

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

**И З В Е С Т И Я  
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**

**№ 1**

**Душанбе – 2020**

**АХБОРИ ИНСТИТУТИ ФАЛСАФА, СИЁСАТШИНОСӢ ВА ҲУҚУҚИ  
БА НОМИ А. БАҲОВАДДИНОВИ АКАДЕМИЯИ ИЛМӢОИ  
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. Рачабов С.А. – доктори илмҳои ҳуқуқ, дотсент
13. Маҳмадҷонова М.Т. – доктори илмҳои фалсафа, дотсент
14. Ҷонбобоев С. – доктори илмҳои сиёсӣ, профессор
15. Қаҳоров Ғ.Ғ. – доктори илмҳои фалсафа

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

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

*Мақолаҳо тақриз карда мешаванд.  
Матни мақолаҳо дар таҳрири муаллиф нашир мешаванд.  
Фикри ҳайати таҳририя бо фикри муаллиф метавонанд мувофиқ набояд.  
Ҳангоми истифода аз мавод ва иқтибос ҳавола ба  
“Ахбори Институди фалсафа, сиёсатишиносӣ 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. Заминаҳои татбиқи принсипи адолати иҷтимоӣ.....	8
Ҷонбобоев С. Дидгоҳи мантиқӣ-эпистемологии Абуалӣ ибни Сино.....	17
Сайфуллоев Н. М. Масоили ҳастишиносии иҷтимоӣ дар мероси Насируддин Тӯсӣ.	33
Шоисматуллоев Ш., Элмуродова Д. Хусусиятҳои иҷтимоӣ-қисодии зиндагонии модарони танҳо ва рафтори стратегии онҳо дар ҳолатҳои мушкили зиндагӣ.....	38
Мирзоев Ғ. Ҷ. Вижагиҳои муқаррароти исломӣ дар фарҳанги тоҷикон.....	45
Ҷонбобоев С., Бандалиева Ш. Таълимоти иҷтимоӣ-ахлоқии Абу Наср Форобӣ ва Носири Хусрав (таҳлили муқоисавӣ).....	51
Муҳаммадӣ А. Нақш ва ҷойгоҳи хунараҳои мардумӣ дар низоми арзишҳои фарҳангӣ.	61
Қурбоншоев И. Ҷ. Манбаҳои бумии натурфалсафии Н. Хусрав.....	68
Умедов М. Ҳ. Фаҳмиши ахлоқии ишқ ва тарзи ҳаёти таҳаммулпазирона дар афкори Фаридуddини Аттор.....	73

### СИЁСАТШИНОСӢ

Муҳаммад А. Н., Ризоён Ш. Ш. «Неруи нарм» дар сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон ва хусусиятҳои он.....	80
Искандаров А. Дар бораи масъалаи аҳамияти таҳқиқоти сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон ва дурнамои он.....	85
Юсуфҷонов Ф.М. Трансформатсияи равишҳои концептуалии сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон дар шароити тағйироти глобалӣ.....	90
Муҳаммад С. А. Асосҳои назариявӣ методологии рамзҳо ҳамчун зухуроти иҷтимоӣ сиёсӣ.....	95
Муҳаммадзода П. А., Акбаров Ф. Х. Манфиатҳои миллӣ ва хусусиятҳои онҳо дар шароити рушди дипломатияи бисёрҷониба.....	102
Муродов С. А. Табиати масъалаи низоъ ҳамчун як омил муваффақияти миёнаравӣ....	107
Саидов А. С., Дороншоева Н. Ш. Ҳамкорӣҳои ҶТ ва ИМА дар таъмини амнияти минтақавӣ дар Осиёи Марказӣ.....	111
Шарапов О. М. Самтҳои афзалиятноки шарикӣ стратегӣ Тоҷикистон ва Хитой дар марҳилаи муосир: мушқилот ва дурнамо.....	117

### МИНБАРИ МУҲАҚҚИҚОНИ ҶАВОН

Иброҳимов Ф. М. Нигоҳе ба таҳқиқи анри Корбен дар бораи Абӯнаصري Форобӣ.....	122
Ширинзода А. Ш. Андешаҳои иҷтимоӣ-сиёсии Низомулмулк.....	129
Обидзода Ҷ. Ҳизбҳои сиёсии Тоҷикистон ҳамчун унсурҳои муҳими низоми сиёсии кишвар.....	134
Юсупов Ғ. М. Хусусиятҳои геополитикии кишварҳои Осиёи Марказӣ.....	139
Абдуллоева М. Оид ба таҳлили таҷрибаи барқарорсозии таърихӣ дар эҷодиёти Б. Кимёгаров.....	143
Гулмирзоев А. Ш. Амнияти обу энергетикӣ ва ҳалли проблемаи истифодаи захираҳои энергетикӣ дар кишварҳои Осиёи Марказӣ.....	149
Ҷонмаҳмадов Ф. Ф. Ҷанбаҳои назариявии сиёсикунони дин ҳамчун абзори таъсиррасонӣ ба шуури ҷамъиятӣ.....	156
Муминшоева Н. М. Нақши осорхона ҳамчун институти иҷтимоӣ дар ташаккули ҳувияти миллӣ.....	161
Шарифов М. Хусусияти тафаккури рӯзноманигорӣ дар муқоиса бо тафаккури фалсафӣ ва бадеӣ.....	166

**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. Джонбобоев С. – кандидат философских наук,
15. Гаюров Г.Г. – доктор философских наук

**Ответственные**

**за подготовку к печати:**

Ибрагимова С.Х. – кандидат философских наук,  
Махшулов А.

**Редакция и корректура:**

Юсуфджонов Ф.М. – кандидат политических наук,  
Шарипов А.

*Статьи рецензируются.*

*Тексты статей даются в авторской редакции.*

*Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.*

*При использовании и цитировании материалов ссылка на*

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

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

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### Ф И Л О С О Ф И Я

<b>Назар М. А.</b> Предпосылки реализации принципа социальной справедливости..	8
<b>Джонбобоев С.</b> Логико-эпистемологическая концепция Абу Али ибн Сины.....	17
<b>Сайфуллаев Н. М.</b> Вопросы социальной онтологии в наследии Насируддинна Туси...	33
<b>Шоисматуллоев Ш., Элмуродова Д.</b> Социально-экономические особенности жизнедеятельности одиноких матерей и их стратегия поведения в тяжелых жизненных ситуациях.....	38
<b>Мирзоев Г. Дж.</b> Основные черты исламских постулатов в таджикской культуре.	45
<b>Джонбобоев С., Бандалиева Ш.</b> Социально-этические концепции Абу Насра ал-Фараби и Насира Хусрава (сопоставительный анализ).....	51
<b>Мухаммади А.</b> Роль и значение народных ремёсел в системе культурных ценностей	61
<b>Курбоншоев И. Дж.</b> Автохтонные истоки натурфилософских воззрений Н. Хусрава.	68
<b>Умедов М. Х.</b> Этика любви и понимания толерантного образа жизни в воззрениях Фаридууддина Аттара.....	73

### ПОЛИТОЛОГИЯ

<b>Мухаммад А. Н., Ризоён Ш. Ш.</b> «Мягкая сила» во внешней политике Республики Таджикистан и ее особенности.....	80
<b>Искандаров А.</b> К вопросу об актуальности исследования внешней политики Республики Таджикистан и её перспектив.....	85
<b>Юсуфджанов Ф.М.</b> Трансформация концептуальных подходов внешней политики Республики Таджикистан в условиях глобальных перемен .....	90
<b>Мухаммад С. А.</b> Теоретико-методологические основы символов как социально-политический феномен.....	95
<b>Мухаммадзода П.А., Акбаров Ф.Х.</b> Национальные интересы и их особенности в условиях развития многосторонней дипломатии.....	102
<b>Муродов С. А.</b> Характер проблем конфликта как фактор успеха посредничества	107
<b>Саидов А. С., Дороншоева Н. Ш.</b> Сотрудничество РТ и США по обеспечению региональной безопасности в Центральной Азии.....	111
<b>Шарапов О. М.</b> Приоритетные векторы стратегического партнерства Таджикистана и Китая на современном этапе: проблемы и перспективы.....	117

### 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

<b>Иброхимов Ф. М.</b> Взгляд на исследование Анри Корбена об Абу Наср ал-Фараби.....	122
<b>Ширинзода А. Ш.</b> Социально-политические мысли Низомулмулка.....	129
<b>Обидзода Дж.</b> Политические партии Таджикистана как важный элемент политической системы страны.....	134
<b>Юсупов Г. М.</b> Геополитические особенности стран Центральной Азии.....	139
<b>Абдуллоева М.</b> К анализу опыта исторической реконструкции в творчестве Б. Кимягарова.....	143
<b>Гулмирзоев А. Ш.</b> Водно-энергетическая безопасность и решение проблем использования энергоресурсов в странах Центральной Азии.....	149
<b>Джонмахмадов Ф. Ф.</b> Теоретические аспекты политизации религии как инструмент воздействия на сознание общества.....	156
<b>Муминшоева Н. М.</b> Роль музея как социального института в формировании национальной идентичности.....	161
<b>Шарифов М.</b> Особенности журналистического мышления по сравнению с философским и художественным мышлениями.....	166

**PROCEEDINGS OF THE BAHOVADDINOV 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. Jonboboev S. – Candidate of Philosophical Sciences
15. Ghayurov G.G. – Doctor Philosophical Sciences

**Responsible for Preparation for Printing:**

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

**Editing and Proofreading:**

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

*All articles are being reviewed.*

*Articles are to be submitted by the authors.*

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

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

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

## CONTENT

### PHILOSOPHY

<b>Nazar M. A.</b> Prerequisites for the Implementation of Principle of Social Justice.....	8
<b>Jonboboev S.</b> The Logical and Epistemological Concept of Abu Ali Ibn Sina.....	17
<b>Sayfullaev N. M.</b> Issues of Social Ontology in the Heritage of Nasiruddin Tusi.....	33
<b>Shoismatulloev Sh., Elmurodova D.</b> Socio-Economic Characteristics of the Life Activity of the Single Mothers and Their Behavior Strategy in Difficult Life Situations.....	38
<b>Mirzoev G. J.</b> The Main Features of Islamic Postulates in Tajik Culture.....	45
<b>Jonboboev S., Bandalieva Sh.</b> Socio-Ethical Doctrines of Abu Nasr Al-Farabi and Nasir Khusraw (Comparative Analysis).....	51
<b>Muhammadi A.</b> The Role and Significance of Folk Crafts in the System of Cultural Values	61
<b>Qurbonshoev I. J.</b> Autochthonous Sources of Natural Philosophical Views of N. Khusrava. ....	68
<b>Umedov M. Kh.</b> Ethics of Love and Understanding a Tolerant Lifestyle in the Views of Fariduddin Attar.....	73

### POLITICAL SCIENCE

<b>Muhammad A.N., Rizoyon Sh. Sh.</b> Soft Power in the Foreign Policy of the Republic of Tajikistan and Its Features.....	80
<b>Iskandarov A.</b> On the Issue of Relevance of Tajikistan's Foreign Policy Research and Its Prospects.....	85
<b>Yusufjonov F. M.</b> Transformation of the Conceptual Approaches to the Foreign Policy of the Republic of Tajikistan in the Context of Global Changes .....	90
<b>Muhammad S. A.</b> Theoretical and Methodological Foundations of Symbols as a Socio-Political Phenomenon.....	95
<b>Muhammadzoda P. A., Akbarov F. Kh.</b> National Interests and Their Features in the Context of Development of Multilateral Diplomacy.....	102
<b>Murodov S.A.</b> The nature of Issues of the Conflict as a Factor in the Success of Mediation... ..	107
<b>Saidov A. S., Doronshoeva N. Sh.</b> Cooperation of the Republic of Tajikistan and the United States on Ensuring Regional Security in Central Asia .....	111
<b>Sharapov O. M.</b> Priority Vectors of Strategic Partnership of Tajikistan and China at the Present stage: Problems and Prospects.....	117

### ROSTRUM OF THE YOUNG RESEARCHERS

<b>Ibrohimov F. M.</b> A View at Study of Henry Corbin on Abu Nasr al-Farabi.....	122
<b>Shirinzoda A. Sh.</b> Socio-Political Thoughts of Nizomulmulk.....	129
<b>Obidzoda J.</b> Political Parties of Tajikistan as an Important Element of the Political System of the Country.....	134
<b>Yusupov G. M.</b> Geopolitical Features of the Central Asian's Countries.....	139
<b>Abdulloeva M.</b> On the Analysis of the experience of Historical Reconstruction in the Activity of B.Kimyagarov.....	143
<b>Gulmirzoev A. Sh.</b> Water and Energy Security and Solving the Problems of the use energy resources in the countries of Central Asia.....	149
<b>Dzhonmahmadov F. F.</b> Theoretical Aspects of Politicization of Religion as an Instrument of Influence on the Consciousness of Society.....	156
<b>Muminshoeva N.M.</b> The Role of the Museum as a Social Institution in National Identity Building.....	161
<b>Sharifov M.</b> The Distinguishing Features of Journalistic Thinking in Comparison with Philosophical and artistic Ones.....	166



## Ф А Л С А Ф А – Ф И Л О С О Ф И Я

### ЗАМИНАҲОИ ТАТБИҚИ ПРИНСИПИ АДОЛАТИ ИҶТИМОӢ

**Назар М.А.** – н.и.ф., дотсент Институту фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи АИ ҶТ

Масъалаи адолат яке аз муҳимтарин масъалаҳо мебошад, ки ҳалли он аҳамияти илмӣ ва амалӣ дорад. «Адолат» ҳамчун категорияи ахлоқ хусусияти диалектикӣ дошта, ҷиҳатҳои шахсӣ ва ҷамъиятӣ, субъективӣ ва объективиро дар худ муттаҳид месозад, яъне мазмуни худро тавассути системаи ҳамкориҳои шахс, ҷомеа ва давлат ифшо мегардонад. Бояд эътироф кард, ки адолат асосан мазмуни иҷтимоӣ дорад. Дарку фаҳмиши адолат хусусияти на созишкорӣ (консенсус), балки объективӣ дошта, он бо дарки воқеият (лозима) дар ҳаёти ҷомеа ва давлат алоқаманд мебошад. Аз ин рӯ, адолатпеша ё беадолатона донишмандони давлат аз ҷониби шаҳрвандон аслан бо баҳогузориҳои ахлоқӣ нисбати амалҳои ҳозира ва минбаъдаи он рабт дорад.

