақдро ҳамчун роҳнамои муътамаду ҷароғи воқеии ҳаёт ситоиш намуда, дар ҳаққи он суҳанони неку пандовар гуфтаанд.

Рӯварӣ ба ақл ё озодандешӣ дар ҳамаи марҳилаҳои инкишофи ҷомеа ба чашм мерасад. Ҷои шубҳае нест, ки аллакай дар динҳои ибтидоӣ ба бутҳои гуногун рӯ овардани инсон аз як ҷиҳат маҳз маҳсули фаъолияти фикрронии ӯ буд, яъне зимни мушоҳидаю муоинаи ҳаводиси мухталифи табиӣ иҷтимоӣ ва тааммул дар бораи онҳо ақли ӯ роҳи ҳалро ба бутҳои ишора менамуд. Зимни баррасии динҳои ибтидоӣ бо ҳолатҳои низ дучор шудан мумкин аст, ки соҳиби бут ҳангоми аз иҷрои вазоифи худ набаромадани бутҳои онҳоро мешикасту ба бутҳои дигар рӯ меовард, ки ин ҳолатро низ чун як шакли озодии нисбии ақл дар муносибат ба объекти эътиқод метавон ном бурд. Дар умум, аллакай зимни омӯзиши динҳои ибтидоӣ пайҳас намудан мумкин аст, ки ақл то он қадаре ки имконият ва қудрат дошт, ҳамеша кӯшиш менамуд, ки аз вобастагӣ ва таъсири бутҳои раҳой ёбад. Хусусияти мазкури ақл, яъне озодии ӯ зимни муҳокимаронӣ дар масоили марбут ба дин, ки воқеан ҳам таърихи дуру дароз дорад, танҳо дар қарни XVIII аз тарафи

файласуфи англис А.Коллинз номи “Озодандешӣ”-ро мегирад.

Чун ба таърихи афкори исломӣ таваҷҷуҳ созем, дармеёбем, ки он саршори принципу тамоюлҳои озодандешист, агарчанде мутафаккирони исломӣ дар самти мазкур собитқадам нестанд. Татбиқи принципи озодандешӣ зимни омӯзиши масъалаҳои динӣ ба рои дин мутаассифона мушкилоти зиёде эҷод месозад. Яъне, агарчанде худи дин дар таълимоти худ, чуноне ки аллакай зикр шуд, барои ақл мавқеъ ва манзалаи баландро қоиладар аст, аммо истифодаи озодонаи ҳукми ақл дар масоили динӣ пояҳои бунёдии динро ба ларза медарорад. Чун аллакай дар асрҳои VIII-IX донишмандон ба масоили динӣ аз мавқеи ҳукми ақл назар меандохтанд, дар қарни XXI, аз нигоҳи ин ҷониб, мо бештар ҳуқуқ дорем, ки дар масъалаҳои динӣ ба ақл бештар таъки намоем, яъне бештар озодандеш бошем. Имом Абулҳасани Ашъарӣ дар китоби «Ал-ибона ан усул-ид-диёна» ақоиди аҳли муътазила ва қадарияро, ки аҳли зайғу бидъат номидааст, як-як номбар намуда, аз ҷумла овардааст, ки эшон ҳадисе аз паёмбарро, ки худо ҳар шаб ба осмони дунё нозил мешудааст, рад менамудаанд [2:8]. Ашъарӣ инчунин зимни баёни ақидаи аҳли суннат ва ҷамоат низ боз ба масъалаи мазкур баргашта, дар асоси ривоятҳои зиёд бар он ақида будааст, ки Худо ба осмони дунё нузул намуда, мехостааст бифаҳмад, ки оё соиле (пурсандае) ё талаби мағфираткунандае ҳаст ё не? Агар бо назардошти фаҳмиши озодандешӣ ҳамчун озодии ақл ба раванди баҳс ворид шавем, як идда суолҳои пайдо мешаванд, ки ба масоили бунёдии дин, чуноне ки таъкид шуда буд, мушкилот эҷод месозанд.? Имом Ашъарӣ инчунин изҳор доштааст, ки дилҳои одамон дар байни ду ангуште аз ангуштони Худованд қарор доранд. Мутафаккир инчунин бо таъки бо ҳадисе баён доштааст, ки осмонҳо дар як ангушти ӯ ва заминҳо дар дигар ангушти ӯ мебошанд[2:10]. Дар чунин ҳолат суоли тааҷҷубовар ин хоҳад буд, ки фурумадани Худовандро ба осмони дунё, ки худи Ашъарӣ муътақид ба он аст, чӣ тавр бояд шарҳ дод? Мувофиқи таълимоти ислом байни оёгу аҳодис бояд ихтилоф вучуд надошта бошад. Вақте

байни ин ду сарчашмаи асосии таълимоти исломӣ ихтилоф пайдо гардид, бояд дуввумӣ мавриди қабул қарор нагирад. Дар ҳолати мазкур бошад, ҳадиси мазкур аз тарафи яке аз донишмандони муътабарии олами ислом, ки баҳри ҳифзи таълимоти исломи анъанавӣ кӯшишу талоши зиёде ба харҷ додаст, таъкид шудааст.

Бо назардошти фаҳмиши коллинзии озодандешӣ ҳамчун озодии ақл, зимни муҳокимарониҳо дар атрофи масоили марбут ба дин мо мушкилоти дигареро низ дар масоили ақидавии динӣ мушоҳида менамоем. Имом Ашъарӣ ақоиди аҳли муътазиларо доир ба сифоти Худо рад намуда, бо таъки ба ояҳои «Ва ябқа вачҳу раббика ва-л-ҷалоли ва-л-икром», «лимо халақту биядайя», «таҷрибияъюнино», ва «литуснаъа аъло аъйнӣ» мавҷудияти рӯй ва ҷашмону дастонро дар Худованд таъкид намудааст. Агар фаҳмиши ӯро чун фаҳмиши дуруст дар бораи Худованд қабул намоем, пас мо бояд эътироф намоем, ки Худоро чун дар ҳолати аввала ҷисм пиндоштаем, ки албатта қобили қабул нахоҳад буд. Сониян, вақте ҷашму рӯю дастонро ба маънои аслии он бифаҳмам, пас ақли озод метавонад боз суол намояд, ки чун ҷашму рӯю дастон ҷисман вучуд доранд, пас дигар узвҳо чун сару даҳону бинӣ ва пою нохунҳо низ вучуд доранд ё не? Солисан, мавҷудияти узвҳои номбаршуда магар аз маҳдудии ниёзмандии Худованд дарак намедихад. Робиян, фаҳмиши мазкури ояти «лимо халақту биядайя» магар бо ҳукми ояти «кун фаякун» дар таъризи нахоҳад буд? Ва ахиран, эътирофи мавҷудияти узвҳои фавқуззикр ҳамзамон ақро водор месозад, ки дар бораи шакл ва ҳаҷму андозаи узвҳои мазкур низ суолгузори намояд. Хулоса, аз нигоҳи мо истифодаи асли озодандешӣ дар масоили ақидавии динӣ масъалаҳои бунёдии таълимоти диниро ба ҳолати ногувор гузошта, баҳри он танҳо мушкил эҷод менамояду халос. Аз ин рӯ, аз доираи ақлу тааммул берун сохтани масоили ақидавии динӣ ва маҳдудсозии фаҳмиши ҳатто худи дин танҳо бо эътиқод бештар воқеъ ва барои худи дин манфиатовар ба назар мерасад.

Бояд эътироф намуд, ки дар таърихи афкори исломӣ ақоиди аҳли муътазила, ки ақлгаро буда, сатҳи баланди озодандешии

ро дар масоили ақидавии хеш пайравӣ намудаанд, мавқеи махсусро ишғол менамояд. Аз нигоҳи ин ҷониб аз байни муътазилиҳо ақоиди Муаммар ибн Аббад ас-Суламӣ бо ҷанбаи озодандешии хоси худ фарқ менамояд. Ӯ чунин меҳисобад, ки моҳияти Худо бояд орей аз касрат бошад. Мувофиқи андешаи ӯ, агар мо ба мавҷудияти сифоти Худо муътақид бошем, моҳияти Худо шомили касрат хоҳад гардид. Бинобар ин ӯ мавҷудияти сифотро дар Худо ба таври зер инкор менамояд. Худо на дар бораи худ ва на дар бораи ягон каси дигар дониш надорад. Зеро дониш (ё донанда) ё дар худи Худоянд ё берун аз он. Дар ҳолат яқум, яъне дар худи Худо пиндоштани дониш, яъне объект зарур мегардад, ки дониш ва донанда, яъне субъект ва объекти маърифат бояд як бошанд, ки ин имконнопазир аст. Зеро дониш (объект) бояд аз донанда (субъект) фарқ дошта бошад. Қобили зикр аст, ки тааммул ва тааққул на танҳо дар масоили ақидавии донишмандони аҳли суннат ва ҷамоат, балки дар масоили ақидавии донишмандони шиамазҳаб низ ба мушоҳида мерасад. Хулоса, озодандешӣ ҳамчун як падидаи зарурии иҷтимоӣ-фарҳангӣ дар таърихи рушди афкори ҷамъиятӣ, пеш аз ҳама афкори динӣ нақши муҳим ва созандае дошта, чун воситаи муҳими ба роҳбарӣ гирифтани ақл ва дарёфти роҳи солими ҳаёт ба аҳли башар хидмат менамояд ва ҳамзамон имкон медиҳад, ки аз ҳама гуна хурофоту бидъатҳо дар дин, ки метавонанд роҳи равшани зиндагиро торик созанд, ҷилавгирӣ карда шавад.

Адабиёт

1. Қуръони карим. Тарҷимаи тоҷикӣ. Душанбе, 2009.
2. Имом Абулҳасан Ашъарӣ, Ал-ибона ан-усул-ид-диёна. Тунис. 1994(1415).
3. Динонӣ Ғуломхусайн Иброҳим. Дафтарӣ ақл ва оёти ишқ. Ҷ.1. Техрон. 1380.
4. Заҳра Резаи. Коранистика и вопросы экзегетики: (Философско-религиоведческий

и логико-семантический анализ) / диссер... кандидат философских наук.

5. Мирбобоев Азиз. Таъвил бар пояи рақам ва ҳарф дар Ваҷҳи дин // Воҷаномаи Носири Хисрав. Душанбе, 2003, саҳ.143-144.
6. Мухаммад Абдулкарими Шахристони, Ал-Милал ва-н-нихал. Пешовар, 1990.
7. Файзулборӣ Шарҳи мухтасари Саҳеҳи Бухорӣ. -Пешовар. 1428х. -2008 м.

СВОБОДОМЫСЛИЕ И РЕЛИГИЯ

Абдулхаев К. А.

Статья посвящена одному из немаловажных тем человеческой мысли – свободомыслие, его место и применение в религиозных вопросах. Автор статьи, опираясь на надежные религиозные и научные аргументы, утверждает, что хотя свободомыслие как принцип и как процесс считается позитивным явлением в духовной жизни общества, но его применение, ослабляя фундаментальные основы религии создает для неё немало проблем. Несмотря на это применение данного принципа помогает избежать суеверий в религии.

Ключевые слова: принцип, процесс, свободомыслие, разум, религия, суеверие.

FREETHINKING AND RELIGION

Abdulhaev K.A.

The article is devoted to one of the important theme of human thought – freethinking, its place and use in religious issues. The author of the article, relying on the scientific and religious arguments, argues that though freethinking as a principle and as a process is a positive phenomenon in the spiritual life of the society, use of this principle creates difficulties for religion, weakening its fundamental pillars. Nevertheless, use of the freethinking's principle promote to avoid superstition in religion.

Keywords: Principle, process, freethinking, reason, religion, superstition.

СИЁСАТШИНОСӢ – ПОЛИТОЛОГИЯ

БАЪЗЕ ХУСУСИЯТҲОИ БАЙНАЛМИЛАЛИИ ЗАБОНИ ТОЧИКӢ
ВА ДУРНАМОИ ИНКИШОФИ ОН

Мухаммад А.Н. – д.и.с., профессор, узви вобастаи АИ ҚТ
Тағоева Р.Р., аспиранти ИФСХ АИ ҚТ

Дар мақолаи мазкур баъзе хусусиятҳои байналмилалӣ забони тоҷикӣ ва дурнамои инкишофи он мавриди таҳлил қарор гирифтааст. Қайд гардидааст, ки забони тоҷикӣ забонест, ки на танҳо дар ҳудуди Тоҷикистон, балки дар саросари ҷаҳон нуфузу эътибори хосса дорад ва шумораи нафароне, ки берун аз Тоҷикистон бо ин забон сӯҳбат мекунанд ба миллионҳо баробар аст. Таҷрибаи таърихӣ собит сохтааст, ки ҳар як давлати миллӣ бо доштани забони миллии худ устувор ва пойдор менамояд. Аз ин рӯ, ҳифз ва нигоҳдорӣ забони тоҷикӣ дар давраи ҷаҳонишавӣ аҳамияти муҳими стратегӣ дорад.

Калидвожаҳо: забони тоҷикӣ, забони давлатӣ, муносибатҳои байналмилалӣ, хусусиятҳои байналмилалӣ забон, сиёсати давлатӣ, сиёсати забон, манфиатҳои миллӣ, унсури муҳими давлатдорӣ, истиқлолият, сиёсати миллӣ, забони умумӣ, фарҳанги миллӣ, ҳувияти миллӣ.

Забон бузургтарин омили рушди инсон дар ҷомеа мебошад, ки миллату халқиятҳоро бо хусусиятҳои бевоситаашон ба ҳамдигар муаррифӣ менамояд. Бузургтарин ҳикмати забон дар муоширату муносибати инсонҳо ба вучуд меояд ва он дар ҳақиқат, асоси касб, парвариш ва кори фаъолияти олии зехн ва тафаккури сохтмони асабии инсон аст. Агар инсон дорои сохтмони асабӣ намебуд, на танҳо наметавонист фаъолияти олии зехнро дар худ бипарварад, балки ҳуди забонро низ ёд намегирифт.

Агар ба таърихи забони тоҷикӣ назар афканем, воқеан ин ёдгории таърихӣ ва решаҳои бунёдии он сарчашмаи бисёр забонҳои дигари дунёст. Замоне онро ориёӣ, замоне авестой, сипас бохтариву суғдӣ, баъдан паҳлавӣ ва билохира форсӣ, дарӣ ва тоҷикӣ

хондаанд. Замоне ин забон дар қатори забонҳои чинию ҳинду бобулӣ ба тамаддунҳои гуногун таъсир дошт, махсусан ба Юнони Қадим. Нақши пойи вожаҳои ин забонро Куруши Кабир, Дориюш, Хашиёршоҳ ва Ардашер то ба ҷануби Юнон бурда буданд. Ҳатто имрӯз ҳам садои пойи вожаи “боракалло” – и мо дар тамоми Юнон гӯшрас аст.[1, с. 86].

Забон яке аз бузургтарин омилҳои, ки на танҳо бартарии инсонро аз дигар маҳлуқоти олам фарқ мекунонад, балки бузургӣ, ифтихор ва бобарории ҳар як миллату халқиятҳоро муаррифӣ менамояд. Чуноне ки Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ, Пешвои миллат мӯҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар суханронии хеш қайд намудаанд: «Имрӯз қаламрави забони форсӣ дар марзҳои якҷанд кишвари мустақили ховарзамин ва нуфуси форсигӯён дар бисёр кишварҳои Аврупо ва Амрико паҳну парешон аст. Ва фақат нобиғаҳое чун Рӯдакию Фирдавсӣ тавони-станд, ки ҳатто ҳазор сол баъд аз сари худ ҳамаи моро гирди ҳам оранд. Ин гирдиҳамоӣ маҳфили ақлу хираду фаросату башардӯстист».[2]

Маълум аст, ки бо ба даст овардани Истиқлолияти сиёсӣ шароити Тоҷикистон куллан тағйир ёфт. Пас аз фурупошии Иттиҳоди Шӯравӣ дар таърихи ҷумҳуриҳои шӯравӣ, аз ҷумла Тоҷикистон, давраи нави тағйиротҳои сиёсӣ ва рушд оғоз ёфт. Ҷумҳуриҳои пешини шӯравӣ давлатҳои мустақил гардиданд. Вазъияти душвор, муборизаи шадиди минтақавӣ дар дохили кишвар, пайдоиши идеологияи исломи радикалистӣ ва вазъи бесобиқаи иҷтимоию иқтисодии собиқ Иттиҳоди Шӯравӣ шароит барои рушди муноқишаҳо тадриҷан ба вучуд овард. [3, с.2] Ҷараёни мунтазами вазъи иҷтимоию сиёсӣ ба норасоии захираҳо, нотавонии ҳокимияти сиёсӣ,

бетаъсир будани қарорҳои қабулшуда ва фалаҷ шудани системаи муносибатҳои ҳокимият дар ҷомеа мусоидат кард.[4, с.49] Барои Тоҷикистон, ин давра хеле душвор буд, ки он тақдири ояндаи кишвар ва миллатро муайян менамуд. Соли 1991 давраи ғайбшавии ҷорабиниҳои сиёсӣ, давраи ибтидоии маҷлисиҳои сиёсӣ, гурезаҳои сиёсӣ, давраи қонунигардонии ҳизбҳои сиёсӣ буд. Ба ибораи дигар, дар ин давра қувваҳои мухталифи иҷтимоӣ ба муборизаи ҳокимият ворид шуданд ва ин мубориза дар давраи муайян назоратнашаванда шуданд, ки боиси оқибатҳои сангин гардид.

Ҷумҳурии Тоҷикистон имрӯз дар арсаи байналмилалӣ ҷойгоҳи устувори хешро пайдо кардааст. Имрӯз кишвари мо бо 140 кишвари ҷаҳон муносибатҳои дипломатӣ барқарор намуда, 150 давлат истиқлолияти моро эътироф кардааст. Тоҷикистон ба узвияти созмонҳои бонуфузи байналмилалӣ пазируфта шуда, узви қомилҳуқуқи 80 созмони байналмилалӣ, минтақавӣ ва ниҳодҳои байналмилалӣи молиявӣ мебошад ва бо аксари мамлакатҳои ҷаҳон робитаҳои сиёсӣ, иқтисодӣ ва фарҳангӣ барқарор намудааст. Дар ин замина, ҳифзи арзишҳои миллӣ ва поқу бегазанд нигоҳ доштани онҳо бисёр муҳим мебошад.

Тоҷикистон дар ҷорроҳаи халқҳо, тамаддун ва дигар маърифатҳои ҷаҳонӣ воқеъ мебошад, ки дар шаклҳои гуногунанд: тоҷикон ва ўзбекҳо намоёндагони халқҳои эронӣ ва туркӣ, фарҳанги Шарқ ва фарҳангҳои шарқ ва аврупоӣ, решаҳои дунявӣ дар ҳаёти динӣ. Аммо масъала дар он аст, ки Тоҷикистон - ин сарҳади ду ҷаҳони бузург, ки яке кишварҳои дунявӣ шомил мебошанд, ва аз дигар тараф кишварҳои меистанд, ки давлатҳои динӣ мебошанд. Дар ин шароит, нигоҳдорӣ ва тавозуни тамоми қисмҳои гуногуни он, ки ҳамбастагии таблиғоти онҳо аз ҷониби табиати дунявӣи давлати демократӣ таъмин карда мешавад, барои Тоҷикистон хеле муҳим аст.

Бояд қайд намуд, ки Мувофиқи таҳқиқоти Академияи илмҳои Фаронса дар дунё зиёда аз 2796 забон мавҷуд аст, ки онҳо ба ёздаҳ гуруҳи қалон ва понздаҳ гуруҳи забонҳои хурд тақсим мешаванд.

Мардумоне, ки бо ин забонҳо сухан меронанд аз ҳафт то ҳашт ҳазор лаҳҷаву гӯйишро истифода мекунанд. Олимони немис бошанд, тасдиқ менамоянд, ки халқҳо ҷаҳони имрӯза бо 4 ҳазор забон сӯхбат мекунанд. Дар таҳқиқоти илмӣ қариб, ки 5600 забони зинда ва мурда мавҷуданд.[5, с.5-6]. Умуман дар илмҳои забоншиносии ҷомеашиносӣ дар бораи шумораи умумии забон ва диалекти гуиши гуногуни мардумони қураи Замин бахшҳои хело шавқовар маҷуд аст, ки диққати ҳаводорони ин мавзӯро ба худ ҷалб менамояд. Аммо муҳимаш ин аст, ки ҳар кас мехоҳад мақоми забони модарии худро хубтару авлотар донанд. Асрори мантиқии ин ҳолат бештар аз тарбияи шахсият ва ифтихори ватандорӣ вобастагӣ дорад, ки дар қатори дигар омилҳои забонро яке аз воситаҳои асосии миллатсозӣ ба ҳисоб мегиранд.

Дар Тоҷикистон забон ва лаҳҷаҳои зиёде мавҷуданд: ба монанди ягнобӣ, шуғнонӣ, бартангӣ, сариқули язғуломӣ, ишқошимӣ, мунҷонӣ, ваҳонӣ, ринӣ, сангличӣ ва ҳоказо. [1, с. 94] Баъзе забонҳои ВМКБ аллақай дар китоби сурх дохил карда шудаанд, ки дар бунбасти нобудӣ қарор доранд ва дар ҳалли ин масъала ва нигоҳдории ин забонҳо барои наслҳои оянда бисёр зарур аст. Умуман гуруҳи забонҳои помирӣ хати муस्ताқил надоранд ва ҳамаи онҳо ба шоҳаи эронии оилаи забонҳои ҳиндуаврупоӣ мансубият доранд. Дар вақти гуфтугӯ танҳо намоёндагони се диалектикаи онҳо ҳамдигарро мефаҳманду ҳалос. Аз ин рӯ, забони муоширати байни ин гуфторҳо аз қадимулайём забони ноби тоҷикӣ мебошад. Ҳамзамон, аҳолии ин минтақаи Тоҷикистон аксар ду ва ё сезабона буда, дар фаҳмашон хусусиятҳои билингвистӣ доранд. Ҳамин тавр, забони тоҷикӣ забони муошират, забони дину оин ва тақияҳои асосии ҳувияти миллии тоҷикистониён мебошад.

1.Забони шуғнонӣ (ё шуғнӣ) бо гуишҳои балҷувӣ, шоҳдарагӣ ва дарвозӣ. Таъсири забонҳои шуғнонӣ ва гуишҳои мазкур зиёд аст ва ва гуишварони балҷувӣ, шоҳдарагӣ ва дарвозӣ берун аз макони ривҷи ин гуишҳо мекӯшанд, ки бо шуғнонӣ тақаллум кунанд.

2. Забони рӯшонӣ. Дар ноҳияи Рӯшон, ки марказаш шаҳраки Вомар аст, аз резишгоҳи рӯди Бартанг, рустои Йемс кад- кади рӯдхонаи Панҷ то рустоҳои Вознавд ва Шиз ва минтақаи ҳамчавори он дар Афғонистон ривоч дорад.

3. Забон ё ғӯиши мардуми водии Хуф, ноҳияи Рӯшони Тоҷикистон. Бархе аз помиршиносон онро забони хуфӣ [6] бархи аз дигар ғӯиши хуфии забони рӯшонӣ муаррифӣ кардаанд. Бояд зикр намуд, ки хуфиён дар муҳити ғӯишварони рӯшонӣ дар тақя бо забони рӯшонӣ суҳбат мекунанд ва дар байни ғӯишварони шуғнонӣ мекушанд ба забони шуғнонӣ наздик такаллум кунанд.

4. Забони бартангӣ дар байни сокинони ду соҳили рӯдхонаи Бартанг дар ноҳияи Рӯшони Тоҷикистон мустаъмал буда, шомили ғӯишҳои сипинҷӣ ва равмедӣ мебошад. [7]

5. Забони рошорвӣ ё орошорӣ дар ду соҳили қисми болооби рӯдхонаи Бартанг роиҷ аст. Гуфтори зодагони деҳоти минтақае, ки бар асари зилзилаи соли 1911 зери об монд ва дар ҷои он кӯли Сарез пайдо шуд, низ яке аз ғӯишҳои забони рошорвӣ будааст. [8]

6. Забони сарикулӣ - дар минтақаи Тошқӯрғони ноҳияи худмухтори Ўйғуристони Чин мустаъмал аст ва ба забонҳои бартангӣ ва рошорвӣ қаробат дорад. Чунонки Т.Н Пахалина зикр кардааст, ба ин забон ҳудуди 10 ҳазор нафар аҳолии ин макон такаллум мекунанд ва се ғӯиши он роиҷ аст. [9] Теъдоде аз сарикулиҳо дар ноҳияи Мурғоби Бадахшони Тоҷикистон зиндагӣ мекунанд. Забони қирғизӣ дар гуфтори сарикулиёни Мурғоб таъсири зиёде бар ҷой гузоштааст.

7. Забони ванҷии қадим - то аввалҳои асри 19 мелодӣ дар ноҳияи Ванҷи Бадахшони Тоҷикистон ривоч дошт ва калимоте аз он тавассути шарқшиносии рус И.И. Зарубин то ба имрӯз расидааст. Муҳаққиқони эронишинос ин забонро низ мансуб ба гурӯҳи шуғнонӣ-рӯшонӣ доништаанд. [10, с. 79 - 81]

Бояд гуфт, ки намояндагони забону лаҳҷаҳои гурӯҳи шуғнонӣ-рӯшонӣ гуфтори ҳамдигарро хуб дарк мекунанд ва матлабро бидуни тарҷумон мефаҳманд. Танҳо дарки

забони сарикулӣ барои дигар намояндагони ин забону лаҳҷаҳо мушқил аст.

Ҳамин тавр, забони тоҷикӣ яке аз забонҳои қадимтарин ба шумор меравад. Давраи нави инкишофи он дар асрҳои VII-VIII сар шудааст. Забони тоҷикӣ – забони модарии мардуми тоҷик, ки аҳолии асосии Тоҷикистонро ташкил медиҳад (88%), ба ҳисоб меравад. Берун аз марзи ин давлат забони тоҷикиро тоҷикони маҳаллӣ дар қисмати аъзамӣ аз шаҳру ноҳияҳои кишвари Ўзбекистон (ба хусус дар шаҳрҳои Бухоро, Самарқанд, Термез, Намангон, Хуканд ва ҳатто дар ш. Тошканд ба ҳайси забони модарии хеш зиёда аз 15 миллион мешиносанд ва ҳамчун воситаи гуфтугузори ҳаррӯза истифода мебаранд. [11]

Дар шаҳрҳои Бухоро ва Самарқанд гуфтугӯи мардуми ин шаҳрҳо ба забони тоҷикӣ сурат мегирад. Танҳо дар як шаҳри Тошканд зиёда аз 1 млн тоҷикон сукунат доранд. Бо забони тоҷикӣ инчунин намояндагони миллатҳои дигар, ки маскунӣ Тоҷикистон ҳастанд, хангоми муомила бо тоҷикзабонон тоҷикӣ ҳарф мезананд. Зиёда 45 дарсади аҳолии Афғонистон, ки аз лиҳози этнологӣ тоҷик ҳисоб мешаванд (зиёда аз 15 миллион) [11] ва худро тоҷик меноманд, ҳарчанд бо забони аз тоҷикии Осиёи Марказӣ фарқи бузург надошта гуфтугӯ мекунанд, валекин забони ҳешро расман форсӣ-дарӣ ва ё кобулӣ мегӯянд ва худро тоҷик ном мебаранд. Аксари кулли мардуми Афғонистон ба забони тоҷикӣ (88%) гуфтугӯ мекунанд. Ҳатто ҳамаи паштунҳо тоҷикӣ балад ҳастанд. Тайи солҳои охир забони тоҷикиро аз муҳочирони миллаташон тоҷик дар ғӯшаҳои гуногуни собиқ Иттиҳоди Шӯравӣ, махсусан Русия, зиёда 222 ҳазор расмӣ ва ҳамчун муҳочир зиёда аз 1,5 миллион, [11] инчунин дар шаҳрҳои Эрон, Сурия, мамолики Иттиҳоди Аврупо ва дар Иёлоти Муттаҳидаи Амрико ва Канада шунидан мумкин аст. Аз ҷиҳати забоншиносӣ забони тоҷикӣ ба гурӯҳи ғарбии забонҳои эронӣ, оилаи калони ҳинду аврупоӣ дохил карда мешавад. Бар ин гурӯҳ аз забонҳои имрӯзаи зинда ғайр аз тоҷикӣ ду забони дигар, ин ҳам бошад, форсии навин (техронӣ), яъне забони Эрони имрӯза ва забони дарӣ - кобулӣ, ки дар боло аз он сухан рафт, тааллуқ доранд.

Ҳар сеи ин забони имрӯза давомгирандагони бевоситаи забони форсии нав, ки ҳамчунин бо номворҳои порсӣ (форсӣ ин шакли арабиқунондашудаи ин калима аст), форсии классик адабӣ ё форсӣ дарӣ маъруф аст, мебошанд. Он забон дар навбати худ аз забони форсии миёна, ки дар аҳди Сосониён чорсад сол роли забони давлати сунатии империяи бузургро иҷро мекард ва имрузҳо дар байни забоншиносон чун забони паҳлавӣ шинохта мешавад, сарчашма гирифта дар садсолаҳои ҳаштум ва нуҳум ба вучуд омада буд. Аз ҳамон вақт инҷониб дар таркиби луғавӣ забони форсӣ аз калимаҳои арабӣ хеле васеъ истифода карда мешавад. Ҳиссаи лексикаи аз забони арабӣ иқтибоссуда дар баъзе матнҳои насри классикӣ то 80 фоизро ташкил медиҳад. Дар забони форсӣ-классикӣ дар давоми қарнҳои 9-17 адабиёти бойи оламшумул эҷод карда шуд дар сарзаминҳои Осиёи Миёна, Эрон, Афғонистон, инчунин дар Озарбойҷон, Покистон ва Ҳиндустон, ки дар даврҳои гуногуни таърих забони давлатиашон форсӣ буд. Гарчанде ки тули ин садсолаҳо забони классикӣ, яъне забони адабиёт тағйири зиёде надид ва чун пештара дар тамоми олами форсизабон ягона буд, забони гуфтугӯии мардум, забони зинда ба таври интенсивӣ дигаргуниҳои нав мепазирuft ва аз забони адабӣ торафт дур мешуд. Ба замми ин дар натиҷаи ба миён омадани фарқиятҳои намоён дар инкишофи сиёсӣ, динӣ ва иҷтимоии кишварҳои олами форсизабон, хусусан баъд аз қарни пуршӯби 16-ум дар байни шеваҳои ҳам адабӣ, ҳам гуфтугӯии минтақаҳои гуногун номонандиҳои ҷиддие пайдо гаштанд.

Таҷрибаи таърихӣ собит сохтааст, ки ҳар як миллат ва давлати миллӣ бо доштани забони миллии худ устувор ва пойдор менамояд. Дар таърих мардумоне, ки аз худ осор ва тамаддуни бузург ба мерос гузоштанд, кам нестанд. Аммо бештари ин мардумони соҳибтамаддун ва соҳибдавлат имрӯз бо номи қавму миллати хеш дигар вучуд надоранд ва бо иллати аз даст додани рӯҳи миллии хеш, яъне забони модарӣ аз саҳифаи таърих хорич шудаанд. Аз ин воқеияти таърих метавон чунин хулоса

кард, ки маҳви забон дер ё зуд сабабгори маҳви миллатҳо ва мардумони соҳибзабон мегардад. Ин панди таърих дар замони муосир бо хатарҳои раванди ҷаҳонишавӣ барои аксарияти миллатҳо ва халқиятҳои хурду бузурги сайёра низ омӯзанда мебошад. Бинобар ин, ҳар як давлат дар дифои арзишҳои миллӣ, бахусус забон масъулияти волои таърихӣ дорад.

Забони тоҷикӣ дар мақоми забони давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон қарор дошта, дар чандин суннати ҳаттӣ то замони мо ташаккул ёфтааст. Давраи нави таърихи забони тоҷикӣ аз асрҳои VIII - IX мелодӣ оғоз ёфта ва он дар рушди меъёрҳои адабии ин забон нақши муҳим дорад. Дар оғози давраи мазкур забони тоҷикӣ (форсӣ ва ё форсии дарӣ) дар аҳди Сомониён дар мақоми забони давлатӣ қарор гирифта, аз он давра ба баъд ин забон дар ҳама сабқҳои адабӣ ташаккул пайдо кардааст. Забони тоҷикӣ дар даврони Истиқлолияти Ҷумҳурии Тоҷикистон дар мақоми забони давлатӣ дар қорҳои сиёсӣ иҷтимоӣ ва иқтисодӣ фарҳангии кишвар дубора ба таври озод мавриди истифода қарор дода шуд. Ин забон ҳамчун забони давлатӣ дар замони Истиқлолият омили муҳими иттиҳод ва ҳамбастагии миллатҳо ва халқиятҳои сокини ҷумҳурӣ маҳсуб мешавад. Имрӯз забони тоҷикӣ дар робита бо кишварҳои ҳамзабони минтақа ва тақвияти рушди пайвандҳои муштараки фарҳангӣ бо мардумони Эрону Афғонистон ва ҷомеаи форсизабонони ҷаҳон нақши бузург дорад, ки инро дар фаъолияти Анҷумани «Пайванд» ва робитаи форсизабонони ҷаҳон ба ҳубӣ метавон мушоҳида кард. Дар замони Истиқлолияти давлатӣ забони тоҷикӣ дар таҳким ва густариши робитаҳои фарҳангӣ бо тоҷикони сокини ҷумҳуриҳои Ўзбекистон, Қирғизистон, Қазоқистон, Ҷумҳурии Ислонии Афғонистон, Федератсияи Россия, ҳамчунин тоҷикони сокини кишварҳои Аврупо ва Штатҳои Муттаҳидаи Амрико нақши муҳим дорад.