Дар охири асри XX, баъди фаноӣ бебозгашти системаи ҷаҳонии сотсиализм, аксари шаҳрвандони ИҶШС ва мамлакатҳои дигар умедвор буданд, ки давраи адолату инсоф фаро мерасад. Нишонаҳои асосии соҳти нави давлат басо равшану некбинона тасаввур карда мешуд. Дар ҳаёти иқтисодӣ, масалан, ҷои принсипи таксимоти баробарро бояд принсипи подош аз рӯи меҳнат, дастгирии ташаббусҳои шахсӣ ва дасткашӣ аз кӯмакрасонӣ ба соҳаҳо ва корхонаҳои бедаромад мегирифт. Дар соҳаи сиёсӣ бошад, иштироки озодонаи ҳар як нафарро дар қабули қарорҳои муҳими давлатӣ ҷашмдор буданд, на иҷрои уҳдадорӣ барои ҳозир шудан ба интиҳобот ё овоздиҳӣ ба қарорҳоеро, ки пешакӣ роҳбарият қабул намудааст. Дар соҳаи иҷтимоӣ бошад, шикастани монеаҳои сунъӣ барои болоравӣ бо зинаҳои иҷтимоӣ, машғул шудан ба касбу мансаб бо хоҳишу ихтиёри худ, на аз рӯи таксимот, дар назар дошта мешуд. Дар соҳаи мафкуравӣ таман-

но мекарданд, ки аз таъсири марксизм-ленинизм берун шуда, новобаста аз назари расмӣ, ҳуқуқи озодона изҳор кардани идеяҳои худро дошта бошанд.

Дурнамои ҷомеаи адолатпарвари баъдисотсиалистӣ, баръакси системаи баробаркунандаи собиқ, ки дар он фақат шахсони мансабдори ҷизбӣ ва давлатӣ нуфузи баланд доштанд, бо умедҳои нек тасаввур карда мешуд. Имкониятҳои мазкур, ки одамон аз онҳо умеди калон доштанд, бояд иқтисодӣ мамлакатро ба шукуфӣ мерасонданд; пайдоиши имкониятҳои молиявӣ бояд зиндагии осударо барои ғуруҳҳои иҷтимоӣ осебпазир таъмин мекард, волоияти қонун бошад, қафолат меод, ки зухуротҳои номатлуб ва худсарии баъзе субъектҳо дар ҳаёти ҷамъиятӣ рафъ карда шаванд. Мутаассифона, ин умедҳо ҷомеаи амал напӯшиданд, манзараи идеалии адолати иҷтимоӣ барпо нашуд. Дар давлатҳои собиқ сотсиалистӣ ва пасошӯравӣ мушкилоти иҷтимоӣ, ки дар замони қаблӣ буданд, на танҳо баргараф нашуданд, балки теъдоди онҳо афзуд. Камбизоатӣ, бекорӣ, номувозинатии демографӣ, кишришавии амиқи ҷомеа – ин номгӯӣи ноপুরраи зухуротҳои манфӣ буд, ки шаҳрвандони давлатҳои собиқ сотсиалистӣ, аз ҷумла шаҳрвандони Тоҷикистон, бо онҳо рӯ ба рӯ шуданд.

Ҳамин тавр, таҷрибаи ҳаёт нишон дод, ки нусхабардории мустақими унсурҳо ва соҳтори системаҳои бегона на ҳамеша меваи дилхоҳ медихад. Аҳолии кишварҳои собиқ сотсиалистӣ муътақид гаштанд, ки на ҳар як дигаргунсозии демократӣ ба натиҷаҳои мусбат, ба зиндагии некӯ ва татбиқ шудани принсипи адолати иҷтимоӣ мерасонад. Нусхабардорӣ кардани принсипҳо ва системаҳои идоракунии давлатӣ ва маҳаллии кишварҳои мутараққии демо-



кратӣ, танзими соҳибкорӣ ба натиҷаҳои пешбинишуда наоварданд. Баръакс, аҳолии ин кишварҳо муътақид гаштанд, ки соҳти иҷтимоии онвақта (яъне баъди сотсиалистӣ) ноадолатона, дурнамои таъмини талаботу манфиатҳои тоҷик аст.

Гузашта аз ин, дар аксари мавридҳо шахрвандони давлатҳои пешрафтаи демократӣ низ изҳори нобоварӣ мекунанд ва тартиботи мавҷударо ноадолатона меҳисобанд. Аҳолии шахрҳои Аврупоӣ низ ба таъхуроти кӯчагӣ мебароянд, зеро умед надоранд, ки мушкилоти онҳо дар доираи муносибатҳои мавҷудаи иҷтимоӣ ҳаллу фасл мешуда бошад, яъне як қисми аҳолии воқеан муносибатҳои мавҷударо ҳамчун беадолатӣ баҳогузори мекунад.

Ҳамзамон, мафҳуми «адолат» барои мавҷудияту давомёбии системаҳои иҷтимоӣ муҳим арзёбӣ карда мешавад, зеро дарки амалҳои система ҳамчун беадолатона имкон медиҳад, ки робитаҳои унсурҳои система барқарор карда шуда, устувории динамикии он таъмин бошад. Он системаи иҷтимоӣ, ки беадолатона эътироф карда шудааст, муддати тӯлонӣ вучуд дошта наметавад, ахиран аз дохили худаш вайрон карда мешавад. Ашхос, гурӯҳҳои иҷтимоӣ, синфҳо кӯшиш мекунанд, ки монеаҳо дар роҳи адолатро, ки система эҷод мекунад, дур кунанд. Ҳама гуна амали системаи ноадолатона ҳамчун зарар ба инсон дарк карда мешавад ва боиси муқовимати ӯ ба система шуда, дар ниҳояти қор метавонад тамоми системаро сарнагун кунад.

Давлате, ки ба назари шахрвандони худ ё ҳадди ақалл ба як қисми онҳо ноадолатона метобад, эҳтимоли зерӣ таъсири омилҳои беруна ва дохилӣ монданро дорад, чунки он дар дохил дастгирӣ надорад. Беадолатии соҳти давлат ва соҳти иҷтимоӣ чунин эътирози шадидро барангехта метавонад, ки боиси тағйироти қатъӣ гардад. Чунончи, ба хотир меорем, ки аз шӯришу ошӯбҳои ғуломон чандин давлатҳои аҳди бостон нобуд шуданд, системаи крепостной дар Аврупою Россия ва ғуломдорӣ дар ИМА барҳам хӯрданд, ба хотир меорем, дар як қатор кишварҳои Осиё, Аврупо ва Америка инқилобҳо ба вучуд омаданд ва ғ. Гузашта аз ин, дар чунин мавридҳо агарчи давлат ҳатман аз арсаи ҷаҳонӣ нест нашавад ҳам, вале ҳамеша комилан дигаргун мешуд. Агар

тағиротро пешгирӣ кардан муяссар мешуд, пас ин фақат тавассути талошҳои зиёд, сиёсати қатъӣ ва ҷораҳои ҷиддӣ имконпазир буд.

Вазъи имрӯза вобаста аз афзоиши сифатии захираҳои иттилоотӣ шидат гирифтааст ва он метавонад дар як муддати кӯтоҳ муноқишаи иҷтимоиро барангехта, то миқёсе расонад, ки танзими он бидуни шикастани система муҳол бошад. Имрӯз, дар ҳоле, ки барои субъектҳои алоҳидаи сиёсати байналхалқӣ мамнӯият оид ба усулу абзори дигаргунсозӣ вучуд надорад, сухан дар бораи ҳатари умумибашарӣ меравад. Муайян кардани аломату нишонаҳои адолати иҷтимоӣ на фақат барои як кишвари алоҳида, балки барои тамоми ҷаҳон аҳамияти муҳим дорад. Ҳамин тавр, татбиқ намудани принципи адолати иҷтимоӣ – ин роҳи эмин нигоҳ доштани давлат ва аҳоли, имконияти рушди бардавоми ҷомеа ва шахс мебошад.

Тасодуфӣ ҳам нест, ки муҳаққиқон алоқамандии ногусастани адолат ва соҳти давлатро махсус қайд намудаанд. Чунончи, Афлотун, Арасту, Гоббс, Локк роҳи бунёд кардани ҷомеаи адолатпешаро дар таъсис додани давлати адолатпеша ва фаъолияти он дидаанд. Масалан, Афлотун адолатро накӯкории маҳз давлат, ки дар пояи принципи хайру эҳсон сохта шудааст, меҳисобид ва бо ҳамин адолатро на бо сифатҳои шахси алоҳида, балки бо сифати системаи иҷтимоӣ алоқаманд мекард. Адолат сифат ё хосияти шахси алоҳида нест, балки бо он вобаста аст, ки ашхос системаи ягонро ташкил менамоянд ва он афзалияти хосса дорад. Берун аз ин системаи том, ки аломатҳои хоси худро дорад, дарки адолат таҳриф мешавад.

Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ – Пешвои миллат, Президенти ҶТ муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон мавқеи давлати соҳибистиклоли Тоҷикистонро дар ташкили ҷомеаи адолатпеша борҳо таъкид намуда, аз ҷумла чунин зикр кардаанд: «Мо дар сатҳи Конститутсия ба ҷомеаи ҷаҳон эълон доштем, ки халқи Тоҷикистон озодӣ ва ҳуқуқи шахсро арзиши олии шуморида, баробарҳуқуқӣ ва дӯстии тамоми миллату халқиятҳоро эътироф мекунад ва ҷонибдори бунёди ҷомеаи адолатпарвар мебошад»[5].

Татбиқи принсипи адолат бояд аз огаҳӣ ва дарку эътирофи моҳияти он оғоз гардад, вале маҳз ҳамин нукта нофаҳмиҳоро ҳам дар сатҳи маишӣ ва ҳам дар сатҳи илмӣ ба миён меорад.

Ба истиснои ҳолатҳое, ки субъектҳои амал дидаю дониста ба ташкил кардани як низоми ноадолатона даст мезананд, мо гуфта метавонем, ки ҳар гуна система дар назари эҷодгаронаш боадолатона буда, онҳо объективият, зарурат ва дурустии онро эҳсос ва дарк мекунанд. Ҳамчунин элитаи ҷомеа – ҷойгузинҳои зинаҳои болоии иҷтимоӣ низ ҳамин назарро доранд, агар аз назари эшон хавфи барбод рафтани система вучуд надошта бошад. Баръакс, намояндагони зинаҳои поёнии иҷтимоӣ, кишрҳои осебпазири ҷомеа, одатан, ҳар гуна системаро ноадолатона унвон мекунанд, агар он ба камали иҷтимоии онҳо мусоидат надошта бошад.

Адолат, маъмулан, ҳамчун мувофиқати амал ва подош, эътибор ва қадруқадри фаҳмида мешавад. Агарчи чунин фаҳмиши умумӣ дуруст аст, вале он ба дарки адолат ягон чизи навро илова намекунад, доираи фарогирии адолатро возеҳ намегардонад ва саволҳои зиёдро ба миён мегузорад. Ҳамчунин дар мавриди муайян кардани мафҳуми «адолати иҷтимоӣ», яъне чӣ будани адолат аз нуктаи назари шахс ва ҷомеа, мушкилоти зиёдро ба бор меорад. Ба ибораи дигар, аз назари ҷомеа, барои қадом амал ин ё он подош дода шавад, ки ба қадри кофӣ бошад ва дар субъекти иҷрокунандаи амал ҳасадро наангезад, ҳақаш поймол нашавад. Маҳдуд будани имкони подошдихӣ, яъне вобаста аз захираҳои мавҷуда пайдо шудани ихтилофи байни подоши шоиста ва подоши имконпазир бояд ба инобат гирифта шавад. Инчунин бояд ба назар гирифт, ки давлат ва ҷомеа ҳар ду як чиз нестанд, аз ин лиҳоз, барқарор кардани муносибатҳои боадолатона байни ҷомеа, давлат ва шахс баҳри таъмини ҳамкориҳои онҳо муҳим арзёбӣ карда мешавад.

Дар назария ва амалия мо намунаҳои фаҳмиши моҳияти адолатро, ки муносибатҳои гуногун ба онро шарҳ медиҳанд, дучор шуда метавонем.

Таърихан дар ибтидо адолат ба сифати тақсимоли баробаркунанда ва ё ҳақдихии баробар фаҳмида мешуд.

Муҳаққиқи рус П.А.Кропоткин, масалан, ҳақдихии баробарро аз зарурати ҳифз гардондани томият ногузир меҳисобад[1. 75]. Сарфи назар аз гуногунфаҳмии ҷойдошта, имрӯз низ барои аксари одамон ин нукта таҷассуми ҳақиқии адолат мебошад, зеро имкон медиҳад, ки инсон афзалияти шахси дигарро саҳт эҳсос нанамояд ва дар мавридҳои алоҳидаи ҳаёти рӯзмара он воқеан пазируфташаванда низ мебошад.

Ба як маъно, адолати баробаркунанда ба баробарии имкониятҳо, ки дар ҷамъияти капиталистӣ эълон шудааст, мувофиқат дорад. Дар сохти капиталистӣ расман эътироф карда мешавад, ки ҳар як аъзои ҷомеа, новобаста аз баромади иҷтимоии худ, метавонад ба зинаҳои баланди иҷтимоӣ роҳ ёбад. Вале дар сатҳи давлатӣ принсипи баробаркунанда қобили қабул нест, чунки принсипи мазкур нобаробарии объективии аъзои ҷомеаро ба инобат нагирифта, гоҳо онро фақат шадидтар мегардонад. Принсипи баробаркунанда хусусиятҳои менталии мардум, анъанаҳо, қолибҳои фаҳмишро ба эътибор намегирад.

Аз давраи атиқа то имрӯз дар афкори илмӣ эътирофи адолати баробаркунанда дастгирӣ наёфтааст. Ҳанӯз Арасту адолатро таъриф намуда, ишорат карда буд, ки «адолат баробарӣ аст, вале фақат барои баробарҳо»[2. 8]. Аз рӯи қобилияташон нобаробар будани аъзои ҷомеаро тасдиқ намуда, Арасту адолатро дар он мебинад, ки подоши баробар фақат ба ашхоси бо ҳам баробар раво аст. Нисбати шахсони нобаробар татбиқ кардани принсипи тақсимоли баробари (эгалитарии) неъматҳо таҷассуми беадолатӣ хоҳад буд.

Ғайр аз ин бояд иқрор шавем, ки дар муносибатҳои соҳаҳои сиёсӣ ва ҳуқуқӣ принсипи адолати баробаркунанда васеъ истифода бурда мешавад. Масалан, Ситсерон баробарии сиёсии одамонро ҷонибдорӣ намуда, ҳуқуқро ҳамчун воситаи мубориза бар зидди худсарии ҳокимият медонист. Ҷ. Локк бошад, баробариро ҳамчун ҳуқуқ ба озодагӣ ва татбиқи ҳуқуқҳо нисбати дигарон меҳисобид.

Аз рӯи таърихи пайдоишаш намуди дуҷониби адолат ин адолати тақсимкунада ва ё ҷудокунанда буд, ки тибқи он подош мувофиқ ба саҳмгузориҳои шахс аст.

Ҷонибдорони муносибати мазкур ҳаминро ба асос мегиранд, ки подош аз рӯи

сахми ҳар як шахс дар кори умумӣ аз рӯи адолат хоҳад буд. Истифодаи принципи алолати тақсимкунанда дар ҳолате ба-маврид аст, ки агар манфиатҳои кулл, яъне ҷомеа ё давлат дар мадди аввал гузошта шавад. Ҷ. Ролз қайд мекунад, ки «нобаробарӣ ҷоиз аст... агар умедворӣ аз он маънӣ мебошад, ки он ба ҳама судманд хоҳад буд...»[3. 35].

Дар миқёси системаи сарбастаи кӯчак, дар ҳолати ба ҳам баробар будани унсурҳои таркибии он, принципи адолати тақсимкунанда нисбатан объективона ва дуруст мебошад. Вале ҳар кадом дуршавӣ аз баробарии унсурҳо ин принципро низ хилофи адолат мегардонад. Ҳамин тавр, зимни ҳал кардани масъалаи подошдиҳии одилона ба назар гирифтани на танҳо сахмгузори ба кори умумӣ, балки ҳосиятҳои субъект, муҳити дохила ва беруна муҳим аст. Манзараи воқеӣ чунин аст, ки ҳуқуқ ва ухдадорҳои аъзоёни ҷомеаро дар ҷаҳлияти дастаҷамъона доир ба офаридан ва тақсими неъматҳои гуногуни моддӣ ва маънавӣ адолат муайян менамояд.

Давлатҳои Ғарб, ки бехтарин намунаи татбиқгарони адолати иҷтимоӣ унвон карда шудаанд, принципҳои муайяни назариявии муваффақшавӣ ба адолатро татбиқ менамоянд. Ҳамзамон дар шуури ҷамъиятии мардуми кишварҳои гуногун ақидае устувор шудааст, ки тибқи он, бунёд ва рушди давлати адолати иҷтимоиро мавҷудияти шароит ва якҷанд ҳосиятҳои муайян кафолат дода метавонанд.

Якум, ҳамон давлате адолатпеша аст, ки он демократӣ бошад. Дар давлати демократӣ интиҳоби ҳамаи мақомоти ҳокимият, имкони муҳокимаи умумихалқии масъалаҳои ҳаётан муҳим, намоёндагии баробари ҳамаи табақаҳои аҳоли дар ҳокимият воқеӣ мегарданд. Дар давлати демократӣ ба тақсими ҳокимият таваччуҳи махсус зоҳир мегардад. Бо мақсади пешгирии намунаи фасод ва беадолатӣ дар сатҳи давлатӣ, ба мансабдорони баландпоя зиёда аз як муҳлат дар вазифа қор кардан иҷозат дода намешавад. Тавассути чунин воситаҳо самаранокии ҷаҳлияти ҳокимияти давлатӣ ва таваччуҳи доимии он ба ниёзи мардум таъмин карда мешавад.

Дуюм, адолати иҷтимоӣ фақат дар ҷомеаи шаҳрвандӣ имконпазир аст, яъне дар чунин ҷомеае, ки масъалаҳои мубрами худро бе ёрӣ ва даҳолати сохторҳои

давлатӣ мустақилона ҳал карда тавонад, дар доираи усулҳои эътирози қонунӣ ба худсарии давлат муқобилият карда тавонад. Ҷомеаи шаҳрвандӣ ба давлат муқовимат нишон дода, намегузорад, ки давлат қарорҳои ноодилона қабул намояд ва дар ҳаёт татбиқ кунад.

Сеюм, давлати ҳуқуқбунёд, ки волиятҳои қонунро эълон намуда, мувофиқи принципи мазкур ҷаҳлият дорад, адолатро таъмин мекунад. Меъёрҳои қонун пешаки ҳамчун одилона ва иҷрошаванда эътироф карда мешаванд. Қонун ҳамчун меъёри адолат, намуна ва танзимкунандаи рафтори дуруст ҷаҳлида мешавад. Агар ягон чиз зери ҳимояи қонун бошад, пас он арзиш дорад.

Чорум, иқтисоди бозоргонӣ, ки пешрафти ҷомеа ва дастгирии иҷтимоии қисми осебпазир аҳолиро бояд таъмин кунад, пояи сохтмони давлати адолатпеша шуда метавонад.

Бо дарназардошти таҷрибаи таърихии Аврупои Ғарбӣ ва ИМА дар асри ХХ, гуфтан мумкин аст, ки принципҳои номбаршуда барои муваффақшавӣ ба адолати иҷтимоӣ ба таври умумӣ кафолат медиҳанд, чунки дар ин кишварҳо сатҳи зиндагии мардум баландтар, суботи иҷтимоӣ ва сиёсӣ муътадил аст, муносибати хайрхоҳона нисбати системаи мавҷуда сурат гирифтааст. Дар назари аввал чунин менамояд, ки татбиқи ин принципҳо роҳи бехтарини бунёди давлати адолати иҷтимоӣ мебошад. Ва фақат нусхабардори кардани ниҳодҳо ва усулҳои муҳим кифоя аст...

Вале таҷрибаи дигаргунсозии солҳои 90-и асри ХХ дар мамлакатҳои собиқ сотсиалистӣ ва ҷумҳуриҳои пасошӯравӣ, аз ҷумла дар Тоҷикистон нишон дод, ки аксар вақт нусхабардори кардан аз намунаҳои ҷомеаи Ғарб на фақат ба татбиқ кардани принципи адолати иҷтимоӣ вусъат намебахшад, балки аз он дур мекунад. Пӯшида нест, ки имрӯз як қисми шаҳрвандони ин мамлакатҳо ба гурӯҳҳои осебпазир иҷтимоӣ тааллуқ доранд.

Як сабаби нобарорӣ дар бунёди давлати адолати иҷтимоӣ ин сафи назар кардани ҷузиёти мафкурави дар раванди мазкур буд. Давлати демократӣ, ҷомеаи шаҳрвандӣ волиятҳои қонун, иқтисоди бозоргониро бидуни назардошти хусусиятҳои фарҳанги миллӣ побарҷо ва интишор кардан мехостанд.

Албатта, демократия дастоварди бургурги инсоният аст, вале мутлақгардонии принципҳои давлати демократӣ метавонад ангезаи манфӣ дар рушди он гардад. Агар талаботи расмии демократия болотар аз идеяи миллӣ ва давлатӣ гузошта шаванд, агар ба манфиатҳои миллату давлат муҳолифат дошта бошанд, пас онҳо ба адолати иҷтимоӣ мусоидат карда наметавонанд. Авло шуморидани талаботҳои демократия боиси дуршавӣ аз идеяи миллӣ ва нафаҳмидани он шуда метавонад, ҳол он, ки идеяи миллӣ асос ва маънии ҳастии миллат ва давлат аст. Давлате, ки идеяи миллӣ надорад, маънояшро гум мекунад ва танҳо ҳамчун «посбони оромӣ» ё «аппарати зӯрварӣ» қабул карда мешавад. Нисбати ҳар як амали давлати беғоя, одатан, бо шаққи шубҳа муносибат мекунад ва онро сабаби беадолатиро меҳисобанд. Давлати беғоя фозила буда наметавонад, яъне аз иҷрои рисолати олии худ баромада наметавонад. Муҳобот кардани унсурҳои давлати демократӣ тимсоли мутлақгардонии усулҳои расидан ба ҳадаф аст: инчо, новобаста аз расидан ё нарасидан ба ҳадаф, муҳимаш вайрон накардани талаботу қоида хангоми татбиқи усул мебошад.

Демократия, ки ҳамчун ҳокимият бар нафъи халқ ва бо иштироки ҳуди халқ аст, дурнамои хуб дорад, аммо дар давлати мо қорӣ кардани варианти демократияи Ғарб натиҷаи дилхоҳ нахоҳад дод.

Бояд гуфт, ки дар низоми демократӣ адолати дохилии мамлакат ҳамеша бо раво дидани беадолатӣ нисбати омилҳои беруна алоқаманд буд: дар даврони қадим ин паҳш ва тобеъ намудани ғуломону бегонгон буд, дар марҳилаи муосир чунин беадолатӣ дар нобаробарии тарафҳо хангоми бастанӣ шартномаҳои байналмилалӣ, дар даҳолат кардан ба қорҳои дохилии давлати дигар, дар эъломи қарорҳои якҷонибаю шикоятнопазири худ зухур меёбанд. Вале қаҳони муосир як системаи мураккаб, дорои муносибатҳои сершумор буда, танҳо дар як давлати алоҳида бунёд кардани «давлати адолати иҷтимоӣ» аз имкон берун аст. Давлате, ки адолати иҷтимоиро барои шаҳрвандони худ таъмин кардан мехоҳад, муҳимияти муносибати боадолатона ба ҳамсоҳояшро низ бояд дарк намояд. Агар давлати адолатпеша на танҳо дар дохили кишвар, инчунин дар хориҷи кишвар бо ҳамин сифаташ шинохта шавад,

пас он давлат муҳити мусоидро барои расидан ба ҳадафҳо, ки тантанаи принципи адолати иҷтимоиро таъмин менамояд, фароҳам сохта метавонад. Қайд кардан бамаврид аст, ки давлати адолатпеша бояд тавоно бошад, яъне сиёсати хешро устуворона пеш бурда тавонад.

Ҷомеаи шаҳрвандӣ ҳамчун яке аз тақяғоҳҳои адолат арзёбӣ мегардад. Эътироф шудааст, ки бунёд кардани ҷомеаи шаҳрвандӣ яке аз вазифаҳои яқумдараҷа ба шумор меравад ва давлате, ки ҷомеаи шаҳрвандӣ надорад, давлати ақибмонда, беадолатона, фасодкор аст. Воқеан, ҷомеаи шаҳрвандӣ дар рушди давлатҳои Ғарб нақши муассир дошт ва имрӯз низ барои пешгирии кардани худсарии ҳокимият муқовимати қиддӣ нишон медиҳад. Лекин дар ҳуди асолати ҷомеаи шаҳрвандӣ асосҳои маҳфузанд, ки принципи адолати иҷтимоиро халалдор менамоянд.

Ҷомеаи шаҳрвандӣ, пеш аз ҳама, бо амалӣ намудани ҳуқуқҳои шахс, ҳуқуқҳои ҳар як инсонӣ мушаххас алоқаманд мебошад. Ҷомеаи шаҳрвандӣ ҳамеша манфиатҳои инсонӣ алоҳидаро дар қои аввал мегузорад, ба онҳо нисбати манфиатҳои гуруҳ, ҷомеа, давлат афзалият медиҳад. Ҷомеаи шаҳрвандӣ шахсро болобардорӣ намуда, ҳуқуқҳои ӯро ҳамаҷониба ҳимоя мекунад ва имкон медиҳад, ки ӯ нақшаҳои худро амалӣ карда тавонад. Манфиату ҳадафҳои шахси алоҳида дар қои аввал гузошта мешавад, вале муҳолифати байни манфиатҳои хусусӣ ва ҷамъиятӣ боиси натиҷаҳои манфӣ шуда метавонанд.

Бартараф кардани муҳолифати мазкур шояд имконпазир мебуд, агар принципи бунёди ҷомеаи шаҳрвандӣ доир ба ҳимояи ҳуқуқҳои ҳар як шахс пурра татбиқ мегардид, яъне агар ҳамаи ҳуқуқи манфиатҳои ҳар як инсон қомилан риоя мегардид. Мутаассифона, барои таъмини ҳамаи онҳо захираю неъматҳо қофӣ нестанд ва аз ин рӯ, ҳамаро пурра қаноатманд кардан имконнопазир аст. Механизме, ки аз рӯи адолат будани қаноатмандгардонии талаботи маҳз ҳамин шахсиятҳо бар зарари дигаронро муайян мекарда бошад, дар ҷомеаи шаҳрвандӣ алҳол таҳия нашудааст.