Пойдорӣ ва бақои суннату фарҳанги миллӣ дар шароити кунунии таъсири ҳамарӯзаи омилҳои ҷаҳонишавӣ ва нуфузи забонҳои муқтадир тавассути технологияи пешрафтаи муосир аз бисёр ҷиҳат ба қудрату тавоноии забон вобастагӣ дорад.

Аз ин рӯ, моро лозим аст, то аз имконоти фаровони дохилии забонамон дар мисоли қолабҳои вожаҳои ва луғоту истилоҳоти маҳфуз дар осори давраҳои таърихи истифода намоём.

Бо дарназардошти собиқаи тӯлони таърихи ва захираи бузурги луғавӣ забони тоҷикӣ дар мақоми забони давлатӣ дар асри ҷаҳонишавӣ низ метавонад иқтидори пешини худро эҳё ва ҳифз намояд. Забон як ҷузъи муҳим ва ҷудонопазири фарҳанги миллӣ аст. Моро дар таърих маҳз ба тавасути забон, осор ва фарҳангамон мешиносанд ва эътироф мекунанд. Аз ин рӯ, забони мо ва таърихи гузаштаи он дар ҳама давру замон мояи ифтихор ва омили асосии ҳамбастагии миллат мебошад. Гузаштагони мо ҳанӯз дар ҳазорсолаҳои пеш аз мелод дорои як забони муштараки ориёӣ буданд. Дар тӯли садсолаҳо аз шоҳаҳои ин забон дигар забонҳои ориёӣ бостон, сипас аз ин забонҳои бостон забонҳои дигари давраи миёна ва аз ин гурӯҳи забонҳо бо номи ин мардумон ва сарзаминҳои зистии онҳо забонҳо ва лаҳҷаҳои дигари маҳаллӣ пайдо шуданд.

Мо бояд барои рушди забони давлатӣ, ки имрӯз дар умури давлатдорӣ мо ҷаҳол мебошад, аз тамоми имконоти истифода барем ва ҳифзу густариши онро дар сатҳи давлатӣ таъмин намоём. Ҳамчунон ки борҳо таъкид гардидааст, дар масъалаи омӯзиши забонҳои хориҷӣ, бахусус русӣ ва англисӣ дар баробари забони давлатӣ мо аз сиёсати давлат ҳамеша дошта бошем. Бо содир шудани Фармони Президент дар соли 2003-юм «Дар бораи тақдир додани таълим ва омӯзиши забонҳои русӣ ва англисӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон» «Барномаи давлатии тақдир ва омӯзиши забонҳои русӣ ва англисӣ барои солҳои 2004-2014» ба тасвиб расида буд. Мутобиқи ин барнома имрӯз дар кишвари мо омӯзиши забонҳои русӣ ва англисӣ дар муассисаҳои таълимӣ ба таври ҷиддӣ ба роҳ монда шудааст.

Дар кишвари мо бо риояи меъёрҳои байналмилалӣ барои истифодаи озодаи забонҳои дигар, аз ҷумла забонҳои модарии ҳамаи миллатҳо ва халқиятҳои сокини кишвар шароит ва заминаҳои ҳуқуқӣ фароҳам оварда шудааст. Ҳамаи миллатҳо ва халқиятҳо, ки бо мо дар як сарзамин зиндагии муштараки доранд, тибқи қонун-

гузорӣ дар интихоби забони таҳсил озод мебошанд. Мо ба ҳама забонҳо ва фарҳангҳо арҷ мегузорем. Дар оғози давраи ба забони давлатӣ ва илмӣ табдил ёфтани забони мо ба сабаби забони дину сиёсат ва илм будани забони арабӣ аксари донишмандону адибон асарҳои хешро бо ин забон таълиф намудаанд. Вақте зарурати таълифи ин гуна асарҳо ба забони дари тоҷикӣ пеш омад, донишмандон барои баёни андешаҳои худ, махсусан баъди Сомониён аз истилоҳоту таркибҳои арабӣ бештар истифода карданд, ки ин ҷараён баъди асри XII сахттар ва таъсири забони арабӣ ба забони мо бештар гардид. Баъдан дар садаи XX ҳамин гуна таъсир тавасути забони русӣ ҳамчун забони расмӣ ва муоширати байни халқҳои собиқ Иттиҳоди Шӯравӣ бори дигар шиддат гирифт, ки нуфузи ин раванд дар забони тоҷикӣ то имрӯз дар шакли суҳангӯӣҳои таҳтуллафзӣ ва сабку услуби нигориши як силсила ҳуҷҷату санадҳо боқӣ мондааст. Мо соҳиби забонем ва тарзи андешаю баёни мо бояд ба забони модарӣ сурат гирад. Раванди ҷаҳонишавӣ ё глобализатсия имрӯз на танҳо ба забону фарҳанги мо, балки ба бисёр дигар забонҳои нисбатан камшумори дунё таҳдид менамояд. Пеш аз ҳама, дар зери таъсири ҷаҳонишавӣ ва тавсеаю нуфузи забонҳои муосири байналмилалӣ, инчунин дар ҷараёни баҳраваршудан аз дастовардҳои илму техника миллату қавмиятҳои камшумор бо мурури замон тарзи тафаккури миллии худро аз даст дода, ба арзишҳо ва дастовардҳои фарҳангии халқҳои дигар рӯ меоваранд. Ин раванд нахуст бо омезиш ва баъдан бо маҳвшагии арзишҳои фарҳангӣ ва забони миллату қавмиятҳои дигар анҷом меёбад, ки ин паёмадҳоро дар таърихи баъшар зиёд метавон мушоҳида кард.

Хулоса, забон воситаи муомилот ва муоширати одамон аст. Донишмандони ин ё он забон ба кас имконият медиҳад, ки аз бурду бохт, имконияту вазъият ва камбудии талаботҳои рузмарраи ҳаёт оғаҳ гардад. Донишмандони забонҳои хориҷӣ донишмандони воқеияти ҳаёти миллати дигар ва кулли дигаргунҳои олам аст. Барои омӯштани забони дигар мо бояд, пеш аз ҳама забони модарии хешро ба хубӣ донем. Ҷуноне ки Асосгузори сулҳу Ваҳдати миллӣ, Пешвои

миллат, мухтарам Эмомалӣ Раҳмон қайд намудаанд: «Миллате, ки арзишҳои миллии хешро қадр қарда наметавонад, қиммату манзалати забони миллати ғайрро низ эътироф наметавонад қард».[12]

Ҳамин тавр, аз хусусиятҳои бевоситаи забони тоҷикӣ бармеояд, ки забони тоҷикӣ на танҳо дар дохили кишвар, балки дар саросари ҷаҳон метавонад мавқеи худро устувор созад ва пайвасти рушди инкишоф ёбад. Яке аз роҳҳои нигоҳ доштани худшиносии миллии дар арсаи байналмилалӣ маҳз тавассути забони давлатӣ мебошад. Бояд тазаққур дод, ки истиқлолияти сиёсӣ барои миллати куҳанбунёди мо боз аз нав заминаҳои навро пайдо намуд, ки барои рушди инкишофи забони давлатии мо уфукҳои нави сиёсӣ ва фарҳангӣ ба миён омаданд.

Адабиёт

1. Мухаммад А.Н. Инсон, сиёсат ва ҷомеа. – Душанбе, 2018, 240 с.
2. Суханронӣ дар Симпозиуми байналхалқӣ бахшида ба ҳазораи «Шоҳнома»-и Фирдавсӣ 5 сентябри соли 1994. – Душанбе, 1994.
3. Таджикистан: хрупкий мир. Отчет № 30 МГПК – Азия, Ош – Брюссель, 2001. с. 2.
4. Хидирова М. У. Политическая власть. с. 49.
5. Язык которого нет... 1988 – Мн.: Нар.асвета.1988.
6. Соколова В. С. Рушанские и хуфские тексты и словарь / Акад. наук СССР. Ин-т языкознания.- Москва, 1959.- 336с.
7. Соколова В. С. Бартангские тексты и словарь / Акад. наук СССР. Ин-т языкознания.- Москва; Ленинград, 1960. — 197 с.
8. Зарубин И. И. Орошорские тексты // Тр. Памирская экспедиция 1928. Вып. 6. Л., 1930.
9. Пахалина Т.Н. Сарыкольский язык. – М., 1996.
10. Зарубин И. И. К списку памирских языков // Докл., РАН. Пгр., 1924. - с. 79-81.
11. Ниг: [Сарчашмаи электронӣ] URL: <https://tg.wikipedia.org>.
12. Суханронӣ ба муносибати Рӯзи забон [Сарчашмаи электронӣ] // Сайти Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон / Эмомалӣ Раҳмон. 2008. 22 июл.

URL:<http://www.president.tj/node/3075>
(санаи мурочиат 03.07.2019)

13. Махмадов А.Н. Фалсафаи забон – таронаи зиндагӣ // Забон ва худшиносии миллии. – Душанбе, 2008;
14. Махмадов А.Н. Некоторые особенности билингвального образования в современных условиях./Материалы научно-практической конференции (27 – 28 апреля). – Могилёв 20011.

НЕКОТОРОЕ МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТАДЖИКСКОГО ЯЗЫКА И ПЕРСПЕКТИВЫ ЕГО РАЗВИТИЯ.

Мухаммад А.Н., Тагоева Р. Р.

В данной статье анализируются некоторые международные особенности таджикского языка и перспективы его развития. В ней отмечается, что таджикский язык является языком, пользующимся особым авторитетом не только в Таджикистане, но и во всем мире. В статье, в частности, указывается, что число его носителей за пределами Таджикистана достигает нескольких миллионов людей. Исторический опыт показывает, что язык является гарантом устойчивости и стабильности любого национального государства. В этой связи защита и сохранение таджикского языка в условиях сложной глобализации имеет стратегическое значение.

Ключевые слова: таджикский язык, государственный язык, международные отношения, международные особенности языка, государственная политика, языковая политика, национальные интересы, важный элемент государственности, независимость, национальная политика, общий язык, национальная культура, национальная идентичность.

SOME INTERNATIONAL FEATURES OF THE TAJIK LANGUAGE AND PROSPECTS FOR ITS DEVELOPMENT.

Muhammad A.N., Tagoeva R.R.

This article analyzes the some international features of the Tajik language and the prospects for its development. It notes that the Tajik language is a language that enjoys

special authority not only in Tajikistan, but also throughout the world. The article, in particular, indicates that the number of its carriers outside Tajikistan reaches several million people. Historical experience shows that language is the guarantor of the stability and sustainability of any nation state. In this regard, the protection and preservation of the

Tajik language in the face of complex globalization is of strategic importance.

Keywords: Tajik language, state language, international relations, international features of the language, state policy, language policy, national interests, an important element of statehood, independence, national policy, common language, national culture, national identity.

К ИТОГАМ ПАРЛАМЕНТСКИХ ВЫБОРОВ 2018 ГОДА В АФГАНИСТАНЕ

Искандаров А. – д-р полит. наук, заведующий отделом политических проблем международных отношений ИФПП АН РТ. E-mail: kalot@mail.ru

Искандаров К. И. – д-р ист. наук, главный научный сотрудник Института изучения проблем стран Азии и Европы АН РТ. E-mail: ikas_53@inbox.ru. Телефон 2215017.

Юсуфджанов Ф. М. – ведущий научный сотрудник отдела политических проблем международных отношений ИФПП АН РТ. E-mail: yusufjonov@gmail.com

В статье подвергаются научному анализу процесс подготовки, сам ход проведения и итоги парламентских выборов 2018 г в Афганистане. Отмечается, что выборы по разным причинам состоялись на 3,5 года позже срока их проведения и с первых дней столкнулись с множеством проблем. Определяя причины переноса сроков выборов приводится две причины: первое не были осуществлены политические реформы, согласно подписанного в сентябре 2014 г. Соглашения между М. А. Гани и А. Абдулло и второе военная ситуация в стране стала напряженной.

В статье исследованы вопросы безопасности в дни выборов, отмечается что талибы приложили максимум усилие, чтобы сорвать процесс голосования. В результате действия вооруженной оппозиции в дни выборов (20, 21, 27 октября 2018 г.) сотни мирных жителей были убиты и ранены.

В заключение статьи отмечается, что парламентские выборы 2018 г. в Афганистане прошли с множеством правонарушений и состав нового парламента по сравнению с прошлыми созывами обновился почти на 80%, большинство составляют представители молодежи, предпринимательских слоев, модернисты и беспартийные.

Ключевые слова: Афганистан, парламентские выборы, демократичность, прозрачность, Независимая избирательная комиссия, фальсификация, нарушение закона, результаты выборов, биометрическая система идентификации избирателей.

15 мая 2019 г. независимая избирательная комиссия (НИК) Афганистана объявила результаты парламентских выборов в Кабуле и соответственно имена 33

депутатов от этого округа. На этом, самый продолжительный избирательный процесс в Афганистане завершился. Только процесс подсчета голосов продолжалась целых 6 месяцев. Третьи по счету после свержения в 2001 г. режима «Талибан» (террористическая организация, запрещенная в РТ) и семнадцатые за всю историю Афганистана парламентские выборы состоялись 20 октября 2018 г. в Афганистане, с опозданием на три с половиной года. Основной причиной, по которой выборы так долго откладывались, является невыполнение принятого в сентябре 2014 г. соглашения между избирательными командами А. Гани и А. Абдуллы о формировании в Афганистане правительства Национального единства.

По этому соглашению, правительство должно было в течение двух лет провести ряд важных политических реформ, в том числе в избирательной системе Афганистана, созвать Лойя Джиргу (Всеафганский совет) с тем, чтобы внести изменения в Конституцию страны, поставить вопрос о легитимации поста премьер-министра и. т.д. Однако, никаких реформ за это время не было проведено, а без изменения Закона о выборах не представлялось возможным проведение самих выборов. Другой причиной отсрочки парламентских выборов послужило ухудшение военной ситуации в стране. Также можно отметить наличие проблем с регистрацией избирателей. Большие сомнения вызывала и возможность проведения прозрачных и справедливых выборов.

После памятных всем президентских выборов 2014 г., [10] с их интригами и скандальными «разборками», мало кто верил, что парламентские выборы пройдут демократично и прозрачно. По ре-

зультатам опроса, проведенного в июле 2018 г. Институтом Гэллага, «только 19% от общего числа респондентов ответили положительно на вопрос, уверены ли они в честности грядущих выборов, в то время как 76% выразили недоверие к избирательному процессу» [3]. Новый «Закон о выборах» вступил в силу только в январе 2017 г.; и таким образом требование о проведении избирательной реформы в преддверии парламентских выборов было, по крайней мере, номинально, выполнено. Закон был принят президентским указом на основании постановления Независимой комиссии по надзору за осуществлением Конституции.

Проблем при проведении выборов было достаточно, начиная с процедуры регистрации избирателей. Чтобы исключить нарушения во время регистрации избирателей и не допустить в день выборов случаев повторного голосования на различных избирательных участках, планировалось впервые использовать на выборах биометрическую систему идентификации избирателей (БМСИ). Но оказалось, что сотрудники избиркомов, в большинстве своем, не умели пользоваться биометрической системой; а на многие избирательные участки ее просто не доставили, и пришлось провести голосование без использования БМСИ.

После завершения регистрации, первоначально предоставленные Независимой избирательной комиссией (НИК) ИРА данные говорили о более чем 9 млн. зарегистрированных избирателей. Однако политическая оппозиция располагала многочисленными свидетельствами нарушений при регистрации граждан, которые были обнародованы. Это вызвало волну возмущения в обществе в связи с предположениями о готовящихся сторонниками А. Гани массовых фальсификациях в ходе голосования. Тогда НИК поспешила объявила об «очищении» базы данных избирателей. В результате на англоязычном официальном сайте НИК ИРА были опубликованы списки, содержащие 8918107 человек [12]. Также сообщалось, что более 600 тыс. регистраций были отменены – как дублирующие или как записи о регистрации лиц, не достигших избирательного возраста (в Афганистане – это

18 лет). Тем не менее, представители оппозиционных групп уверяли до последнего, что «в списках Центризбиркома полно мертвых душ» [11].

Согласно Конституции ИРА (ст. 83), максимальное количество мест в Волеси Джирге (Палате представителей) 250: 68 из них зарезервировано для женщин, 10 предназначено кочевникам и одно общее место выделено, согласно последним изменениям в новом Законе о выборах от 2016 г. (ст. 48), для представителя общин индусов и сикхов Афганистана [5].

26 мая 2018 г. НИК Афганистана объявила о начале регистрации кандидатов для участия в выборах в парламент и советы уездов, которая продолжалась до 12 июня. На 4 сентября 2018 г. число зарегистрированных кандидатов, по данным НИК, в частности – пресс-секретаря заместителя Председателя НИК Кубра Ризаи, составляло 2651 человек (2250 мужчин и 401 женщина), плюс 49 кандидатов от кочевников[8]. В то же время организация «Сеть аналитиков Афганистана» (САА), на основе данных НИК, опубликовала цифру 2532, а «Нью-Йорк Таймс» – 2565, в том числе 417 женщин. Такой разброс в цифрах свидетельствовал об отсутствии на официальном сайте НИК точных данных о количестве, как зарегистрированных избирателей, так и кандидатов. В целом эти цифры аналогичны показателям парламентских выборов-2010, когда баллотировалось 2584 кандидата, в том числе 406 женщин. В 2018 г. НИК исключила 35 кандидатов, в основном за их связи с незаконными вооруженными формированиями.

Система голосования в Афганистане основана на 35 избирательных округах (34 провинции и кочевники), которые идентичны провинциям. Количество мест, выделенных каждому избирательному округу, зависит от численности населения. Это приводит к диапазону – от 33 мест для провинции Кабул (которая включает в себя город и 14 сельских районов) до 2 мест для Нимруза или Панджшера. Количество мест, выделяемых для женщин, зависит опять же от численности населения. У Кабула, например, больше всего – 9 депутатов от женщин. Это не означает, что женщины голосуют только за женщин, а мужчины – за мужчин. Для каждого избирательного округа имеются совместные списки канди-

датов мужского и женского пола. В обоих сегментах (мужчин и женщин) те, кто набрал наибольшее количество голосов, получают место в парламенте. Например, в Кабуле это означает, что 24 мужчины и 9 женщин имеют наибольшее количество голосов. Если в какой-либо провинции женщины набирают голосов больше, чем предусмотрено квотой, все они проходят в Волеси Джиргу (что, соответственно, уменьшает количество мужчин). Так произошло, например, в провинции Нимруз на выборах-2010, когда женщины выиграли оба места в провинции. Были аналогичные случаи и на выборах 2005 г.

На выборах 2018 г. был зарегистрирован только один кандидат от сикхов, 38-летний Нариндер Сингх Халса, заменивший своего отца, сикхского лидера Автара Сингха Халса, который погиб в результате террористического акта в Нангархаре 1 июля 2018 г. В телефонном разговоре с индийской газетой The Tribune Нариндер Халса сказал, что его попросили подать документы на выдвижение своей кандидатуры; и, по сообщению той же газеты, НИК Афганистана дала ему разрешение на участие в выборах. Он также был освобожден от предоставления 200 подписей (или копий паспортов и удостоверений личности) в свою поддержку, поскольку в НИК уже было подано более 1000 подписей в поддержку его отца» [12]. Всего от сикхов и индусов на парламентских выборах 2018 г. было зарегистрировано 1105 избирателей: 759 в Кабуле, 342 в Нангархаре и четверо в Гильменде [13]

В общей сложности 205 кандидатов (8% по всей стране) зарегистрировались в качестве представителей от 26 политических партий. Остальные были зарегистрированы как «независимые» кандидаты. Согласно подсчетам САА, партия первого вице-президента Абдул Рашида Дустума «Джонбеш-е-мелли-и-ислами» выдвинула наибольшее количество кандидатов – 44 человека, включая восемь женщин; за ней следовали «Хезб-е ислами» Г. Хекматияра – 42 кандидата, их которых двое – женщины, и «Хизб-е вахдат-э ислами-йе мардоме Афганистон» Хаджи Мухаммада Мухаккика, заместителя Исполнительного председателя (премьер-министра), – 22 кандидата, включая пять женщин [13].

Закон позволяет легальным политическим партиям в Афганистане соперничать в избирательных кампаниях за парламентские кресла. Однако партии не могут выставлять списки кандидатов. Хотя создание партийных фракций в парламенте формально не запрещено, однако с 2005 г. это не поощряется. Тем не менее, среди так называемых «независимых» кандидатов многие, как известно, являются членами политических партий.

Самой большой проблемой для парламентских выборов 2018 г., как и для всех выборов в этой стране, являлось обеспечение их прозрачности, недопущения массовой фальсификации их результатов, особенно на фоне скандальных президентских выборов 2014 г. Различные политические партии, институты гражданского общества и средства массовой информации выражали сомнение в возможностях НИК обеспечить проведение прозрачных и справедливых выборов.

Члены НИК и Комиссии по рассмотрению жалоб были назначены через два месяца после того как избирательный процесс вышел из тупика и был принят новый закон о выборах. Тем не менее, политические группы подчеркивали наличие коррупции в этих органах, вмешательство администрации президента в их дела и вообще их неспособность обеспечить надлежащий уровень проведения выборов.

Оппозиционные политические партии в Афганистане создали Совет взаимопонимания политических течений Афганистана, в который вошло большинство оппозиционных групп и протестных движений. В своем заявлении, под названием «Общая позиция Совета взаимопонимания политических течений Афганистана по прозрачности выборов», они отмечали, что НИК и Комиссия по рассмотрению жалоб «не способны провести прозрачные и справедливые выборы, избиратели и политические течения страны отказывают им в доверии». В заявлении также говорилось, что члены Комиссии не могут быть объективны и нейтральны, не обладают независимостью в принятии решений, среди членов комиссии имеются разногласия. Совет предлагал отправить в отставку членов НИК и Комиссии по рассмотрению жалоб, а также комиссаров НИК, и,

по согласованию с политическими партиями и независимыми политиками, сформировать новый состав этих комиссий. Отдельные члены Совета взаимопонимания высказывали резкое недовольство о процессе подготовки к выборам.

История с использованием (а точнее – не использованием) в процессе выборов упомянутой выше БМСИ также вызвала много нареканий к организаторам выборов. В течение нескольких месяцев до назначенной даты выборов чиновники НИК, ссылаясь на дефицит времени, уверяли общественность и оппозиционные силы страны, что БМСИ не может быть внедрена. И всего лишь за несколько недель до дня выборов, под давлением оппозиции, которая организовала массовые акции протеста с требованием обеспечить работу биометрической системы, руководство Центризбиркома внезапно дало согласие на использование БМСИ. Однако время было упущено. Как отмечалось выше, комплексы БМСИ были доставлены только на некоторые избирательные участки, да и там применялись не везде, так как сотрудники избиркомов просто не знали, как с ними обращаться. В результате выборы прошли в основном без использования биометрической системы [11].

Большой проблемой на выборах было обеспечение безопасности процесса голосования. Движение «Талибан» (запрещено в РФ) выступило против проведения выборов и заявило о намерении сорвать работу избиркомов. Ситуация осложнялась тем, что за последние годы контроль официального Кабула над территорией страны достиг рекордно низкого уровня. Талибы (члены организации, запрещенной в РФ) в преддверии выборов прибегли к обычной для них тактике угроз, запугивания населения и терактов. Они обещали жестко наказать тех, кто будет участвовать в выборах. 18 октября, за два дня до выборов, в результате нападения боевиков, были убиты начальник полиции Кандагара Абдул Разак и начальник управления безопасности провинции. В день выборов, 20 октября, сотрудники целого ряда избирательных участков вовсе не вышли на работу из-за угроз безопасности. Официальные данные на 20 октября, предоставленные афганскими властями,

говорят о 192 инцидентах по всей стране, в результате которых погибло 27 человек [6]. Независимые источники утверждали, что жертв значительно больше. При этом в провинциях ИРА ситуация с безопасностью была гораздо хуже, чем в столице. Так, в Баглане талибы не только совершали нападения на избирательные участки, но и брали в заложники избирателей.

В специальном докладе Представительства ООН в Афганистане UNAMA под названием «Защита гражданского населения в Афганистане: насилие на выборах 2018 года», опубликованном в ноябре 2018 г., приводится масса фактов и цифр относительно действий вооруженной оппозиции в дни выборов (20, 21, 27 октября 2018 г.). В частности, сообщается о преднамеренных нападениях вооруженных групп на граждан, участвовавших в избирательном процессе. Согласно докладу, в дни голосования жертвами среди гражданского населения стали 435 человек (56 убитых и 379 раненых) [1]. Это самое высокое число жертв среди гражданского населения по сравнению со всеми предыдущими выборами в Афганистане. Тем не менее, несмотря на кампанию похищений, угроз, запугивания и преследования, значительная часть граждан Афганистана пришли на избирательные участки и проголосовали за своих кандидатов.

Как было отмечено, общенародное голосование проводилось в стране 20–21 октября, однако в Кандагаре выборы были отложены на неделю из-за убийства генерала Абдул Разака. Кроме того, по сообщениям безопасности были отложены выборы в провинции Газни. О проблемах этой провинции следует сказать особо. В этническом плане, население провинции составляют три основные группы: хазарейцы, пуштуны и таджики. Однако в 2010 г. только хазарейцы были избраны депутатами парламента от Газни. Из-за отсутствия безопасности в пуштунских районах провинции Газни население этих территорий вообще не смогло принять участие в выборах. Хазарейцы же голосуют, как правило, только за кандидата хазарейца-шиита. Поэтому ни таджики, ни пуштуны Газни не смогли отправить своих представителей в парламент. Для того чтобы не допустить повторения событий 2010 г.,

правительство разделило Газни на три избирательных участка. Юристы сразу же заявили, что это противоречит закону о выборах и другим действующим законам, а хазарейцы сочли такое разделение несправедливым, дискриминационным и противоречащим действующему законодательству [2]. Разделение избирательных участков в Газни привело к острым дебатам и даже к физическим стычкам в афганском парламенте, а сложившаяся в Газни кризисная ситуация не позволила провести выборы в этой провинции.

Среди серьезных проблем минувших выборов можно назвать организационные, технические и логистические просчеты в работе избирательных комиссий. Согласно отчетам, поступавшим с мест голосования 20 октября, ряд избирательных участков открылись с опозданием. Так, в Кабуле большое количество участков для голосования были открыты только спустя 3–4 часа после официального начала выборов, так как на них не были вовремя завезены списки избирателей. На некоторых участках наблюдались очереди из желающих проголосовать – не хватало бюллетеней. Наблюдатели в некоторых регионах сообщали, что на ряд избирательных участков было специально доставлено меньшее количество бюллетеней, чем полагалось. По данным UNAMA, из 4901 избирательного центра, которые должны были открыться 20 октября, 261 были закрыты. НИК объявило, что 21 октября будут открыты 401 новых центра, однако открыли только порядка 20% из обещанного количества [1].

Возвращаясь к БМСИ, – свидетели отмечают, что в биометрической системе отсутствовали четыре буквы алфавита, из-за чего там, где она все-таки применялась, сотни тысяч избирателей просто лишились возможности проголосовать в день выборов за своего кандидата. Хотя ответственные лица во второй половине дня дали разрешение проголосовать без биометрической системы, тем не менее время было упущено.

Списки избирателей на некоторых участках были составлены с ошибками, из-за чего многие афганцы так и не смогли отдать свой голос за того или иного кандидата. Даже был случай с доктором А. Абдуллой (фактически второе лицо в гос-

ударственной системе) – около часа сотрудники избирательного участка искали его данные в списках избирателей. Такой же инцидент произошел со вторым вице-президентом Афганистана М. Данишем и т. д. Из-за неразберихи власти вынуждены были продлить работу избирательных участков в Кабуле. Это, в свою очередь, вызвало недовольство наблюдателей, общественности и кандидатов в депутаты, так как у всех возникли опасения, что дополнительный день – это лишняя возможность для фальсификаций.

За ходом голосования следили 4,5 тыс. наблюдателей, и после завершения голосования начали поступать жалобы на многочисленные нарушения избирательного права. Комиссия по рассмотрению жалоб получила 5547 жалоб на нарушения и злоупотребления в ходе проведения голосования 20–21 октября. Представитель комиссии Али Реза Рохани признал, что «в результате нарушений и беспорядков на избирательных участках многие граждане страны не смогли воспользоваться правом голоса» [11]. Практически никто не сомневался, что из-за необходимости рассматривать большое количество заявлений в Комиссии по жалобам, объявление результатов выборов скорее всего будет отсрочено. Так оно на деле и вышло, массовые нарушения и фальсификации на выборах послужили причиной долгого подсчета голосов. И некоторые наблюдатели не сомневаются, что это время было использовано для дальнейшей массовой подтасовки и фальсификации результатов выборов в пользу правящей элиты.

Результаты показали, что в целом ни одному серьезному критику и противнику А. Гани, из состава парламента прошлого созыва, несмотря на политический вес, влияние и немалое состояние, не удалось пройти в парламент. Поэтому многие эксперты полагают, что здесь не обошлось без серьезного вмешательства администрации президента. Например, не был избран в парламент первый вице-спикер парламента прошлого созыва, влиятельный политик Хумаюн Хумаюн, резко критиковавший А. Гани с трибун парламента. Не попал в парламент Хаджи Абдул Захир из Нангархара, который не раз заявлял, что ДАИШ (террористическая организа-

ция, запрещенная в РФ) финансируется и направляется из Кабула и Совета безопасности страны. В числе проигравших выборы оказались в прошлом известный полевой командир Ахмад Шаха Масуда, а ныне лидер общины этнической группы пашаи Джелалабада Хаджи Хазрати Али; бывший полевой командир Исламского общества Афганистана (ИОА) из Герата Кази Назир; другой таджикский миллионер из Герата Фархад Маджиди; кандагарские пуштуны миллионер и оппозиционер Абдурахим Аюби и Абдухамид Лоллай Хамедзай; самые известные активисты ИОА, таджики – доктор М. Мехди, С. М. Регистани и Хафиз Мансур; хазарец Ахмад Бехзад из Герата; самый известный критик президента А. Гани и ярый его противник, председатель партии «Национальный конгресс Афганистана» Латиф Педром и многие другие.

Процесс объявления результатов голосования продолжался целых 6 месяцев. При этом первые, предварительные результаты (в провинциях Дайкунди, Фарах, Джаузджан, Урузган и Бамиан) были объявлены 23 ноября 2018 г. И лишь 15 мая 2019 г. Независимой избирательной комиссией Афганистана были объявлены результаты парламентских выборов по кабульскому избирательному округу. Из числа более чем 800 претендентов были названы имена 33 победителей (24 мужчин и 9 женщин), получивших места в Волуси Джирге. Голосование в афганской столице сопровождалось наибольшим по стране числом фальсификаций, именно в Кабуле было зарегистрировано более 2700 заявлений о нарушениях избирательного права.

Таким образом, эпопея очередных парламентских выборов завершилась. Еще долго кандидаты в депутаты различных провинций, не прошедшие в парламент, продолжали безрезультатные акции протеста против нарушения избирательного права и массовых фальсификаций результатов выборов.

Афганский парламент начал работу 26 апреля 2018 г., за две недели до объявления окончательных результатов голосования в Кабуле. Открытие работы парламента в неполном составе было расценено как нарушение законодательства и прав кабульских депутатов.

Выборы руководства парламента, особенно его спикера, также прошли в напряженной атмосфере. Голосование по вопросу избрания спикера (а за этот пост соперничали Мир Рахман Рахмани и Камаль Насер Осули) состоялось 18 мая. Из 247 присутствующих на заседании парламента депутатов за Н. Осули проголосовали 55 парламентариев. Р. Рахмани, набрав 123 голоса, заручился поддержкой большинства депутатов, однако их количество не превысило половины от общего числа проголосовавших, а для победы требовалось более половины голосов. Тем не менее, Р. Рахмани был объявлен спикером. Это привело к расколу в рядах парламента, несколько заседаний были сорваны. В результате серьезных потасовок между сторонниками и противниками спикера был учинен форменный погром в Президиуме Парламента. Была создана Специальная комиссия, по итогам ее работы парламент зачел еще один голос в поддержку Р. Рахмани. Тем не менее, острые разногласия и протесты не прекратились. В итоге результаты выборов спикера были аннулированы, и, согласно регламенту работы парламента, вместо выбывшего Н. Осули соперником Р. Рахмани за кресло спикера стал Хан Мохаммад Вардак, набравший наибольшее количество голосов в предыдущих турах голосования. По итогам второго голосования, победителем стал Р. Рахмани, получивший 136 голосов. В отличие от предыдущего соперника, М. Вардак сразу же признал итоги голосования и поздравил Р. Рахмани с победой. Афганский парламент получил нового спикера, в прошлом бизнесмена, который не был ранее особо известен в политических кругах Афганистана.

Анализ состава нового парламента показывает ряд его особенностей. В парламенте прошлых созывов были известные лидеры крупных политических партий, такие как покойный Б. Раббани, руководитель Исламского общества Афганистана; лидер Партии исламского призыва Абдул Раб Расул Сайяф; руководитель партии Новый Афганистан Юнус Кануни; руководитель Партии исламского единства народа Афганистана М. Мухаккик; покойный М. Казими – руководитель Партии национального могущества Афга-

нистана и другие известные активисты политических партий. На выборах 2018 г. многие лидеры политических партий не стали баллотироваться в парламент. Те же немногие, кто принял участие в избирательной гонке, не смогли победить. Например, не получили достаточное количество голосов лидер партии Национальный конгресс Афганистана Латиф Педром, руководитель Исламской партии Афганистана Абдул Хади Аргандивал, заместитель председателя ИОА Нур Рахман Ахлаки и десятки других активистов политических партий. Не вошли в парламент и многие сыновья лидеров исламистских партий периода джихада: Хабиб ур-Рахман – сын лидера Исламской партии Афганистана (ИПА) Г. Хекматияра; Алим Халили – сын Карима Халили, председателя Партии исламского единства Афганистана; Мухаммад Бакир Мухаккик – сын М. Мухаккика и многие другие. Таким образом, нынешний парламент является менее партийным по сравнению с предыдущими созывами.