Нисбати ҳамкориҳои ҷомеаи шаҳрвандӣ ва давлат низ муносибатҳои гуногун аст. Тасдиқ кардан нашоҷад, ки ҳимояи манфиатҳои шахси алоҳида нисбати

манфиатҳои гуруҳ, ҷомеа, давлат ҳамеша бартарӣ дошта бошад. Ба назари мо, баррасиҳо доир ба муносибатҳои байни шахсҳо, байни давлат ва ҷомеа, ки тараннумгарони ҷомеаи шахрвандии Ғарб пайгирӣ менамоянд, ба мазмуну мундариҷаи менталитети миллии тоҷикон ҷавобгӯ нестанд, онҳо ба ҳамзистии маъмулишудаи мардуми мо муҳолифатдоранд, дар шароити сангини ҳаёти ҷомеа метавонанд ангезандаи низоҳои иҷтимоӣ гарданд.

Худшиносии миллии тоҷиконро муносибатҳои дигар ба ҳамкориҳои байни шахсиятҳо, байни давлат ва ҷомеа муайян менамоянд. Таърихи навини давлати Тоҷикистон гувоҳи он аст, ки ҳадафҳои давлат ва ҷомеаи мо ба ҳамдигар асосан мувофиқ мебошанд. Умуман, дар раванди ташаққули миллати мо ҷиҳатҳои маънавиаш назаррас аст. Дар худшиносии миллии тоҷикон муносибати хоса ба давлату сиёсат ҷойгоҳи худро дорад.

Барои худшиносии тоҷикон ҳуқуқи шахс аз ҳуқуқи ҷомеаю давлат бармеояд. Дар гузашта худмухтории фард барои менталитети тоҷикон арзиши чандон калон надошт ва аз ин рӯ, дар асрҳои қаблӣ бунёдкардани ҷомеаи шахрвандӣ ҳадафи асосӣ нашуд.

Менталитети тоҷикон, пеш аз ҳама, озодии маънавию бо ҷаҳони амиқи ботинӣ ва қисман интиқол додани озодии шахс ба коллектив, талаб мекунад.

Агар ҷомеаи шахрвандӣ ҳамчун системаи худташқилшаванда, ки ба дастгоҳи давлатӣ муқовимат мекунад, ҳамчун қобилияти шахрвандон ба ҳалли мустақилонаи масъалаҳои муҳим арзёбӣ шавад, пас доир ба амалигардонии таърихӣ он аз ҳамаи сатҳҳои ҳаёти ҷамъиятӣ мисолҳо овардан мумкин аст. Худи шароити инкишофи ҷомеа, шароити вазнини табиӣ, ки барои рафъи онҳо ва фароҳам овардани шароити мусоиди хоҷагидорӣ кӯшишҳои ҳамоҳанги дастаҷамъонаро тақозо мешуд, сабаби ташаққули додани ибтидои худидоракунии дастаҷамъона ва фаъл гардидани шахс дар ҷомеа шудаанд.

Албатта, гуфтан нодуруст аст, ки мардуми мо умуман худшиносии шахрвандӣ надоранд ё онҳо қомилан тобеи иродаи давлат мебошанд ва ҳатто қобилияти ҳалкардани масъалаи одитаринро бидуни дахлати «боло» надошта бошанд. Зимнан, ба

этибор гирифта нозим, ки арзишҳои ҷомеаи шахрвандии Ғарб, пеш аз ҳама фардгарой, ба системаи давлату давлатдорӣ тоҷикон имкони ҳалал ворид кардандоранд ва аз ин лиҳоз, боиси аксуламалҳои манфӣ мешуданд.

Он матлаб, ки давлати адолатпеша бояд ҳуқуқбунёд бошад, ба исбот ниёз надорад. Ҳуқуқ худсариро истисно мекунад, пеши роҳи сӯистифода, поймолшавии ҳуқуқҳои шахс ва ҷомеаро мегирад. Вале барасмиятдарории ҳуқуқ метавонад натиҷаҳои рӯи қор оварад, ки ба адолат наздик ҳам нестанд. Пеш аз ҳама, агар ҳуқуқ аз ҷониби давлат муайян мешуда бошад, пас имкон дорад, ки давлати бадкор қонунҳои ноодилона интизор диҳад ва волияти чунин қонунҳо натиҷаҳои манфӣ ба бор оварад. Гузашта аз ин, принсипи волияти қонун собит мекунад, ки ҳамаи амалҳо, ки қонун иҷозат медиҳад, боадолатона мебошанд, ҳол он, ки таъбири дуруст бояд чунин бошад: ҳамаи он чӣ ки боадолатона аст, ҳамчун муқаддасот бо қонун ҳифз карда шавад.

Бешак, давлати ҳуқуқбунёд фақат дар ҳолате вучуд дошта метавонад, ки агар ҷомеа шуури ҳуқуқӣ дошта бошад ва чунин давлатро ба сифати имконпазири ягона эътироф намояд. Бояд қайд намоем, ки шуури ҳуқуқии ҷомеаи мо дар консепсияҳои гуногуни ҳуқуқ ифода ёфтааст, ки муҳимтарини онҳо назарияи ҳуқуқи табиӣ буда, арзишҳои ҳуқуқӣ ва ахлоқию маънавию дар бар мегирад. Шуури ҳуқуқии мардуми мо, дар муқоиса бо ҷараёнҳои ғарбӣ, ки ҳимояи ҳуқуқҳои расмиро авло медонанд, дар навбати аввал ба ҳимояи рӯҳу ҷони инсон, арзишҳои маънавии ӯ равона шудааст. Барои ҳуқуқфаҳмии мардуми мо қабулкардани равиши мантиқӣ-расмӣ ҳуқуқи Ғарб мушқил аст.

Шуури ҳуқуқии мардуми тоҷик принсипи адолатро дар ҷои аввал мегузорад ва дар ҳамин асос қонунҳоро ба расмият мебарорад. Ба таъбире, қонуни қабулкардаи давлат эътироф намегардад, агар он ба адолати иҷтимоӣ мувофиқат надошта бошад, агар мазмуни он ҳилофи ахлоқ бошад [4. 85].

Дар шуури ҳуқуқии мардуми тоҷик ҷиҳатҳои кадршиносӣ ва баҳодихӣ бартарӣ дорад. Одамон ҳамон қисм ё порчаҳои

конунро медонанд, ки барои ҳал кардани масъалаю мушкилоташон зарур аст. Аз ин лиҳоз, таъкид кардан бамаврид аст, ки дар худшиносии аксарияти одамон ҳуқуқ ҳамчун арзиши дуҷумдараҷа (дар муносибат ба адолат) боқӣ мемонад. Дар менталитети мардум мафҳуми «озодии ҳуқуқии шахс» низ ба таври кофӣ ташаккул наёфтааст ва арзиши аз ҳама муҳимтарин намебошад.

Дар муқоиса бо шуури ҳуқуқии Ғарб, ки фардгароёна аст, шуури ҳуқуқии мардуми тоҷик ҳамчун коллективистӣ ташаккул ёфта истодааст. Халқу миллати мо ғояҳои баландтарро, дар муқоиса бо тобеият ба идеяҳои ҳуқуқи позитивӣ, мепарастад. Дар менталитети мардуми тоҷик то имрӯз чунин ибразҳо, монанди «Некӣ бимонад ҷовидон», «Кори нек – номи нек», панду ҳикмат дар бораи ҳақиқат, инсоф, накӯкорӣ, меҳрубонӣ ва ғайра зиндаю рӯзмарра мебошанд.

Иқтисоди бозоргонӣ дар назарияи классикии ғарбиён асоси адолат маҳсуб мешавад, зеро маҳз дар пояи он ташаккули демократия, ҷомеаи шаҳрвандӣ ва давлати ҳуқуқбунёд имкон дорад. Ин назария мавриди бознигарии ҷиддӣ шуда метавонад. Пеш аз ҳама, ба хусусиятҳои фарҳанги миллии бегона будани назарияҳои иқтисодии Ғарбро метавон қайд кард. Тибқи ин назария, иқтисоди бозоргонии классикӣ ҳолатҳои зеринро тақозо менамояд: даҳлатнопазирӣ ва муқаддас будани моликияти хусусӣ, дастгирӣ намудани ташаббусҳои соҳибкорӣ, ки ба нияти сарватмандшавӣ аст, эҳтироми меҳнат ва натиҷаҳои он, паст кардани даҳлати беруна, пеш аз ҳама, даҳлати давлат ба соҳаи иқтисодӣ. Ин муқаддимаҳои умумӣ барои ҳамаи давлатҳо қобили қабул ва намунаи пайравӣ ҳисобида мешаванд.

Зимнан, бояд қайд кард, ки дигаргунсозӣ дар соҳаи иқтисодӣ бояд бо дигаргунсозӣ дар ҷаҳонбинии шахс, ҷомеа, миллат ҳамоҳанг бошад. Зиддиятҳои байни сатҳу имкониятҳои ҳолати иқтисодӣ, аз як тараф, ва тасаввуроту меъёрҳои ҷаҳонбинӣ, аз тарафи дигар, метавонанд боиси нооромию ошӯбҳои иҷтимоӣ гарданд. Дастурҳои хоричӣ доир ба ислоҳоти иқтисодӣ, ки бидуни таҷдиди назар кардан ва мувофиқ гардондан ба арзишҳои миллии қабул мешаванд, ба натиҷаҳои мусбат намерасонанд. Моҳияти худшиносии миллии худӣ афзалиятҳо дар

рафтори иқтисодии шахс, хоҳиши иштирок кардан дар истеҳсолот, тақсимот ва истеъмоли маҳсулоти миллии, интихоби ягон тарзи рафтор, дараҷаи қаноатмандӣ аз натиҷаҳои дастрасшударо муайян менамояд.

Албатта, дар шуури миллии мо на идеали сарватмандӣ, на камбизоатӣ, на сарфакорӣ комил мавқеи баланд надоранд, муносибати фарди ҷомеаи тоҷик нисбати онҳо басо муҳталиф аст. Ҷомеаи мо нисбати сарвату неъматҳои моддӣ ягон бадбинӣ надорад, вале побанду ғуломи сарват буданро низ намепарастад. Авлавияти маънавиёт, ҳамгирии ҳаёти маънавӣ ва хоҷагидорӣ шуури иқтисодии миллати моро муайян менамояд. Майл ҳам ба идеали маънавӣ ва ҳам ба неъматҳои моддӣ, ҳам ба некӯаҳволии хеш ва ҳам ба рушди ҷомеа умуман хоси фарди ҷомеаи мо аст. Дар ҷаҳонбинии мардуми мо маънавиёт ва некӯаҳволӣ ба ҳамдигар зид гузошта намешаванд, некӯаҳволӣ ва таъминот, ки тавассути меҳнати хеш ба даст оварда шудаанд, ҳамчун арзиш ва зарурати ҳаёти эътироф карда мешаванд.

Ҳаёти иқтисодии ҷомеа бояд дар таъки ба фарҳанги миллии ва менталитети миллии ташкил карда шавад, ки категорияҳои бунёдиаш ҳамбастагӣ дастаҷамбӣ, равнақи саноат, ҳузури ҳадафҳои маънавӣ дар рушди иқтисодӣ бошанд. Давлат бораи таъминоти иҷтимоии аҳоли, фароҳам сохтани фазои ризоияти иҷтимоӣ дар ҷомеа бояд ғамхорӣ намояд. Иқтисодиёт бояд ба инкишофи ҷомеа мусоидат намояд, чунки некӯаҳволии ҷомеа вазифаи аввалиндараҷа аст.

Ҳамин тавр, дар ҳолати риоя кардани принципҳои зерин давлат сиёсати иҷтимоии боадолатонаро роҳандозӣ карда метавонад:

1. Ба роҳ мондани сиёсати иҷтимоии одилона бояд аз он оғоз шавад, ки аҳли ҷомеа идеяи миллии, ҳадафҳои давлат бо фарогирии хусусиятҳои бехтарини худшиносии миллии ва эҳтироми манфиату ҳуқуқҳои давлатҳои дигар, эҳтиромгузорӣ ба ҳамдигарро дарк намояд.

Давлат бе идеяи миллии худ, ки ҳадаф ва эътибори ҳастиаширо муайян мекунад, ғайриимкон аст. Идеяи миллии ба худшиносии миллии, ки муносибати маҳсус ба ҳастия соҳибхастияи миллат ва хувияти онро ташаккул медиҳад, мутаносиб аст. Дар давлате, ки ҳадафҳоиаш ночиз аст

ва нисбати унсурҳои беруна тибқи принципи адолат муносибат намекунад, истиқрори адолат амри муҳол аст. Чунин давлат дар ниҳояти қор дар дохили худаш ба беадолатӣ роҳ хоҳад дод.

2. Мафҳуми «адолат» бояд аз нигоҳи диалектикӣ тавсиф карда шавад. Зарур аст, ки подоши рафтор на танҳо ба манфиатҳои шахси содиркарда, инчунин ба манфиатҳои гуруҳ ва ҷомеа мувофиқат дошта бошад.

3. Мафҳуми «адолати иҷтимоӣ» на ба маънои мафҳуми кулл истифода шавад, чунки ин ё он вазъияти ҳамчун одилона фаҳмидашударо бидуни тағйирдиҳӣ ба доираи нав интиқол додан номумкин аст. Бояд хусусияти мафкураи миллӣ ва ҳислати миллӣ ба эътибор гирифта шавад. Муайянкунии принципи адолати иҷтимоӣ бояд ба тафаккури рафтори миллӣ ҷавобгӯ бошад ва ба таҷассумшавии ҷиҳатҳои мусбати онҳо мусоидат намояд.

4. Адолати иҷтимоӣ бояд тавассути соҳаи иқтисодӣ таъминшаванда бошад, зеро маҳз иқтисодиёт яке аз кафилҳои муҳими воқеӣ шудани адолати иҷтимоӣ мебошад. Агар дар иқтисодиёт гузариш ба афзалиятҳои давлатӣ ва миллӣ сурат гирад, пас ин афзалиятҳо аҳамияти худро дар ҳаёти иҷтимоӣ низ пайдо мекунанд. Дар ин росто рушди иқтисодии ҷомеа дар асоси принципҳои зерин, ки боадолатона ҳисобидан мумкин аст, бояд сурат гирад: мақсади фаъолияти иқтисодӣ ин неқӯаҳвол гардондани мардум буда, аз мукамалшавии маънавиёт ва вазъи шоистаи моддии аҳоли, афзунгардони неъматҳои моддӣ бо тараннуми идеалҳо иборат аст; агар ҳавасманд гардондани соҳибқор аз мадди назар дур шавад, он гоҳ расидан ба ҳадафҳои олии имконнопазир аст, чунки дар ин ҳолат метавонад зиддияти хусусӣ ва ҷамъиятӣ хуруҷ карда, ба нооромии иҷтимоӣ расонад; таъминоти оқилона бояд идеал бошад; рушди истеҳсолот, татбиқи технологияҳои инноватсионӣ ва ба роҳ мондани соҳаҳои нави истеҳсолот дастгирӣ карда шавад; давлат ва соҳибқорон барои таъмини ҳаёти шоистаи қоргарон ва қишрҳои осебпазирӣ иҷтимоӣ масъул ҳисобида шаванд.

5. Мафҳуми «адолати иҷтимоӣ» бояд бо мафҳуми «меҳнат», яъне бо офаридани неъматҳо, бо фаъолияти ғоиданоки ҷамъиятӣ алоқаманд карда шавад.

6. Адолати иҷтимоӣ бояд дар асоси принципи оянданигарӣ таҳия гардад, на баҳри ҳадафҳои кӯчаки якҷаҳзагӣ. Подош ба рафтори мушаххас бояд на фақат имрӯз, инчунин минбаъд низ ба баҳои он мувофиқат дошта бошад. Подош барои ҳар қадом амалу рафтор бояд ҳатман мавҷуд бошад.

Ҳамин тавр, татбиқи амалии принципҳои назариявии адолати иҷтимоӣ пиёдагардони якҷанд ҷорабиниҳоро дар соҳаҳои сиёсӣ мафкуравӣ, иқтисодӣ ва иҷтимоӣ фарҳангии ҳаёти ҷомеа тақозо менамояд. Натиҷаи ин ҷорабиниҳо фазои фаҳмиши муносиби адолати иҷтимоиро тибқи талаботҳои тамаддуни муосир ва фарҳанги миллӣ ташаккул хоҳад дод.

#### Адабиёт

1. Кропоткин П.А. Этика. – М.: Политиздат, 1991.
2. Аристотель. Политика. III, V, 8 // Аристотель. Политика. Афинская полития. М.: Мысль, 1997.
3. Ролз Дж. Справедливость как честность // Логос 2006. № 1 (52).
4. Проблемы российского самосознания: эволюционное становление и революционные ломки. – М.: ИФ РАН. 2009.
5. Паём ба муносибати Рӯзи Конституция. 05.11.2016. // <http://www.president.tj/node/13434>

### ПРЕДПОСЫЛКИ РЕАЛИЗАЦИИ ПРИНЦИПА СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Назар М.А.

*В статье рассматриваются предпосылки и возможные пути реализации теоретического принципа социальной справедливости. Отмечается, что принятие западных рецептов без пересмотра и согласованием их с условиями развития и духовными особенностями нашего общества, не дадут положительного результата. Для реализации принципов социальной справедливости необходимо учитывать особенности национального менталитета, национальную идею, национальные интересы, мировоззрение и духовную жизнь жителей страны.*

*Автор утверждает, что государство и бизнес имеют возможность поддерживать нуждающиеся социальные слои населения. Благодаря гарантии и поддержке государства, в социуме установятся справедливые отношения, т.к. в нашем обществе интересы нации и государства в основном совпадают.*

***Ключевые слова:** социальная справедливость, распределяющая справедливость, уравнивающая справедливость, гражданское общество, демократия, правовое государство, рыночная экономика, менталитет, интересы, национальная идея, национальное самопознание, мораль и духовность.*

### **PREREQUISITES FOR THE IMPLEMENTATION OF PRINCIPLE OF THE SOCIAL JUSTICE**

**Nazar M.A.**

The article discusses the prerequisites and possible ways of implementation of the theoretical principle of social justice. It is noted that the adoption of Western recipes without revision and matching them with the conditions of development and the spiritual characteristics of our society will not give a positive result. To implement the principles of social justice, it is necessary to take into account the peculiarities of the national mentality, national idea, national interests, worldview and spiritual life of the country's inhabitants.

The author claims that the state and business have the opportunity to support the needy social groups. Thanks to the guarantee and support of the state, fair relations will be established in society, as in our society, the interests of the nation and the state basically coincide.

**Keywords:** social justice, distributing justice, equalizing justice, civil society, democracy, rule of law, market economy,

mentality, interests, national idea, national self-awareness, morality and spirituality.





## ЛОГИКО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ АБУ АЛИ ИБН СИНЫ

Джонбобоев С.- к.ф.н., Центр авиценноведения ИФПП АН РТ

*В статье анализируются логические и эпистемологические концепции Абу Али ибн Сины (980-1037), основанные на его логических трактатах по диалектике, риторике, софистике и поэтике, недавно переведенные на русский язык. Автор убежден, что ценность этих трактатов заключается в отраженном в них рационалистическом духе, который в отраженном корне противоречит религиозным и догматическим взглядам его современников, тем самым, бросая вызов радикальным взглядам религиозных и политических групп. Главная проблема фундаменталистов заключается в их радикализме, в том, что они хотят вернуться к прошлому в "чистом виде", но не признают другие слои культурного наследия (например, ценности зороастризма), также рационалистические, философские направления. Они следуют исключительно догматическим школам ислама, где, не принимая во внимание разнообразие его учения, избегаются всякие диалектические споры. Основной вопрос, который обсуждается в упомянутых трактатах Авиценны, состоит в том, чтобы показать разнообразия способов восприятия мира, осознания реальных законов мышления и, соответственно, предлагается поиск рациональных путей прагматического решения научных, социальных, религиозных и политических проблем. Главный их смысл в том, чтобы показать благоприятный процесс движения мысли от догматизма и иллюзии к истине. Это актуально и для развития современного общества.*

**Ключевые слова:** Абу Али ибн Сина, логика, диалектика, риторика, софистика, поэтика, Китаб-уш-Шифа, фундаментализм, рационализм, диалектические дискуссии, истина, иллюзия, движение мысли.

**Введение.** В 2020 г. таджикский народ совместно с мировым сообществом отмечает круглую дату – 1040 лет со дня рожде-

ния Абу Али ибн Сины (Авиценна) (980-1037). К этой дате в Институте философии, политологии и права АН РТ предпринимаются шаги для увековечивания имени и дела этого замечательного сына таджикского народа, который подарил мировому сообществу много открытий в различных областях науки, философии и искусства. В 2006 году по предложению ученых и постановлению Основоположника мира и национального единства – Лидера нации, Президента страны, в данном Институте был создан Центр авиценноведения. За прошедшие 13 лет здесь, впервые были переведены с арабского на русский и таджикский языки десятки трудов мыслителя. В этом году также планируется издание новых томов с новыми переводами его сочинения, а также проведение международной конференции, посвященной вкладу Авиценны в мировую науку и культуру. Наследие Авиценны многогранно. Думается, что за вклад в науку и рационального осмысления мира, имя и труды его могут быть восприняты и превращены в код культуры таджиков и других народов Центральной Азии и Ирана как современные китайцы продвигают и пропагандируют наследие Конфуция, открывая центры Конфуция по всему миру. В период демонизации исламской культуры и радикализации религиозного сознания народа, отдать дань наследию Ибн Сины означает возвышение разума и науку на пьедестал почета, открытие двери для разумного диалога и мирного развития общества. Авиценна, по существу, это символ открытого разума, готового к постижению нашего сложного мира.

В данной статье ставится скромная задача. В ней обсуждаются логические и эпистемологические концепции Абу Али ибн Сины только на основе анализа его логических трактатов о диалектике, риторике, софистике и поэтике из его знаменитой

«Книги спасения» («*Китаб-у-Шифа*»), переведенные и подготовленные к изданию в Центре авиценоведения Института философии, политологии и права АН Республики Таджикистан. Ценность данных трактатов заключается в том, что они свидетельствуют о наличии мощной интеллектуальной традиции таджиков и других народов Центральной Азии и Ирана, что рационалистический дух, отраженный в этих трактатах, коренным образом противостоит религиозно-догматическим взглядам современников Ибн Сины, где бросается вызов радикальным взглядам религиозно-политических группировок, фундаментально претендующих на «возвращении к прошлому культурному наследию» (в форме буквалистской интерпретации источников *ханбализмом*, предтечи *салафизма*). На самом деле ими предлагается следовать исключительно догматическим школам ислама, где не принимаются в расчет разнообразие его учения, интеллектуальное наследие мусульман, не допускаются диалектические споры, и преследуется религиозно-политическая цель подчинения народа во имя «единства ислама». Фундаментализм, как школа религиозной мысли, ратует за возвращения «фундаментального ислама», игнорируя многих слоёв культурного наследия, не только доисламского периоды (митраизме, зороастризме, буддизме, и т.д.), но даже и ценности рационалистического, научно-философского наследия исламского периода. В отличие от этого, главный вопрос, который обсуждается в предложенных трактатах Авиценны – это пути разнообразного познания мира, постижения законов мышления и, соответственно, поиск рациональных путей благоприятного решения научных, социальных, религиозных и политических проблем, т.е. в них показывается процесс движения мысли от догматизма и иллюзии к истине. Эти трактаты посвящены процессу познания, их цель – достижение доказательного и риторического знания, в котором логика рассматривается как средство, процесс и результат познания.

Истинное место философско-логических, гносеологических и эпистемологических концепций и идей Абу Али ибн Сины в системе мировой логико-философской науки и культуры и для современности ещё предстоит определить,

хотя написано на эту тему немало.[14:527]. Взгляды мыслителя тесно связаны не только с интерпретацией теоретических источников, с решением практических проблем «жизни» науки, но и с историческим «контекстом», т.е. со временем его жизни и с гением его творчества. По этой причине стоит сказать несколько слов об идейно-культурном контексте эпохи, где формировались взгляды Авиценны.

**Историко-культурный контекст.** Известно, что исторически формирование взглядов Абу Али ибн Сины как врача, логика и философа, совпадало со средним периодом расцвета арабо-иранского культурно-политического пространства, названная потом арабо-мусульманской цивилизацией, хотя данная синкретическая культура была создана не только арабами, но, и представителями покоренных стран и народов. Культурная эпоха после завоевательных войн арабов на Ближнем и Среднем Востоке, а спустя двух веков, после освоения культуры и науки различных народов при правлении династии Омейядов (661-750) в Дамаске, а более интенсивно во времена Аббасидских халифов – при Харун ар-Рашиде и ал-Маъмуне в Багдаде, в так называемом «*Мадинатул-Салам*». Здесь началась бурная деятельность по переводу и анализу греческих, христианских, индийских и древнеиранских трудов.

Багдад стал мировым центром культуры, куда стремились многие видные ученые исламского мира. Из Ирана и Средней Азии туда шли Мухаммад аль-Хорезми (780-850), Абубакр ар-Рази (854-924), Абу Зайд ал-Балхи, Яхйя ал-Ходи ученик Абу Сулеймана ас-Сиджистани (ум.981), Абу Наср аль-Фараби (852-950) и др. Изучали они в Багдаде философию, астрономию, медицину и естественные науки у греческих христиан и персов, а также у ал-Кинди и его учеников, которые адаптировали перипатетическую философию к нуждам нового общества. В это же время многие персидские богословы, включая мутазилитов, эмигрировали в Вавилонию, или живя в Исфагане, как ал-Джуббаъи (ум.915) даже написали впервые комментарии к Корану на персидском языке. Под влиянием зороастризма главным вопросом богословия в это время стал отношение Аллаха к добру и злу во Вселенной (т.к. Добро и Зло являются центральными категориями зороастрийской религии и философии), а уже в

конце девятого века муътазилит ал-Аллаф праздновал свои диалектические победы над магами (зороастрийцами)[29:169-172.]. С момента объявления данной победы логика проникла в мусульманскую теологию. Она стала одним из ее инструментов.