Этно-конфессиональный состав парламента всегда находится в центре внимания. В парламентах 15-го (2005–2010) и 16-го (2010–2018) созывов наблюдался определенный этнический и конфессиональный баланс. Поскольку в Афганистане пестрая этно-конфессиональная мозаика, участие представителей этнических групп и религиозных меньшинств в различных государственных и представительных органах, включая Национальное собрание, является символом свободного волеизъявления народов, населяющих эту страну. В настоящее время точные данные об этническом составе нового парламента отсутствуют; те цифры, которые приводятся, разнятся. Например, некоторые афганские эксперты дают такой состав: пуштуны представлены 104 депутатами (в парламенте-2010 – 98); таджики – 77 (в парламенте-2010 – 72); хазарейцы – 45 (в прошлом парламенте – 52), узбеки – 26 (в прошлом парламенте – 19); индусов представляет один депутат. Однако как видно здесь малые народности не учтены или точнее отнесены к другим этническим группам. Возможно аймаки и арабы (сейиди) к таджикам, например.

Есть другие данные, исходящие из самого парламента и возможно они более

точные: пуштуны - 96 (39%), таджики - 53(21%), хазарейцы-61(25%), узбеки - 15(6%), аймаки- 8(3%), арабы- 8(3%), туркмены - 3 (1%), нуристанцы - 2, белуджи - 1, пашай - 1, тюрки - 1 и индусы - 1.

Состав нынешнего парламента следует анализировать и в плане соотношения между традиционалистами и модернистами. Однако эта дискуссия в афганском обществе имеет преимущественно политический характер, а не соперничество консервативных идей с либеральными. В плане того, что всех представителей старой элиты называют традиционалистами, а представителей молодого поколения – модернистами, можно утверждать, что состав нынешнего парламента, бесспорно, выглядит более современным, так как в нем большинство составляют представители молодого поколения.

Что касается соотношения в нынешнем парламенте представителей бизнеса и интеллигенции, то, с учетом специфики афганского общества и разгула коррупции, представители бизнеса имели, конечно, колоссальное преимущество на выборах перед интеллигенцией. Поэтому во многих провинциях именно они возглавили список победителей. Например, в Кабуле более половины тех, кто прошел в парламент, являются торговцами и состоятельными людьми, которые выиграли выборы с помощью своих денег и средств. Поэтому состав Палаты представителей, вероятнее всего, будет полностью под контролем этой категории депутатов, что, по мнению аналитиков, вызовет стагнацию и пассивность в законотворческой деятельности парламента.

Состав парламента обновился очень значительно. В 2010 г. в парламент повторно были избраны около 80% депутатов предыдущего, 15-го (2005–2010) созыва, однако в составе нынешнего парламента – две трети депутатов избраны впервые.

Таким образом, итогом парламентских выборов 2018 г., сопровождавшихся многими скандалами, стало формирование нового парламента, в котором депутаты – это преимущественно непартийные предприниматели, большинство из которых принадлежит к новому, молодому поколению афганцев.

Литература

1. Афганистан: защита гражданских лиц в вооруженных конфликтах. Специальный доклад: насилие на выборах 2018г.//https://unama.unmissions.org/sites/default/files/elections_2018_human_rights_and_civilian_protection_concerns_6_nov_dari.pdf (на языке дари).
2. Ахмади Анита. Газни – незаживающая рана афганских выборов// <http://afghanistan.ru/doc/121873.html>.
3. В честность грядущих парламентских выборов верят только 19% афганцев // <http://afghanistan.ru/doc/124127.html>.
4. Взгляд на этно-политический состав нового парламента Афганистана// <http://www.bbc.com>(на языке фарси).
5. Закон о выборах//Расми джарида.-1395.-4 мизана(на языке дари).
6. МВД ИРА: В день выборов в Афганистане были зарегистрированы 192 инцидента, связанных с угрозой безопасности// <http://afghanistan.ru/doc/124193.html>.
7. Основной закон Афганистана // <http://moj.gov.af/fa/page/legal-frameworks/168329941684>(на языке дари).
8. Парламентские выборы Афганистана одним взглядом// <http://www.easterniran.com/fa/doc/translate/1673>(на языке дари).
9. Саир Мухаммад Бакир. Парламентские выборы Афганистана 2018 г.: итоги и расстановка сил// <http://www.easterniran.com/fa/doc/report/1807>(на языке дари).
10. Сафранчук И.А. Об итогах президентских выборов в Афганистане в 2014 году и судьбе политического транзита // Ежегодник ИМИ МГИМО Университета МИД Российской Федерации, 2015. № 4(14).- С. 126-140.
11. Серенко А. Парламентские выборы в Афганистане подготовили к торгам местный политический рынок // <http://afghanistan.ru/doc/124245.html>
12. Rachna Khaira. Tribune news service // <https://www.tribuneindia.com/news/punjab/slain-sikh-leader-son-in-afghanistan-poll-fray/617416.html>.
13. Ruttig Thomas . Afghanistan Election Conundrum: Basic facts about the parliamentary elections // [https://www.afghanistan-](https://www.afghanistan-analysts.org/afghanistan-election-conundrum-16-basic-facts-about-the-parliamentary-elections)

[analysts.org/afghanistan-election-conundrum-16-basic-facts-about-the-parliamentary-elections](https://www.afghanistan-analysts.org/afghanistan-election-conundrum-16-basic-facts-about-the-parliamentary-elections).

НАТИЧАҲОИ ИНТИХОБОТИ ПАРЛУМОНИИ СОЛИ 2018 ДАР АФҒОНИСТОН

А.Искандаров, Искандаров Қ.И.,
Юсуфҷонов Ф.М.

Дар мақола омодагӣ, ҷараён ва натиҷаҳои интихоботи парлумонии соли 2018 дар Афғонистон таҳлил карда мешавад. Қайд карда мешавад, ки бо сабабҳои гуногун, интихобот 3,5 сол пас аз рӯзи баргузори он гузаронида шуд ва аз рӯзҳои аввал онҳо ба мушкилоти зиёде дучор шуданд. Ба таъхир афтодани интихобот ду сабаб муайян карда мешавад: аввал ислоҳоти сиёсӣ тибқи созишнома, ки моҳи сентябри соли 2014 байни М.А.Ғанӣ ва А. Абдулло имзо шуда буд сурат нагирифт ва дуввум вазъияти низомӣ дар кишвар шиддат ёфт.

Дар мақола масъалаҳои амният дар рӯзҳои интихобот баррасӣ шуда, қайд карда мешавад, ки толибон тамоми кӯшишҳоро ба харҷ медиҳанд, то раванди овоздиҳиро халалдор кунанд. Дар натиҷаи муҳолифати мусаллаҳона дар рӯзҳои интихобот (20, 21, 27 октябри соли 2018) садҳо гайринизомӣ кушта ва захмӣ шуданд.

Дар фарҷоми мақола қайд карда мешавад, ки интихоботи парлумонии соли 2018 дар Афғонистон бо қонунишиканиҳои зиёд баргузор гардида, сохтори парлумони нав қариб 80% дар муқоиса бо даъватҳои қаблӣ такмил дода шуд. Аксарияти онҳоро ҷавонони, соҳибкорон, модернистон ва нафарони гайриқизбӣ ташиқ медиҳанд.

Калидвожаҳо: Афғонистон, интихоботи парлумонӣ, демократия, шаффофият, Комиссияи мустақили интихобот, тақаллуб, вайронкунии қонун, натиҷаҳои интихобот, системаи биометрии муайянкунии интихобкунандагон.

THE RESULTS OF THE 2018 PARLIAMENTARY ELECTIONS IN AFGHANISTAN

A. Iskandarov, Iskandarov Q.I.,
Yusufjonov F.M.

The article analyzes the preparation procedure, the process of conducting the parlia-

mentary election and its results in 2018 in Afghanistan. It is noted that, for various reasons, the elections were held 3.5 years after the specified date for the election and from the first days it faced many problems. Determining the reasons for the postponement of the elections, two reasons were given: the first according to the agreement signed in September 2014 between M.A. Ghani and A. Abdullo political reforms were not implemented, and the second military situation in the country became tense.

One of the main problems of the election process was that the political forces of Afghanistan did not believe in transparent and democratic elections.

In conclusion of the article, it is noted that the parliamentary elections of 2018 in Afghanistan were held with many offenses and composition of the new parliament was updated by almost 80% compared to previous convocations. The majority of members of parliament are young people from the business community, modernists and non-affiliated to any parties.

Keywords: *Afghanistan, parliamentary elections, democracy, transparency, Independent Electoral Commission, falsification, violation of the law, election results, a biometric system of voter identification.*

УСПЕХ ПОСРЕДНИЧЕСТВА: ОСНОВНЫЕ РАЗЛИЧИЯ В ЕГО ОПРЕДЕЛЕНИИ

Муродов С. А. – к.полит.н., зав. отделом политологии ИФПП АН РТ.

E-mail: Subhonm@mail.ru

В статье анализируются понятие «успех посредничества», его различные трактовки конфликтологами – практиками и теоретиками. Особое внимание обращается на историю возникновения понятия «успех посредничества», его смысловой объем на его практическое использование. В заключение констатируется, что понятие «успех посредничества», как и весь категориальный аппарат медиации в целом, окончательно еще не разработано.

Ключевые слова: посредничество, медиация, посредник, медиатор, конфликт, конфликтующие стороны, заинтересованные стороны, субъекты вмешательства, гражданская война, успех посредничества, неудача посредничества, успех и неудача посредничества.

Ученые - конфликтологи (и теоретики и практики) уже больше половины века стараются разобраться в том, почему в одних случаях субъекты, вмешивающиеся в различные процессы в качестве посредников, имеют успех, а в других - нет. О высокой теоретической и практической значимости данного аспекта посредничества пишут почти все исследователи, занимающиеся этой проблемой. Ибо вопрос успеха и неудачи медиации, вернее его решение является важной теоретико-методологической и теоретико-практической основой посредничества. С учетом сказанного понятие «успех посредничества», его толкование вызывают особый интерес.

В науке конфликтологии понятие «успех посредничества», до сих пор не имеет четкого, обобщенного и всеми принятого определения. Расхождения в толкованиях здесь настолько значительны, что сделать здесь какой-либо более или менее общий вывод весьма сложно, если не рискованно. И все же, как бы там ни было, мы попытаемся рассмотреть, что такое «успех посредничества» и с помощью каких ключевых слов конструируется это понятие.

Как мы уже писали, понятие «успех посредничества» определяется по-разному. Особенно это касается двух аспектов анализируемого понятия: первый - что лежит в основе понятия «успех посредничества»; второй, – каков объем его проектирования. Под объемом проектирования мы понимаем ограниченное или относительно широкое определение успеха посредничества, о чем речь пойдет ниже.

Разные ученые, определяя понятие «успех посредничества», обращаются к различным его основаниям. Так, одни авторы, [1. 69] связывают успех посредничества со «временем», другие, [2. 3] – с «целями» посредников (или сторон). Имеется и такая группа авторов [3. 8], которая определяет понятие «успех посредничества» на основе «результативности» процесса медиации.

Например, определение, предложенное Дж. Фрейем звучит так: успех – это ситуация, в которой обе стороны конфликта формально или неформально принимают посредника и посредническую попытку в течение пяти дней после первой попытки [1. 69]. Данное утверждение стало предметом дискуссий в академических и практических кругах. По мнению многих специалистов, это очень узкое понимание успеха посредничества, когда в его основу кладется «время». Например, ученый М. Клоуберг пишет, что основным недостатком этого понятия является то, что такие критерии, как правило, менее других отвечают для сложностям международной дипломатии. [4. 361] В свою очередь Анна Шелест тоже отмечает, что при таком определении эффективности, успешности посредничества этот вопрос вообще перестает быть связанным с процессом урегулирования конфликта, следовательно, теряется сама сущность посредничества и его целей [6. 2].

Мы солидарны с мнениями М. Клоуберга и Анны Шелест. На наш взгляд, принятие посредников со стороны заинте-

ресованных групп «в течение пяти дней после первой попытки», скорее всего, является одним из факторов, способствующих началу успешного посредничества, но это еще не успех всего процесса. Еще раз подчеркнем, сам факт принятия субъектов вмешательства со стороны конфликтующих сторон (пусть даже и «в течение пяти дней после первой попытки») еще не гарантия успеха первых и проводимого ими процесса. Таким образом, определение «успеха посредничества», данное Дж. Фрейем, близко к пониманию успешного начала посредничества, а не успешной медиации в целом. Мы считаем, что это разные дефиниции.

С нашей точки зрения, понимание «успеха посредничества» только на основе фактора времени, вряд ли будет способствовать тому, чтобы посредники увидели, что «успех посредничества» зависит и от других факторов, как и успех всего процесса медиации.

Если первое определение понятия «успех посредничества» было основано на критерии времени, то второе – на цели посредника (или сторон). Эту позицию поддерживают В. Зартман и В. Смит, которые успех посредничества приравнивали к эффективности, а за отправную точку взяли цели посредника (или сторон) [4. 362]. По словам, М. Клоуберга, эта теория подверглась наибольшей критике, «ведь цели трудно сравнивать, особенно, когда они переходят в категорию символических» [4. 362]. Но здесь можно порассуждать и дальше. В данном случае зададимся, например, такими вопросами: какие цели (посредника или заинтересованных сторон) имеются в виду? Начальные? Промежуточные? Конечные? А какие из перечисленных целей считаются приоритетным? Каким целям отдается приоритет – целям посредников или целям заинтересованных сторон? Как видим, в целом определение понятия «успех посредничества» на основе цели посредника или стороны конфликта вызывает очень много вопросов. И объясняется это неопределенностью его основных компонентов – целей посредников и стороны конфликта.

Таким образом, «успех посредничества», по В. Зартману и В. Смицу, по сути, определяется целями посредника и целями

заинтересованных сторон. Если этот подход использовать для познания успеха медиации, то, естественно, исследователь особое внимание обратит на цели процесса: какие они были у субъектов вмешательства и сторон конфликта и смогли ли те и другие достичь их? Если смогли то как? а если не смогли то почему? В таком случае исследователь не может видеть других критериев успеха посредничества, потому, что на первый план у него цели субъектов вмешательства и субъектов конфликта.

Следует отметить, что определение понятия «успеха посредничества» на основе целей посредника или сторон конфликта шире, чем его определение на основе времени. Ибо, как мы говорили выше, в основе первого определения, по сути, лежит только время принятия посредника со стороны конфликтующих сторон, и не больше того. Думается использование того и другого определения успеха посредничества дает возможность анализировать разные аспекты успеха медиации.

Третье определение успеха посредничества базируется на результативности процесса посредничества. Ученые Представителями такого подхода являются, Дж. Беркович и Т. Ананосон. По их мнению, успешным результатом посредничества является договоренность о прекращении огня, частичное урегулирование или полное урегулирование конфликта [3. 8].

На наш взгляд, «такое определение довольно абстрактно и фактически смешивает понятия успешного урегулирования конфликта и успешного посредничества, ведь конечной целью посредника остается лишь факт урегулирования». В то же время в деятельности посредников могут быть и промежуточные цели, например, договоренность о личной встрече лидеров враждующих сторон [5. 2, 4. 362]. М. Клоуберг пишет, что такие определения оставляют много возможностей для многих различных оценок результатов одного и того же эпизода посредничества [4. 361]. Мы солидарны с мнением последнего и думаем, что проектирование идеи «успех посредничества» на основе таких критериев, как, «договоренность о прекращении огня», «частичное или полное урегулирование конфликта», дает возможность оценивать различные результаты одного и того же эпи-

зода посредничества, а точнее промежуточные и конечные результаты. Почему, именно промежуточные и конечные результаты? Потому что успех посредничества проектируется на основе тех ключевых слов, которые характеризуют промежуточные и конечные результаты посредничества. Хотя не надо забывать о том, что промежуточные и конечные результаты посредничества могут выступать как его разные моменты (встреча лидеров конфликтующих сторон, объявление перемирия, обмен заложниками, подписание договоров, включая мирный договор, и.т.п.).

Кроме промежуточных и конечных результатов, в посредничестве есть и начальные результаты. Реальная практика посредничества показывает, что в политических конфликтах их стороны конфликта, прежде всего, расходятся идеологически, а иногда даже географически. Благодаря усилиям субъектов вмешательства они сближаются, создавая определенные платформы. Это придает положительный тон официальным переговорам. Мы считаем, что это тоже результат посредничества. Но не надо забывать о том, что начальные результаты посредничества, как и его промежуточные и конечные результаты могут иллюстрировать разные моменты и аспекты одного и того же эпизода посредничества. Таким образом, Дж. Беркович и его соавтор, проектируя понятие «успех посредничества», использовали только те критерии, которые характеризуют промежуточные и конечные результаты посредничества. В поле их зрения не попали, критерии, характеризующие начальные результаты субъектов вмешательства. Скорее всего, они и не принимают их как факт успеха посредничества.

Существуют и другие трактовки анализируемого понятия на основе упомянутых выше результатов медиации. Правда, в них акцент сделан только на гражданских войнах. Примером может быть определение, предложенное Н. Лори. По мнению этого автора, «в контексте гражданской войны процесс считают «успешным», когда он приводит к завершению военных действий и появлению демократического управления» [5. 3].

Как видим, в определениях успеха посредничества Н. Лори, Дж. Берковича,

Т. Ананосона о первичных результатах посредника и проводимого им процесса ничего не говорится. Основное значение придается промежуточным и конечным результатам посредничества.

Действительно, промежуточные и конечные результаты посредничества заслуживают того, что быть использованными при определении понятия «успех посредничества», но первичные результаты посредника заслуживают того же самого. Ибо они вместе способствуют более широкому проектированию определения понятия «успех посредничества».

Если этот подход использовать для познания успеха посредничества, то естественно, исследователь особое внимание обратит на промежуточные и конечные результаты посредничества. В таком случае исследователь не может видеть других результатов медиации, например, первичных результатов, ибо на первый план у него промежуточные и конечные результаты посредничества.

В целом анализ определений понятия «успех посредничества», показывает, что все они проектировались на основе множества вполне приемлемых и законных аспектов и моментов успешности одного и того же эпизода посредничества. Так, определение успеха посредничества на основе времени, по сути, основано на временном измерении принятия посредников со стороны конфликтующих сторон. Определение же основанное на целях посредников и сторон конфликта, шире первого, оно вызывает больший интерес. Что касается определения, основанного на «результативности посредничества», то здесь наибольшее внимание уделяется промежуточным и конечным результатам. Таким образом, все эти определения касаются отдельных аспектов и моментов успеха посредничества, и в этой своей «отдельности» - их ограниченность.

Что же касается объема проектирования анализируемого понятия, то здесь можно сделать следующий вывод: если определение понятия «успех посредничества» будет проектировано на основе одного аспекта успеха медиации, то оно будет ограниченным, а если на базе двух или больше аспектов, то приобретет гораздо более широкий и глубокий смысл.

Анализ рассмотренных выше определений понятия «успех посредничества» помог нам конкретизировать многие другие теоретико-методологические и теоретико-практические проблемы процесса посредничества, его успеха или неудачи. Как выяснилось понятие «успех посредничества» в науке конфликтологии только формируется. В свою очередь изучение существующих определений понятия «успех посредничества» показало, что такие критерии, как «время», «цели посредников и сторон конфликта», «результаты посредничества», каждый сам по себе не отражают все аспекты успеха посредничества. Можно утверждать, что понятие «успех посредничества» требует дальнейшего исследования особенно в плане его широкого проектирования, содержательности, четкости и ясности. Несомненно, здесь возникает множество вопросов, и каждый из них вполне может стать предметом самостоятельного исследования.

Литература

1. Frei D. Conditions Affecting the Effectiveness of Mediation / D. Frei // Peace Science Society (International) Papers. – 1976. - No. 26. - P. 69.
2. Лори Н. Отказ международного посредничества в Африканских гражданских войнах / Н. Лори. - 1999. 8. №. 2.
3. Bercovitch J. Some Conceptual Issues and Empirical Trends in the Study of Successful Mediation in International Relations / J. Berkovitch, J.T. Anagnoson and D.L. Wille // Journal of Peace Research. – 1991. - Vol. 28. - No.1. - P. 8.
4. Kleiboer M. Understanding Success and Failure of International Mediation / M. Kleiboer // Journal of Conflict Resolution. – 1996. - Vol. 40. - No. 2. – P. 360-389.
5. Шелест Анна. Институт посредничества в процессе урегулирования военных конфликтов. 2012.

THE SUCCESS OF MEDIATION: THE MAIN DIFFERENCES AND ITS DEFINITION

Murodov SA

The article analyzes the concept of "the success of mediation", its various interpretations by conflictologists - practitioners and theoreticians. Particular attention is drawn to the history of the emergence of the concept of "the success of mediation", its semantic scope for its practical use. In conclusion, it is stated that the concept of "the success of mediation", like the entire categorical apparatus of mediation in general, has not yet been fully developed.

Keywords: mediation, mediator, conflict, conflicting parties, stakeholders, actors of intervention, civil war, success of mediation, failure of mediation, success and failure of mediation.

МУВАФФАҚИЯТИ МИЁНАРАВИЙ: ФАРҚИЯТҲОИ АСОСӢ ДАР МАФҲУМИ ОН

Муродов С.

Дар мақола тафсириҳои мухталифи мафҳуми «муваффақияти миёнаравӣ», ки аз ҷониби низоъшиносон – таҷрибачиён ва назариячиён таҳлил шудааст. Таваҷҷӯҳи махсус ба таърихи пайдоиши мафҳуми «муваффақияти миёнаравӣ», мазмуни миқдори ва истифодаи амалисозии он рағбона карда шудааст. Дар ҳуҷҷаи гуфта мешавад, ки таърифи мафҳуми «муваффақияти миёнаравӣ», ба монанди тамоми дигар мафҳумҳои миёнаравӣ ҳанӯз пурра коркард нашудаанд.

Калидвожаҳо: миёнаравӣ, медиация, миёнарав медиатор, низоъ, ҷонибҳои низоъ, ҷонибҳои манфиатдор, субъектҳои даҳолаткунанда, ҷанги шаҳрвандӣ, муваффақияти миёнаравӣ, номуваффақияти миёнаравӣ, муваффақият ва номуваффақияти миёнаравӣ.

РОЛЬ ПОЛИТИЧЕСКИХ ПАРТИЙ В РЕГУЛИРОВАНИИ УРОВНЯ
ОРГАНИЗАЦИИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА
В РЕСПУБЛИКЕ ТАДЖИКИСТАН

Саидов А. С. – д.ф.н., профессор, зав. отделом социальной философии ИФПП АН РТ;
Касымов А. А. - аспирант РЭУ им.Г.В. Плеханова. e-mail: faroz@bk.ru

В данной статье рассматривается роль политических партий в регулировании процессов, связанных с развитием гражданского общества в Республике Таджикистан. Осуществляется попытка изучить регрессионную зависимость между показателями развития политической сферы и показателями развития гражданского общества. Делается вывод о необходимости структуризации и институционализации основных направлений деятельности партий, связанных с развитием гражданского общества.

Ключевые слова: партия, гражданское общество, Республика Таджикистан, политическое регулирование, организация USAID, регрессионные зависимости, финансирование, управление и др.

Как известно, гражданское общество в Республике Таджикистан претерпевает сложный период эволюционного развития в условиях региональных и геополитических вызовов. Сильное гражданское общество – это признак устойчивого и стабильного состояния государства, в котором запросы общества реализуются государственными программами, с другой стороны, отстаивая права и интересы граждан, гражданское общество является конструктивным оппонентом государства. Развитие современных гражданских институтов необходимо для создания устойчивой платформы развития страны, гарантий экономических и политических прав и свобод человека.

Совершенно очевидно, что политические партии выступают связующим звеном между государством и структурами гражданского общества, и поскольку они являются передовым элементом гражданского общества, то, безусловно, должны использовать свои политические функции для его укрепления и становления.

В системе политического управления обществом партии выполняют разнооб-

разные функции. Наиболее общими из них являются:

а) стимулирование участия граждан в политической жизни, замена стихийных форм общественно-политической активности населения институциональными, подверженными контролю формами;

б) формирование общественного мнения, анализ складывающейся ситуации, тенденций и прогнозирование их вероятных изменений выявление и артикуляция интересов социальных слоев и групп населения;

в) развитие политической культуры граждан и содействие их политическому образованию, воспитание гражданственности;

г) выдвижение кандидатов для выборов в органы власти и оказание им поддержки;

д) участие в деятельности представительных и исполнительных органов власти, структур местного самоуправления.

В настоящее время для оценки состояния гражданского общества используется интегральная оценка состояния гражданского общества на основе данных анализа Агентства Соединенных Штатов Америки по Международному развитию (United States Agency for International Development, USAID).

Индекс анализирует и присваивает баллы (от 1 до 7 баллов) в семи взаимосвязанных аспектах в области развития сектора некоммерческих организаций, это: 1) законодательная среда; 2) организация и управление; 3) финансирование; 4) защита интересов; 5) предоставление услуг; 6) инфраструктура; 7) доверие к НКО [5. 87].

На рисунке 1 приведена динамика изменения этого индекса по годам для республики Таджикистан. Как видно из рисунка 1 до 2002 года индекс имел позитивную тенденцию развития (1 – высокий показатель развития). После 2002 года, у

индекса развития гражданского общества имеются небольшие колебания, но при дальнейшем отсутствии позитивного развития. Такая тенденция может говорить, как о возможном застое в гражданском обществе, или о незаметных позитивных процессах, которые приведут к очередному скачку в позитивную сторону.

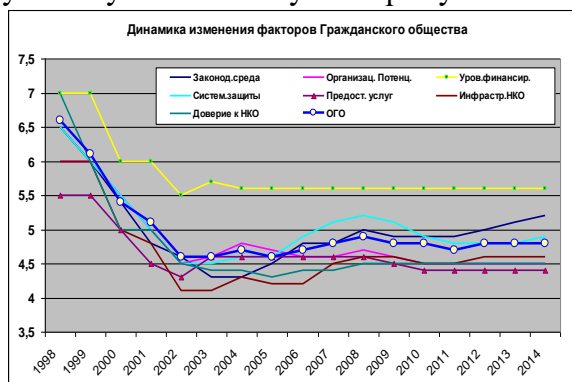


Рисунок 1. Динамика изменения индекса гражданского общества (ОГО)

Как видно из рисунка 1, наименее развитым сегментом гражданского общества является его финансирование. Этим широко пользуются зарубежные грантодатели, выделяющие средства и формулирующие повестку политических исследований, результаты которых, как правило, направлено на выявление наличия «существенных» противоречий с позиций западной демократии.

Такой длительный (затяжной) горизонтальный тренд индекса развития гражданского общества, также говорит о том, что политическая система Таджикистана, как катализатора организации гражданского общества, должна получить сильный системный институциональный импульс развития.

Если изучать данный вопрос более детально, то становится явным то, что наиболее высокий уровень организации гражданского общества находится в оказываемом спектре услуг, и это говорит о многообразии некоммерческих организаций в Таджикистане.

В настоящее время в Таджикистане гражданское общество включает в себя широкий спектр участников, это и местные организации (советы общин, советы по принципу совместного территориального проживания и т.д.) до более формальных, официально зарегистрированных общественных

ассоциаций. Правительство Таджикистана относит к неправительственным организациям (НПО) также и некоммерческие организации (НКО), как и в других бывших советских республиках. НПО в Таджикистане являются сердцем гражданского общества. По данным 2009 г., 1723 НПО были зарегистрированы правительством. Также существуют и другие типы организаций, включая организации, основанные на общинах (ООО) и профессиональные союзы, функционирующие как часть гражданского общества [7]. Данные учреждения обеспечили значительную поддержку в решении текущих социальных вопросов. Одной из сфер, которые НПО стремятся поддерживать, являются права человека. Именно благодаря поддержке и вниманию, уделяемому данными НПО, защита прав человека находится на переднем плане в Таджикистане.

Городские и сельские НПО являются эффективным инструментом для установления стабильности и мира в республике. В сельской местности именно через поддержку НПО фермеры постепенно получают право голоса по вопросу использования той земли, которую они занимают. Легально признанные НПО помогли обеспечить максимальную вовлеченность граждан в процесс демократизации. В основном НПО делятся на две обширные категории.

Первая группа обеспечивает прямую помощь на низовом уровне через укрепление общественного положения граждан, включая совет, консультацию и обучение, а также гуманитарную помощь.

Через мобилизацию ресурсов общины данные НПО укрепляют потенциал местного правительства и членов общины для решения приоритетных вопросов в сфере образования, здравоохранения и сельского хозяйства.

Вторая группа организаций работает с правительственными структурами высокого уровня по мониторингу осуществления политики и стратегии и вносит активный вклад в процесс развития новой стратегии. В обоих случаях их роль заключается в предоставлении консультаций, адвокатуры и помощи в развитии потенциала. НПО классифицируются по следующим функциональным сферам: 20% вовлечены в образование, науку и культуру; 17% - гуманитарная помощь и благотворительная деятельность; 11% -

профессиональные организации; 28% - женские организации; 5% - права человека; 9% вовлечены в работу с детьми и подростками, 2%-экология и окружающая среда и 8% - другие секторы [11. 94].

В Таджикистане нет сильной сети гражданского общества, берущей на себя ответственность за какой-либо сектор. В настоящее время соответствующее министерство действует как зонтичная организация, которая реагирует на нужды конкретного сектора. Линейное министерство берёт на себя руководящую роль в деле координации и ответного мероприятия, в котором участвуют ОГО. Тем не менее, гражданское общество обеспокоено недостаточным потенциалом для создания и управления такими сетями.

Как уже отмечалось, политические партии являются конструктивными посредниками между гражданским обществом и государством, поэтому были взяты данные Всемирного Банка о состоянии политической системы Таджикистана, что бы провести анализ и выявить взаимосвязь между процессами в политической сфере и процессами в гражданском обществе. На рисунке 2 видно, что чем выше свобода политического выбора, тем выше уровень развития гражданского общества.

На основании рисунка 3, можно сделать вывод о том, что политическая стабильность и развитие гражданского общества находятся в обратно пропорциональной зависимости.

сохранения человеческого потенциала развития: с уменьшением индекса развития человеческого потенциала (ИРЧП), увеличивается индекс развития гражданского общества (ИРГО), т.е. увеличивается число НКО.

Аспекты политического регулирования развития гражданского общества связаны с институализацией средств, которые задействованы по соответствующим направлениям развития гражданского общества. Одним из таких существенных средств, как показывает практика, является эффективная деятельность политических партий, направленная на регулирование уровня организации гражданского общества в современных условиях развития. Активное влияние деятельности политических партий на разные сферы жизнедеятельности граждан может вполне формировать положительные предпосылки для реализации основополагающих принципов создания гражданского общества и в государствах, получивших суверенитет после распада Советского Союза, к числу которых относится и Республика Таджикистан [10].

В нижеприведённой таблице мы попытаемся фиксировать основные регуляторы, при помощи которых можно было бы определить степень влияния деятельности легально существующих в государстве политических партий на уровень развития институтов гражданского общества в современном независимом Таджикистане.

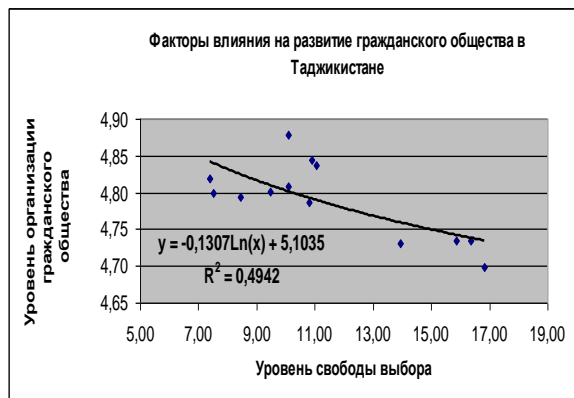


Рисунок 2. Влияние свободы выбора на развитие гражданского общества

Этот вывод совпадает с результатами, полученными современными исследователями [13], которые разработали закон

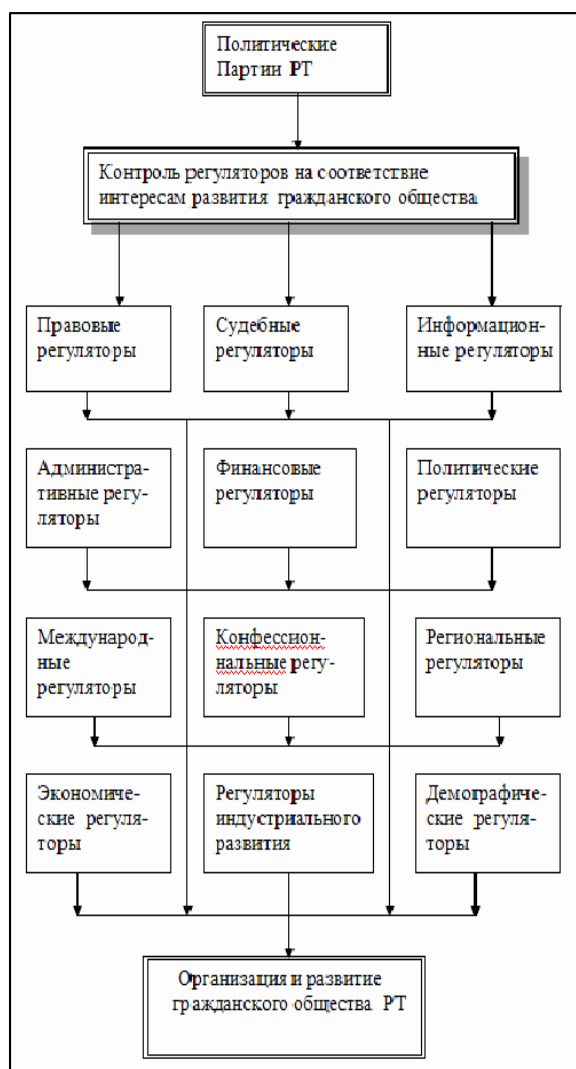


Рисунок 3. Система регуляторов как предмет партийной деятельности

На рисунке 3 приведена система регуляторов, как предмет партийной деятельности, реализуемая через информационные каналы партийного мониторинга, системы экспертных оценок, партийно-хозяйственных рекомендаций, гражданских дискуссий, референдумов, партийных съездах, законодательных инициатив, протестных акций, партийную пропаганду, партийные СМИ.