После возвышения Багдада центры образования и учёности перекочевали на Восток мусульманского мира. И Хорасан, по выражению А.Меца, стал действительно «раем для учёных». В Нишапуре, Балхе, Мерве, Бухаре и др. городах восточного Ирана (Бактрия и Согд) была создана сеть мечетей с библиотеками, образовательными учреждениями, формировались сообщества ученых и поэтов. Примечательно, что тогда каждая мечеть имела при себе библиотеку, т.к. существовал обычай завешать свои книги мечетям. Одна из таких библиотек находилась в медресе в Мерве, начало которой было положено коллекцией книг, привезенной еще Яздигурдом III. Что качественно отличало мечет от медресе, так это то, что в медресе появился новый метод преподавания, т.е. толкование – *тадрис*, что заменил диктование (*имла*), которое считалось до этого «высшей ступенью преподавания». «Видоизмененный метод преподавания создал новые типы учебных заведений и благодаря преобладанию *тадриса* (толкования) в это время возникают *медресе*. Причиной этого было то, что методом толкования можно было организовать диспуты (*муназира, диалектические дебаты*), а *мечет*, не был подходящим для этого местом». Бухара времен Саманидов – уникальное культурно-цивилизационное явление, историческое значение которого для мусульманского мира еще предстоит оценить. Именно в этом смысле и в это время Бухара, по выражению Рудаки, стал Багдадом (*Багдод Бухоро шуд*). По словам Р.Фрая «Бухара стала символом нового порядка – исламского Ирана, который объединил прошлое с религией и цивилизацией, привнесенной пророком Мухаммедом»[33:internet]. Как признают историки, Саманиды сочетали в своем собственном дворе Ислам и Сасанидский Иран. Они возродили древнеиранскую традицию государственного правления (что было сделано и Аббасидами в Багдаде), делегировали всю исполнительную и политическую власть образованным визирям (Джувайни, Балъами и др.), кроме

вопросов веры. Ал-Хоразми сообщает, что органы государственного управления Саманидов служили моделью для последующих династий.

В Бухару из древнего Балха, центра древней восточноиранской, т.е. таджикской духовности была приглашена просвещенная семья в лице отца Абу Али, судя по информации из автобиографии философа, последователя исмаилизма, а по сведениям Арифа Тамира, арабского исследователя и подтверждением М. Диноршоева – даже исмаилитского проповедника (*da'i*) [16:72-87;20:17-26]. Отец придавал большое значение научному воспитанию сына, приглашая для этого всех именитых учёных и философов. По достижению зрелости, Ибн Сина, известный к тому времени врач, был приглашен для врачевания во двор Саманидов в Бухару, где и получил доступ к огромной библиотеке. Наряду с медициной, он на протяжении всей своей жизни занимался философией, вопросами познания и логикой, т.к. по его же словам медицина для него была просто увлечением. Считают, что логическое наследие Абу Али ибн Сина изучено недостаточно и оно с позиции современной философии особенно не оценено. Исходя из вышеупомянутого, сегодня Ибн Сину считают не только представителем восточного перипатетизма, но причисляют его к школе аналитической философии.

**Ибн Сина и перипатетическая традиция.** Общеизвестно, что Абу Али ибн Сина является видным представителем перипатетической философии, но восточного типа, он продолжает логико-философскую традицию Аристотеля и Абунастра ал-Фараби, еще более адаптируя их к нуждам нового исламского общества. Фундаментальным для философии, логики и эпистемологии Аристотеля является поиск универсального в частном, индивидуальном, в отличие от Платона, для которого универсальное (*мир идей*) существует отдельно от частного (предметов материального мира). Поэтому эпистемология Аристотеля базируется на знании индивидуальных вещей, где он находит основу универсальных законов. Для Аристотеля логика такая же наука, как физика и биология. Разница в том, что Аристотель разделяет науки на практические, теоретические и поэтические. К прак-

тическим наукам он относит этику и политику, к поэтическим - поэзию и др. форм искусства, а к теоретическим – физику, математику и метафизику (философию). Поэтому логика, как отмечает И. Мадкур, есть орудие для изучения всех наук, как начала начал. Фараби даёт классификацию форм силлогизмов (диалектических, риторических, софистических и поэтических), которые подготовят разум к очевидным знаниям[37:455-6]. В отличие от Аристотеля Фараби считал риторику и поэтику как части логики. Он стремился к гармонизации двух противоположных систем мысли: платоновскую и аристотелевскую. А объединяет две системы – это убеждение в том, что знание захватывает истинное существо вещей. Но для Платона истинным существом вещи является его идея, ее вечная, неизменная и универсальная природа, и она может быть постигнута специальным методом исследования – диалектикой. Диалектический метод, примененный им в диалогах Сократа, не является просто дискуссией: вся процедура вопросов и ответов направлена первоначально на изучение мнений, отражающих восприятия мира чувствами, чтобы потом с помощью разума, по утверждению М.Шариф, открыть их истинную природу, идею[34]. Для Платона «истинное происхождение» и местопребывание знания находятся в мире идей, эти знания потом уже просто человеком вспоминаются. Аристотель с этим не был согласен. Он ищет источника знания в природном мире. Фараби старался примирить эти две системы. В отличие от Фараби, Абу Али ибн Сина понимал и признавал, что эти две системы различаются в корне. Как это отмечено нами ранее, именно в этом заключается корень его аналитической философии[15:124-172]. И за это надо отдать ему должное. В этой связи бесполезно хотя бы бегло и в краткой форме характеризовать логическое наследие Абу Али ибн Сины.

Арабо-фарсиязычная философия получила от античности достаточно полный корпус логических сочинений (Аристотеля). Логика как инструмент науки была настолько важна для Ибн Сины, что он посвятил логико-гносеологическим наукам более девяти специальных и не специальных книг. Имамходжаева А.П. [23:1990] приводит этот список в таком порядке.

Первая книга это «*ал-Мадхал*» (*Введение*), где освещаются вопросы обучения науке логики, значение логики, ее пользы, место в системе наук. Вторая книга – «*Маъкулот*» (*Категорий*), где рассматриваются логические и философские категории, и она включает в себя семь разделов и тринадцать глав. В ней Ибн Сина раскрывает сущность основных категорий и их значений в логике. Третья Книга – это «*ал-Ибара*» (*Суждение*), она состоит из двух разделов и пятнадцати глав, в которых анализируются формы, виды, структура суждения. Четвертая Книга называется «*ал-Кияс*» (*Силлогизмы*), она включает в себя девять разделов и шестнадцать глав и посвящена силлогизму, по содержанию близкое к «Первой Аналитике» Аристотеля. Следующая, т.е. пятая книга, это *Книга «ал-Бурхан» (Доказательство)*, близкое по содержанию к Второй Аналитике. В данной книге Абу Али ибн Сина рассматривает виды доказательства, показывает принципы нахождения неизвестного из известного, и то, как в процессе доказательства избежать ошибок, как нужно использовать логические доказательства в ходе научного исследования. Шестая логико-философская книга Абу Али ибн Сины это *Книга «ал-Джадал» (Диалектика)*, по содержанию близкое к «Топике» Аристотеля, но отличается от неё. Она состоит из пяти разделов и тринадцати трех глав, в которых автор книги обсуждает вероятностные суждения, которые у него называются «диалектическими» суждениями. Седьмая книга, посвященная упомянутой тематике – это *Книга «ас-Сафсата», т.е. Софистика*. Она состоит из двух разделов и девяти глав. В ней Ибн Сина анализирует вопрос о месте софистических доказательств в логике, также обсуждается проблема цели софистики и софистов. Восьмая книга – это *Книга «ал-Хитаба», т.е. Риторика*, которая описывает и систематизирует проблемы риторического искусства, разъясняет суть риторики для ученых, а также заинтересованных в ней людей практики. Подытоживает солидный корпус логических трактатов Абу Али ибн Сины девятая – *Книга «аш-Шеър» (Поэтика)*, где ведется речь о поэтическом искусстве, о видах поэзии и о месте поэзии в системе силлогических суждений, об искусстве оказать максимальное влияние на ши-

рокий круг людей. Однако, это не полный список. Как было отмечено ранее, кроме специальных трудов по логике, Абу Али ибн Сина посвящает этой науке отдельные разделы в других своих философских трудах. Например, в книге «*Наджат*» (Спасение), в «*Даниш-намэ*» (Книге знания), в «*Ишарат и танбехот*» (Указание и наставление), в «*Хикматул-маширикия*» (Философия восточников), в «*Уюнул-хикма*» («Родники мудрости») и др. Примечательно, что у Абу Али есть также поэтический трактат о логике - «*ал-Касида фи-л-мантик*», т.е. «*Поэма о логике*», которая пока нам недоступна [23:1990]. Кроме того, Абу Али ибн Сина написал не дошедший до нас двадцатитомный общепублицистический труд «*ал-Инсоф*», (затерянная во время смуты Махмуда Газневи), в котором содержалась его завершённая концепция. Отметим, что Ибн Сина вводит коррективы в теории познания, онтологии, теории движения, времени, пространства, дополняя своих предшественников, особенно Аристотеля.

**В чем заключается философское обоснование логики Ибн Сины?** В научном мире принято считать, что первая серьёзная критика аристотелевской логики была осуществлена Авиценной, который создал независимые трактаты по логике, и не ограничился комментариями. И реально начал Ибн Сина с того, что стал критиковать логическую школу Багдада за её догматическую, т.е. «некритическую преданность» Аристотелю. В книге «*Философия восточников*» Ибн Сина пишет, что я в молодые годы полностью усвоил греческую науку в той форме, в какой она дошла и была мне доступна. Потом стал, вновь сравнивать все освоенное из других, «восточных» источников и понятое им с тем, что написали греки. После этого, по его рассказам, наш философ стал сознательно последователем перипатетиков и не простым последователем, а тем, кто, как он далее пишет, увидев их слабости, стал корректировать, исправить и дополнить их. Как он признается, его цель была – противостоять невежественным группам, которые считали свои поверхностные взгляды «основой мира», а глубокомыслие философов считали – «бидъат», «рафизи», «батини» и т.д., т.е. новшеством, или отклонением от веры. В качестве одного из сторонников буквалистских взглядов и радикальных религи-

озных групп в работе «Философия восточников» Авиценна называемые последователи ханбализма [3:2006.60], которые занимались лишь буквалистской интерпретацией Корана и хадисов, и призывали к тому, чтобы отказаться от диалектики и дискуссии и лишь верить только букве закона. По утверждению И.В.Бохенского, все это способствовало и вынуждало Ибн Сину тому, чтобы разработать собственную, можно сказать критическую, альтернативную аристотелевскую логическую систему, известную теперь в истории логики как «*Авиценовская логика*» [35:10]. Поиск причины является свойством или атрибутом логики, ибо логика имеет непосредственную связь с причинно-следственным отношением, т.к. она находится в постоянном поиске истины, опираясь на нахождения причин и доказательств. Как восточный перипатетик, Ибн Сина всегда ищет причину вещей материального мира, но он идет дальше и формы бытия метафизического порядка также объясняет и подчиняет законам логики. Например, чтобы избежать абсурда в объяснении причинности, для Ибн Сины, Бог является конечной причиной, или как пишет американский исследователь П.Мураввадж, метафизическим выражением логического «закона достаточного основания мира». Законы природы (в мире «возможного»), по учению Ибн Сины, в отличие от «Необходимого» (Бога) лежат на плоскости времени и пространства. Для него время не есть онтологический миф о вечности и бесконечности, а есть мера движения бытия. В своей гармонизирующей философии, Ибн Сина, по утверждению Табатабаи, верит и в возникновении (*мабдаъ*) и возвращении (*маъод*), взаимоотношение божественного и земного, но что отличает Ибн Сину и его школу от других мусульманских философов – его вера является аналитической и рациональной [27:38-43]. В «Философии восточников» он называет логику «*высшей наукой*, поскольку она показывает способ познания вещей» [3:2006.69]. В книге «*Наджат*» (Спасение), логику он называет «каноническим орудием» для ограничения мысли от ошибок и заблуждений. Как инструмент мысли, логика предостерегает нас от принятия ложных идей и суждений и путем нахождения причинности направляет

нас к истинному знанию[32:12]. Логика, по его определению, олицетворяет собой процесс мышления, при котором человек переходит от понятий разума (в форме мыслей, воображений, утверждений, научно обоснованным или гипотетическим) к понятиям, находящимся вне его разума, т.е. это переход от понятий, существующих в разуме человека (априори), к понятиям, которые он желал бы получить извне (апостериори), т.е. из опыта. Так это приводится в «Книге указания и наставления».[7:230]. Т.е. речь идет о процессе получения нового знания, новых истин.

**Логика: понятие, суждение и умозаключение в интерпретации Авиценны.** Если основу логического мышления, по Ибн Сине, составляет процесс образования понятий, то основу абстрагирования составляют образы чувственного материала, схваченных чувствами, ощущениями и закрепленных в представлениях. Философ уверен, что в материальном мире материя и форма существуют вместе, преодолевая, здесь непоследовательность Аристотеля. Ибн Сина более детально показывает уровни абстрагирования, чтобы преодолеть ошибку Аристотеля, который считал, что абстрагируются лишь формы, без материи. Он говорит, что если абстрагирование происходит только на уровне форм, то как мы можем знать, что эти формы существуют в материи и вообще, существует ли материя вообще? Этот момент отмечено Ф.Рахманом в его очерке о философии Ибн Сины[38:493]. На базе абстрагирования отвлеченных форм от *телесной формы* образуются мысленные формы, что приводит Ибн Сину к учению о познании как отражения – это тот важный гносеологический вывод, который делает М.Диноршоев о логике Авиценны. Понятия (слова) являются кирпичиками или атомами, которыми складывают здание языка, мысли или форм мышления. В процессе размышления они (*исм* и *феъл* или субъект и предикат) соединяются друг с другом в форме высказывания или суждения. Поэтому после понятия важным, необходимым элементом логического мышления является *суждение* (*қазия*) или посылка. Суждение это такое высказывание (сообщение) или утверждение, услышав которого ответят, что оно верно или ложно. Например: Если скажут: *Когда*

*солнце восходит, наступает день.* Ответом будет «Да». Если скажут: *«когда солнце восходит, то видны звезды».* Ответом будет: *«Нет, это не так»*[1:69]. Как было отмечено ранее, Аристотель не обращал серьезно внимания разработке суждений, он видел суть логики, в основном, в формировании силлогистики. Под влиянием Фараби Абу Али ибн Сина ввел первое нововведение, которое заключалось в том, что он реорганизовал на порядок расположений логических проблем: он начал изложение логики с понятий (*масаввур*) и суждений (*масдиқ* - утверждения) и лишь после этого двигался к силлогистике.

Важным компонентом логики Ибн Сины является *теория силлогизма* (*қийяс*), теория представленная Абу Али ибн Синой в книге «*Ал-Кияс*» (Силлогизмы), где он дает определение и описание видов силлогизма. Отметим, что в первоначальной форме она исследована Аристотелем в его книге «*Первая Аналитика*». В подготовленном томе Ибн Сина считает, что силлогизм это прямой путь к познанию неизвестного от известного, т.е. к познанию нового. По утверждению М.Т.Степанянц, он называет силлогизм «надежным средством приобретения знаний»[2:89;30:89]. Объясняя гносеологическую функцию логики, особенно силлогизма, как формы доказательной науки, как средство для познания непознанного, Ибн Сина предлагает силлогизм, как один из важных и надёжных средств доказательства, наравне с индукцией и аналогией. В книге «Силлогизм» Ибн Сина пишет: «Приобрести знания о неизвестном, как ты понимаешь, нельзя с помощью любого, что придется, знание приобретается посредством такого знания, которое имеет особое отношение к неизвестному»[10:50]. По своему определению, *силлогизм есть рассуждение, в котором содержатся положения, которые будучи быть принятыми, неизбежно влекут за собой другое, отличное от первых, положение.* Например, если скажут: *«если мир имеет форму, то мир создан, а мир действительно имеет форму».* В логической части «Книги знания» (*Даниши-наме*) он пишет, что этот силлогизм составлен из двух суждений, и если оба они будут приняты, то из них обязательно следует третье, отличное от этих двух, хотя оно заключается в них, а имен-

но, что «мир создан»[20:77]. Следовательно, силлогизм это формула (как в математике), согласно которому путем анализа двух суждений (У-У) выявляется из неизвестного (Х) новое знание. Далее Ибн Сина указывает на то, что силлогистику обычно именуют «*наукой анализа*» или «*обратным анализом*», аналогично тому, что сейчас называется «*синтезом*». Учение о категорическом силлогизме, по мнению исследователей (Сайфуллаев Н.2016), является одним из значительных вкладов Абу Али ибн Сина в науку логики[29:9].

Абу Али ибн Сина считает силлогизмы как формы умозаключения, которых он делит на три части: это силлогизмы, индукция, вывод по аналогии. Доказательство является центральной частью логики. В философии и логике Ибн Сины даже теологические теории логически доказываются. В отличие от перипатетиков ал-Газали категорически не допускал применение рассуждения, изучения и приведения доказательства в религиозно-догматических вопросах: «...приведения доказательства смысла основного коранического речения: «Нет бога, кроме Бога, и Мухаммад-его Пророк». Для этого достаточно, чтобы человек верил без колебания, сомнения с помощью подражания и слушания, без приведения доказательства»[11:92-93]. Газали считает, что диалектические рассуждения опасны для народа. По Абу Али ибн Сине, доказательства в науке состоят из посылок с сущностными предикатами, конституирующими их субъекты, как «животное» по отношению к «человеку» или как «прямоугольник» и «равенство» по отношению к «линии». Каждая доказательная наука имеет свой предмет, как например, величина является предметом геометрии. Наука имеет принципы с самоочевидными посылками или определениями[5:605]. Важным достижением Абу Али ибн Сины является то, что он, опираясь на идеи Аристотеля и ал-Фараби, обосновывает теорию демонстрации. Демонстрация есть процесс выведения тезиса из аргументов. Демонстрация рассматривается Абу Али ибн Синой и др. мусульманскими логиками как окончательная цель логики. Это есть способ логической связи тезиса с существующими аргументами, а аргументы приобретают определенное значение, когда выводим из них тезис.

Здесь ограничимся анализом теории аргументации и концентрируемся на социальную имплементацию теории аргументации в указанных трактатах.

**Ментальное состояние людей и их социальное положение.** (Силлогизмы и формы аргументации по Ибн Сине). Способностями познания наделены все люди, в равной степени, но люди отличаются по своим способностям и социальным статусам и возможностям. Не все люди в равной мере могут заниматься наукой и философией. Только религия может обещать всем людям знания «двух миров», но это познание другого порядка. Философия и наука в познании оперируют логикой, а религия – верой. Инструментом философии и науки является логика, а также эксперимент и практика, но не вера. Поэтому Абу Али ибн Сины детально обсуждаются формы силлогистики, в которых важную роль играют аргументации, и они, представляется важной для истории становления логики. Одна из проблем, которая выдвигается в предложенных трактатах, и на которой мы хотели бы заострить внимание – это взаимосвязь теории аргументации с социальной теорией, на что до сих пор уделяется мало внимания. Известно, что доказательство истины является важным методом, и целью всякой науки. И доказательство в науке, как было отмечено, осуществляется силами аргументаций. Теория аргументации состоит из следующих элементов: демонстрация, диалектика и риторика, где две последние считаются по отношению к демонстрации второстепенными, т.к. они производят познавательные состояния, уступающие демонстрации по уровню уверенности и по степени постоянства, знаний[42]. Это соответствует делению суждения и доказательства на три основных категорий: *аподиктические, диалектические и риторические*. Аподиктические это тип суждений и доказательства по модальности, в которых связь подлежащего и сказуемого считаются необходимыми, это высказывание о признаках предмета, которые мыслятся как присутствующие у них в любых условиях. Отрицание такого суждения считается невозможным. Например, *всякая окружность имеет центр*. Аподиктические суждения, в отличие от гипотетических (которые основаны на *мнениях*) и асерто-

рических (основанные на *вере*), в случае, если будут опираться на *знание*, выражают логическую необходимость, основанную на законе исключения третьего. Эти типы суждения и доказательства обсуждаются в трактатах Ибн Сина «Силлогизм» (*Кийяс*) и «Доказательства» (*Бурхан*). В разделе логики книги «Мусульманской философии» отмечается, что если окончательная цель философии это демонстрация необходимости и определенности истины, то диалектические и риторические аргументы служат как бы подготовкой к демонстрации, преследующие цель доведения её результатов до широкого круга людей [40/muslimphilosophy].

Существующую связь между ментальным состоянием (бессознательным состоянием, верой, мнением и разумом) людей и их социальным состоянием отмечали многие древние мыслители. Ибн Сина приводит свои аргументации о том, почему люди отличаются, и каким способом и формой силлогизма и формами аргументации оперирует их мозг или мышление. Данная теория дала ему возможность относительно толерантно относиться к человеческому разнообразию, т.к. невозможно моментально приравнять, подвести людей под одну гребенку. Эти примеры могут лучше понять важность упомянутых трактатов Ибн Сины по диалектике, риторике, софистике и поэтике. Для сравнения приводим некоторые примеры, начинаем с греческой античности и до Авиценны. Еврепид (420 д.н.э.) выделял в обществе три класса: первые это богатые, которые думают и живут для себя и от которых мало пользы для общества. Вторые бедные, которые из-за своей бедности и склонности к протесту, представляют опасность для общества; третьи – это средний класс. Это тот, кто в состоянии обеспечивать социальную стабильность и развитие [18:1999]. Платон также делит общество ментально на три класса: правители, воины (обслуживающие) и ремесленники. Каждый класс имеет свои добродетели: правители – мудрость, воины – доблесть и народ – послушание. Для сохранения стабильности, по Платону, нужно распространить «королевскую ложь» о том, что Бог создал людей из трех видов: правителей из золота, воинов из серебра, а народ из железа. Однако, по его мнению, этот миф будет работать

в течении жизни двух поколений и только [22:117].

В Коране люди делятся на верующих и неверующих, на арабов и не арабов, а также на три категории, которые могут надеяться на спасение. По кораническому учению человек наделен свободной волей, он волен сам выбирать рай или ад. Потусторонняя жизнь человека в Коране описывается в терминах среднего человека, т.е. чего он ценит больше всего: достоинство, честь, добродетель, красоту, роскошь, чувственные удовольствия и социальный статус, а ад описывается в терминах связанных с тем, чего этот человек ненавидит. Из этих трех категории 1) На первом месте стоят те сподвижники, которые ближе находятся к Богу. «Те, кто будет самым главным и самым близким к Богу, которым Бог доволен и кто доволен Богом...». 2) Ко второй категории относятся те «соратники правой руки, которые будут жить в другом саду. Они будут сидеть на престолах высоко, среди деревьев, с цветами, ...в тених рядом с постоянно текущей водой». 3) К третьим относятся сподвижники с левой стороны (грешники), «которые будут посреди яростного огня с искаженными лицами и жареной кожей, ни живой, ни мертвой, [369] под тенью черного дыма». Как утверждает М.Шарифом, у них должна быть только кипящая и зловонная вода, чтобы пить [370] и отвратительные растения (zaqqum) [41:www.muslimphilosophy.com]. По Корану Бог не изменит условия жизни людей, пока они сами не захотят поменять их, т.е. социальные изменения возможны только с включением воли и знания человека.

Знания и, основанная на них, воля важны для логики и социальной теории Фараби и Абу Али ибн Сины. Аль-Фараби следует за Аристотелем, выделяя в логике аподейктику, диалектику, софистику, риторiku и поэтику. Он распределяет посылок по пяти разрядам силлогизма: аподиктических (используемые в науке и философии), диалектических и софистических (на что опирается теология); риторических и поэтических (образующих фундамент традиционной религии) [28:1980]. Фараби считает, что диалектические методы приемлемы в математике и в обучении масс умозрительным знаниям, а софистические методы дают в целом ложные суждения и со-



ответственно служат причиной людского несчастья. Что касается риторических методов, то они применимы к общим рассуждениям для всех искусств, для обучения масс, а диалектика – для ведения переговоров и в гражданских делах. Желание убедить – вот основная мотивация тех, кто пользуются риторикой, ее логической основой является *энтимема*<sup>1</sup> и риторическая индукция.

Классификация форм силлогизма (аргументации) восточными перипатетиками производится в согласии с их теорией элит и масс. Фараби и Ибн Сина не ограничивают сферу логики, сферу «силлогистического искусства» формальной логикой, аподейктикой, которая объявляется им свойственной философским рассуждениям[22:117]. Абунасер аль-Фараби показывает эволюцию, т.е. историческую последовательность появления силлогистических искусств в ходе развития человечества. Виды силлогистических искусств исторически представляют методы познания, сначала появляются поэтические, потом риторические, а затем диалектические методы. Хотя аподейктические методы, по мнению Касымжановой А.Х., впервые использовались Платоном, но Аристотель, а затем и Абунасер аль-Фараби смогли систематизировать логику, доказывая, что аподиктические методы присущи умозрительным наукам. Если сравнить познавательную функцию всех перечисленных форм по степени их истинности, то по Фараби и Абу Али ибн Сине, доказательные, аподиктические методы дают абсолютно истинные суждения, диалектика – в целом, истинные, а риторика – в равной мере истинные и ложные, софистика – в целом ложные, поэтика - абсолютно ложные суждения [24:117-118]. Исходя от такой логики, и следуя данной схеме, даются эти трактаты и в «Книге исцеления».

В чем же познавательные возможности «Диалектики» (*Джадал*) по Ибн Сине. В чем её суть? Это путь достижения истины путем обнаружения противоречия и их синтеза. Согласно комментаторам Аристо-

<sup>1</sup>Энтимема- от гр. ἐνθύμησις –имею в душе. Сокращенное умозаключение, где пропущено заключение (посылка), но оно подразумевается. Пример, *ты сердисься – значит, ты не прав*. Пропущенная здесь посылка - *Значит у тебя нет аргументов*.

теля, логика возможности абсолютно отличается от логики демонстрации, первая логика не может вести к научной истине, и потому она применима к другим сферам жизни. В настоящее время ученые, например, А.Ф.Ал Ахвани, один из исследователей логики Ибн Сины, пришли к такому выводу, что диалектика является всего лишь тренировкой, ведущей к теории демонстрации[36:6]. Ал-Ахвани, в предисловии к своей книге о диалектике пишет, что «Диалектика» (или *Джадал*) Ибн Сины ни в коей мере не является переводом «Топики» Аристотеля, хотя Ибн Сина отдает должное древнему мыслителю, и признает что никто не способен создать нечто подобное тому, что он создал». Первое отличие появляется в названии, - Ибн Сина свой труд называет «Диалектикой», что особо подчеркивает предмет его логики. По его мнению, логика диалектики это логика возможности, и она отличается от логики необходимости. Это такое же отличие как отличие между категориями возможности и необходимости. Логика возможности подходит для изучения гуманитарных наук, таких как религия, этика и политика, а логика необходимости применима только для исследования физических и точных наук[36:12].

В своем произведении «Диалектика» («ал-Джадал») Ибн Сина заявляет, что силлогистических рассуждений не следует ограничивать аподиктическими (которые рассматриваются в «Аналитике» и «Доказательстве» (*ал-Бурхан*)). Но следует обратить самое серьезное внимание на анализ диалектических рассуждений, т.к. они необходимы для разрешения гражданских дел, для отделения житейской правды ото лжи. Правдоподобное утверждение или мнение часто зиждется на авторитет большинства, на образ мышления, который был сформирован стихийно, на основе некритического следования установленным нормам поведения, и традициям в обществе, т.е. более и менее архаичным формам сознания. Противостоять авторитетным мнениям нелегко. Поэтому для их опровержения нужен скрупулезный логический анализ. По этой причине диалектический вопрос имеет форму вопросительного разделительного предложения, и он отличается от научного вопроса, в чем альтернативность отсутствует.