Таким образом, можно отметить, что, сравнивая данные индекса организации гражданского общества Таджикистана со странами с высокими и низкими показателями, вполне обосновано сделать предположение о потенциальных направлениях развития, которые должны быть поддержаны политическими партиями и институализированы в нормативно-законодательных актах, а именно:

- дифференциация существующей единой законодательной базы под широкий спектр видов некоммерческих организаций, т.к. по имеющемуся факту, сегодняшнее состояние слишком обобщает, размывает и не конкретизирует условия создания каждого из видов организаций, направлений и границ их деятельности, что порождает множество юридических вопросов и общественно-политических коллизий;

- слабая поддержка на местном уровне и слабое взаимодействие внутри организаций, желательно за каждым НКО закрепить какой-либо вид общественно-экономической деятельности, в т.ч. под государственный заказ, что позволит им иметь устойчивый источник дохода.

Литература

1. Сайт Президента Республики Таджикистан [Электронный ресурс].- URL: <http://www.president.tj/ru>
2. Закон Республики Таджикистан «О политических партиях», 13 ноября 1998 г., № 680 (В редакции Закона Республики Таджикистан от 08.08.2015 г., № 1209)
3. Закон Республики Таджикистан «О нормативных правовых актах», 8.12.2003г., № 54.
4. Закон Республики Таджикистан «О государственных прогнозах, концепциях, стратегиях и программах социально-экономического развития» (Ахбори Маджлиси Оли Республики Таджикистан 2003 г., №12, ст. 681; 2009 г., №3, ст.87; Закон РТ от 26.12.11г., №781).
5. Евсеев В.О. Моделирование управляемого хаоса посредством кредитно-финансовых механизмов. - М.: Изд-во ФГБОУ ВПО «РЭУ им. Г.В. Плеханова», 2016.
6. Евсеев В.О., Касымов А.А. Политическое регулирование выборных процессов в Республике Таджикистан// Электронный научный журнал "ЦИТИСЭ," 2016. - № 1 (5). ЭЛ № ФС 77 - 59069 / ISSN 2409-7616.
7. Евсеев В.О., Касымов А.А. Философские и религиозные основы мировоззрения современных политических партий Республики Таджикистан// Электронный научный журнал "ЦИТИСЭ"

8. Касымов А.А. Оценка влияния политического регулирования на социально-экономические процессы в Республике Таджикистан. - М.: Изд-во ФГБОУ ВПО «РЭУ им. Г.В. Плеханова», 2016.
9. Концепция перехода Республики Таджикистан к устойчивому развитию [Электронный ресурс].- URL: <http://refdb.ru/download/1679252.html...>
10. Мамадазимов А., Куватова А. Регулирование деятельности политических партий и участие женщин в политической жизни в Таджикистане. – Душанбе: Национальная Ассоциация Политологов Таджикистана (НАПТ), 2011.
11. Мерсиянова И.В. Негосударственные некоммерческие организации: институциональная среда и эффективность деятельности / И.В. Мерсиянова, Л.И. Якобсон. - М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2007.
12. Программа экономического развития Республики Таджикистан на период до 2015 года, [Электронный ресурс].-URL: <http://www.sng.allbusiness.ru/content/...>
13. Сенцов А. Э. Модель будущего в программах политических партий. Автореф. дис. ... канд. полит. наук. - Томск, 2013.
14. Таджикистан: стратегия развития Отчет №51 – Азия. - Ош/Брюссель, Международная Группа по Предотвращению кризисов (МГПК), 2003.

НАҚШИ ҲИЗБҲОИ СИЁСӢ ДАР ТАНЗИМИ ДАРАҶАИ ТАШКИЛИ ҶОМЕАИ ШАҲРАВАНДӢ ДАР ҶУМҲУРИИ ТОҶИКИСТОН

Саидов А. С., Қосимов А. А.

Дар мақолаи мазкур нақши ҳибҳои сиёсӣ дар ба танзим даровардани равандҳои ба инкишофи ҷомеаи шаҳравандӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон алоқаманд, мавриди баррасӣ қарор гирифтааст. Инчунин кушиши омӯхтани вобастагии регрессионии байни нишонҳои инкишофи соҳаи сиёсӣ ва рушди ҷомеаи шаҳравандӣ низ дар ин таҳқиқот ҷой дорад. Дар асоси таҳлил, хулоса оид ба зарурати сохторкунонӣ ва ниҳодикунонии самтҳои асосии фаъолияти ҳизбҳои сиёсӣ, ки бо инкишофи ҷомеаи шаҳравандӣ алоқамандии зич дорад, пешниҳод ғаридааст.

Калидвожаҳо: ҳизб, ҷомеаи шаҳравандӣ, Ҷумҳурии Тоҷикистон, батанзимдарории сиёсӣ, ташкилоти USAID, вобастагии регрессионӣ, маблағгузорӣ, идоракунонӣ ва ғ.

ROLE OF POLITICAL PARTIES IN REGULATION OF THE LEVEL OF CIVIL SOCIETY ORGANIZATIONS IN THE REPUBLIC TAJIKISTAN

A. S. Saidov, A. A. Kasymov
B.

This article discusses the role of political parties in the regulation of processes related to the development of civil society in the Republic of Tajikistan. An attempt is being made to study the regression relationship between indicators of the development of the political sphere and indicators of the development of civil society. The conclusion is drawn on the need for structuring and institutionalization of the main activities of the parties associated with the development of civil society.

Keywords: party, civil society, Republic of Tajikistan, political regulation, USAID organization, regression dependencies, financing, governance, etc.

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

НАҚШИ ЧАВОНОН ДАР ҲИФЗИ МАНФИАТҲОИ МИЛЛИИ ТОҶИКИСТОН

Абдураупова Ҳ.Н. - аспиранти ИФСҲ АИ ҚТ

Дар ҷаҳони муосир рӯ овардан ба масъаллаи ҷавонон ва истифода аз имкониятҳои зеҳнӣ ҷисмонӣ онҳо яке аз шартҳои асосии ноил гаштан ба инкишофи давлат ва ҷомеа мебошад. Қисми асосии аҳолии Тоҷикистонро ҷавонон ташкил дода, қувваи пешбарандаи ҳаёти сиёсӣ, иқтисодӣ ва фарҳангӣ мебошанд. Махсусан саҳми ҷавонон дар пеширафти ҳаёти сиёсӣ ва давлатдорӣ миллии беиштар назаррас аст. Иштироки ҷавонон дар ҳифз ва инкишофи манфиатҳои миллии Тоҷикистон яке аз масъаллаҳои муҳими сиёсати давлатии ҷавонон доништа мешавад.

Калидвожаҳо: Тоҷикистон, ҷавонон, манфиатҳои миллии, иқтисодиёт, демократия, сулҳ, муносибатҳои байнидавлатӣ, таъминоти барқ.

Баъд аз ба даст овардани истиқлолияти давлатӣ, яке аз афзалиятҳои манфиатҳои миллии Тоҷикистонро роҳҳо ва самтҳои асосии баромадан аз ҳолати мочарои сиёсӣ ва амалишавии сиёсати мусолиҳаи миллии ташкил меод. Албатта, таърихи инсоният мочароҳои зиёдеро медонад, ки давраҳои тулониро гузашта, асосан ба воситаи яроқ ҳалли худро ёфтаанд, ки оқибат қаҳтӣ, талафоти ҷонии одамон ва харобкорӣҳои дигарро пеш овардааст.

Мочарои сиёсӣ ба Тоҷикистон бухрони иқтисодӣ, иҷтимоӣ, ахлоқию психологӣ ва махсусан ба соҳаи сиёсии ҳаёт таъсири манфӣ расонид, ки он ба харобкорӣҳои зиёд низ овард. Зарур аст, ки аз ҷанги шаҳрвандӣ дарси ибрат омӯзем ва бояд насли ояндаро ёдрас намоем, ки ҷанги шаҳрвандӣ ба таърихи халқамон ва инкишофи манфиатҳои миллии Тоҷикистон дар сиёсати ҷаҳонӣ беасар нагузошт. Дар воқеъ, ҷанги шаҳрвандӣ ба афзалиятҳои манфиатҳои миллии Тоҷикистон дар сиёсати ҷаҳонӣ як монеа гардид.

Мутаассифона, ҷанги шаҳрвандӣ дар саҳифаҳои таърихи халқамон ҷунин оқи-

батҳои вазнинро ба миён овард: зиёда аз 50 ҳазор нафар ҳалок гашта, 600 ҳазор нафар гуреза, 50 ҳазор муҳоҷир шуданд, зиёда аз 55 ҳазор ҷетим шуданд ва тақрибан 20 ҳазор нафар занон бе шавҳар монданд [1, 25-26].

Аз ин шумора аксариятро ҷавонон ташкил дода, як қисм кушта, қисми дигар фирорӣ шуда ва қисми сеюм аз таҳсил ва илму маърифат дур монданд.

Ҷанги шаҳрвандӣ ба иқтисодиёти мамлакат зарари моддӣ низ расонид. «Иқтисодиёти Тоҷикистон ба миқдори 200 млрд. сомон зарар дид. Албатта, ба ҳама маълум буд, ки сатҳи инкишофи Тоҷикистон ҳанӯз дар давраи пеш аз ҷангӣ низ на он қадар баланд буд. Аммо ҷанги шаҳрвандӣ ҳолати онро боз ҳам вазнин гардонид. Истеҳсолоти саноатӣ 23 фоиз кам гардид. Саноати хурока ба аҳолии бад гирифта гашт. Истеҳсоли ҳамаи навъҳои маҳсулот паст шуд. Барномаҳои сохтмони иншоотҳои манзил сарфи назар шуданд. Нақлиёти мусофиркаш касод гардид. Умуман, хоҷагии камуналӣ, нақлиёт, соҳаи нарху наво ва назорати онҳо ҳеҷ касро ба изтироб намеовард. Қариб ҳама ба вазъияти мураккаби сиёсӣ ишора намуда, форигболиро пеша карда буданд. Аз тарафи дигар манфиатҳои миллии қурбони манфитҳои эгоистӣ, шахсӣ ва ҳатто берунӣ гаштанд» [2, 63].

Аз соддагӣ гумроҳии як гурӯҳ ҷавонон истифода бурда, гурӯҳҳои манфиатҳои онҳоро ба гирдоби дасисаҳои сиёсӣ кашида, ҳаётанро зерӣ хатар гузоштанд.

Аммо дар муқоиса бо бархе аз мочароҳо, ҷанги шаҳрвандӣ дар Тоҷикистон на он қадар давраи дуру дарозро сипарӣ кардааст. Он ба воситаи музокироти сиёсӣ ва сипас бо амалияи мусолиҳаи миллии аз байн бардошта шуд. Музокироти сиёсии байни тоҷикон ва аҳамияти таърихии мусолиҳаи миллиро

ҳамчун манбаъ ва воситаи асосии ҳалли мочаро шуморидан зарур аст. Зеро он дар саҳифаҳои таърихи халқи тоҷик ҳамчун ба сифати ғалабаи ақлоният бар ваҳшоният, дарки масъулият ва ҳештаншиносӣ доништа шудааст.

Ҷонибҳои ҳимояи манфиатҳои миллиро дар мадди аввал гузошта, рӯ ба мусолиҳаи милли оварданд, ки ин пирӯзӣ ва муваффақияте буд дар афзалиятҳои манфиатҳои милли. Раванди мусолиҳаи милли дар Тоҷикистон аз имзо намудани Созишномаи умумии истиқрори сулҳ ва ризоияти милли, 27 июни соли 1997 дар шаҳри Москва аз ҷониби Асосгузори сулҳу ваҳдати милли - Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон ва роҳбари Идтиҳоди нерӯҳои оппозитсия А. Нурӣ сурат гирифтааст. Созишномаи умумӣ ҳуҷҷати муҳиму тақдирсозе гардид, ки сиёсати дохилию хориҷии Тоҷикистонро ба кулӣ дигар намуд. Тадричан авзои сиёсӣ, иқтисодӣ ва фарҳангии кишварро ба ҳолати нав овард. Он ба ҷанги шаҳрвандӣ, ба ҷанги худкушию бародаркуш хотима бахшид.

Созишномаи умумии истиқрори сулҳ ва ризоияти милли ба таври осон ба имзо нарасидааст. Агар ба раванди мусолиҳаи милли назар афканем, он аз оғози гуфтушуниди аз 5 апрели соли 1994 то 27 июни соли 1997 ҳамагӣ 1171 рӯзро фаро гирифтааст.

Дар назди роҳбари ҷавону боғайрат дар солҳои ҷанги шаҳрвандӣ (1992-1997) ба ғайр аз афзалияти роҳҳои асосии баромадан аз ҳолати ҷанги шаҳрвандӣ ва амалишавии сиёсати мусолиҳаи милли дигар афзалияте вучуд нашофт. Пас аз ба имзо расидани Созишномаи умумии истиқрори сулҳ ва ризоияти милли афзалиятҳои манфиатҳои милли дар масъалаҳои дохилӣ дигар шуданд, ки он дар барқарор намудани иқтисодиёт, нигоҳдории сулҳ ва ваҳдат, муносибатҳои самарабахши байни миллатҳо, рушди тандурустӣ, маориф ва ғайраро фаро мегирифт.

Имрӯз бо боварии том гуфтан мумкин аст, ки Тоҷикистонро ояндаи нек интизор аст. Мо зинаи устувори моддӣ, таҷрибаи кофии созандагӣ, ҷаҳонбинӣ ва нерӯи пурқуввати илмию зеҳнӣ, сарватҳои бузурги табиӣ дорем. Ба қор андохтани ин

ҳама бойгарӣ ва ин имконият ба ҷавонони бонангу номус вобаста аст.

Яке аз муҳимтарин афзалиятҳои инкишофи манфиатҳои милли ин муносибатҳои байниҳамдигарии миллату халқиятҳо, ки дар дохили мамлакат зиндагӣ мекунанд мебошанд. Ҳаминро қайд кардан зарур аст, ки мусолиҳаи милли ва ваҳдати ҷомеа аз бисёр ҷиҳат аз муносибатҳои байниҳамдигарӣ ва манфиатҳои байни миллату халқиятҳо вобастагии калон дорад. Бинобар ин, Тоҷикистон ба ҳимояи манфиатҳо ва тақвият бахшидани дӯстии намоёндоғони умумиятҳои гуногуни этникӣ аҳамияти бештар медиҳад. Зеро дӯстии миллатҳо ин дӯстии тамоми шаҳрвандон аст, ки таҷассумгари инкишофи манфиатҳои милли мебошанд. Раванди ваҳдати милли ба инкишофи минбаъдаи соҳаҳои ҳаёт таъсири калон расонид. Манфиатҳои милли аз ҳарвақта дида имрӯзҳо бештар рушду нумӯ меёбад.

Дар шароити имрӯза вазъи иқтисодии кишвар куллан тағир ёфта, то андозае рӯ ба беҳбудӣ оварда истодааст. Яке аз самтҳои асосии афзалиятноки манфиатҳои милли дар сиёсати ҷаҳонӣ ин саҳмгузори аъсори хориҷӣ ба риштаҳои мухталифи соҳаи иқтисодиёти кишвар мебошад. Ин афзалиятҳо бо ислоҳоти бомуваффақияти иқтисодӣ вобастагӣ доранд.

Пеш аз ҳама зарур аст, ки ҷавонон бо тафаккури нав, фаҳмиши нави муносибатҳои истеҳсолиро зудтар ва бештар аз худ кунанд, зеро қонунҳои нави иқтисодиро ҷавонон пеш аз ҳама дар амал ҷорӣ карда метавонанд [3].

Дар шароити имрӯза Тоҷикистон ба як қатор муваффақиятҳои иқтисодӣ ноил шудааст, ки ин ба ҷалби инвестицияи хориҷӣ ва ташаккули соҳибқории хурду миёна замина мегузорад. Дар шароити муосир барои устувор кардани соҳаи иқтисодиёт танҳо ба омилҳои дохилӣ таъя қардан кифоя нест. Бинобар ин Тоҷикистон низ дар ҷунин як вазъияте қарор дорад, ки барои ҳалли масъалаи маҷбур аст ба институтҳои молиявии байналмилалӣ рӯ биёрад. Ин маънои онро надорад, ки мо барои пурра барқарор кардани соҳаи иқтисодӣ танҳо ба омилҳои беруна умед бандему онро ҳамчун усули бештарини ҳалли масъала донем. Ин ба он

хотир, ки раванди инкишофи босуботи иқтисодиёт вусъат ёбад.

Имрӯз аз ҳарвақта дида бештар аҳолии мамлакат ба имкониятҳои инкишофи манфиатҳои миллӣ бо як ҳисси боварӣ назар доранд. Яке аз вазифаҳои асосии давлат ин устувории иқтисодӣ ва таъмини ҷои кор барои ҷавонон ба ҳисоб меравад. Бо ин роҳ масъалаҳои паст кардани сатҳи камбизоатӣ, бӯҳрони иқтисодӣ то дараҷе ҳал хоҳад шуд.

Сохта ба истифода додани объектҳои гидроэнергетикӣ дар қатори ҳалли масъалаҳои дигар аҳамияти калон дошта, ба манфиатҳои миллии Тоҷикистон ҷавобгӯ мебошад. Аҳамияти онҳо бештар дар ду ҷиҳат зоҳир мегарданд: аввало, онҳо сарчашмаи таъминоти барқ ба аҳоли, истеҳсолот, сохтмони иншоотҳо ва дигар соҳаҳои иқтисодӣ ва иҷтимоӣ ба ҳисоб меравад; дуюм, онҳо аҳамияти гидромелиоратсионӣ доранд, чунки об ва захираҳои оби дар обёрикунии заминҳо истифода мешаванд.

Инчунин аз ҷиҳати содироти барқ ба давлатҳои ҳамсоя, ки потенциали барқӣ надоранд, ин хеле нафъовар мебошад. Бинобар ин барои воқеияти истиқлолияти барқӣ истифода аз кумаки молиявии давлатҳои хориҷӣ ба фоидаи кор аст.

Ҳамин тариқ, масъалаҳои дохилӣ, аз як тараф, агар таҷассумгари афзалиятҳои манфиатҳои миллӣ бошанд, аз тарафи дигар, масъалаҳои берунӣ дар сиёсати ҷаҳонӣ мақом ва нақши Тоҷикистонро инъикос менамояд. Ҷумҳурии Тоҷикистон, мисли дигар давлатҳои нави соҳибистиклол кӯшиш менамояд, ки мақом ва нақши худро дар сиёсати ҷаҳонӣ ёбад. Дар арсаи байналхалқӣ имрӯз Ҷумҳурии Тоҷикистонро зиёда аз сад давлати ҷаҳон эътироф карда, муносибатҳои дипломатӣ, иқтисодӣ, илмӣ ва фарҳангӣ барқарор намудааст. Ногофта намонад, ки Тоҷикистон дар муносибатҳои байналхалқӣ сиёсати дарҳои кушодро пеш гирифтааст. Аз ин хотир имрӯз Тоҷикистон узви комилҳукуки Созмони Миллалӣ Муттаҳид, Созмони амният ва ҳамкорӣ дар Аврупо ва аъзои 35 ташкилоту созмонҳои бонуфузи байналмилалӣ мебошад [3].

Ҷомеаи ҷаҳонӣ ташаббусҳои начибу башардӯстонаи Тоҷикистонро, ки ба

ҳаллу фасли проблемаҳои глобалӣ равона шудаанд, дастгирӣ ва қадрдонӣ мекунад.

Тоҷикистон дар сиёсати хориҷии худ, албатта, манфиатҳои давлатҳои дигарро ба инобат мегирад. Тоҷикистон барои ҳимояи манфиатҳои миллӣ бо давлатҳои дуру наздик, ташкилотҳои минтақавӣ ва байналмилалӣ ҳамкорӣ ва муносибати дипломатӣ барқарор намудааст.

Муносибати байниҳамдигарии Тоҷикистон бо кишварҳои ИДМ (Идтиҳоди Давлатҳои Мустақил) дар доираи алоқаҳои мустақкам давом дорад.

Дар чунин шароит зарур аст, ки ҷавонон бештар ба омӯзиши забонҳои хориҷӣ ва технологияи муосир рӯ биёранд ва дар рушди мамлакат фаъолона ширкат варзанд.

Миллати мо танҳо дар ҳолате ба қуллаҳои баланди тарақиёт мерасад, ки насли наврас ва ҷавонон, пайваста ба омӯзиши арзишҳои умумибашарӣ, дастовардҳои фарҳангии миллатҳои пешрафтаи олам, комёбиҳои илму техника, технологияи пешқадам, ҳамчунин азхуд намудани забонҳои сернуфузи олам машғул бошад [4].

Ба ғайр аз ин масъалаҳои гуногун, ба монанди терроризм, хавфи толибон дар Осиёи Марказӣ ва Афғонистон, хариду фурӯш ва қочоқи маводи муҳаддир ва зиддиятҳои байнисарҳадӣ ба вучуд омадаанд. Аз ин рӯ, иштироқи ҷавонон дар ҷараёни ташкилу инкишофи нерӯҳои мусаллаҳи ҷумҳурӣ, ки мактаби ҷасорату мардонагӣ ва обутоби ҷисмию рӯҳӣ ба шумор меравад қарзи муқаддаси ҳар як ҷавон аст. Ҷавонон муҳофизони боэътимоди Ватан, амнияти давлату ҷомеа, сарчашмаи ташаббусҳо ва захираи тиллоии миллат ва давлат ҳастанд. Гузашта аз ин, онҳо дар дигаргунсозии демокративу амалҳои созандаи Тоҷикистон такаҷоҳи боэътимоди давлат мебошанд [5].

Ҷумҳурии Тоҷикистон бо тамоми мамлакатҳои худро муносибатҳои худро такмил додан мехоҳанд, ҳокими ҳамкорӣ мебошад ва дар минтақа аллакай мавқеи худро пайдо намудааст. Тоҷикистон ҳамчун ба сифати як давлати соҳибистиклоли кучак дар тамоми дунёи башарӣ аллакай саҳми худро гузошта, бахусус дар ҳалли масъалаҳои глобалӣ ба монанди: терроризм, экстремизм,

демография ва ғайра нақши муҳим ва назаррас дорад. Ифротгарой ва хурофотпарастӣ сарчашмаи ҷаҳолату торикӣ буда, ба миллат бадбахтӣ оварда, барои рушду инкишофи ҷомеа монеа эҷод менамоянд. Ҷавонони кишвар бояд бар зидди он мубориза баранд.

Дар шароити ҷомеаи муосир яке аз роҳҳои асосии тарбияи ҷавонон ва эмин нигоҳ доштани онҳо аз таъсири ҳар гуна омилҳои номатлуб ба шуғл ҷалб намудани онҳо мебошад.

Умуман, дар шароити имрӯза манфиатҳои миллиро метавон ба ду гурӯҳи калон тақсим кард, ки масъалаҳои дохилӣ ва беруниро дар бар мегирад.

Мазмуни манфиатҳои дохилиро чунин масъалаҳо ташкил медиҳанд:

- ✓ Таъмини ваҳдати миллий ва оромии вазъи иҷтимоию сиёсӣ.
- ✓ Ҳимояи дахлнопазирии сарҳадот.
- ✓ Мубориза бар зидди маҳалгарой ба хо-тири афзалиятҳои манфиатҳои миллий.
- ✓ Таъмини саломатии аҳоли.
- ✓ Роҳҳои баромадан аз бухрони амиқи ҳаёти ҷамъиятӣ, баҳусус иқтисодӣ.
- ✓ Ҳимояи ҳуқуқи шаҳрвандони Тоҷикистон ва тоҷикони бурунмарзӣ.
- ✓ Паст намудани сатҳи камбизоатӣ.
- ✓ Иқтисоди бозоргонӣ ва бунёди ҷомеаи шаҳрвандӣ.

Ба манфиатҳои берунӣ бошад масъалаҳои зерин дохил мешаванд:

- ✓ Таъмини тамомияти арзии Тоҷикистон бо назардошти манфиатҳои давлатҳои беруна.
- ✓ Мустаҳакам намудани робитаҳои гуно-гунҷабҳа бо давлатҳои хориҷӣ.
- ✓ Ҳамкорӣ ва муносибат бо созмонҳои байналхалқӣ ва бо кишварҳои хориҷӣ баҳри вориди озодонаи Тоҷикистон ба иқтисодиёту сиёсати ҷаҳон.
- ✓ Амният ва бехатарии кишвар.
- ✓ Роҳҳои аз хавфу хатарҳои берунӣ ҳимоя намудани манфиатҳои миллий.

Ҳимояи давлату миллат ва марзу буми кишвар, пеш аз ҳама, ба зиммаи ҷавонон вогузошта шудааст. Аз ин ру, ҷавонро зарур аст, ки дар ҳифзи арзишҳои миллий, дастовардҳои истиқлолият, тамомияти арзӣ ва амнияти суботи Тоҷикистон саҳмгузор бошанд.

Адабиёт

1. Общее соглашение об установлении мира и национального согласия в Таджикистане. - Душанбе, 1997.

2. Зокиров Г.Н. Мочарошиносӣ. - Душанбе, 2002. - 161с.

3. Эмомалӣ Раҳмон. Ҷавонон-созандагони фардои ҷомеа. - Душанбе, 2008. - 57с.

4. Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон, 20 январи соли 2016.

5. Маҷаллаи “Тоҷикистон ва ҷаҳони имрӯз”, 2013. - №2.

РОЛЬ МОЛОДЁЖИ В ЗАЩИТЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ИНТЕРЕСОВ ТАДЖИКИСТАНА

Х.Н. Абдураупова

В современном мире изучение проблемы молодёжи и использование их интеллектуальных и физических возможностей, что выступает одним из важных условий развития общества и государства, является очень актуальной. Как известно, большую часть населения Таджикистана составляет молодёжь, которая сыграет большую роль в развитии политической, экономической и культурной жизни общества.

Особо значимой является её роль в прогрессе политической жизни и национального государства. Более того, участие молодёжи в защите и развитии национальных интересов Таджикистана, безусловно, считается одной из центральных пунктов молодёжной политики государства.

Ключевые слова: молодёжь, национальные интересы, Таджикистан, экономика, демократия, мир, межгосударственные отношения, обеспечение электроэнергетики и др.

ROLE OF THE YOUTH IN PROTECTING THE NATIONAL INTERESTS OF TAJIKISTAN

Kh.N. Abduraupova

In the modern world, the study of the youth problem and the use of their intellectual and physical capabilities, which is one of the important conditions for the

development of society and the state, is very relevant. As is known, the majority of the population of Tajikistan is young people, who will play a big role in the development of the political, economic and cultural life of society.

Its role in the progress of political life and national state is particularly significant. Moreover, the participation of young people

in the protection and development of national interests of Tajikistan is, of course, considered one of the central points of the youth policy of the state.

Key words: youth, national interests, Tajikistan, economy, democracy, peace, interstate relations, provision of electric power, etc.

ТАНОСУБИ ДУНЯВИЯТ ВА ДИНИЯТ ДАР ТОҶИКИСТОНИ МУОСИР

Забиров О. – докторанти PhD, ДМТ

Масъалаи муайян кардани таносуби дунявият ва диният дар раванди таърихи ташаккули он, марҳилаҳои гузариши назари олимони гуногун дар бораи моҳияти дунявият ва ҳукумати теократӣ, раванди татбиқи он дар шароити Ҷумҳурии Тоҷикистон дар мақола нишон дода шудааст. Қайд карда мешавад, ки модели дунявияте, ки Ҷумҳурии Тоҷикистон дар даврони соҳибистиқлоли интиҳоб намудааст, модели беҳтарин буда, тавонистааст таносуби хуби диният ва дунявиятро дар ҷомеа ба вучуд орад.

Калидвожаҳо: дунявият, диният, давлати дунявӣ, секуляризм, озодиҳои эътиқод, Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон.

Муайян кардани нишонаҳои муҳими қобили қабул барои марҳилаи муосири муносиботи миёни давлат ва иттиҳодияҳои динӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон таъриф додани давлати дунявӣ бо назардошти қобили қабул будан ҳам барои давлат ва ҳам барои амалияи диниро талаб менамояд. Дар баробари дунявият моҳияти давлати барасоси дин амалкунанда чист, бояд муайян карда шавад. Пас метавон таносуби онҳоро муайян намоем. Инчозарур медонем ақидаи муҳаққиқи ин масъала И.В. Понкинро дар бораи он ки «таъмини дунявияти давлат танҳо дар асоси таҳқиқи ҳамаҷониба ва мунтазами нишона ва хусусиятҳои ин мафҳум имконпазир аст»[4.10] мисол орем. Вобаста ба ин, вазифаи муҳим ташаккул додани равиши ягона барои муайян намудани мафҳуми «дунявияти давлат» мебошад.

Тавре маълум аст дар илм ҳангоми масъалагузори ва омӯзиши ҷанбаҳои гуногуни объекти таҳқиқот масъалаи истифодабарии истилоҳоту категорияҳои илмӣ ва тобиши маъноии онҳо, махсусан дар илмҳои ҷомеашиносӣ ва гуманитарӣ аҳамияти муҳим дорад.

Мафҳуми «дунявият» зода ва парваришёфтаи фарҳанги аврупоӣ буда, ҳамчун истилоҳи фалсафӣ-сиёсӣ раванди озодшавии ҳамаи соҳаҳои ҳаёти иҷтимоӣ ва шах-

сиро аз зери таъсир ва назорати динӣ ифода менамояд.[6.109]

Дар заминаи робитаи дин бо сиёсат аз тарафи олимони ҷи динӣ ва ҷи ғайридинӣ таълифоти зиёде шудааст. Хусусан дар кишвари мо ва дар тамоми кишварҳои исломӣ ва инчунин кишварҳои ғарбӣ назарияҳои бисёр гуногун дар ин бора пешниҳод гардидааст. Яке аз ин назарияҳо дар таълифоти илмӣ ва адабиёти имрӯза бо унвони «секуляризм» маъмулу машҳур мебошад. Гарчанде тафсири секуляризмро ба се маънӣ: - инкори дин, атеизм; - ҷудоии дин аз сиёсат; - мактаби фалсафие, ки ҳадафаш касб ва интишори маърифати дунявӣ мебошад[1.17] – тафсир намудаанд, мо инчозамон қисмате, ки ба мавзӯи мо рабт дорад, яъне ҷудоии дин аз сиёсат, суҳбат менамоем.

Аслан таърихи пайдоиши мафҳуми «секуляризм» дар воқеъ аз Аврупои асрҳои миёна оғоз гардида, решаҳои аввалини он аз давраи ба сари ҳокимият омадани калисо ва зери тасарруфи худ қарор додани қариб тамоми давлатҳои аврупоӣ, маншаъ мегирад. Калисо дар ин давраи ҳукмронии худ ба ду калисо яке Руми ғарбӣ ва дигаре Руми шарқӣ тақсим шуда, калисои Руми шарқӣ умдатан дар Қустантиния (Туркияи имрӯза) ва калисои Руми ғарбӣ дар минтақаи Италияи имрӯза қарор доштанд. Ин ду калисо қариб тамоми қорҳои тичоратӣ, саноатӣ ва кишоварзии Аврупоро ба ихтиёри худ дароварда, то онҷое расида буданд, ки амалан ҳокимият ва нуфузи худро дар тамоми саросари Аврупо ҷорӣ намуда, бе ягон монса ба муқобили подшоҳу ҳокимони дигар сарзаминҳо даргир мешуданд.

Номушаххасӣ дар равишҳо барои таъриф додан ва тафсири усули мавриди зикр душвориро дар истифодаи меъёрҳои илмӣ ва ҳуқуқӣ роҷеъ ба дунявияти давлат ба вучуд меорад. Бе дарки дақиқи он ки дунявияти давлат ва амалияи маъмули татбиқи ин принцип чиро ифода мекунад истифодаи дурусти меъёри мувофиқи ин мафҳум ғайриимкон аст.

Вазифаи дигар муайян кардани масъалаҳои ҳаёти ҷамъиятист, ки тавассу-

ти онҳо давлат ва иттиҳодияҳои динӣ метавонанд бо ҳам иртибот пайдо намоянд. Дар ҳоли ҳозир метавон тасдиқ кард, ки давлат дар симои ниҳодҳо ва шахсони масъули худ, аз як тараф ва иттиҳодияҳои динӣ дар симои намояндагони худ аз тарафи дигар, – ба таври фаъол бо ҳам натанҳо дар масъалаҳои ҷамъиятӣ, балки сиёсӣ низ ҳамкорӣ мекунанд. Дар робита ба ин, суоле ба миён меояд, ки то кадом ҳад давлат ва иттиҳодияҳои динӣ бе ҳалладор кардани принципҳои дунявият метавонанд ҳамкорӣ кунанд.

Секуляризм принсипе мебошад, ки бар асоси он муносибатҳои миёни давлат ва иттиҳодияҳои динӣ амалӣ карда мешаванд ва он инъикоскунандаи хусусияти ғайридинӣ доштани давлат ва мустақилияти тарафайни онҳо буда, инчунин уҳдадорихои давлат барои таъмини ҳуқуқҳои баробар ба шахрвандон, новобаста аз муносибати онҳо ба динро нишон медиҳад. Ин истилоҳ дар таълимотҳои фарҳангӣ ва ҳуқуқи Фарб коркард шудааст. Дар фарҳанг ва адабиёти илмии тоҷикӣ, истилоҳи «секуляризм» бо мафҳумҳои «дунявият», «дунявӣ» ифода гардида, баёнги масъалаҳои дунявӣ, ҳаёти ин дунё бар ҳилофи диният аст, ки ба ҳаёти ондунё асос меёбад ва ба он нигаронида шудааст.[3.64] Дар фарҳанг ва анъанайи тоҷикон, азҷумла дар амалияи давлатофаринӣ ва идорӣ таърихан унсурҳои дунявӣ мақоми муҳим ва устуворе доштанд, ки каме поёнтар 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 шариат ва таълимоти дине вобаста нест. Дар давлати дунявӣ иттиҳодияҳои динӣ аз он ҷудо карда шудаанд, байни ҳамдигар баробарҳуқуқ мебошанд, вазифаҳои мақомоти давлатиро иҷро намеkunанд, дар сиёсат иштирок надоранд, имкони гирифтани сармоягузори 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 намеkunанд, санадҳои меърию ҳуқуқи давлат иқтибосшуда аз нишондодҳои динӣ нестанд».[4.12] Дарки

дунявияти давлат – ин вобастагӣ аз хусусиятҳои вазъи сиёсӣ-ҳуқуқии рушди ҷомеа ва давлат, анъанаҳои таърихӣ ва милли-фарҳангӣ, тақсмоти хувияти милли-фарҳангӣ ва динии ҷомеа, низоми тасаввурот дар бораи муҳтавои дунявияти давлат ва вобаста ба дунявияти давлат будани ҳуқуқҳо, уҳдадорихо ва маҳдудиятҳо дар муносибатҳои миёни давлат ва иттиҳодияҳои динӣ мебошад.

Масъалаи ташаккул ва таҳкими пояҳои давлати хусусияти дунявидошта дар шароити ҷомеаҳои пасошуравии муслмонӣ, ки Тоҷикистон дар қатори онҳост, вижагиҳои худро дорад. Давраи пасошуравии рушди давлатҳои соҳибистиқлоли Осиёи Марказӣ аз вижагии бархурдор мебошад, ки дар онҳо фаъолшавии омили исломӣ ва пурзӯршавии ҷашмраси таъсири дин қариб ба ҳамаи соҳаҳои ҳаёти иҷтимоӣ ба назар мерасад. Муҳаққиқи равандҳои динӣ дар Осиёи Марказӣ олими россиягӣ А. Малашенко ин масъаларо дар оғози солҳои 90-уми асри гузашта омӯхта қайд менамояд: «Собиқ Туркистон ба манзараи таърихе, ки вай дар даврони шӯравӣ аз он баргирифта шуда буд, бармегардад».[2.62]

Нақши ислом дар барқарорӣ фарҳанги милли ва худшиносии миллии тоҷикон бармалост ва инро роҳбарияти кишвар эътироф намуда, ба назар мегирад. Бо эълон намудани соли 2009 ҳамчун соли асосгузори мазҳаби ҳанафӣ Имоми Аъзам, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон дар мақолаи худ «Имоми Аъзам ва гуфтугӯи тамаддунҳо» қайд менамояд, ки омӯзиши мероси милли ва динӣ ба ташаккули худшиносии милли ва солимгардонии шури динии аҳолии мо метавонад мусоидат намояд.[5] Маҳз ин принципҳо метавонанд заминаи хубе барои татбиқи меъёрҳои дунявият дар ҷумҳури бошанд.

Давлати теократӣ бошад, ин шакли ҳоси ташкили идораи ҷомеа ва ҳокимият мебошад, ки дар он охири, яъне ҳокимият дар дасти намояндагони рухоният қарор дорад. Маъмулан ҳокимияти олии дар ҷунин давлат ба рухоният мансуб аст ва онҳо ҷомеаро бар асоси меъёрҳои муайяни динӣ идора мекунанд. Амалан уҳдадорихои давлатӣ ба дӯши рухоният ва коҳинон вогузор гардидааст. Қонун «супориши илоҳӣ» аз рӯи китобҳои муқаддас, шариат ва ғ. ин-

чунин иродаи раҳбари давлат ва имом до-ниста мешавад. Бори аввал истилоҳи "теократия"-ро метавон дар асарҳои Иосиф Флавий вохӯрд. Намунаи теократияи давраи сохти гуломдорӣ, масалан, шоҳигарихи Шарқи Қадим буданд. Дар асрҳои миёна ҳокимияти теократӣ аз ҷониби Папаи Рим дар сарзаминҳои католикнишин ҷорӣ гардида буд. Мувофиқи таълимоти католикии ҳамон давра ҳокимияти монархҳои аврупоӣ баргирифташуда аз иродаи ҳокимияти олии папаи Рим ва мутеъи он буд (ба шакли моддӣ ин мутеъият дар «дахяки калисой» ифода меёфт, ки ҳамчун андоз аз кишварҳои католикии Аврупо ситонида мешуд).

Дар ҳоли ҳозир намунаи давлати теократӣ шаҳр-давлати Ватикан мебошад, ки давлати теократии монархияи мутлақ мебошад. Ҳокимияти қонунбарор, иҷроия ва судӣ дар Ватикан ба салоҳияти Папа вогузор шудааст, ки аз ҷониби машварати кардиналов ба муҳлати якумрӣ интиҳоб карда мешавад. Дар даврони навтарин шаклҳои теократӣ инчунин дар сурати боқимондаҳои даврони гузашта дар кишварҳои ру ба тараққӣ боқӣ мондаанд.

Таҳлили навъҳои гуногуни модели дунявии давлат имкон медиҳад чунин ҳу-лосаҳо барорем: 1) кӯшиши барқарорсо-зии анвоъи давлати дунявӣ, аз ҷаҳлияти иттиҳодияҳои динӣ дар қанор будан, ин-чунин набудани хоҳиш дар ворид шудан ба муносибатҳои шарикӣ бо онҳо ба андо-зае муносибати эҳтиёткоронаи давлатро ба манофеи шаҳрвандони худ нишон медиҳад, махсусан агар ин фарогири ки-шварҳои сермиллат ва гуногунмазҳаб бошад, ки қисмати зиёди аҳолиаш мазҳаби муайянеро пайравӣ мекунад. Дар ирти-бот бо ин, модели таснифӣ аз рӯи характе-ристикаҳои худ модели статикӣ давлати дунявӣ, на динамикӣ буда, бинобар ин он-ро шартан метавон ҳамчун гузинуи «ка-норӣ»-и давлати дунявӣ бо самтгирии им-конпазир ба трансформатсия ба давлати атеистӣ ифода кард, ки дар муносибат бо иттиҳодияҳои динӣ ва ҳама гуна зухуроти динӣ дар сатҳи олий статикӣ аст; 2) модели дигари онро ба таври шартӣ метавон навъи преференсиалӣ (афзалиятдошта) номид. Ин навъ низ як шакли дигари «ка-норӣ» дар ҷорҷӯбаи типологии давлати дунявӣ мебошад. Навъи преференсиалии давлати дунявӣ бо динамикӣ буданаш

назаррас аст, вале танҳо нисбати яке аз шаклҳои мазҳаб, ки аксарияти аҳолии он давлат аз ҳамон мазҳаб пайравӣ мекунад. Аксарияти давлатҳои муосири мансуб ба ин навъи давлати дунявӣ дар гузаштаи наздиқашон клерикалӣ буданд. Ҳамин тавр, ҷойивазкунии қисмати динамикии навъи преференсиалии давлати дунявӣ онро бо давлати клерикалӣ наздиқ мекунад, ки ин имкон медиҳад онро ҳамчун навъи преференсиалии гузинуи «қанорӣ»-и мо-дели давлати дунявӣ бо имкони транс-форматсияи он ба самти давлати клери-калӣ ифода намоем; 3) навъи классикӣ гу-зинуи волотарини дунявият буда, мавқеи нисбатан бетарафнаро дар типологияи давлати дунявӣ ишғол мекунад, дар ба-робари ин, дар муқоиса бо навъи преферен-сиалии давлати дунявӣ, муносибату ҳам-кории давлат ва иттиҳодияҳои динӣ дар ҳо-лати тавозуни динамикӣ қарор доранд. Навъи мазкур бештар ба модели идеалии давлати дунявӣ наздиқӣ дорад. Ҳарчанд, тавре мо дар боло ишора кардем, ифодаи «қанорӣ» барои ин ё он моделҳои давлати дунявӣ дар мисоли давлатҳои мушаххас ху-сусияти шартӣ дошта, мо ба анъанаҳои ша-клгирифтаи ҳуқуқӣ ва фарҳангии ин ки-шварҳо, ки аҳолиаш роҳи тараққии худро аз ҷумла дар самти муносиботи динӣ-мазҳабӣ интиҳоб кардааст, арҷ мегузорем. Дар ба-робари ин, тасвири назариявии аломатҳои моделҳои гуногуни давлат имкони муайян кардани хусусиятҳои фарқкунандаи онҳо ва дарки гуногунрангии атроф дар муноси-батҳои давлатӣ-мазҳабиро медиҳад. Ҳамин тавр, афзалияти давлати дунявӣ дар гузинуи классикии он, пеш аз ҳама дар давлатҳои сермиллат ва сермазҳаб зоҳир меёбад, ки дар онҳо давлат бо ифода кардани ман-фиатҳои ҳамаи аҳоли, наметавонад афзали-ятро ба гуруҳҳои алоҳида вобаста ба мансубияти миллӣ, динӣ ё нишонаи дигаре диҳад, дар сурати ғайр тавозуни гуруҳҳои иҷтимоӣ ҳалалдор карда мешавад.

Дунявият принсипест, ки бар асоси он муносибатҳои миёни давлат ва ит-тиҳодияҳои динӣ ба роҳ монда мешавад, он инъикосгари хусусияти ғайридинӣ до-штани давлат ва истиклолияти дутарафаи онҳо, инчунин уҳдадории давлат дар таъмини баробарии ҳуқуқи ҳамаи шаҳрвандон, новобаста аз муносибаташон ба дин мебошад. Ин истилоҳ дар таълимо-ти фарҳанг ва ҳуқуқи ғарбӣ коркард

шудааст. Дар ҳоли ҳозир дар амалияи кишварҳои зиёде оид ба ҳуқуқи инсон, оид ба масъалаҳои эътиқодӣ вомехурад ва ифодагари бетарафии давлат дар масъалаҳои вобаста ба татбиқи озодии вичдон ва эътиқод, инчунин фаъолияти эътиқодии иттиҳодияҳои динӣ мебошад. Дар забон ва адабиёти рус ин истилоҳ дар шакли «светскость» истифода мешавад, ки дар забони тоҷикӣ бо мафҳумҳои «дунявият», «дунявӣ» ифода мешавад ва маънои масъалаҳои ин дунё, ҳаёти дунявӣ дар муқобили ҳаёти ухравӣ ё ондунёиро, ки баёнгари масоили динӣ аст, нишон медиҳад.[3.65] Дар фарҳангу анъанаи тоҷикон, аз ҷумла дар амалияи давлатсозӣ ва идорӣ таърихан унсурҳои дунявӣ мақоми муҳим ва устуворе доштанд.

Дар кишвари мо тамоюли динигардонии сиёсат аз аввали солҳои 80-и асри XX оғоз ёфт. Он аз таҳрири нави барномаи Ҳизби коммунист сар шуд. Моҳият дар он зоҳир мегардид, ки хурофоти динӣ фақат тавассути таъсиррасонии ғоявӣ ва таҳқир накардани ҳиссиёти диндорон баргараф карда шавад.

Баъд аз ба даст овардани истиқлолияти миллӣ ҷомеа ба равандҳои нав рӯ ба рӯ гардид. Дар партави истиқлолият тамоми соҳаҳои ҳаёт рушду нумӯ намуданд. Алаҳусус ин дар соҳаи иҷтимоӣ ва фарҳанг баръало ҳис мегардид. Бо ба даст овардани истиқлолияти миллӣ, бунёди давлати миллӣ ва фазои демократии ҷомеа, проблемаҳои нав ба вучуд омаданд. Азҷумла ба ташкилотҳо ва иттиҳодияҳои динӣ мақоми ҳуқуқи дода шуд, ки бо риояи қонуниятҳои мавҷуда фаъолияти худро пеш баранд. Албатта, принсипи конституционии давлати дунявӣ водор мекунад, ки давлат аз ташкилотҳои динӣ ҷудо бошад.

Бозгашт ба шинохти асолати таърихӣ, эҳёи андешаҳои анъанавии миллӣ ба раванди худшиносии миллии аҳли ҷомеа оварда расонд. Яке аз масъалаҳои асосие, ки имрӯз низ дар мадди аввал меистад ин модели нави давлати дунявӣ ва дарки истилоҳи мафҳуми «дунявият» мебошад. Бояд қайд намуд, ки дунявият имрӯз маънои бединӣ ва атеистиро надорад. Дунявиятро метавон аз он мавқеа шарҳ дод, ки дар масъалаҳои эътиқодӣ интиҳоби муайяни худро дорад. Аз ин рӯ, давлати

дунявӣ метавонад бо иттиҳодияҳо ва ташкилотҳои динии гуногун ҳамкорӣ намояд.

Имрӯз дар ҷумҳурии мо дунявият дар асоси қонун асли низоми сиёсӣ ва принсипи давлатдорӣ миллӣ ба шумор меравад. Дар асоси Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон роҳи бунёди давлати демократӣ, ҳуқуқбунёд, дунявӣ ва соҳибхитёрро 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 иҷтимоӣ фарҳангӣ ҳамеша дар мадди назар ва маркази андешаашон бошад. Зеро он воситаи аз ҳама мусолимаomez ва беҳтарини муносибати дину давлатро таъмин намуда, заминаи ҳуқуқи худро дар Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон ва Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи озодии вичдон ва иттиҳодияҳои динӣ» пайдо намудааст.

Рушди минбаъдаи давлатдорӣ дар Тоҷикистон як қатор масъалаҳоро дар муносибат бо дин ба амал овард, ки бевосита машрӯбияти ин муносибатҳо ба вучуд омаданд. Зарурате падид омад, ки шакли нави (модели нав) муносибати давлатро бо иттиҳодияҳои динӣ ба роҳ монда шавад, ки пеш аз ҳама он дар Конститутсияи ҚТ дарҷ гардид. Конститутсияи ҚТ ҳуқуқ ва озодиҳои ҳамаи шаҳрвандонро новобаста аз ҷинс, миллат, забон ва муносибат бо дин кафолат медиҳад. Қонунҳои дар ин раванд қабул гардида, бо қонунҳои байналхалқии ҳуқуқи башар дар ҳеҷ вачҳ муҳолифат намекунанд. Дар шароити ҳозира як қатор омилҳои мавҷуданд, ки ба муносибати давлат ва ташкилотҳои динӣ алоқаманданд. Фельан иттиҳодияҳои динӣ дар ҷумҳурии фаъолияти густурда доранд, ки ба ғайр аз ибодат ба фаъолиятҳои таълимӣ ва хайру эҳсонкорӣ машғуланд. Ҳаминро бояд қайд намуд, ки имрӯз мо дар вазъе қарор дорем, ки омили динӣ дар ҷомеа фаъол гардидааст ва дар қатори мазҳаби анъанавии суннатии мо – ҳанафия, дигар равияҳои ғайри суннатии ба ном исломӣ ва ҳам ғайриисломӣ фаъол гардидаанд. Маҳз дар чунин шароит муносибати давлат ва дин бояд хеле ҳам созанда

бошад, ки амнияти кишвар аз хатарҳои ифротгароӣ таъмин гардад.

Бино ба Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи озодии вичдон ва иттиҳодияҳои динӣ», иттиҳодияҳои динӣ вазифадоранд таҳти талаботи он фаъолият намоянд. Дар ҳаҷ сураи тарғиби ақидаҳои тундгароёнаи динӣ, барангехтани ихтилофҳои мазҳабӣ ва ғайра манъ карда шудааст.

Дар асоси Конститутсияи ҶТ ва қонунҳои ба тасвиб расида, озодии вичдони ҳар як шаҳрванд кафолат дода мешавад ва ҳар кас метавонад ба ягон дин пайравӣ кунад ва ё накунад. Дар моддаи 26 Конститутсияи ҶТ чунин омадааст:

«Ҳар кас ҳақ дорад муносибати ҳурро нисбат ба дин мустақилона муайян намояд, алоҳида ва ё якҷоя бо дигарон динро пайравӣ намояд ва ё пайравӣ накунад, дар маросим ва расму оинҳои динӣ иштирок намояд». (Ҷумҳурии Тоҷикистон (бо тағйири иловаҳо аз 26 сентябри соли 1999 ва 22 июни соли 2003) Моддаи 26). Асоси ҳуқуқи давлати дунявӣ он аст, ки дар он ҳаҷ дине расман дини расмӣ-давлатӣ эълон ва таъйин нашудааст ва гавариш ба ягон дин ҳатмиёт ва афзалият надорад. Дар давлати дунявӣ дин аҳком ва муқарароти он, ҳамчунин созиҳои динӣ дар умури сиёсӣ дохил намебошанд. Давлати дунявӣ-давлатест, ки он дар асосан нормаҳо, меъёрҳо ва принципҳои умуминсонии шаҳрвандӣ амал мекунад, қарорҳои созиҳои давлатӣ дар асоси муқаррароти талаботи динӣ буда наметавонанд.

Хулоса, ин баррасӣ нишон медиҳад, ки имрӯзҳо зарурати низомии сиёсии дунявӣ ва дунявияти мӯътадилро, ки чун модели намунавӣ дар кишвари мо пиёда шудааст, бисёрҳо орзу доранд. Дар кишвари мо, ки тинҷиву амонӣ ва қору меҳнати бунёди дар ҷараён аст, шинохти моҳияти ин низом гавари пойдоии он аст.

Адабиёт

1. Дин ва ҷомеа. Душанбе. 2016. №2.
2. Малашенко А. Ислам и политика в государствах Центральной Азии // Центральная Азия и Кавказ. – 1999. - №4.
3. Мирзоев Ф.Ҷ. Асли дунявияти давлат ва фарҳанги исломӣ // Аҳбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи АИ ҶТ, 2016, № 2.

4. Понкин И.В. Светскость государства. М.: Изд-во учебно-научного центра довузовского образования, 2004.
5. Раҳмон Э. Имоми Аъзам ва гуфтугӯи тамаддунҳо // Ҷумҳурият. - 2008. - 13 янв. (№15).
6. Философия: энциклопедический словарь. Под ред. А.А.Ивина-М.Гардарики 2014.

СООТНОШЕНИЕ СВЕТСКОСТИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ТАДЖИКИСТАНЕ

Забиров О.

В статье показаны проблемы определения соотношения светскости и религиозности в историческом процессе их развития, периоды распространения, воззрения различных учёных о сущности светскости и теократии, процесс применения светского принципа в условиях независимости Республики Таджикистана. Отмечается, что выбранная модель светскости государства в период независимости Республики Таджикистана является наилучшей моделью, которая сумеет создать наилучшее соотношение между религиозности и светскости в обществе.

Ключевые слова: Светскость, религиозность, светское государство, секуляризм, свобода вероисповедания, Конституция Республики Таджикистана.

CORRELATION OF SECULARISM AND RELIGIOSITY IN MODERN TAJIKISTAN

Zabirov O.

The article shows the problems of determining the ratio of secularism and religiosity in the historical process of their development, the periods of distribution, the views of various scientists about the essence of secularism and theocracy, the process of applying the secular principle in the conditions of independence of the Republic of Tajikistan. It is noted that the chosen model of secularism of the state in the period of independence of the Republic of Tajikistan is the best model that will be able to create the best balance between religiosity and secularism in society.

Keywords: secularism, religiosity, religious freedom, Constitution of the Republic of Tajikistan.

НАҚШИ ҲИНДУСТОН ДАР ҲАЛЛИ БУҲРОНИ АФҒОНИСТОН
Раҷабалиев Х. Х. - магистранти ИОМДОА АИ ҚТ, khair15.08@mail.ru

Дар мақола мавзӯи нақши Ҳиндустон дар буҳрони Афғонистон мавриди таҳқиқ ва баррасӣ қарор гирифтааст. Новобаста аз он, ки Ҳиндустон бо Афғонистон сарҳади муштарак надорад, лекин дар фазои ягонаи геополитикӣ ва робитаҳои анъанавӣ дар заминаҳои сиёсӣ, тиҷоратӣ, иқтисодӣ ва фарҳангӣ қарор доранд. Ҳиндустон Афғонистонро ҳамчун самти афзалиятноки сиёсати хориҷии худ меҳисобад. Зеро ҳалли буҳрони Афғонистон, ҷавобгӯи манфиатҳои миллии ин кишвар мебошад. Мутташанниҷ шудани вазъият дар Афғонистон барои Ҳиндустон ҳамчун давлати сермиллат ва федеративӣ метавонад омилҳои ноустувор шудани вазъият гардад.

Бо андешаи муаллиф Ҳиндустон аз ҳузури гурӯҳҳои ифротгароии динӣ, террористони байналмилалӣ, ки ба амнияти миллиаш таҳдид эҷод мекунад, нигарон мебошад. Афғонистон ба майдони рақобати геополитикии Ҳиндустон ва Покистон табдил шудааст. Инчунин Ҳиндустон Афғонистонро ба ҳайси роҳи тиҷоратии роҳи ёфта ба бозорҳои Осиёи Миёна нигоҳ мекунад.

Калидвожаҳо: Ҳиндустон, Афғонистон, Покистон, Чамму ва Кашир, Толибон, ифротгароён, терроризм.

Зиёда аз се даҳсола инҷониб таҳаввулотҳои дохилии Ҷумҳурии Исломии Афғонистон дар меҳвари тавачҷӯҳи натавон ба давлатҳои ҳамсоя, балки кишварҳои абаркудрати ҷаҳон ва минтақа қарор дорад. Вазъ дар атрофи Ҷумҳурии Исломии Афғонистон пас аз ҳодисаҳои террористие, ки 11-уми сентябри соли 2001 дар Илоёти Муттаҳидаи Амрико ба вуқӯъ омад, мутташанниҷ гардид. Чунки амали террористие, ки дар ш. Нью-Йорк ва ш. Вашингтон Илоёти Муттаҳидаи Амрико содир шуда буд, масъулони он дар қаламрави Афғонистон паноҳ ёфта буданд. Илоёти Муттаҳидаи Амрико дар ташкил ва амали намудани ин ҷинояти даҳшатнок Усома бин Лодан - роҳбари “Ал-қоида”-ро, муттаҳам намуд.

Новобаста аз он, ки Ҷумҳурии Ҳиндустон бо Ҷумҳурии Исломии Афғонистон сарҳади муштарак надорад, лекин дар фазои ягонаи геополитикӣ ва робитаҳои анъанавӣ дар заминаҳои сиёсӣ, тиҷоратӣ, иқтисодӣ ва фарҳангӣ қарор доранд. Ҷумҳурии Ҳиндустон Ҷумҳурии Исломии Афғонистонро ҳамчун самти афзалиятноки сиёсати хориҷии худ меҳисобад. Зеро ҳалли буҳрони Ҷумҳурии Исломии Афғонистон, ҷавобгӯи манфиатҳои миллии ин кишвар мебошад. Мутташанниҷ шудани вазъият дар Ҷумҳурии Исломии Афғонистон барои Ҷумҳурии Ҳиндустон ҳамчун давлати сермиллат ва федеративӣ метавонад омилҳои ноустувор шудани вазъият гардад. Ҷумҳурии Ҳиндустонро аз Ҷумҳурии Исломии Афғонистон қаламрави Ҷумҳурии Исломии Покистон - давлате, ки муддати тӯлонӣ рақиб ва муҳолифи Ҳиндустон аст, ҷудо мекунад. Тавре ки сафири собиқи Ҳиндустон дар Афғонистон В. Качу таъкид кардааст, ки “...Ҳиндустон ба Афғонистон тавассути айнакҳои кишвари сеюм нигоҳ намекунад, бо вучуди ин, Дехлӣ нақши Покистонро дар рушди рӯйдодҳои Афғонистон аз охири солҳои 1970 ва 1980-уми асри гузашта фаромӯш карда наметавонад”[1,32]. Дар муқовимат бо гурӯҳҳои муҳолифи ҳукумати Афғонистон, Ҳиндустон, “Этилофи шимол”-ро аз нигоҳи сиёсӣ ва ҳарбӣ дастгирӣ мекард, ки нерӯҳои асосии онро бештар тоҷикони Афғонистон ташкил мекарданд[2].

Ҳиндустон ҳамеша амалҳои ба шарҳдӯстонаи худро нисбат ба Афғонистон аз назари эҳтиромгузори ба кишвари мусулмон ва дини ислом иҷро менамуд. Зеро зиёда аз як садӯ бист миллион аҳолии онро мусулмонон ташкил мекунад. Ба сари ҳукумати Афғонистон омадани ифротгароёни ҳаракати “Толибон” Дехлиро нигарон сохта буд, ки ба ин далел эҳтимоли гурӯҳҳои исломии радикалии худӣ Ҳиндустон фаъол шаванд. Ҳиндустон ба-

рои истифода набурдани худуди Афғонистон ҳамчун пойгоҳи омӯзишии инфротгароёни минтақаи Кашмир ва қочоки маводи муҳаддир аз қаламрави Афғонистон нигарон мебошад.

Бояд зикр намуд, ки баъд аз пошхӯрдани Иттиҳоди Шуравӣ нигоҳ доштани муносибатҳои дӯстона бо Афғонистон барои Ҳиндустон муҳим гашт, зеро ин омили хуби ривож ёфтани робитаҳои ӯ бо давлатҳои нави соҳибистиқлоли Осиёи Марказӣ буд. Аз вазъияти Афғонистон имкониятҳои тараққиёти робитаҳои иқтисодии Ҳиндустон бо ҷаҳони Осиёи Марказӣ вобаста буд, чунки аз қаламрави он тамоми муносибатҳои байни Осиёи Ҷанубӣ ва Марказӣ мегузаштанд, ки онҳо метавонистанд ба даст овардани манбаҳои энергетикӣ минтақаро барои Дехлӣ осон гардонанд.

Дар давраи ҳузури нерӯҳои Шуравӣ дар Афғонистон, Ҳиндустон дар баробари муқобил будан ба даҳлати як давлат ба корҳои дохилии як давлати дигар, ворид шудани Иттифоқи Шуравӣ ба Афғонистонро рӯи рост маҳкум намекард. Баъд аз баровардани қушунҳои Шуравӣ ва пошхӯрдани Иттифоқи Шуравӣ, мавқеи Россия ва Ҳиндустон дар масъалаи Афғонистон рост омаданд ва айни ҳол робитаҳои онҳо хело хубанд ва мавқеҳои онҳо қариб мувофиқат мекунанд.

Аллақай моҳи март соли 1996 дар арафаи сафари вазири корҳои хориҷии собиқи Русия Е.М. Примаков ба Ҳиндустон, маҷаллаи ҳиндӣ «indian time» ба монандии мавқеи Россия ва Ҳиндустон, ки ба забти минтақаҳои асосии Афғонистон аз ҷониби толибон ва даҳлат кардани Покистон, ИМА ва баъзе давлатҳои халиҷи Форсро ба корҳои дохилии Афғонистон таъкид мекард[3, 26]. Устувор гаштани ҳокимияти “Толибон” ҷӣ дар Москва ва ҷӣ дар Дехлӣ ҳамчун таҳдид ба манфиатҳои стратегии онҳо дар минтақа ба ҳисоб мерафт.

Ҳукумати Ҳиндустон 12-уми октябри 1996 сол барои барқарор кардан ва мустаҳкам гардонидани қувваҳои мусаллаҳ ва аз ҷама муҳим озодии мардуми афғон, кушиши зиёди худро ба харҷ дод, ки дар натиҷа СММ ҷонибдори Ҳиндустон шуд. 16 – октябри соли 1996 намоёндаи доимии

Ҳиндустон дар СММ Пракош Шоҳ дар нишасти Шурай Амният бо изҳороти маҳсус оид ба вазъияти Афғонистон баромад кард. Ӯ ёдовар шуд, ки “Ҳукумати Ҳиндустон Бурҳониддин Раббониро чун пештара, президенти расмӣ Ҷумҳурии Исломии Афғонистон қабул дорад”. Ба ақидаи Ҳукумати Ҳиндустон, агар кишварҳои абарқудрат ва ҳамсоҷакишварҳо хоҳанд, ки ҷанги шаҳрвандӣ дар Афғонистон ба анҷом расад, бояд онҳо ба як ҳулоса омада, манфиатҳои худро бо роҳҳои зӯрварӣ дар Афғонистон истифода набаранд. Ҳиндустон ягона кишвари ташаббускор буд, ки дар ҷама конфронсҳои байналмилалӣ барои сулҳу оромии Афғонистон суҳан меронд. Моҳи ноябри соли 1996 дар шаҳри Нью – Ёрки ИМА конфронс оид ба ҳалли бӯҳрони Афғонистон баргузор гардид, ки дар он 19 кишвар аз ҷумла ИМА, Покистон, Эрон, кишварҳои Осиёи Марказӣ, Туркия, Хитой ва кишварҳои абарқудрати аврупоӣ иштирок намуданд. Дар ин конфронс намоёндаи Ҳиндустон К. Рангунат иброз намуд, ки “Афғонистон метавонад бе даҳлати кишварҳои дигар тинҷиву оромиро дар кишвари худ пойдор созад”. Инчунин зарур аст, ки дар Кобул зулм ва қувваи низомиро қатъ намоёнд, то ин ки раванди сиёсии кишвар ба танзим дароварда шавад[4].

Дар охири соли 1999 ҳукумати Ҳиндустон барои боз ҳам хуб кардани муносибатҳои худ бо Афғонистон сиёсати фаъолтарро пеш гирифт. Ҷамин тавр, 31 – уми августи соли 1999 вазири корҳои хориҷии Ҳиндустон Ҷасват Сингх дар Дехлӣ дар мусоҳиба бо хабарнигорон изҳор дошт, ки “қарори ҳукумат оиди сиёсати расмӣ кишвар дар муносибати Афғонистон аз нав дида баромада шавад ва ҷидди ба роҳ монда шавад.”[5,35]. 2 сентябри соли 1999 ду дипломати баландмартабаи ҳукумати Ҳиндустон дар ҷамин мавзӯ ба ИМА сафар карданд ва дар ин сафар бо ёрдამҷии президенти ИМА оид ба Осиёи Миёна С. Карлом суҳбат намуданд. Ҷамин тариқ, бар зидди ҳаракатҳои фаъоли террористие, ки 90 % шаҳру минтақаҳои Афғонистонро забт карда буданд, ҷорачӯӣ намуданд.[4,35].

Сабаби фаъолшавии Ҳиндустон дар муносибат бо Афғонистон дар он буд, ки шахру минтақаҳои дар зери нуфӯзи ҳаракати Толибон буда озод сохта шаванд. Дар минтақаҳое, ки Толибон назорат мекарданд, ҳукуки шахс аз ҷумла занҳо поймол мешуд ва ин тарзи муносибат онҳоро ба асри миёнагӣ бурда мерасонд. Толибон рӯйро ба террористи асосии байналмилалӣ Усома бин Лоданро, ки дар ҳаракатҳои ифротӣ бар зидди ҳукумати Кобул ширкат меварзид ва инчунин ҷомеаи ҷаҳониرو инкор мекард, дастгирӣ мекарданд.

Пуштибонони ҷунбиши “Толибон” худи Амрико, Арабистони Саудӣ ва Покистон буданд, ки дар охир фаъолияти худро бар муқобили ин ҷунбиш ба роҳ монданд[3,29]. Аз аввал ба он ақида буданд, ки ғалабаи Толибон низомии баъд аз Шӯравӣ дар Афғонистонро решақан менамояд ва вазъи ин кишварро ба як тартиби муайян мебарорад, аммо ин пурра амалӣ нагашт. Инчунин ба ақидаи намоёндагони департаменти давлатии Амрико “агарчӣ ақидаи онҳо фундаментали ҳам бошад, лекин ҳадафҳои зидди Амрико ба монанди Эрон пайравӣ намекунанд”[7,28]. Аммо баъдан ҳукумати Амрико ҳаракати “Толибон”-ро дигар дастгирӣ накард, зеро ки Толибон Усома бин Лоданро қабул ва паноҳ карда буд.

Дар натиҷа ҳукумати ИМА Усома бин Лоданро душмани “рақами яки” ҳадаш эълон кард ва 5 миллион доллар барои ҷойи ин шахсиятро ошкор кардан ва ба Ҳукумати Амрико хабар додан, пешниҳод кард.

Террористи байналмилалӣ Усома бин Лодан аз ҷониби худ ба ду кишвар, дар аввал Амрико ва баъдан ба Ҳиндустон ҷиҳод эълон кард. Аввалҳои моҳи октябри соли 1999 дар Ҷалолобод, ҷанги муқаддас бар зидди Ҳиндустон эълон шуда буд. Дар эълония чунин гуфта шуда буд – “Душманони асосии мо Ҳиндустон ва ИМА мебошад, ки мо бояд ба онҳо дарси ибрат диҳем”. Инчунин дар ин эълония омадааст, ки “ҳаракатҳои Ҳиндустон дар Кашмир марғбор аст” ва Бен Лодан тайёр аст ба мучоҳиддини Кашмир дастӣ ёрӣ дароз кунад. Дар баробари ин гурӯҳҳои мучоҳиддонро дар Покистон мебард мут-

таҳид шуда, бар муқобили ИМА ва Ҳиндустон мубориза баранд[3,135].

Бо ин васила, Ҳиндустон ҳадафи тайёр барои содир кардани амалҳои террористи аз ҷониби вилоятҳои Ҷамму ва Кашмир буд, ки барои эҷод кардани хатар аз тарафи террористи машҳур Усома бин Лодан ва мучоҳидони афғон ҳеҷ мушкилие надошт.

Яке аз сабабҳои, ки Ҳиндустонро ба ташвиш меовард, ин ифротгароӣи динии афғон буданд, ки аз сарҳади ҳамсоякишвари худ Покистон ба вилоятҳои Ҷамму ва Кашмир ба осонӣ ворид гардида, амалҳои террористи худро содир мекарданд. Содир кардани амалҳои номатлуб ва эҷод кардани ҳар гуна хатарҳои ифротгароӣ дошта дар минтақаҳои сарҳадие, ки бо Покистон мегузашт, дар он буд, ки Ҳиндустон мавқеи онҳоро дар Афғонистон танг мекард ва намонд бар зидди мардуми осоишта ва ҳукумати кишвар бичанганд. Яке аз омилҳои ҷудоғонаи ин ҳодисаҳо аз солҳои 80-ум ин ҷониб ба ҳамагон маълум аст, ки силоҳу аслиҳа дар тамоми шахру минтақаҳои ин кишвар паҳн шуда буданд. Мучоҳидоне, ки дар Афғонистон буданд, дар гурӯҳҳои “Ал-Ансор” ва “Ал-Фаран” амал мекарданд, ки баъдтар соли 1995 дар Кашмир 5 сайёҳи ғарбиро ба гарав гирифта буданд[4,29]. Ин гуна қабिलाҳои гурӯҳҳои ҷанговароне буданд, ки танҳо аз сарҳади Покистон ба вилоятҳои Ҷамму ва Кашмир ворид мегардиданд. Шумораи ҷанговарони ин гуна қабिलाҳои афғонӣ дар Кашмир зуд-зуд тағйир меёфт.

Ҳиндустон дар шабакаи интернетӣ саҳифаи махсусе бо номи “Ҳақиқат дар Кашмир” дошт, ки соли 1999 дар як мақолаи “Толибон дар Кашмир” ба нашр мерасад. Дар ин мақола нуқтаи назари таҳлилгарони Ҳиндӣ ва Кашмириро оварда қайд мекунад “аз вақте, ки Толибон дар Афғонистон ғолибиятро ба даст оварда буданд, зиёдшавии ҷанговарони исломӣ ва амалҳои ношоистаи онҳо дар Кашмир ба назар мерасид”[7,128].

Вале ин маъноӣ онро надорад, ки мучоҳидони афғон дар қаламрави Ҷамму ва Кашмир дар задхурдҳо иштирок накарда бошанд. Онҳо дар атрофи Ҳиндустон ҷойгир шудаанд, аммо шумораи онҳо он қадар зиёд нест.

Бо таваҷҷӯҳ ба факту рақамҳо ва мисолҳои зикршуда, метавон натиҷагирӣ намуд, ки Ҳиндустон яке аз бозигарони муҳими дар таҳаввулотӣ чор даҳаи ахири Афғонистон мебошад. Чанд омил рӯйхатмафта сабаб ва далели асосии дар меҳвари сиёсати хориҷии Ҳиндустон қарор гирифтани Афғонистон мебошад.

Тибқи маводҳои маъмулии расонаҳои Покистон Ҳиндустонро муттаҳам мекунад, ки ба гурӯҳҳои ифротии муҳолифи давлати Покистон, ки асосан ба таҳрики толибони Покистон иборат мебошад, кӯмаки молӣ ва низомӣ мекунад. Мақомоти Покистон муътақиданд, ки пойгоҳҳои ин муҳолифон дар хоки Афғонистон қарор дорад ва Ҳиндустон кӯмакҳои худро ба ин гурӯҳҳои исломгарои тундрав аз тариқи Афғонистон мерасонад.

Ҳиндустон ба Афғонистон ба ҳайси роҳи тиҷоратии роҳ ёфтани ба бозорҳои Осиёи Миёна нигоҳ мекунад, аммо дар ин миён Покистон монеаи рушди ҳамкориҳои ду кишвар шудааст. Зеро роҳҳои тиҷоратӣ ва заминии Афғонистон ва Ҳиндустон аз тариқи Покистон убур мекунад. Ҳиндустон ахиран 400 миллион доллар дар сохтани бандари Чобахори Эрон сарф намуд, ки ҳадаф аз он боз намудани роҳи алтернативии транзитӣ барои Афғонистон мебошад. Ин иқдом вобастагии Афғонистон аз роҳҳои транзитии Покистонро кам мекунад.

Ин омилҳо боиси таваҷҷӯҳи Ҳиндустон ба масъалаи Афғонистон шуда, дар навбати худ афзоиши рақобати носолими Ҳинду Покистон дар минтақа сабаб шуда метавонад, ки бӯҳрон Афғонистон идома ёбад.

Адабиёт

1. Aunohita Mojumdar. Indo-Pak. Rivalry in Afghanistan//Hindu, Madras, 2003. 220 саҳ.
2. Security Situation in Afghanistan: India's Options // SAPRA India Monthly Bulletin. September 2003. <https://www.google.com/search?q=2.-+Security+Situation+in+Afghanistan%3A+India%E2%80%99s+Options+%2F%2F+SAPRA+India+Monthly+Bulletin.+September+2003>
3. Т.Л. Шаумиян. Индия ва Афғонистон дар региональном контексте//Современный Афғонистон ва со-

предельные страны (Сборник статей): Москва, 2011. 315 саҳ.

4. Indian Express, 20.11.1996. <https://indianexpress.com/article/india/politics/once-upon-a-poll-11th-lok-sabha-election-1996/>
5. Mainstream, New Delhi, 04.09.1999, vol. XXXVII, ;№ 37, 280 саҳ.
6. Mainstream, New Delhi, 11.09.1999, vol. XXXVII, ; №38, 285 саҳ.
7. Современный Афғонистон ва сопределные страны (Сборник статей): Москва, 2011. 315 саҳ.
8. Чалол Ф. Қудрати сиёсӣ ва ваҳдати миллӣ дар Афғонистон. Душанбе: 2019, Эр-граф. 349 саҳ.
9. Искандаров Қ. Афғонистони имрӯз: омилҳои дохилӣ ва хориҷии ҷангу сулҳ. Душанбе: 2018, Доинш, 219 саҳ.

РОЛЬ ИНДИИ В АФГАНСКОМ КРИЗИСЕ

Раджабалиев Х. Х.

В статье обсуждена роль Индии в афганском кризисе. Несмотря на то, что Индия не имеет общей границы с Афганистаном, она находится в единой геополитической и традиционной среде в политической, торговой, экономической и культурной областях. Индия считает Афганистан приоритетным направлением своей внешней политики. Решение афганского кризиса состоит в том, чтобы удовлетворить национальные интересы этой страны. Обострение ситуации в Афганистане может быть фактором нестабильности для Индии как многонационального и федерального государства.

С точки зрения автора, Индия обеспокоена присутствием религиозных экстремистских группировок и международных террористов, которые угрожают национальной безопасности. Афганистан стал международной арены геополитической борьбы Пакистаном и Индией. Индия смотрит на Афганистан как на торговый путь для рынков Центральной Азии.

Ключевые слова: Индия, Афганистан, Пакистан, Джаму и Кашмир, Талибан, экстремисты, терроризм.

INDIA'S ROLE IN THE AFGHAN CRISIS **Rajabaliev Kh. Kh.**

The article examined and discussed in detail the role of India in the Afghan crisis. Despite the fact that India does not have a common border with Afghanistan, it is in a single geopolitical and traditional environment in the political, commercial, economic and cultural fields. India considers Afghanistan a priority in its foreign policy. The solution to the Afghan crisis is to satisfy the national interests of this country. The aggravation of the situation in Afghanistan can be a

factor of instability for India as a multinational and a federal state.

From the perspective of the author, India is concerned about the presence of religious extremist groups and international terrorists who threaten national security. Afghanistan became the international arena of the geopolitical struggle of Pakistan and India. India sees Afghanistan as a trade route for Central Asian markets.

Keywords: India, Afghanistan, Pakistan, Jamu and Kashmir, Taliban, extremists, terrorism.

МОҲИЯТИ ФАЛСАФАИ АХЛОҚИИ З. РОЗӢ ВА Н. ТУСӢ
Абубакри М.Г. - докторанти Ph.D (доктор аз рӯи ихтисос), ДМТ

Дар мақолаи мазкур муаллиф оид ба моҳияти фалсафи ахлоқи Закариёи Розӣ ва Насриддини Тусӣ мавриди таваҷҷӯҳ қарор додааст. Муаллиф бар он назар аст, ки фикру ақида ва андешаҳои мутафаккирон, ки бевосита ба омӯзиши ва таҳлили масъалаҳои мубрами ахлоқӣ равона гашта, масоилҳои мубрами руз мавҷуданд. Муаллиф оид ба фикру андешаҳои Закариёи Розӣ ва Насриддин Тусиро яке навоварие дар илми фалсафаи асримиёнагӣ ҳисобида ва ба масъалаҳои муҳими ахлоқӣ ва иҷтимоии он давраро зикр намудаанд. Муаллиф як зумраи масъалаҳои мубрами ахлоқӣ масъалаи инсон ва тақомули сифатҳои ҳамида, масъалаҳои баҳшида ба саодат ва ғаму андӯх, тақомули қувваҳои нафси инсон, моҳияти хирад ва одат, масъалаҳо оид ба инкор сохтани кирдор, ки аз ҷумлаи онҳо қаҳру ғазаб, худбиниву худпарастӣ, қасад, тарсу ваҳм аз марг, кизб, хасисиву мумсикӣ, андӯҳдар таълимоти мутафаккрон омилҳои онҳоро муайян намудааст.

Калидвожаҳо: ахлоқ, инсонгарой, неки, бади, фазилат, разилат, тақво, худшиносӣ, садоқат, саодат, муҳаббат, лаззат, одамият, ишқ, нафс, адолат, инсон, ирфон, марг, биҳишт, дузах.

Абубакри Закариёи Розӣ фикру андешаҳои ахлоқии худро дар доираи асарҳои худ, ки машҳуртаринаш «Тибби руҳонӣ» аст, ҷамъоварӣ намудааст. Дар асари мазкур мутафаккир андешаҳои худро доир ба масъалаҳои ахлоқӣ ҷамъ оварда, дар бораи ду навъи тибб, ки яке тибби ҷисмонӣ ва дигаре тибби нафсонӣ аст, ҳарф задааст ва аз ин лиҳоз ба асари мазкур ҷунин ном гузошта шудааст. Мувофиқи андешаҳои файласуф, тибби ҷисмонӣ он соҳаи илм мебошад, ки бо омӯхтани бемориҳои ҷисми инсон машғул аст ва тибби нафсонӣ бошад соҳаи илмест, ки ба омӯзиш ва ислоҳ қардани нуксон ва камбудииҳои нафси инсонӣ ва сифатҳои ӯ баҳшида шудааст.

Бояд зикр кард, ки фикру ақида ва андешаҳои мутафаккир, ки бевосита ба

омӯзиш ва таҳлили масъалаҳои мубрами ахлоқӣ равона гаштаанд, ба худ диққати тамоми олимони шарқшиносро ҷалб кардаанд. Дар ҳақиқат, фикру андешаҳои Розӣ як навоварие дар илми фалсафаи асримиёнагӣ мебошанд ва ба масъалаҳои муҳими ахлоқӣ ва иҷтимоии он давра, ки бештари олимони он замонро мушавваш мекарданд, баҳшида шудаанд. Зумраи ҷунин масъалаҳои мубрами ахлоқӣ масъалаҳои инсон ва тақомули сифатҳои ҳамида, масъалаҳои баҳшида ба саодат ва ғаму андӯх, тақомули қувваҳои нафси инсон, моҳияти хирад ва одат, масъалаҳо оид ба инкор сохтани кирдори ғайриахлоқӣ, ки аз ҷумлаи онҳо қаҳру ғазаб, худбиниву худпарастӣ, қасад, тарсу ваҳм аз марг, кизб, хасисиву мумсикӣ, андӯх ва ғайраҳо мебошанд.

Ҳамин тарик, гуфтан мумкин аст, ки мақсади асосии фалсафаи ахлоқии Розӣ аслан ба таҳлил ва омӯзиши масъала оид ба инкор, бартараф ва ислоҳ қардани сифатҳои ғайри ахлоқӣ баҳшида шуда, мақсади андешаҳои ахлоқии ӯ дар мукамал ва мустақкам намудани сифату феъли ҳамида ва мутеъ гардонидани хоҳишу ҳавасҳои ҳиссии инсон ба хиради ӯ дида мешаванд.

Андешаҳои ахлоқии Розӣ моро ба ҳулосае меоранд, ки маҳз ахлоқ омиле мебошад, ки дар тафаккури инсон шуури бохирадро ташаккул медиҳад ва донишҳо оид ба дуруст ё нодуруст будани рафтору гуфтор, дарки бадӣ ва хубӣ ва дигар сифатҳоро инкишоф медиҳад ва мукамал мегардонад. Дар адабиёт фикре ҷой дорад, ки мувофиқи он моҳияти аслии фалсафаи ахлоқии Розӣ ин дарки нуксон, қусур ва иллатҳои нафсӣ ва бартараф сохтану инкор қардани онҳо бо мақсади ба даст овардани бахту саодат мебошад. Аз ин лиҳоз, назарияи ахлоқии файласуф дар асоси принципҳои гедонизм коркард шудааст ва тамоми масъалаҳои ҳаётӣ аз нуқтаи назари ҷанбаҳои зикргардида мавриди омӯзиш қарор гирифтаанд. Дар баробари ин, зеро

мафхуми хушхолой файласуф пеш аз ҳама озод будан аз ғаму андухро дар назар дошт. Розӣ чунин изҳори андешаи хеш кардааст, ки хушхолой пас аз итмом ёфтани ғам ба миён меояд ва он хиссиёте мебошад, ки инсонро фараҳманд мегардонад. Ягона роҳу воситае, ки хушхолоии инсонро таъмин менамояд, пеш аз ҳама, таъмин ва қонеъ гардонидани талаботи ҷисмониву нафсии ӯст. Омили дигаре, ки ба хушхолоӣ ҳамбастагии зич дорад, хисси меъёрпарастӣ мебошад, яъне инсон бояд тамоми арзиш, неъмату сарватхоро дар доираи як меъёри муйян истифода ва истеъмол намояд. Ҳамчунин, олим чунин изҳори ақида кардааст, ки меъёр доштани хушхолоӣ шартӣ муҳими он мебошад, зеро дар баръакси ҳол, яъне ҳангоми ба миён омадани зиёдаравии хуш ҳолоӣ эътидол гум мешавад ва он оқибат сарчашмаи ғаму андуҳ мегардад. Одамоне, ки дар хушхолоиву андӯҳ меъёрро хис ва риоя намекунанд, ба ақидаи Розӣ, шабеҳи бемор ҳастанд. Ҳамин тарик, файласуф ақидае дорад, ки зиёдаравии хушхолоӣ ва баръакс норасоии он бо саодат мувофиқнопазир мебошанд. Талаботи асосие, ки инсонро ба саодат меоранд, бо адолат, накукор ва покдил будан ва ҳамчунин даст кашидан аз сӯхбат бо одамони бемаърифат ва аз марг на ҳаросидан мебошанд.

Яке аз хусусиятҳои хос ва муҳими фалсафаи ахлоқии Розиро ақлгаройӣ, яъне рационализм ташкил мекунад, зеро ӯ маҳз ба ақлу хирад мутақко мебошад. Ба ақидаи олим, маҳз ба шарофати хирад инсон нафақат муҳити атроф, балки пеш аз ҳама вазъ ва ҳолати нафсии худро дарк мекунад, аз ин лиҳоз агар инсон тавонад тамоми хоҳишҳои хиссии худро ба хиради худ тобеъ намояд, пас он вақт аз қувваи хиради худ пурра истифода тавонад кард, зеро на хоҳиш, балки хирад бояд инсонро идора намояд. Дар ин ҳолат, хирад чун чорчуба баромад хоҳад кард, ки тариқи он зиёдаравии хоҳишу эҳсосотҳо бартараф хоҳанд шуд.

Фалсафаи ахлоқии Розӣ дорои хусусияти гуманистӣ мебошад, зеро он пурра аз ақидаҳои инсондӯстӣ иборат буда, зоти инсонро табиатан нақӯкор меҳисобад.¹ Дар баробари ин, ба андешаи Розӣ дар сурати бадхоҳ будани инсон, мебоист ӯро

чун шахси руҳан бемор, ки ниёз ба табобати руҳонӣ дорад эътироф намуд. Розӣ бар он андеша буд, ки инсон бояд барои ҷомеа ва дигар одамон судманду ғоидабахш бошад ва дар баръакси ҳол бояд аз ҷониби онҳо беэътибор ва нафратовар доништа шавад.[1; с,197-198]

Ҳамчунин бояд қайд кард, ки инсондӯстии Розӣ ҳамчунин дар он ақидаҳои зоҳир мегардад, ки мувофиқи онҳо хушунат натавонад нисбат ба шахси дигар, балки нисбат ба худ ҳам нораво аст ва дар асоси чунин фикру андешаҳои худ ӯ рафтори шахсонро наметазирӯфт, ки даст ба гуруснанишинӣ ва ташнагӣ задаанд ё аз ҳаёти оиладорӣ даст кашидаанд, зеро ӯ чунин мешуморид, ки ҳама ин гуна рафтор як шакли хушунат нисбати худ мебошад. Вале, дар баробари он, мутафаккир хушунатро қабул пазируфтааст, ки нисбати шахсоне татбиқ мегардад, ки ба ҷомеа ва дигар одамон зарар меоваранд.

М. Диноршоев ҳангоми таҳлил намудани фалсафаи ахлоқии Розӣ ибрази ақида кардааст, ки мутафаккир ҳама гуна рафтор, кирдор ва гуфтори ғайриахлоқонаро зери танқид гирифтааст ва мақсадҳои олимро ба гунафсҳои зерин тақсимбандӣ кардааст: сарввал, мустаҳкам ва мукамал гардонидани сифатҳои ахлоқии инсон барои манфиати худӣ ва ҷомеа, дуввум, таъмин намудани тансиҳати ахлоқӣ ва ҷисмонии инсон ва пешрафту тараққиёти ҷамъият, сеvvум, ташаккул додани шарту шароите, ки ба талаботҳои меъёрҳои ахлоқӣ ҷавобгу мебошанд ва бо мақсади таъмини сатҳи ҳаёти арзанда ба роҳ монда шудаанд, чаҳорум, инкор ва бартараф сохтани бадхоҳиву бадрафторӣ, панум, бо роҳ мондани муносибатҳои ботаҳаммул миёни одамон. [1; с,199]

Дар катори сифатҳои қабехтарини ғайриахлоқӣ Розӣ таккабуриву ҳавобаландӣ, бухлу ҳасад, қаҳру ғазаб, кизбу дуруғ, ҳасисву мумсикӣ, пурхӯри, майхӯрӣ ва майпарастиро номбар кардааст.

Ҳамин тарик, ба андешаи мо, моҳияти ақоиди ахлоқии Розиро принципҳои зерин ташкил медиҳанд:

1. Ақоиди ахлоқии Розӣ хусусияти ақлгаройӣ доранд, зеро ба ақидаи ӯ танҳо ба воситаи ақлу хиради худ инсон метавонад зоти

худро дарк намояд ва аз хубу бади хеш бохабар бошад. Махз ақли инсон кувваест, ки метавонад сифатҳои бадро мағлуб намуда, сифатҳои беҳтаринро тақомул бидиҳад. Беҳуда нест, ки боби аввали «Тибби руҳонӣ» ба васфи ақл ва тафаккури инсон бахшида шудааст. Дар замони ҳукумфармоии ҷаҳонбинии динӣ, ки ҳар неку бад ҳамчун хости Худо қабул мешуд, ақро манбаъ ва сарчашмаи сифатҳои ҳамидаи инсон шуморидани Розӣ як ақидаи пешрав буд.

2. Ақоиди ахлоқии Розӣ хусусияти инсонгароёна доранд. Зеро, аз диди ӯ, инсон, ки дорои ақл аст, пас ӯ махлуки нодир буда, қобилияти фикриаш метавонад ӯро ба дараҷаҳои баланди камолот расонад.
3. Мақсади ақоиди ахлоқии Розӣ ин нишон додани роҳе, ки инсонро ба саодат мерасонад ва дар ин роҳ инсон набояд аз ҷомеа ва ҳаёти ҷамъиятӣ дур бошад, баръакс саодати худро дар тақомули нафси худ ва накӯкорӣ ба мардум дарёбад.

Файласуфи дигаре, ки ба масъалаҳои ахлоқ таваҷҷуҳи хоса зоҳир кардааст, Насириддини Тусӣ мебошад. Ҷунонки пештар қайд шуд, Тусӣ ақоиди ахлоқии худро асосан дар «Ахлоқи Носирӣ» баён кардааст.

Дар асоси таҳлили «Ахлоқи Носирӣ» ба ҷунин ҳулоса омадан мумкин аст, ки Ҳоҷа Насириддини Тусӣ бар он ақида буд, ки махз вазъ ва ҳолати ҷисмонӣ ва нафсии инсон ба ҳайси омилҳои муайянқунандаи ҳаёти саодатмандонаи инсон баромад мекунад. Вале ҳаёти саодатманд танҳо дар ҷомеаи инсонӣ, дар муоширату ғайбулияту муносибати байни ҳамдигарии одамон имконпазир аст.

Аз мазмун ва мундариҷаи асар ва таҳлили ақоиди файласуф бармеояд, ки моҳияти фалсафаи ахлоқии Тусӣ ба принсипҳои зерин мутақаллаб аст:

1. Инсон мавҷудоти беҳтарину шарафтарини олам мебошад, ба он сабаб, ки дорои ақлу тафаккур мебошад.
2. Инсон агар ақлу хирадро тақомул диҳад ва ба ёрии он ҳиссиётҳои худро мағлуб намояд, ба камолот мерасад. Вале, агар ҳиссиёти инсон бар ақл ғолиб оянд, инсон ба ноқистарин махлуқ табдил хоҳад ёфт.
3. Ахлоқи инсонро тағйир додан мумкин аст, яъне хулқи инсон вобаста ба тарби-

яву таъсири ҷомеа метавонад тағйир ёбад.

Вобаста ба тағйири хулқи инсон, ки яке аз масъалаҳои ҷолиби диққат мебошад, дар «Ахлоқи Носирӣ» қисмати бо номи «Дар ҳад-и ҳақи қат-и хулқ ва баёни он ки тағйири ахлоқ мумкин аст» ҷой дорад, ки дар он тамоми ақида ва ғояҳои мутафаккир ҷамъ омадаанд.[3; с,81] Дар асоси номи қисмати мазкур аён мегардад, ки файласуф бар он ақида буд, ки ахлоқ тағйирпазир аст ва ин ақоиди асосии таълимоти ӯ мебошад.

Мувофиқи ақидаи Насириддини Тусӣ, ахлоқ ин қобилияти нафсии инсон мебошад, ки барои ба таври осон ва бе истифодаи хираду ақл имконияти амалӣ гардонидани ин ё он амалро медиҳад. Ҳамчунин, мутафаккир қайд мекунад, ки қобилият - сифат ва хусусияти нафс мебошад, ки моҳияти аслии ахлоқро инъикос менамояд. Сабаби вучуд доштани ин ду омил дар нафс бо ду ҷабҳа аз ҷониби Тусӣ асоснок гардидааст: аввалан, аз рӯи сифат ва дуввум, аз рӯи одат. Оид ба ҷабҳаи якум, олим қайд кардааст, ки он як сифати асли буда, ба ҳайси яке аз асосҳои пайдошудани хашм баромад мекунад. Барои далелнок намудани ин ақидаи худ, Ҳоҷа Насириддини Тусӣ ҳолат ва вазъи нафси инсонро бо ҳам муқоиса намуда, дар натиҷа ба ҳулосае меояд, ки шахсе ҳаст, ҳатто бо як сабаби ночизе тез гирифтаҳои ғазаб мегардад, инчунин, инсоне ҳаст, ки аз як хабаре каме ҳам нохуш ё аз садои нофорам хашмгин мегардад. Оид ба одат бошад, файласуф бар он ақида аст, ки дар зери таъсири он инсон то он лаҳзае, ки ӯро одат фаро нагирифтааст, аввал бошуурона рафтор мекунад ва пас аз ташаккул ёфтани одат мувофиқи он амал мекунад. Мувофиқи ақидаи мутафаккир, одат натиҷаи малакаву маҳорат ва таҷрибаи амалӣ мебошад. Аз ин бармеояд, ки дар сурати низомнок тақрор намудани ин ё он амал, инсон ба иҷрои он одат намуда, минбаъд рафтори мазкур барои ӯ хусусияти одатӣ ва ахлоқиро пайдо мекунад.[3;с,85]

Як гуруҳ олимони ҷунин мешуморанд, ки гузариши табиӣ як шакли ахлоқ ба шакли дигар ғайримумкин аст, гуруҳи дигари мутафаккирон бошанд бар он ақидаанд, ки

ахлоқ дорои на хусусияти табиӣ ва на хусусияти ғайритабиӣ мебошад ва ин андеша ба хулосае меорад, ки инсон чунон офарида шудааст, ки мувофиқи ирода ва хоҳиши худ ин ё он шакли ахлоқро интихоб месозад. Чунин интихоб мувофиқи табиати худи инсон амалӣ гардонида мешавад, яъне он шакли ахлоқ, ки ба табиати инсон бештар муфид аст, маҳз он объекти интихоб мегардад. Он шакли ахлоқ, ки ба табиати инсон мувофиқ намебошад, бо мушкилӣ қабул мегардад. Сабаби ҳукмрон шудани ахлоқ нисбат ба табиати инсон дар он аст, ки дар аввал ахлоқ мувофиқи иродаи инсон бо хоҳиши ӯ интихоб мегардад, вале сипас дар натиҷаи истифодаи низомноки он, ахлоқ ба малака ва таҷрибаи ҳаётии ӯ табдил меёбад.[3;с,102] Ҳамин тариқ, Ҳоча Насириддини Тусӣ чун тарафдори гуруҳи охири мутафаккирон баромад кард. Ӯ чунин мешуморид, ки гарчанде ки қудрати одамони бомаърифату бомаданият тарбия кунанд ҳам, дар ҳар сурат, бо мурури ба воя расиданаш, тифл он шакли ахлоқро интихоб мекунад, ки ба табиати ӯ наздик бошад, ҳатто агар он ба ахлоқи тарбиятгаронаш мухолиф ҳам бошад.

М. Д. Диноршоев чунин қайд мекунад, ки ақидаҳои ахлоқӣ ва итимоии Ҳоча Насириддини Тусӣ дар маҷмӯъ дорои хусусияти инкишофёбанда буда, сазоворанд, ки мавриди омӯзиш ва таҳлилҳои махсус шаванд.[2;с,3]

Инак, дар асоси таҳлил намудани гуфтаҳои боло, мо ба он хулосае меоем, ки Ҳоча Насириддини Тусӣ бар он ақида буд, ки вазъу ҳолати ҷомеа, шахсони дигар, робитаи мутақобила ва ҳамбастагии зич миёни онҳо дар рафти ташаккули шахсияти инсон, ислоҳ шудани ӯ ва инкишоф додани хислатҳои ахлоқӣ нақши басо муҳимро мебозанд.

Абулаббоси Қалқашандӣ, ки худ пайрави ақида ва назарияҳои фалсафии Ҳоча Насириддини Тусӣ буд, чунин изҳори ақидаи хеш кардааст, ки ахлоқ дар мафкураи шахси бошуур эҳсосотҳои нек ва хайрхоҳро бедор хоҳад кард. Мувофиқи гуфтаҳои ӯ, маҳз дар зерӣ таъсири ахлоқ инсон роҳи дурустро интихоб намуда, сифатҳои баланди инсониро дар худ ташаккул ва рушд хоҳад дод.[8;с,38]

Мисли дигар мутафаккирон, Тусӣ низ бештар диққати худро ба омӯзиши

масъалаи адолат, ки нафақат категорияи иҷтимоиву сиёсӣ, балки ахлоқиву ҳуқуқӣ низ мебошад, бахшидааст.

Тусӣ бар он андеша буд, ки ҳар як амал, кирдор, рафтор ва гуфтори инсон бо як муроду мақсади муайян татбиқ мегардад ва натиҷаи ин мақсад пайдо шудани саодати инсон мебошад. Ҳамин гуна, файласуф зикр намудааст, ки саодатмандӣ он ҳолати нафси инсон мебошад, ки дар натиҷаи меҳнати тӯлонӣ пайдо шуда, талаботҳои инсонро қонеъ месозад. Ба истиснои гуфтаҳои боло, бояд қайд кард, ки фалсафаи иҷтимоӣ-ахлоқии Ҳоча Насириддини Тусӣ қомилан принсипи ахлоқии алтруизмро инъикос мекунад, зеро аз андешаи олим чунин бармеояд, ки хушаҳволия ва манфиатҳои шахси дигар нисбат аз некӯаҳволия ва манфиатҳои шахси басо муҳимтар мебошанд. [7;с,112] Саодат, мувофиқи андешаи Тусӣ, дорои хусусияти инфиродӣ мебошад, зеро ҳар як инсон дар натиҷаи меҳнати поки худ дар соҳаи муайяни ҳаёти ҷамъиятӣ ба он ноил мегардад.

Инак, дар асоси омӯзиши худ оид ба фалсафаи ахлоқии Абубакри Розӣ ва Ҳоча Насириддини Тусӣ, мо ба хулосаҳои зерин омадем:

1. Мақсади ба масоили ахлоқ даст задани ду файласуфи номдор – Абубакри Розӣ ва Насириддини Тусӣ ин омӯзиши ботин ва зоти инсон ва кӯшиши ислоҳи сифатҳои бади ӯ мебошад. Ҳамчунин файласуфон боварӣ доштанд, ки вазифаи онҳо дар тарбияи мардум ва ба роҳи рост ҳидоят намудани онҳо мебошад. Онҳо итминони қомил доштанд, ки маҳз файласуф метавонад ба мардум роҳи саодатро нишон диҳад.
2. Ҳам ақоиди ахлоқии Розӣ ва ҳам ақоиди ахлоқии Тусиро чун ақоиди пешқадами пешрав тавсиф додан мумкин аст, зеро онҳо файласуфони ақлгаро буда, масъалаҳои ахлоқиро низ аз ин нуқтаи назар таҳлил намудаанд.
3. Ақоиди ахлоқии ин ду донишманди бузург инсонгароёна мебошанд, зеро инсон аз диди онҳо маҳлуқест, ки имконоти ба қамолот расиданро доро мебошад. Инсон қодир аст аз сифати бади худ озод шавад ва саодати асилро дастрас намояд.

4. Ҳам Розӣ ва ҳам Тусӣ на танҳо сифати неку бади инсонро таҳлил намудаанд, балки роҳи илсоҳи хулқи инсонро нишон додаанд. Аз ин ҷиҳат, ақоиди ахлоқии онҳо то кунун аҳамияти худро гум накардаанд.
5. Файласуфони номбурда дар инкишофи минбаъдаи илми ахлоқ саҳми босазо гузоштаанд ва минбаъд файласуфони зиёде дар пайравии онон асарҳои зиёдеро ба илми ахлоқ бахшидаанд.

Адабиёт

1. Абу Бакр ар-Разӣ. Избранные трактаты. Переводы с фарси и арабского // М. Диноршоева и Т. Мардонӣ. // Душанбе: Дониш, 2014. – 404 с.
2. Абубакр Закарӣ Розӣ. Мунтахаби осор. Душанбе: Адиб, 1989. – 160 с.
3. Абурайҳони Берунӣ. Осор-ул-боқия. // Парвиз Азқой//Техрон. 1380 шамсӣ. – 314 с.
4. Алӣ Муроди Довудӣ. Тарихи фалсафа. (дар давраи юнон). Донишгоҳи Техрон. 1353.
5. Кровс Повл. Расоили фалсафия. ҷилди 2. Қоҳира. 1939.
6. М. Диноршоев. Плуралистическая философия Абу Бакра ар-Разӣ. Душанбе, 2013.
7. М. Диноршоев. Философия Носириддина Туси. Душанбе, 1968.
8. Маҳди Муҳақик. Тибби рӯҳонӣ. Техрон. 1378. – 145 с.

СУЩНОСТЬ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ З. РАЗИ И Н. ТУСИ

Абубакри М.Г.

В данной статье автор обсуждает о сущности философия этики Закария Разия и Насриддина Тусия. Идея автора в основном заключается в том чтобы выяснить идея и мнения мыслителей, которые в основном непосредственно связаны с этическими вопросами, о жизнедеятельности человека. Кроме того автор сделает попытку выявлять новизну в области средневековой философии науки а также устремлен тем чтобы обсуждать важнейшие вопросы этики а также социальные вопросы данной эпохи. Автор в основном рассуждает такие важнейшие вопросы этики включая человеке, и способы развития добродетели, особенно исследует такие вопросы которые

посвящены таким вопросам как счастья, печали, способы развития силы души человека, сущности интеллекта и привычки, вопросы об отрицание поведение, где в основном включены такие аморальные качества как гнев, эгоизм и самолюбие, месть, страх и боязнь о смерти, ложь, жадности и алчности, и печальна основы названных качеств мыслители постарались выяснить причины их появления.

Ключевые слова: мораль, гуманизм, добро, зло, добродетель, предпочтитель, благочестие, самопознания, верность, счастливый, душа, справедливость, любовь, гедонизм, человечность, человек, мстительность, смерть, рай, ад.

THE ESSENCE OF THE MORAL PHILOSOPHY OF Z. RAZI AND N. TUSI Abubakri M.G.

In this article, the author discusses the essence of the philosophy of ethics of Zakaria Razi and Nasridin Tusiy. The idea of the author is mainly to clarify the idea and opinions of the intellectuals, who are mainly directly related to ethical issues, about the person's vital activity. In addition, the author will make an attempt to identify novelties in the field of medium philosophy of science and also strive to discuss the most important issues of ethics as well as social issues of this era. The author mainly discusses such crucial questions of ethics including man, and ways to develop virtues, especially examines such questions that are devoted to such issues as happiness, sadness, ways of developing the power of the human soul, the essence of intelligence and the first place, the questions of negation of behavior, where such immoral qualities like anger, selfishness and self-love, revenge, fear and fear of death, lies, greed and greed, and sadness on the basis of these qualities, thinkers tried to find out the reasons for their appearance.

Key words: ethics, humanism, good, evil, virtue, inferiority, fidelity, happiness, love, enjoy, humanity, souls, justice, human, mysticism death, paradise, hell.

ГЛОБАЛИЗАТСИЯ: МАФҲУМ ВА ТАЪРИХИ ПАЙДОИШИ ОН

Захруддинов И.З. – муаллими калони кафедраи умумидонишгоҳии фалсафаи ДМТ.

E-mail: falsafa-TNU@mail.ru

Дар мақола яке аз падидаҳои мубрами ҷомеаи муосир - глобализатсия мавриди таҳлил қарор мегирад. Афкори саромадони ин мафҳум, ба монанди Т.Левитт, Ч.Маклин, Р.Робертсон, К.Омае ва дигарон таҳлил карда шуда, қайд мешавад, ки глобализатсия ҳамчун раванд характери ҳам объективӣ ва ҳам субъективӣ дорад. Дар айни замон дар олам вобаста ба таъсири равандҳои глобализатсионӣ тамоюлҳои баҳамвобастагии давлатҳо, фарҳангҳо ва бозорҳои меафзояд.

Дар мақолаи мазкур якҷанд назарияҳои муосири глобализатсионӣ таҳлил карда шуда, ба таърихи пайдоиши ин падида равшанӣ дода мешавад. Инчунин, таҳлили муқоисавии падидаҳои «глобализатсия» ва «наздиқшавӣ» гузаронида шудааст.

Калидвожаҳо: *глобализатсия, глобализм, глобалият, идеологияи неолибералӣ, миллат-давлатҳо, наздиқшавӣ, интернационализатсия, ҷомеаи ҷаҳонӣ, созмонҳои байналхалқӣ, глобалӣ-локалӣ, мушкилотҳои байналхалқӣ.*

Дар марҳилаи муосири инкишофи ҷомеаи ҷаҳонӣ равандҳои глобализатсионӣ мубрамтар гардида, тавачҷӯҳи ҳамагонро ба худ ҷалб кардаанд. Гурӯҳе ба онҳо бо ҷашми умеду некбинӣ ва гурӯҳи дигар бо тарсу ҳарос назар меафканад. Албатта, чунин гуногунназарӣ иллатҳои худро дорад. Албатта, мо аз воқеият ҷои гурез надорем ва аз мушкилотҳои глобалӣ канораҷӯӣ карда наметавонем. Ҳар як мушкилоти ҳаёти ҷомеа, ки мавриди омӯзиш қарор гирифтааст, ҳатман дар ягон бахши худ моро ба масъалаи глобализатсия рӯ ба рӯ менамояд. Масъалаи глобализатсия тамоми соҳаҳои ҳаёти ҷомеа, аз ҷумла соҳаҳои иқтисодӣ, сиёсӣ, ҳарбӣ, тандурустӣ, варзиш, маориф, фарҳанг ва ғайраро фаро гирифтааст. Имрӯз глобализатсия на танҳо объекти тадқиқоти илмӣ, инчунин мавзӯи баррасӣ барои шуури оммавӣ низ гардидааст.

Мафҳуми «глобализатсия» дар адабиёти муосири илмӣ беш аз пеш истифода мешавад. Он хусусан ба иқтисодчиён, сиёсатмадорон ва рӯзноманигорон писанд буда, гоҳҳо бомавриду гоҳҳо бомаврид истифода мешавад. Одатан, аввал калимаро ба «мӯд» табдил медиҳанд ва баъд қоил мешаванд, ки маънои он алҳол муайян нашудааст. Ҳаде мезананд, ки гӯё маънои онро ҳама мефаҳманд, аммо баҳсо дар атрофи глобализатсия ба мушкилиҳое рӯ ба рӯ мешавад, ки аксари онҳо маҳз аз номукаммалии ҳуди мафҳум вобаста мебошад [1, с.62].

Одамоне масъалаҳои глобализатсиониро муҳокима карда, пурсон мешаванд, ки ҷомеаи глобалӣ ба қадом натоиҷ хоҳад расид, таъсири равандҳои мусбат ва манфӣи глобализатсионӣ ба ҷаҳони муосир чӣ самарро ба бор меорад? Раванди глобализатсия ба ҷаҳони якҷутба ё биполярӣ бурда мерасонад, хаос ё як ҷаҳони шаклан ором ба ҳам алоқамандеро ба вучуд меорад, то ки дар он одамоне, фарҳангҳои мухталиф ба ҳам муросо карда, оромӣ осоишта зиндагии хушро ба сар баранд? Набояд фаромӯш кард, ки дар даврони глобализатсия ҳам алоқамандии ҳаводиси ҷаҳон ва ҳам осебпазирӣ дар он боқӣ мемонад.

Бо туфайли муҳокимаи қиддии масоили мазкур, имрӯз масъалаи глобализатсия ба яке аз масъалаҳои муҳими ҷомеаи муосир табдил ёфтааст. Бешубҳа, масъалаи глобализатсия дар шуури ҷамъиятӣ ҷойгоҳи муайянро соҳиб шуда, ҳатто то дараҷае мӯд шудааст. Маъмулан, имрӯзҳо дар забони тоҷикӣ мафҳумҳои «ҷаҳонишавӣ» ё «ҷаҳонисозӣ» истифода мешаванд, лекин истифодаи мафҳуми «глобализатсия» хато набуда, баръакс ба мақсад наздиктар мебошад.

Дар ибтидои ҳазорсолаи навин оид ба ин падидаи муҳим асару мақолаҳо ба мартотиб зиёд шуда, дар гуфтугӯҳои оддӣ низ аз он истифода бурда мешавад. Як зумра муҳаққиқон глобализатсияро ҳамчун ра-

ванди иқтисодии умумичаҳонӣ ҳисоб мекунад. Глобализатсия дар муносибатҳои байналхалқӣ раванди айни, сатҳи олии интернационализатсия мебошад. Нуқтаи назари муҳаққиқон оид ба сарчашмаҳои глобализатсия дар шаклҳои мухталиф баён мешаванд. Муаррихон глобализатсияро ҳамчун як марҳилаи инкишофи ҷомеаи сармоядорӣ мешуморанд. Иқтисодчиён оғози онро бо ташаккули бозорҳои молиявии фаромилӣ алоқаманд мекунад. Сиёсатшиносон дар таъриҳ ба паҳншавии ниҳодҳои демократӣ пайдоиши глобализатсияро тафсир мекунад. Фарҳангшиносон глобализатсияро бо пайдоиши фарҳанги ғарбгарой, махсусан бо паҳншавии маданияти америкой алоқаманд мекунад. Аммо, сарфи назар аз ҳамаи ин, то ҳанӯз концепсияи ягонаи иҷтимоӣ-фалсафии глобализатсионӣ, ки асоси тағйиротҳои умумисайёравиро фаҳмонад, қоркард нашудааст. Кӯшишҳои муҳаққиқон барои расидан ба ин аҳдоф давом дорад, аммо то ҳол ба натоиҷи дилхоҳ нарасидаанд.

Мафҳуми «глобализатсия» таъриҳи кӯҳан дорад, лекин дар давраи навин хело шуҳрат пайдо кард. Мафҳум ва маънидоди глобализатсия дар адабиёти иқтисодӣ, фалсафӣ, сиёсӣ ва иҷтимоӣ мавриди баррасӣ қарор гирифтааст. Ҳар як мутахассисе, ки масъалаи глобализатсияро ҳадафи омӯзиш қарор медиҳад, аввалан, мекушад, ки ин падидаро маънидод кунад. Мафҳуми глобализатсия аз калимаи англисии globe – кураи замин гирифта шуда, аломати муназзамиятноки ва характери умумисайёравӣ доштани ин мафҳумро ифода мекунад. Ба андешаи бархе аз муҳаққиқони илми иқтисодӣ, аввалин маротиба ин мафҳумро профессори мактаби тичорати Гарвард Теодор Левитт дар мақолаи худ «Глобализатсияи бозорҳо» дар соли 1983 истифода кардааст. Зери мафҳуми «Глобализатсияи бозорҳо» Теодор Левитт раванди якҷояшавии бозорҳои молҳои алоҳидаро дар назар дошт, ки аз ҷониби ширкатҳои фаромилӣ истеҳсол мешуданд. Ӯ қайд мекард, ки чунин равандро ба он оварда мерасонанд, ки бозорҳо дигар чун воҳидҳои алоҳида қабул нашуда, бештар ҳамчун бозори ягонаи глобалӣ зухур мешаванд. Гурӯҳи дигари муҳаққиқон тамоман ҷонибдори нуқоти назари тафовутдошта мебошанд. Агар пайдоиши ин мафҳумро назорат кунем, -

мегӯяд Иноземцев В.Л., - бояд эътироф намуд, ки он бори аввал баъд аз солҳои баъдичангӣ пайдо шуд ва аз феъли «глобализатсиякунондан» (to globalize) «бузург шуд», ки ҳамчун мафҳуми мустақил ҳануз дар соли 1950 ба қайд гирифта шудааст. Дар ибтидои солҳои 1970-ум идоракунондагони аврупоӣ барои ифода намудани феълшавии баҳамалоқамандии иқтисодӣ-иҷтимоӣ миллии калимаи франсузӣ «mondialisation»-ро истифода намуданд. Баъдтар аз тарҷумаи он дар забони англисӣ калимаи «глобализатсия» ба миён омад, ки ба маънои имрӯзааш истифода бурда мешавад. Агар мафҳуми мазкур пештар ғайрииҷтимоӣ тасодуфан истифода мешуда бошад, пас онро аввалин маротиба дар маркази омӯзишҳои концептуалӣ расман соли 1981 ҷомеашиноси америкой Ч.Маклин пешниҳод кард. Ӯ даъват мекард, ки «раванди таъриҳии афзудани глобализатсияи муносибатҳои иҷтимоӣ дарк шуда, маънидод карда шавад» [5, с.31].

Аксари пажӯҳишгарон пайдошавии мафҳуми «глобализатсия»-ро бо муҳаққиқи англис Роланд Робертсон алоқаманд мекунад, ки дар соли 1983 мафҳуми «globality» (глобалитет)-ро истифода намудааст. Мувофиқи ақидаи Р. Робертсон, глобализатсия ҳамчун раванди объективӣ ин ба ҳам наздикшавии тамоми ҷаҳон, ҳамчун раванди субъективӣ ин дарки бештари ҷаҳон ба сифати воҳиди бутун мебошад. Глобализатсия – ин афзудани ҳамвобастагии тамоми ҷаҳонҳои ҷаҳон, инчунин дарки ин баҳамвобастагӣ мебошад; хусусияти асосиаш дар он аст, ки воқеан бавучудой ва густариши дарки ин вазъияти глобалӣ ва тасаввурот пиромони ҷаҳон ҳамчун майдоне, ки мо дар он амал мекунем, ба вучуд омадаст [10, с.58]. Дар миёнаҳои солҳои 1990-ум концепсияи глобализатсия ҳамчун раванди муҳим дар шароити ҷаҳони муосир то ба ҳаде паҳн гашт, ки М. Уотерс навишта буд: «мисли он ки дар солҳои 1980-ум мафҳуми асосӣ постмодернизм буд, ғояи асосӣ дар солҳои 1990-ум метавонад глобализатсия шавад, ки дар зери маънии он мо гузариши инсоният ба ҳазорсолаи сеюмро мефаҳмем» [5, с.32].

Таълимоти намоёндагони мактаби тичорати Гарвард, махсусан намоёндаи машҳури онҳо К. Омае, ки дар соли 1990 асараш бо номи «Ҷаҳони бидуни марз» чоп

шуд, мафхуми глобализатсияро хеле машхур гардонид. Кениче Омае қайд карда буд, ки одамон, ширкатҳо, бозорҳо арзиши худро баланд мекунамд, аммо имтиёзҳои давлат заиф мегардад – дар марҳилаи нав глобализатсия тамоми халқҳо ва ҳамаи равандҳои асосӣ ба фазои бозори глобалӣ тобеъ мегарданд. Ин марҳилаи нав дар таърихи инсоният, ки дар он «миллат-давлатҳои анъанавӣ табиияти худро аз даст медиҳанд, ба сифати шарикӣ тичорат ноқобил мегарданд» [13, с.65].

Дар тӯли даҳсолаҳои охир мафхуми «глобализатсия» барои ифодаи афзудани баҳамвобастагии ҷаҳон дар соҳаи иқтисодӣ, иҷтимоӣ, фарҳангӣ, сиёсӣ истифода бурда мешавад. То он ҳад онро истифода мебаранд, ки гӯё барои ҳамагон маънояш фаҳмо бошад ва аз ин рӯ, бисёр муҳаққиқон ба худ зарур намеҳисобанд, ки назарияи онро васеътар кор намоянд. Ҳатто дар таҳқиқотҳои илмие, ки бевосита ба масъалаи глобализатсия бахшида шудаанд, назарияи глобализатсия чандон возеҳ шарҳ дода нашудааст. Танҳо дар ҳолатҳои, ки мафхуми глобализатсия бо мафхумҳои «глобализм», «глобалият» ва амсоли инҳо истифода мегардад, ба шарҳи он то андозае кӯшиш карда мешавад. Аз солҳои 80-уми асри XX оғоз карда, шумораи интишороти, ки номгӯяшон бо калимаҳои «глобализатсия», «глобализм», «глобалистика», «мушкилотҳои глобалӣ» ва амсоли инҳо оғоз шудаанд, хеле зиёд гардиданд. Дар баробари ҳамаи ин қайд кардан ба маврид аст, ки назарияи глобализатсия аз ҷониби як қатор муҳаққиқон ба монанди И. Валлерстайн, М. Арчер, Р. Робертсон, М. Фезерстоун, А. Аппадурраи, Б. Тёрнер, Л. Склер, О. Ианни, М. Уотерс, У. Бек ва дигарон коркард шудааст.

Яке аз назарияҳои муосир пиромуни глобализатсия аз ҷониби И.Валлерстайн ва пайравони ӯ дар миёнаҳои солҳои 70-уми асри XX таҳия карда шудааст, ки он низомии ҷаҳонӣ (мир-система) ё иқтисоди ҷаҳонӣ (мир-экономика) ном дорад. Дар миёнаҳои солҳои 60-ум ва 70-уми асри XX дар партави назарияҳои сиёсатшиносии муносибатҳои байналхалқӣ ва назарияи низомии сотсиологӣ консепсияи низомии ҷаҳонӣ – ҷомеаи ҷаҳонӣ ғаёлона коркард шуд. Дар ин ҷо корҳои В. Мур, Ҷ. Неттл, Р. Робертсон ва Бартонро махсусан қайд кардан ба-

маврид аст. Аввалан, мувоҳишаҳои нави тағйиротҳои иҷтимоӣ дар атрофи мафхумҳои «ҷаҳонӣ», «байналхалқӣ», «интернационализатсия» баргузор мегарданд. Мафхуми «глобалӣ» дар ин мувоҳишаҳо фақат дар миёнаҳои солҳои 1960-ум истифода шуд, вақте ки В.Мур мафхуми «сотсиологияи глобалӣ» ва М.Маклюэн мафхуми «деҳаи глобалӣ»-ро мавриди истифода қарор доданд. Мувоҳишаҳо аслан пиромуни глобализатсия дар сотсиология дар миёнаҳои солҳои 1980-ум оғоз шуданд, дар вақте ки Р. Робертсон ин мафхумро коркард ва машхур намуд. Дар охири солҳои 80-уми асри XX бисёр корҳои барои коркарди назарияи глобализатсия равона карда шуданд. Дар соли 1990-ум маҷмӯи мақолаҳои барномавии «Фарҳанги глобалӣ» ба ҷоп расид, ки дар он корҳои бехтарин назариятчиёни соҳаи глобализатсия нашр гаштанд. Пас аз ин монографияҳои бунёди пиромуни глобализатсия аз тарафи Л. Склер, Р. Робертсон, О. Ианни, М. Уотерс, А. Аппадурраи, У. Бек ва дигарон паиҳам ҷоп гардиданд.

Оид ба тарҳ (модел)-ҳои назариявии глобализатсия ақоид ва нигоришҳои мухталиф баён шудаанд, аммо 3 нави онҳо бештар назаррас мебошанд. Тарҳи низомии глобалиро Э. Гидденс, Л. Склер, тарҳи иҷтимоӣи глобалиро Р. Робертсон, У. Бек, Г. Тёрборн ва тарҳи иҷтимоии ғайримарзиро А.Аппадурраи, М.Уотерс пешниҳод намуданд, ки таърихан 3 мавҷ ё хатти тағйирёбии концептуалии иҷтимоиро дар доираи парадигмаи ягонаи мантиқӣ тартиб медиҳанд. Барои таҳлили назарияҳои мазкур умумияти сохторҳои мантиқӣ хос мебошад. Дигаргуншавиҳои иҷтимоӣ ҳамчун маҷмӯи равандҳои беҳамтои таърихӣ қаламдод мешаванд, ки дар натиҷаи онҳо ташкилии нави иҷтимоӣ низомии пештараро иваз мекунад. Навҳои нав ва кӯҳнаи ташкилии иҷтимоӣ аз ҳамдигар дар асоси баҳамзидҳои тарҳҳои «локалӣ – глобалӣ» фарқ мекунамд.

Сарфи назар аз он, ки пиромуни глобализатсия мақолаю асарҳои мухталиф нашр гаштаанд, аммо саволу масъалаҳои ҳалталаб то кунун боқӣ мемонанд.

Глобализатсияро падидаи тасодуфӣ ҳисобидан нодуруст аст. Барои зухуршавии шакли муосири он марҳилаи дуру дарози таърихӣ сипарӣ шуд, ки дар он

кӯшишҳо ба ваҳдату бутуният нухуфта буданд. Шояд, фақат маҳз дар миёнаҳои асри гузашта ба дарки глобализатсия ҳамчун раванди умумисайёравӣ ва ҳамарофарогиранда расида, танҳо баъд аз ин глобализатсия ҳамчун падидаи умумисайёравӣ ба воқеият табдил ёфт.

Бидуни шак, глобализатсия мафҳуми бештар истифодашаванда ва суистеъмолшаванда, новозеҳ, номушаххас, тира, калимаи сиёсии таъсирбахш (шиор, силоҳи баҳс) дар солҳои охир буда, дар ояндаи наздик низ чунин хоҳад монд» [2, с.40]. Дар ҳақиқат масъалаи «глобализатсия» ба яке аз масъалаҳои асосии баҳсталаби имрӯзаи илмҳои ҷомеашиносӣ табдил ёфтааст. Дар байни муҳаққиқон оид ба маънии мафҳуми «глобализатсия» ақидаи ягона вучуд надорад. Ҳар як муҳаққиқ мувофиқи назари худ онро маънидод мекунад. Тибқи ақидаи муҳаққиқони немис Э. Алтфатер ва Б. Манкопф «мафҳуми «глобал» ё «глобализатсия» дар таърихи афкори фалсафӣ аз Афлотун то Нитше дида намешавад». Аммо, аллакай дар соли 1980-ум дар маҷаллаҳои бонуфузи иқтисодӣ 50 сарлавҳа пайдо шуд, ки дар онҳо мафҳумҳои «глобал» ё «глобализатсия» истифода шудаанд ва дар соли 1990 ин шумора ба 670 адад расид [14, с.18]. То соли 1987 дар китобхонаи Конгресси ИМА китобе, ки дар номгӯи он мафҳуми «глобализатсия» истифода шуда бошад, мавҷуд набуд, аммо баъдан миқдори корҳои ба мафҳуми мазкур бахшидашуда ба маротиб зиёд шуданд. Ҳатто тахмин мекунанд, ки аввалин шуда пиромуни глобализатсия олимони амрикоӣ ақоид баён намудаанд [3, с.10].

Шарҳҳои сершумори мафҳуми «глобализатсия» вучуд доранд, ки аксаран аз нуқтаи назари иқтисодшиносӣ мебошанд. Дар аксари мавридҳо глобализатсия ҳамчун дараҷаи нави рушди ҷаҳони неолибералии сармоядорӣ фаҳмида мешуд. Дар мавридҳои дигар глобализатсия ҳамчун давраи гузариши таърихӣ аз низоми биполярӣ ба якҷутбӣ мебошад, ки дар он ИМА авлавияти мутлақии геополитикиро соҳиб аст.

Мафҳуми «глобализатсия» маҷозӣ буда, барои муайян кардани маънӣ ва фаҳмиши табиати сармоядорӣ муосир пешбарӣ шудааст. Ин мафҳум интиҳоби бошууронаи равандҳо ва падидаҳои намоёни таҳлилро тахмин мекунад. Тибқи

баёниҳои Фонди байналхалқии асбӯр глобализатсия – ин афзоиши дараҷаи интегратсияи бошиддати ҳам бозори мол, ҳам хизмат ва ҳам сармоя мебошад [13, с.9].

Зери раванди глобализатсия, - қайд мекунад Ф. Х. Кессиди, - проблемаҳои куллии дар маҷмӯъ ҳам ҷаҳонро дахлкунанд ва ҳам натиҷаи равандҳои интегратсионӣ дар шакли барқароркунии бозори ягонаи ҷаҳонӣ, ҳаракати озоди мол ва сармоя, инчунин паҳнкунии ахборотро доништан зарур мебошад [7, с.76]. «Глобализатсия, - менависад В. М. Лукашевич, - ин раванди объективии иҷтимоӣ мебошад, ки дар асоси он афзоиши ҳамалоқамандӣ ва ҳамвобастагии иқтисодҳои миллӣ, низомҳои сиёсии миллӣ ва иҷтимоӣ, фарҳангҳои миллӣ, инчунин фаъолияти тарафайни одамон ба олами атроф сурат мегирад. Дар асоси глобализатсия ташаккули бозорҳои ҷаҳонии мол, хизмат, меҳнат, сармоя қарор дорад» [8, с.13]. Глобализатсияи муосир, - қайд мекунад, - В. Л. Иноземцев, - ин раванди навқунонии низомҳои минтақавӣ иҷтимоӣ-иқтисодӣ мебошад, ки аллакай дараҷаи баланди ҳамвобастагиро ба низоми ягонаи ҷаҳонӣ расонида, дар асоси қонунмандии нисбии якхелашавӣ рушд меёбанд [5, с.159]. А.Н. Чумаков «глобализатсияро ҳамчун раванди универсалиқунонӣ, барқароркунии сохторҳои ягона барои тамоми сайёраи Замин, робита ва муносибатҳо дар доираҳои мухталифи ҳаёти ҷамъиятӣ тасвир мекунад. Глобализатсия ҳамчун хоҷагии ягонаи ҷаҳонӣ маънидод мешавад, ки ҳамалоқамандии иқтисодии умумиҷаҳонӣ, алоқаҳои глобалӣ хоси он мебошанд» [15, с.70]. Тибқи ақидаи муҳаққиқи рус М.Г. Делягин, глобализатсия раванди ташаккулёбии фазои ягонаи умумиҷаҳонии молиявӣ иқтисодӣ дар асоси технологияҳои нав, махсусан компютерӣ мебошад. Чунин фаҳмиш, ки соли 1998 ворид карда шуд, агар ба истифодаи умум табдил наёфта бошад ҳам, хеле машҳур гаштааст. Ҳамин тавр, М.Г. Делягин рушди глобализатсияро на танҳо дар технологияҳои нави компютерӣ, инчунин дар технологияҳои ташаккулёбии шуур медид. Мувофиқи ақидаи В.Миронов пайдошавии фазои ягонаи бозори ҷаҳонӣ – молиявӣ ва молӣ, низоми ягонаи коммуникатсия ва хизмат бо та-

шаккули «низомии глобалии арзишҳо ва фарҳанги ягонаи ҳукмфармо» вобастагӣ дорад [11, с.14].

Ба ақидаи тадқиқотчи америкоӣ Т.Фридман, глобализатсия – ин наздикшавии ғайрибозорҳо, миллат-давлатҳо ва технологияҳо мебошад, ки ба одамон, корпоратсияҳо ва давлатҳои милли имконият медиҳад, то ба тамоми нуқтаҳои ҷаҳон зуд, зиёдтар ва арзонтар нисбат ба пештара дастрасӣ ёбанд... Глобализатсия маънии паҳнкунии бозори озоди сармоя дар тамоми мамлакатҳоро дорад. Глобализатсия қоидаҳои ба худ хоси иқтисодиро дорад, ки дар зербинои кушода, беназорат ва ғайридавлатии иқтисодиёти милли давлатҳо асос гирифта, мақсади рақобатнок шудан ва ҷалб кардани сармояи хориҷиро дорад [4, с.122].

Глобализатсия қоида ва ӯҳдадорихоеро пешниҳод мекунад, ки бояд аз ҷониби давлатҳои милли риоя шаванд.

Ҳамчояшавии сармояи глобализатсионӣ бо иттифоқи илм ва истеҳсолот мувофиқат мекунад. Корхонаҳои хориҷӣ барои коркард ва тадқиқот зиёдтар маблағ ҷудо мекунад.

Барои боз ҳам дурусттар фаҳмидани моҳияти ин раванди муҳими муосир донишмандони таърихи он аҳамиятнок мебошад. Ба таърихи инсоният назар афканда мебинем, ки глобализатсия дар асри XX пайдо нашудааст, он таърихи кӯҳан дорад ва заминаҳои он садсолаҳо пеш ташаккул ёфтаанд. Сарфи назар аз ин, доир ба масъалаи оғозшавии таърихи равандҳои глобализатсионӣ дар байни муҳаққиқон ягонагӣ вучуд надорад. Оид ба оғози марҳилаҳои таҳаввулоти таърихии глобализатсия се назари асосӣ вучуд дорад: а) глобализатсия дар «оғози таърих» шурӯъ шудааст; б) глобализатсия ин модернизатсия ва рушди капитализми муосир мебошад; в) глобализатсия – падидаи таърихи навин мебошад, ки бо пасосаноатӣ ва пасомодернизм алоқаманд мебошад.

Ҳамин тавр, гурӯҳе бар он қоилад, ки раванди таҳаввулоти инсониятро ҳама вақт тамоюли глобализатсия дунболагирӣ мекунад ва он аз марҳилаи тотатрихӣ шурӯъ шуда, то замони муосир идома дорад. Гурӯҳи дигар, оғози ташаккулёбии умумиятҳои глобалиро ба раванди интернационалишавӣ дар охири асри XIX ва

ибтидои асри XX пайваст мекунад, дар он шароит хоҷагии ҷаҳонӣ ва тижорат ба вучуд омада, худ мафҳуми «таърихи ҷаҳонӣ» пайдо шуд (М. Чешков, Н. Симония, Г. Шахназаров ва диг.) [12, с.11]. Тибқи ақидаи гурӯҳи сеюм, глобализатсия ду-се даҳсола муқаддам пайдо шудааст.

Ақидае вучуд дорад, ки мувофиқи он, глобализатсия таърихи духазорсола дорад ва аз пайдоиши минтақаи тамаддуни афро-аврупой, ки аз соҳилҳои Атлантика то уқёнуси Оромро фаро мегирифт, оғоз ёфтааст (У. Мак Нил, М. Хочсон).

Умуман, оид ба пайдоиши глобализатсия фикру ақидаҳо гуногун мебошанд. Мёрфӣ ибтидои глобализатсияро бо пайдоиши созмонҳои байналхалқӣ вобаста медонад, ки аз соли 1850 ба рушди нақлиёт ва алоқа машғул шуда буданд. Гурӯҳи дигари муҳаққиқон пайдоиши глобализатсияро ба ибтидои ҷанги дуҷуми ҷаҳонӣ, оғози қарни атомӣ, озодшавии мустамликаҳо, барқароршавии савдои байналхалқию маблағгузорӣ ва баландшавии сатҳи иқтисодиёти Осиёи Шимолу Шарқӣ вобаста медонанд. Оғози глобализатсияро, инчунин ба пайдоиши «рах Americana» дар ибтидои солҳои 70-ум ва ғалабаи идеологияи неolibериалӣ дар оғози солҳои 80-уми қарни XX нисбат медиҳанд.

Ҳамин тавр, зеро мафҳуми глобализатсия тағйирдиҳандаи фазои ҷаҳонӣ дар минтақаи ягонаи сармоя, мол, хизматрасонӣ, ғояҳо, одамон фаҳмида мешавад. Аммо қайд мекунад, ки аз як тараф, имкониятҳо ва зарурати рушди ягонаи инсоният бо мақсади амалӣ намудани манфиатҳои умумитарин, беҳад мушаххас ва бетаъхири хоси ҳар як инсон дар ҷаҳон мебошад. Аз дигар тараф, амалӣ намудани ин мақсадҳо ҳоло аз доираи рақобати шадиди нухбагон вобастагӣ дорад. Аз ин рӯ, глобализатсия на танҳо ҳамчун тағйирдиҳандаи фазои иҷтимоии ҷаҳон дар доираи рақобатҳои «глобалӣ ва локалӣ» дида баромада мешавад, инчунин ҳамчун дигаргункунии маҷмӯъҳои иҷтимоӣ-табиӣ дар доираи ихтилофи «давлат ва ҷомеа», «умумӣ ва фардӣ» ба қайд гирифта мешавад. Дар ин тазодҳо зина ба зина субъекти умумии эҷодиёти озоди иҷтимоӣ ташаккул меёбад. Глобализатсияи муосир бошад, на дар пояи афзоиши миқдори молҳо, балки дар асоси

фаъолшавии додугирифтӣ суръатноки ахборот қарор дорад. Барои амалишавии ин ба ҷомеаи ҷаҳонӣ шакли нави ташкили муносибатҳо – буруназдавлатӣ зарур аст. Ба маънои дигар, глобализатсияи муосир ин раванди бавучудории тарҳҳои ташкилкунии нави истифодабарии манбаъҳои дохилии низомҳои рушдкунандаи мутаҳаррик мебошад. Вобаста ба ин, як гурӯҳ олимон бар он назаранд, ки мафҳуми «глобализатсия» ҷойгузини мафҳуми «наздикшавӣ» («интегратсия») мебошад. Масалан, А. Н. Маслова менависад, ки «... глобализатсия ҳамчун раванди наздикшавии инсоният дар воҳиди том якуякбора дар бисёр доираҳои фаъолияти ҳаётии ҷомеа рух медиҳад» [9, с.147]. Дар равандҳое, ки бо мафҳуми глобализатсия ва наздикшавӣ ифода мешаванд воқеан умумиятҳои зиёд мушоҳида мешавад, аммо ин маънои онро надорад, ки барои маънидод кардани онҳо танҳо аз як мафҳум, масалан, дар мисоли мо «глобализатсия» истифода кардан дуруст бошад. Мафҳуми «наздикшавӣ» ва «глобализатсия» раванди ташаккулёбии томияти нав, инчунин муносибатҳои зиддиятноки омилҳои сершуморро дар ин ташаккулёбӣ инъикос мекунанд. Аммо ташаккулёбии томияти нав ва зиддияти муносибатҳо дар доираи ин томият қиддан паҳлуҳои гуногуни ҳаракати иҷтимоӣ мебошанд. Аз ин хотир, наздикшавиро ҳамчун тамоюли ҳаракати ҷомеаи ҷаҳонӣ ба тарафи бунёди томияти нав, бояд аз глобализатсия фарқ кард. Глобализатсия самти ин ҳаракат ва хусусиятҳои ҳалли муносибатҳои зидди байни омилҳои сершуморро вобаста ба гузариш ба дараҷаи дигари ташкили ин томият муайян мекунад. Ҳамин тавр, муҳаққиқон имконият пайдо мекунанд, ки ҳаракати нобаробари иҷтимоии материяро яқоя бо фарқ кардани самти ҳаракати томият ва тамоюли равандҳои дохилии ин томият инъикос намоянд. Яъне, глобализатсия зинаи наздикшавӣ мебошад, чунки дар худ боз қисматҳои шаклдарориро ба наздикшавӣ ҳамроҳ мекунад. Дар баробари ин, хусусиятҳои умумии маҷмӯъҳои иҷтимоӣ-табииро ба инобат гирифта, муайян намудан лозим аст, ки низом ба ҳифзи худ ё ба рушди худ равона шудааст. Агар падидахоро ба қайд гирифта бошем, пас қадами ояндаи мо тасвири он мешавад.

Гузариш ба шарҳдиҳӣ одатан муайян намудани як қатор зиддиятҳо ва зарурати омӯхтани асосҳои сабабии онҳо пеш меорад. Рушди ҷомеаи муосири ҷаҳонӣ характери кулӣ дорад. Вақти он расидааст, ки равандҳои иҷтимоиро, аз нигоҳи таъсири қонунмандии куллии рушди инсоният ба онҳо, мавриди омӯзиш қарор диҳем. Шояд, раванди глобализатсия ҳамчун раванди объективии таърихӣ ба ҳисоб гирифта шавад? Агар хусусиятҳои азхудкунии табиат аз ҷониби инсонро ба назар бигирем (одамон чунин одат доранд, ки аввалан кӯшиш мекунанд, ки сарҳади омӯзиши табиатро муайян намоянд ва имкониятҳои худро ба инобат гирифта, меҳоянд роҳҳои навро пайдо карда, табиатро дигаргун намоянд), он гоҳ метавонем глобализатсияро раванди айнӣ-табиӣ ҳисоб кунем. Худуди ҷаҳони худро васеъ намуда, одамон дер ё зуд низоми иҷтимоиро месозанд, ки устувории он аз ҳалли мушкилиҳои рушди нобаробар вобастагӣ дорад. Ин ҳадаф ё аз ҳисоби истифода кардани манбаъҳои иловагӣ, одатан берунӣ, ё ба туфайли рушди восита ва бунёди шаклҳои нави ташкилкунӣ, ки характери инкишофро воқеан дигаргун мекунанд, ба даст меояд. Дар ҳолати аввал – ғасб шуруъ мешавад, дар ҳолати дуввум – бунёди иҷтимоӣ оғоз мегардад, ки бо сарфи ками захираҳои дохилӣ бояд натиҷаи максималӣ ба даст оварда шавад.

Глобализатсия тарафдорони зиёд дорад, аммо дар баробари ин муқобилони он низ кам нестанд. Муқобилон ва тарафдорони глобализатсияро аз ҳамдигар, пеш аз ҳама, ҷаҳонбинӣ, муносибат ба гузаштаю ояндаи тамаддун фарқ мекунонад. Глобалистҳо тарҳи сохтори сиёсии либералиро тарафдорӣ мекунанд. Ба доираи хостаҳои онҳо иқтисоди бозоргонӣ, низоми сиёсии демократӣ, наздикшавӣ дар тамоми соҳаҳои ҳаёти ҷамъиятӣ ва шаклгирӣ мувофиқи фарҳанг ва ҷаҳонбинӣ дохил мешаванд. Пайравони глобализм одатан намояндагони синфи миёна мебошанд ва умед доранд, ки аз глобализатсия бартариҳоеро, ба монанди имконияти зистан ва қор кардан дар тамоми ғӯшаҳои ҷаҳон, бидуни раводид сайёҳат намудан, муошират бо намояндагони халқияту давлатҳои дигар, дастрасӣ ба ахборот, пайваستшавӣ ба ҷомеаи ҷаҳонӣ ва ғайраро ба даст

оранд. Аммо, ба фикри мо, на ҳамаи нуқтаҳои дар боло қайдшуда ба элитаи глобалӣ дахл дорад. Дар миёни намояндагони идоракунандагони глобалӣ шахсиятҳои авторитарӣ низ ҳастанд, ки мехоҳанд дар зери ниқоби мубориза бо терроризм, ҷинояткорӣ ва дигар падидаҳои номатлуб демократияро бо ҳамаи ҳуқуқу озодиҳо поймол карда, одамонро пурра таҳти назорат дароварда, сохтори иҷтимоии давлатро тағйир диҳанд.

Муқобилони глобализатсия бо тарзи имрӯзаи амалишавии глобализатсия розӣ нестанд. Онҳо бар зидди тақсмоти нави моликият, қишрбандиҳои беадолати иҷтимоӣ ва рушди ояндаи низоми ҷаҳонии навмустамликагароӣ мубориза мебаранд.

Дар даҳсолаҳои охир падидаю равандҳои ба миён омаданд, ки ҳар яки онро вобаста ба мавқеаш дар ҷомеаи ҷаҳонӣ, «ҳодисаи аср» гуфтан мумкин аст. Дигаргуниҳои дар сохтори геополитикии ҷомеаи ҷаҳонӣ ва таҳвилҳои низомҳои иҷтимоӣ-сиёсӣ ба вуҷуд омадаро ба назар гирифта, гуфтан мумкин аст, ки як давраи таърих фарҷом ёфта, ҷаҳони муосир ба давраи нав вуруд мешавад. Аввалан, дар натиҷаи инқилоби ахборотию телекоммуникатсионӣ якҷанд ҷомеаҳои пасосаноатӣ тадриҷан ба ҷомеаҳои ахборотӣ табдил меёбанд. Дуюм, вобаста ба ин таҳаввулотҳо, сохторҳои иҷтимоӣ-сиёсии онҳо тағйир меёбад. Сеюм, бар ивази ҷаҳони аврупомарказӣ, ки дар он маданияти ғарбӣ ҳукмрон аст, маданияти ҷаҳонӣ пайдо мешавад, ки аз як тараф, ягонагӣ ва тақсимшавии ҷомеаи ҷаҳонӣ ва аз дигар тараф, плюрализм ва гуногунии марказҳо барои халқҳо, фарҳангҳо, динҳо ташвиқ карда мешавад. Чорум, дар натиҷаи аз байн рафтани ИҚШС ва ҷаҳони сотсиалистӣ системаи дукутбии ҷаҳон, ки давраи «чанги сард»-ро дар бар мегирифт, аз байн рафт.

Вобаста ба ҳамаи ин, глобализатсия пешбинӣ мекунад, ки муносибатҳои робитаҳои иҷтимоӣ, иқтисодӣ, фарҳангӣ ва сиёсӣ хусусияти умумиҷаҳонӣ мегиранд. Зиёда аз ин, ҳамкориҳои дуҷониба ва бисёрҷонибаи давлатҳоро пешбинӣ мекунад. Глобализатсияи нав паҳншавии робитаҳои иҷтимоиро дар ҷунин соҳаҳо, ба монанди технологӣ, ташкилотӣ, маъмурӣ, ҳуқуқӣ ва ғайра талқин мекунад.

Глобализатсия раванди муҳимтарине мебошад, ки бидуни он пешбинӣ, муайянкунӣ ва татбиқи сиёсати хориҷии давлатҳо ғайриимкон мебошад. Глобализатсия ҳолати шахшуда надорад, он тағйирпазир, динамикӣ аст ва бинобар ин, дар ҳар як давра хусусиятҳои ба худ хосро доро буда, қувваҳои истехсолкунандаи навро ба миён меорад.

Глобализатсия тафаккури муайян, муносибат ба олами томо талаб мекунад, ки барои идоракунии проблемаҳо зарур мебошад. Инчунин глобализатсия муқолаҳои доимии сиёсиро оид ба масъалаҳои ҳаётан муҳим, яъне амният ва ҳамкорӣ ташвиқ мекунад. Набудани кӯшишҳо ба ҳамкорӣ, афзоиши хатари глобалӣ, мочароҳо ва муқовиматҳо ба раванди глобализатсия зарба мезананд. Бо ҳамин сабаб масъалаи «амният» дар давраи глобализатсия аҳамияти калон дорад.

Адабиёт

1. Азроянц Э. А. Глобализация: катастрофа или путь к развитию? Современные тенденции мирового развития и политические амбиции. - М.: Издательский дом «Новый век», 2002. - 416 с.
2. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию. - М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
3. Глобализация и глобальное управление. Учебное пособие. / Под ред. В.И. Михайленко. – Екатеринбург, 2008. – 297 с.
4. Заҳруддинов И.З. Моҳият, хусусит ва давраҳои глобализатсия // Паёми Дошишгоҳи миллии Тоҷикистон – 2010. - № 1 (57). – с. 121-125.
5. Иноземцев В.Л. Глобализация и неравенство: что причина, что следствие // Россия в глобальной политике. – 2003. – № 1. – с. 154 – 162.
6. Иноземцев В.Л. Современная глобализация и её восприятия в мире // Век философии – 2008. - № 1. – с. 31-44.
7. Кессиди Ф.Х. Глобализация и культурная идентичность // Вопросы философии. – 2003. – № 1. С. 76.
8. Лукашевич В.М. Глобалистика . – Львов «Новый свет – 2000», 2007, – 400 с.
9. Маслова А.Н. Процессы глобализации с социологической точки зрения: определения и концепции // Актуальные проблемы экономической социологии:

- сб. научн. тр. студентов, аспирантов и преподавателей / Под общ. ред. Н.Р. Исправниковой, М.С. Халикова. — М.: Университетская книга, 2008. — Вып. № 9. — С. 146–153.
10. Многоликая глобализация / Под ред. П.Бергера, С.Хантингтона. — М.: Аспект Пресс, 2004. — 379 с.
 11. Ромашкин Т.В. Становление и развитие ТНК в условиях глобализации. — Саратов: ООО Издательский центр «Наука», 2016. — 160 с.
 12. Соколов К.Б. Глобализация: История, современность и искусство. — М.: Государственный институт искусствознания, 2012. — 444 с.
 13. Уткин А.И. Глобализация: процесс и осмысление. — М.: Логос, 2001. — 254 с.
 14. Хайдаров Р.Дж. Развитие Таджикистана в период глобализации. — Душанбе: «Ирфон», 2006. — 192 с.
 15. Чумаков А.Н. Глобализация. Контуры целостного мира. — М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2005. — 432 с.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ: ПОНЯТИЕ И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ **Захруддинов И.З.**

В статье анализируется один из актуальных феноменов современного мира - глобализация. Рассматриваются воззрения основоположников этого понятия, таких, как Т.Левитта, Дж.Маклина, Р.Робертсона, К.Омае и других и подчеркивается, что глобализация как процесс имеет как объективный, так и субъективный характер. В настоящее время в мире в соответствии с влиянием глобализационных процессов увеличивается тенденция взаимозависимости государств, культур и рынков.

В данной статье даётся анализ нескольких теории современной глобализации и освещается история происхождения этого феномена. Также проводится сопоставительный анализ феноменов «глобализации» и «интеграции».

Ключевые слова: глобализация, глобализм, глобальность, неолиберальная идеология, нации-государства, интеграция, интернационализация, мировое сообщество, международные организации, глобальное-локальное, глобальные проблемы.

GLOBALIZATION: CONCEPT AND ITS HISTORICAL ORIGIN

Zakhruddinov I.Z.

The article analyzes one of the topical phenomena of the modern world - globalization. The views of the founders of this concept, such as T. Levitt, J. MacLean, R. Robertson, K. Omay and others, are considered and it is emphasized that globalization as a process has both objective and subjective features. Currently, in accordance with the influence of globalization processes in the world, the trends of interdependence of states, cultures and markets are increasing.

The following article provides an analysis of several theories of modern globalization and highlights the history of the origin of this phenomenon. Comparative analysis of the phenomena of "globalization" and "integration" is also mentioned here.

Keywords: globalization, globalism, globality, neoliberal ideology, nation-states, integration, internationalization, world community, international organizations, global-local, global problems.

ТАБРИКОТ

ЗАҲМАТКАШИ БОРГОҶИ ИЛМ

Олимов К. – академики АИ ҚТ, д.и.ф., профессор

Дӯсти деринаи ман, файласуфи тоҷик – Муҳаммадқул Ҳазратқуллов ҳанӯз аз солҳои донишгоҳӣ ва аспирантӣ бо як тамкину оромии фавқуллода ба таҳқику таълиф машғул шуда, дар ҷодаи илм ҳамчун муҳаққиқи варзида эътироф ва комёб гардидааст.

Мавсуф шӯъбаи форсии Донишгоҳи давлатии Тоҷикистонро бо муваффақият хатм карда, ба аспирантураи шӯъбаи фалсафаи АИ ҚТ дохил шуда, бо заҳмати шабонарӯзӣ, омӯхтани осори гузашта ва муносири фалсафӣ, кушодани уқдаҳои печидаи илми таърихи фалсафаи тоҷик ва фарҳанги милли дар илми фалсафаи муносири тоҷик ҷойгоҳи муайяни худро пайдо намуд.

Муҳаммадқул Ҳазратқуллов бо аввалин рисолааш, ки ба таҳқиқи яке аз проблемаҳои мушкили фалсафа ва ирфони асрҳои миёнаи Эрон – ақидаҳои фалсафии Садриддини Шерозӣ бахшида шуда буд, кори илмии худро оғоз кардааст.

Олими ҷавони онвақта, яъне ҷавони солҳои охири 60-70-уми асри гузашта, дар ин рисолааш ҷиҳатҳои муҳими таълимоти Садриддини Шерозиро, ки ба Садрулмутаолиҳин машхур аст, ба диққат ва дақиқназарӣ таҳти роҳбарии донишманди илми фалсафа ва мантиқшиноси аввалини Тоҷикистон профессор Муҳаммад Болтаев таҳлил намуда, рисолаашро пешниҳод ва бомуваффақият ҷимоя кард.

Дар тӯли солҳо Муҳаммадқул ба таҳқиқи масъалаҳои муҳими таърихи афкори халқи тоҷик машғул шуда, мақолаҳои зиёде дар Энциклопедияи саветии тоҷик навишт ва хусусан ба таърихи тасаввуф таваҷҷӯҳи бештар нишон дод. Солҳои зиёде, ки дар Энциклопедияи саветии тоҷик кор кард ва имрӯз низ ба он ҳамкорӣ дорад, барояш мактаби ҷиддии таълифи асарҳои илмӣ ва илмӣ-омавӣ гардид. Бинобар ин, ӯ тарзу услуби таълиф ва таҳрири мақолаҳои энциклопедиро хуб медонад ва фаъолияти ӯ дар ин

самт натиҷаҳои хуби илмӣ ба бор овардааст.

Муҳаммадқул Ҳазратқуллов чандин сол дар Эрон бо ҳайси мутарҷим дар корхонаҳои бузурги саноатие, ки бо ёрии Иттиҳоди Шӯравӣ сохта шудаанд, кор кард. Дар ин ҷода низ ба туфайли дониш, ҳислатҳои баланди инсонӣ соҳиби обрӯ ва эҳтироми ҳамкорони эронӣ ва шӯравӣ гардида буд.

Як ҷиҳати хуби фаъолияти Муҳаммадқул Ҳазратқуллов дар он давра ин буд, ки ӯ қору мароми асосии ҳаёти худ, яъне таҳқиқоти илмиро қанор нагузошт. Дар Эрон низ китобҳои зиёде оид ба фалсафа ва ирфон, таърих ва адабиёти тоҷику форсро чамъ кард ва ба таҳқиқ машғул шуд. Натиҷаи ҳамин кори бардавоми мутолиа ва таҳқиқ буд, ки ӯ асари илмии худро ба унвони «Тасаввуф» таълиф кард ва он то имрӯз яке аз тадқиқотҳои беҳтарин барои шиносӣ бо ин равияи фикрӣ ба забони тоҷикӣ мебошад.

Муҳаммадқул Ҳазратқуллов ҷустурҳои илмии худро дар ин ришта идома дода, дар бораи мактаби ишроқ таҳқиқи доманадоре анҷом дод, мақолаҳою монография таълиф намуд ва дар натиҷа соҳиби унвони баланди илмӣ доктори илмҳои фалсафа гардид.

Профессор Ҳазратқуллов дорои диди васеи илмӣ мебошад. Ӯ ба таҳқиқи мероси бузурги тоисломӣ низ бомуваффақият таҳқиқот бурда, асарҳои бузурги пурмазмун таълиф кард. Ба муносибати соли бузургдошти тамаддуни ориёӣ ӯ китоби «Ориёӣҳо ва тамаддуни ориёӣ»-ро ба таъб расонд. Дар ин китоб ӯ доир ба хостгоҳу интишори қаблаҳои ориёӣ, муносибати ориёӣҳо ва зардуштия, ҷаҳонбинӣ ва ҷаҳоншинохтии зардуштӣ, инчунин оид ба динҳои бостонии монавия ва маздакия ақидаҳои ҷамъбасти илмиро пешниҳод кард. Ҷои хушнудист, ки ин китоб ба форсӣ дар Эрон низ ба таъб расидааст ва ба он эронӣни муқими Аврупо низ баҳои

сазovor додаанд. Барои ин таҳқиқоташ ӯ сазовори ҷоизаи байналмилалии Манучехри Фарҳангӣ гардид.

Яке аз асарҳои муҳими Муҳаммадкул Ҳазраткулов китоби ӯ «Наврӯзи оламафрӯз» аст, ки ба муносибати мақоми ҷаҳонӣ пайдо кардани Иди Наврӯз интишор ёфт. Ӯ дар бораи ҷашнҳои бостонии тоҷикон – Наврӯз, Меҳргон, Сада ва одатҳои вобаста ба ин ҷашнҳо дар асоси манбаҳои зиёди илмӣ ва таърихӣ маълумоти ҷолибро интишор дод.

Профессор Муҳаммадкул Ҳазраткулов яке аз муаллифон ва муҳаррирони масъули «Таърихи фалсафаи тоҷик» аст, ки дар панҷ ҷилд бояд ба таърих расад. Мо алҳол якҷо дар таълифи ҷилди чоруми он, ки ба тасавуф бахшида шудааст, машғулем ва ин ҷилд низ ба ҷоп тавсия шудааст. Пурқорӣ ва заҳматдӯстии ин олими боғайрат ва донишманди мо дар

Энциклопедияи Истаравшан низ қобили тамҷид аст. Ӯ ҳастагинопазирона дар риштаи таҳқиқ, таълиф ва нашри осори илмӣ бо ҷиддият ва машғулияти ватанпарастона заҳмат мекашад.

Мо рафиқ, дӯст ва ҳамкори дерина ҳастем ва то и

мрӯз дар паҳлӯи ҳам кор мекунем, профессор Муҳаммадкул Ҳазраткуловро ҳамчун шахси меҳрубон, хайрхоҳ, хоксор ва зақӣ мешиносам. Аҳли илми тоҷик ӯро эҳтиром мекунад, ба заҳматкашию донишмандии ӯ мо ифтихор дорем.

Оре, ӯ олими пухтакор, дақиқназар ва ватандӯст аст. Дар ҳақи ҷунин шахсон устод Турсунзода гуфтааст:

Касе, ки бовариш халқро

арзанда мегардад,

Ба ҳар ҷо дӯстдорӣ ҳар хонаро

зебанда мегардад.

Олимов К. ПРЕДАННЫЙ НАУКЕ
Olimov K. DEVOTED TO SCIENCE

ПОРЯДОК РЕЦЕНЗИРОВАНИЯ СТАТЕЙ, ПРЕДСТАВЛЯЕМЫХ В ЖУРНАЛ "ИЗВЕСТИЯ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И ПРАВА АКАДЕМИИ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН"

Статьи, поступающие в редакцию, проходят предварительную экспертизу (проводится членами редколлегии – специалистами по соответствующей отрасли науки) и принимаются в установленном порядке. Требования к оформлению оригинала статей приводятся в "Правилах для авторов", публикуемых в каждом номере журнала.

Рукописи, оформленные не по правилам, редакцией не принимаются. Замечания по содержанию и оформлению статей необходимо устранить до передачи текста на рецензирование.

Затем статьи рецензируются в обязательном порядке членами редколлегии журнала или экспертами соответствующей специальности (кандидатами и докторами наук).

Рецензия должна содержать обоснованное перечисление качеств статьи, в том числе научную новизну проблемы, её актуальность, фактологическую и историческую ценность, точность цитирования, стиль изложения, использование современных источников, а также мотивированное перечисление её недостатков. В заключении дается общая оценка статьи и рекомендации для редколлегии – опубликовать статью, опубликовать её после доработки, направить на дополнительную рецензию специалисту по определенной тематике, отклонить.

Объем рецензии – не менее одной страницы текста.

Статья, принятая к публикации, но нуждающаяся в доработке, направляется авторам с замечаниями рецензента и редактора. Авторы должны внести все необходимые исправления в окончательный вариант рукописи и вернуть в редакцию исправленный текст, а также его идентичный электронный вариант вместе с первоначальным вариантом рукописи. После доработки статья повторно рецензируется, и редколлегия принимает решение о её публикации.

Статья считается принятой к публикации при наличии положительной рецензии и если её поддержали члены редколлегии. Порядок и очередность публикации статьи определяются в зависимости от даты поступления её окончательного варианта.

Рецензирование рукописи осуществляется конфиденциально. Разглашение конфиденциальных деталей рецензирования рукописи нарушает права автора. Рецензентам не разрешается снимать копии статей для своих нужд.

Рецензенты, а также члены редколлегии не имеют права использовать в собственных интересах информацию, содержащуюся в рукописи, до её опубликования.

ТАРТИБИ ТАҚРИЗДИҲӢ БА МАҚОЛАҲОЕ, КИ БА "АХБОРИ ИНСТИТУТИ ФАЛСАФА, СИЁСАТШИНОСӢ ВА ҲУҚУҚИ АИ ҶУМҲУРИИ ТОҶИКИСТОН" ПЕШНИҲОД ШУДААҢД

Мақолаҳои ба идора расида, ташхисро гузашта (ташхисро аъзои таҳририя – мутахассисони бахшҳои марбути илм мегузaronанд), сипас тибқи тартиботи муқарраршуда қабул карда мешаванд. Талабот ба таҳия кардани мақолаҳо бо унвони "Қоидаҳо барои муаллифон" дар ҳар шумораи маҷалла ҷоп мешавад.

Дастнависи мақолаҳоеро, ки ба қоидаҳои мазкур ҷавобгӯ нестанд, идора қабул намекунад. Эродҳо оид ба мазмун ва сохтори мақолаҳо бояд пеш аз супурдан ба тақриз ислоҳ карда шаванд.

Сипас ба мақолаҳо бо тартиби муайян, аз ҷониби ҳайати таҳририяи маҷалла ё мутахассисони ба мавзӯи мақола алоқаманд, (номзад ва докторҳои илм) тақриз дода мешавад.

Тақриз бояд хусусиятҳои илмии мақола, аз ҷумла, навоарӣ дар масъалагузорӣ, муҳимият, арзишҳои фактологӣ ва таърихӣ, дақиқ будани иқтибосҳо, услуби баён, корбурди манбаъҳои муосир ва инчунин камбудии ҷойдоштаро фаро гирад. Дар ҳулосаи тақриз бояд баҳои умумӣ ва тавсия барои нашр ё баъд аз ислоҳ нашр кардан, ё барои тақриси иловагӣ гирифтани аз мутахассиси марбут ба мавзӯ, ё ба ҷоп тавсия надодани қайд шавад.

Ҳаҷми тақриз бояд на камтар аз як саҳифа бошад.

Мақолае, ки ба тақрим зарурат дорад, бо қайд эродҳои муқарриз ва муҳаррир ба муаллифон баргардонида мешавад. Муаллифон бояд ислоҳоти заруриро ба мақола ворид карда, нусхаи охири мақоларо якҷоя бо шакли электронии он ва матни дастнависи аввала ба идора супоранд. Пас аз тақмили муаллиф, мақола дубора барои тақриз фиристода мешавад ва ҳайати таҳририя қарори нашр шудани онро мебарорад.

Мақола ҳамон вақт барои нашр пазируфта мешавад, ки тақриси ба он дода шуда мусбат бошад ва ҳайати таҳририя онро ҷонибдорӣ намоянд. Тартиб ва навбати ҷопи мақола ба санаи расидани нусхаи охири ислоҳшуда ба ҳайати таҳририя вобаста мебошад.

Тақризнависӣ ба мақола ба таври махфӣ сураат мегирад.

Ошкор кардани ҷузъиёти махфӣ тақриз ҳуқуқи муаллифро вайрон мекунад. Нусхабардории мақола барои корҳои шахсӣ ба муқарризон иҷозат дода намешавад.

Муқарризон ва инчунин ҳайати таҳририя то лаҳзаи аз ҷоп баромадани мақола ҳуқуқи истифодабарии маълумоти дар мақолаҳо дарҷшударо надоранд.

REVIEWING ORDER
ARTICLES PRESENTED TO "THE NEWS OF THE INSTITUTE PHILOSOPHY, POLITICAL SCIENCE AND LAW OF THE ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF TAJIKISTAN"

Articles coming to the editory board will pass preliminary expert examination (it is carried out by associate editors – specialists in the corresponding branch of science) and are accepted in accordance with the established procedure. Requirements to registration of the original are provided by article in "Rules for the authors" published in each issue of the journal.

The manuscripts issued not by rules aren't accepted by edition. Remarks according to the contents and registration of articles need to be eliminated before transfer of the text on reviewing.

Then articles are reviewed without fail by associate editors of the journal or experts of the corresponding specialty (candidates and doctors of sciences).

The review has to contain reasonable transfer of qualities of article, including scientific novelty of a problem, its relevance, factual and historical value, citing accuracy, style of a statement, use of modern sources, and also motivated transfer of its shortcomings. In the conclusion the general assessment of article and recommendation for an editorial board – to publish article, to publish it after completion, to direct on the additional review to the specialist in a certain subject, to reject is given.

Review volume – not less than one page of the text.

The article adopted to the publication, but needing completion goes to authors with remarks of the reviewer and editor. Authors have to make all necessary corrections to a final version of the manuscript and return to edition the corrected text, and also its identical electronic option together with the original version of the manuscript. After completion article is repeatedly reviewed, and the editorial board makes the decision on its publication.

Article is considered to be accepted to the publication in the presence of the positive review and if it was supported by associate editors. The order and sequence of the publication of article are defined depending on date of receipt of its final version.

Reviewing of the manuscript is carried out confidentially. Disclosure of confidential details of reviewing of the manuscript violates the rights of the author. Reviewers aren't allowed to make the copy of articles for the needs.

Reviewers, and also associate editors have no right to use in own interests information containing in the manuscript before its publication.

ҚОИДАҲО БАРОИ МУАЛЛИФОН

Ҳайати таҳририяи маҷалла ба таваҷҷуҳи муаллифон мерасонад, ки мақолаҳои худро дар шаклҳои ҷопию электронӣ, бо назардошти ҷанбаҳои илмию амалии таълифот ирсол намоянд.

Дар маҷаллаи Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳоваддинови Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон мақолаҳои ҷоп мешаванд, ки натиҷаи таҳқиқот оид ба масъалаҳои илмҳои фалсафа, ҷомеашиносӣ, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқшиносӣ марбут бошанд.

Мақолаҳои мутобиқ ба қоидаҳои мазкур бо тавсияномаи яке аз шӯбаҳои Институт ё яке аз аъзои ҳайати таҳририя барои ҷоп қабул карда мешаванд.

Ҳаҷми мақолаҳои яқоя бо тасвир, ҷадвал, нақшаҳои ва вожаҳои калидию фишурдаи мақола ба забонҳои тоҷикӣ, русӣ ва англисӣ бояд то як ҷузъи ҷопӣ (то 12 саҳифаи ҷопи компютерӣ) бошанд. Фишурдаи мақола ба як забон на зиёдтар аз ҷор ҷумла ва миқдори калидвожаҳои бояд то даҳ адад бошанд. Матн бояд дар файли барномаи Microsoft Office Word пешниҳод шуда, андозаи ҳарфҳои 14, гарнитурани Times New Roman (барои мақолаҳои русӣ ва англисӣ), Times New Roman Tj (барои мақолаҳои тоҷикӣ), фосилаи 1,5 ва канораҳои матн аз ҳар тараф – 2,5 см бошанд. Корбурди ҳарфҳои хоси тоҷикӣ дар мақолаҳои тоҷикӣ бо гарнитурани Times New Roman Tj, фишурда ва калидвожаҳои хатмист. Саҳифаҳои бояд рақамгузори шуда бошанд.

Ба мақола тавсияи муассиса (барои муаллифони беруна), тақризи шӯбаи марбути Институти, фишурда, калидвожаҳои (ба забонҳои тоҷикӣ, русӣ ва англисӣ) дар ду нусха, бо нишондоди унвони мақола, сарҳарфи ном ва насаби муаллиф ҳамроҳ карда мешаванд.

Барои ҷоп маводи таҳқиқотие, ки қаблан дар дигар нашрияҳои ҷоп нашуда бошанд, қабул карда мешаванд. Дар охири мақола, баъд аз матн ва фишурдаи рӯйхати адабиёти истифода шуда зикр гардида, аз тарафи ҷоп номи муассисае, ки мақоларо пешниҳод кардааст, инчунин маълумот дар бораи муаллиф, телефон ва имзои муаллиф (муаллифон) оварда мешавад.

Ҳангоми тартиб додани рӯйхати адабиёти истифодашуда мушахассоти зеринро бояд кайд кард: а) барои китобҳои – насаб ва сарҳарфи ном ва номи падар, унвони пурраи китоб, макони ҷоп, нашриёт, соли нашр, рақами ҷилд, саҳифа; б) барои мақолаҳои аз маҷаллаву маҷмӯаҳои – насаб ва сарҳарфи ном ва номи падар, унвони пурраи мақола, номи маҷалла ё маҷмӯа, соли нашр, шумора ва саҳифа (барои маҷмӯа). Ҳангоми иқтибоси такрорӣ аз як манбаъ шакли маълумии ихтисоршавӣ истифода мешавад.

Агар дар матн ҷадвалҳои оварда шуда бошанд, нусхаҳои иловагии онро дар ҷарамаи ҷоп карда, бо нишон додани саҳифаи матлуб ба мақола ҳамроҳ кардан лозим аст.

Дар ҳолати баргардонидани мақола ба муаллиф барои ислоҳот ё ҷиҳати таҳрир, муаллиф бояд ислоҳоти заруриро ворид карда, нусхаи охириро ислоҳшударо яқоя бо нусхаи аввалӣ, инчунин шакли электронии мақолаи ислоҳшударо дар муддати то 3 рӯз ба идора бозгардонад.

Масъулияти истифодаи маълумоте, ки барои ҷопи озод иҷозат нест, мутобиқи қонунгузорию Ҷумҳурии Тоҷикистон, ба дӯши муаллифон аст.

Идораи маҷалла ҳуқуқи ихтисорнамудан ва ба дастнависҳои тағйирот ворид карданро дорад.

Мақолаҳои, ки ба қоидаҳои мазкур ҷавобгӯ нестанд, барои ҷоп қабул карда намешаванд.

ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРОВ

1. В журнале "Известия Института философии, политологии и права Академии наук Республики Таджикистан" печатаются статьи, являющиеся результатом научных исследований по философским, социологическим, политологическим и юридическим наукам.

2. Статьи принимаются к печати по рекомендации одного из членов редколлегии, в соответствии с настоящими правилами.

3. Объем статьи не должен превышать 1-го п.л. (до 12 страниц) компьютерного текста, включая в этом объеме рисунки, таблицы, графики, текст аннотации и ключевые слова, приводимые в конце статьи. Объем аннотации – не более 0,5 страницы. Три рисунка считаются за одну страницу.

4. К статье прилагаются направление от учреждения (для внешних авторов), рецензия соответствующего Отдела, аннотации и ключевые слова (на таджикском, русском и английском языке) в двух экземплярах, с указанием названия статьи, инициалов и фамилии автора.

5. Статья принимается в одном экземпляре, в текстовом и в электронном вариантах. Статья должна быть напечатана: на компьютере, с одной стороны листа, через 1,5 (полуторный) интервал, в файле Microsoft Office Word, размером шрифта 14, гарнитура Times New Roman (для русских и английских текстов), Times New Roman Tj (для таджикских текстов), интервалом 1,5, поля с каждой стороны – 2,5 см. В статье обязательно использование таджикского шрифта для таджикских текстов гарнитурой Times New Roman Tj, аннотации и ключевых слов. Страницы должны быть пронумерованы.

6. В конце статьи после текста аннотации дается список использованной литературы, слева указываются название учреждения, представляющего статью, а также сведения об авторе, телефон и подпись автора (авторов).

7. При оформлении списка использованной литературы следует указать:

а) для книг - фамилию и инициалы автора, полное название, место издания, издательство, год издания, номер тома, страницу;

б) для журнальных статей и сборников – фамилию и инициалы автора, название статьи, название журнала или сборника, год издания, номер и страницу (для сборника). При повторной ссылке на литературу допустимы общепринятые сокращения.

8. К имеющимся в тексте таблицам необходимо отпечатать дубликаты и приложить к статье с указанием страницы, к которой таблица относится.

9. В случае возвращения статьи автору для существенных исправлений или для ее окончательного редактирования, автору необходимо в трехдневный срок внести все необходимые исправления в окончательный вариант рукописи и вернуть в редакцию исправленный текст, а также его идентичный электронный вариант вместе с первоначальным вариантом рукописи.

10. Статьи, не отвечающие настоящим правилам, редколлегией не принимаются.

11. Редакция оставляет за собой право производить сокращения и редакционные изменения рукописей.

12. Текст присылаемой рукописи является окончательным, должен быть тщательно подготовлен, выверен, без исправлений и подписан автором (авторами).

Адрес редакции: Таджикистан, г. Душанбе, пр. Рудаки 33, Институт философии, политологии и права им. А.Баховаддинова Академии наук Республики Таджикистан.

RULES FOR AUTHORS

The Editorial Board asks authors to submit their papers to the editor, in printed and electronic forms, paying special attention to the scientific and practical aspects of their works.

The Academic Legal Journal publishes scientific articles on the results of research on legal sciences.

Articles are accepted for publication on the recommendation of one of the departments of the Institute or one of the board members, in accordance with these rules. The paper should not exceed one unit (up to 12 pages of computer text), including drawings, tables, graphs, summaries and keywords in Tajik, Russian and English, given at the end. Abstract in the same languages should contain no more than four sentences and the number of keywords should be given up to ten words and word combinations. The text should be presented in the Microsoft Office Word program: font size - 14 headset - Times New Roman Tj, line spacing - 1.5, farmland - 2.5 cm on all sides. The use of specific Tajik letters in the materials prepared in the Tajik language, as well as keywords and annotations are necessary. Pages must be numbered.

To the article should be attached a cover letter from the institution (for foreign authors), review of the relevant department of the Institute, abstracts and keywords (in Tajik, Russian and English) in duplicate, with the name of the article, initials and surname of the author.

Accepted for publication research materials should not previously be published in other publications. At the end of the article after the text and annotations there should be given a list of references, on the left side one should indicate the name(s) of the institution that submit the article(s), as well as information about the author(s), telephone and signature of the author (s).

When making a list of references one should indicate: a) for books - surname and initials of the author(s), full name of the books, place of publication, the publisher, year of publication, volume number, page; b) for journal articles and collections - surname and initials of the author, article title, journal title or collection, year of publication, and page number (for collection). After repeated references to the same literature standard abbreviations are acceptable.

To existing tables in the text one should print a duplicate of the tables indicating the page to which the tables belong.

In the case of the return of the article to the author for substantial corrections or its final editing, one should make any necessary corrections in the final version of the manuscript to the editor and return the corrected text, as well as its electronic version identical with the original version of the manuscript.

Responsibility for the use of the data, not intended for open publication lies on the authors of articles in accordance with the legislation of the Republic of Tajikistan.

The editors reserve the right to make editorial changes and reduction of manuscripts.

Articles that do not meet these rules will not be accepted for the publication.

*Ба матбаа супорида шуд 13.11.2019
Барои нашр имзо шуд 14.11.2019
Чопи офсетӣ. Ҷузъи чопӣ 15,8. Андоза 70x100¹/₈.
Адади нашр 100 нусха. Супориши №115.*



МН «Дониш»

*Муассисаи нашриявӣ «Дониш»-и АИ ҶТ
ш. Душанбе, 734063, кӯчаи Айни, 299/2.*