В отличие от комментаторов Аристотеля Абу Али ибн Сина считает, что диалектика не есть доказательное искусство, они отличаются, и она не является продолжением доказательных аргументов. Тем не менее, Абу Али ибн Сина подробно говорил о практической пользе диалектических суждений для науки и познания.

Теперь рассмотрим *трактат о риторике (Хитоба) с точки зрения эпистемологии*. Что же из себя представляет труд Абу Али ибн Сины «Риторика» и какова её польза для общества? Каковы особенности риторических аргументаций? Известно, что аргумент это довод для утверждения и опровержения мысли, для доказательства тезиса. В риторике применяют два рода аргументов: логические и риторические. Логические аргументы, как известно, опираются на индуктивные (от частного к общему) и дедуктивные доказательства (от общего к частному), т.е. с их помощью человек ищет истину. Однако, риторические аргументы опираются, не на истину, а на мнение. Здесь говорящий (ритор) пользуется индуктивными аргументами, стараясь склонить аудиторию в свою сторону, и это основная мотивация. Риторический силлогизм, назван Аристотелем энтимемой, т.е. сокращенным умозаключением. Часто им хотят показать эффект остроумия: «*ты сердисься, значит, ты неправ*». Цель энтимемы – убеждение, этим он отличается от научного силлогизма, применяемый для доказательства. По Аристотелю, риторические аргументы – это *топики* (общие места), с помощью которых автор или оратор раскрывает её содержание, он не просто указывает, но и отражает разнообразные аспекты данного явления. Например, при рассмотрении судебного дела одно и то же явление рассматривается по-разному прокурором и адвокатом. Поэтому смысл риторики состоит не в доказательстве истины, а в изменении мнения присяженных. Цель оратора (ритора) – это не раскрытие истины, а четкость и убедительность при помощи вероятного знания. Согласно логическому учению Абу Али ибн Сины, «*энтимема есть силлогизм, в котором упоминается только меньшая посылка*». Как например, высказывание: «*Такой-то бродит ночью*». Следовательно, энтимема есть фокусничество: большая посылка в ней

опускается либо в силу её ненужности, либо в софистических целях»[5:604].

Абу Али ибн Сина, говоря об отличиях диалектики и риторики, пишет, что диалектика занимается общими явлениями, а риторика частными случаями: «Риторика – схожа с диалектикой в том, что каждая из них предназначена для обращения и воистину они обе могут быть общими для всяких потребностей, охватывать любой предмет, и использоваться для /доказывания/ даже действия противоположных. Расходятся они в том, что диалектика занимается только общими явлениями, которые и составляют ее объекты, и опорой ее являются при этом необходимопроизводные силлогизмы, а материей – доподлинноположительные посылки. Риторика же не уделяет внимания только общим явлениям, и ее значение проявляется более всего в явлениях частных и в произвольных случаях (действиях)» [4: предлагаемая к изданию т.7]. Где же конкретно применяется риторика? По Ибн Сине к помощи риторики прибегают иногда «...при призывах к божественным идеям, иногда при распространении физических теорий в той форме в какой это соответствует умам простонародья (людей, людской массы, толпы), иногда при пропаганде этических взглядов, эмоциональных переживаний, как сочувствие (сострадание) и доброты, удовлетворение и гнев, озлобление (злоба, враждебность и страх и тому подобное), иногда при спорах (тяжбах, ссорах) возникающих по поводу частных случаев, результатами которых человек стремится (обладать, овладеть) воспользоваться»[4:т.7]. Таким образом, по Ибн Сине, риторика принесет больше пользы государственным делам, чем все другие упомянутые формы. Цель оратора (ритора) это не раскрытие истины, а четкость и убедительность при помощи вероятного знания, с использованием софизмов. Задача её склонять другого человека к чему-нибудь или отговаривать его от чего-то. Как видим, здесь очевидны все преимущества риторики и её польза для современности. В истории персидско-таджикской культуры риторика как специфическая наука всесторонне не изучена, еще не решен вопрос о её периодизации. Это, несмотря на наличие её фундаментального изложения и интерпретации в

классической персидско-таджикской философии (школой Фараби-Абу Али ибн Сина и др.) и то, что она достаточно серьёзно была представлена и в традиционных школах-медресе в форме *илми балагат* [25:75]. Фарсиязычные и тюркоязычные мыслители Центральной Азии и образовательные учреждения обращали постоянное внимание на развитие мышления учащихся (студентов) путем совершенствования устной речи. Этому способствовала, как было отмечено в начале, впервые созданная Авиценной научная и философская терминология на языке фарси (таджикский).

Что же собой представляет трактат о софистике (*Суфастои*)? *В чем польза софистики?* В формировании искусства риторики огромную роль сыграли софисты Древней Греции. Софистом называли человека, который, был склонен скрывать основное знание о вещах, и мог доказывать ту правду, которая соответствовала его цели. *Считается, что софистика по духу близка к риторике.* Суть софистики, по учению Абу Али ибн Сины, заключается в том, чтобы убедить собеседника в том, что нечто есть правда, хотя таковым оно не является. Посылки софистических силлогизмов суть правдоподобные посылки, их силлогизмы также правдоподобны [6:606]. В другом своем произведении Ибн Сина пишет: «...Софистический силлогизм может быть силлогизмом по форме, но он не производит искомого заключения, ибо то, что в нем установлено как причина, не есть причина, либо по содержанию он не является силлогизмом». Т.е. его содержание, признанным необходимым, не соответствует его форме. В таком силлогизме может быть соблюдено сходство состояний среднего термина в обеих посылках..., но он не может привести к выводу и он не будет необходимо-принятым силлогизмом. Кроме того, как пишет Абу Али ибн Сина, софистический силлогизм строится на ошибках при образовании необходимых силлогизмов, по причине ложности одной из посылок, или вследствие совпадения значения простых и сложных понятий или по словесным ошибкам. Например, «если верно, что *Имру-л-Кайс – поэт*» и что «он замечательный», то «абсолютно истинно, что он замечательный поэт» [7:231;291-292]. Такой ложный по смыслу вывод и есть софисти-

ческий. Это подобно тому, если скажут: «*Вор не желает приобрести ничего дурного. Приобретение хорошего есть дело хорошее. Следовательно, вор желает хорошего*». В таких силлогизмах вывод – нечто отличное от того, что дается в посылках. Если вспомним Аристотеля, то он определяет суть софистики как *мнимая мудрость*, что совпадает по смыслу тому, как её определяет Ибн Сина. Софисты стараются походить на мудрецов, они ищут корысти не от действительной, а от мнимой мудрости. Продолжая мысли Аристотеля, Абу Али ибн Сина видит причину появления софистических опровержений в слабости человека, т.к. не все могут быть умными, некоторые могут только казаться умными и они используют для этого словесные уловки. Ибн Сина пишет, что «когда мы стали убедить их в их невежестве, то они стали нападать на философию вообще, на перипатетическую логику, «утверждая единственной философией платоновской, а Сократа единственным мудрецом» [4:Софистика.т.7]. Так как софист следует выгоду, для него мнение человека есть мера истины.

Чему учит трактат «*Поэтика*» (*Фанни шеър*)? *По мнению Авиценны* силлогизмы, используемые в поэзии, строятся не на реальной почве, а на основе воображаемых посылок. Они могут быть не истинными, тем не менее, они почему-то *радуют душу*, но при понимании ложности, вызывают в ней отвращение. Например, когда говорят: «*Это-лев. Он полная луна*» [8:608]. Здесь лев образно уподобляется луне. Понятно, что тут не следует искать истину, т.к. цель другая. По этой причине они ближе к модальным силлогизмам, но не являются необходимыми. Ибн Сина следуя за Аристотелем, определяет поэзию как рифмованная *речь, волнующее воображение*: «...есть речь, волнующая воображение и составленная из выражений мерных равных, а у арабов [еще и] рифмованных..., они должны иметь [определенную] частоту ритмов, чтобы длительность одного из них по времени была равна длительности другого. Быть рифмованными для них означает, что звук, на который оканчивается каждое выражение, должен быть единым». По Ибн Сине воздействие поэзии на воображение происходит тремя способами: *мелодией, словом и ритмом*: «Поэзия принадлежит к числу тех

[искусств], которые волнуют воображение и поражают посредством трех вещей. 1) посредством мелодии, под которую [стихи] расппеваются, - а то, что мелодия оказывает воздействие на душу, не подлежит сомнению. И каждая тема может иметь свою мелодию, гарантирующая интенсивности, мягкостью или средней созвучностью; 2) Посредством самой речи, если она есть впечатляющая и образная; 3) *Посредством метра*, а из метров одни бывают легкими, другие тяжеловесными и величавыми» [4:Поэтика.т.7]. Говоря о связях поэзии и логики Ибн Сина пишет, что для логики имеет большее значение не ритмы, а их воздействие на слушателя, т.к. под воздействием поэзии душа или получает наслаждение, или же омрачается: «Рифмованные рассматривается знатоком науки о рифмах. Логик же исследует поэзию лишь с той точки зрения, что она возбуждает воображение. Пробуждающее воображение может быть речь, покоряясь которой душа получает наслаждение от каких-либо действий или омрачается какими-либо действиями бессознательно...»[4:Поэтика].

Для Аристотеля поэтика, как и любое другое искусство, основано на идее *подражания*, по-другому – на *мимесисе*.<sup>2</sup> Так музыка основана на подражании ритму жизни, движению вселенной, ритмическому изменению и сменам сезонов года, биению человеческого сердца, пульсу и т.д.<sup>3</sup> Подражание по его взгляду свойственно человеку с детства и оно часто доставляет удовольствие. У Платона *мимесис* является еще актом пассивного копирования внешней, видимой стороны предмета, он думает, что подражание не есть путь, ведущий к истине. Аристотель трансформировал данную теорию, отмечая что подражание может сделать вещей красивыми или отвратительными. Эта идея отражается также в предложенном здесь трактате о поэтике Ибн Сины, и по его взгляду поэзия в душе человека порождается силой испытания наслаждения от подражания, т.к. люди ис-

пытывают *радость от подражания*, «...они радуются при созерцании рисунков с изображениями страшных и мерзких тварей. Если бы они увидели их самих, то сбежали бы, содрогаясь от ужаса. А поводом их радости являются не собственно рисунки и изображения, а их *бытность подражанием* чему-то, если, конечно, они выполнены в совершенной форме»[4:Поэтика.Т.7]. Такой эффект получится и у слушателя от рассказа (поэмы, легенды) или стихотворения.

Ибн Сина в данном трактате обращает внимание на то, что в искусстве подражанию (мимесис) действительности придают большее значение, чем созерцанию самой этой действительности, реальности. С точки зрения логики, в поэзии человек следует не истинам, а идеализации, в ней присутствуют узнавание, умозаключение и ложное умозаключение. По Аристотелю поэзия (в «Поэтике») близка к риторике, к искусству красноречия, для нее важна *сила слова для получения удовольствия, катарсиса*. Эту гражданскую функцию поэзии признает также Ибн Сина, т.к. стихи могут быть назидательными, порицательными, и полемическими. Согласно Ибн Сине поэзия вызывает волнение в душе, даже если ложность её очевидна, *она может волновать воображение*. Абу Али ибн Сина подчеркивая схожесть поэзии и риторики, отмечает также их отличие: *... риторика использует реальность, а поэзия – воображение* [4:Риторика.т.7]. В поэзии, или драме, эпосе происходит часто поэтическая иллюзия, а не поиск реальной истины. Поэтому Аристотель называет Гомера учителем целесообразного обмана [12:1103]. Т.е. в литературе мы себя обманываем и получаем от этого удовольствия.

Поэзия, как логический инструмент, показывается Абу Али ибн Синой в форме логических фигур в действиях трагедий: тезис, антитезис и синтез, т.е. он показывает, как противоположности диалектически меняются местами: «Частей фабулы две: [первая] «перипетии», означающие переход от одной противоположности к другой. Это [понятие] близко тому, что в наше время называется «антитезой». Она (антитеза) использовалась в трагедиях для того, чтобы они переходили постепенно из плохого состояния в хорошее, показывая при этом

<sup>2</sup>Мимесис—от др.греч.μίμησις, в арабском-*محاكاة* - мухакат- подобие, воспроизведение, подражание; один из принципов эстетики.

<sup>3</sup> Современный индийский музыкант и философ Ин-наятхан (1882-1927) называет это вибрацией (мира, вселенной и т.д.). См.: «Мистицизм звука». Сборник.- М.: «Сфера», 1997.- 336 с

отвратительность плохого состояния и превознося затем хорошее состояние. Это было похоже на противоречие, порицание и [силлогизм] «от противного». Вторая часть – это «узнавание», означающее превозношение хорошего состояния, но не за счет порицания его противоположности» [4:Поэтика.т.7].

Стоит отметить, что «Поэтика» Ибн Сины не является буквальным пересказом трактата Аристотеля о поэзии, он указывает на другие идейные источники, не встречающиеся у Первого Учителя. В частности, он иллюстрирует свою книгу примерами из арабской поэзии, а также намёками из истории иранской доисламской культуры, например, упоминается имя Мани, или приводятся примеры из назидательной книги «*Калила и Димна*», когда ведет речь о специфике силлогизмов в притчах и повествованиях. Ценность эстетической идеи подражания (*мимесис*), развитая Ибн Синой заключается еще в том, что данная идея была под запретом в искусстве средних веков, например, у христианских мыслителей: *Бог запрещает делать какие-либо рисунки этого мира*-Тертуллиан<sup>4</sup>. Выступая против античной мудрости и рациональной теологии, он призывал верить тому, что неразумно (*верую, потому что абсурдно*). Исламские каноны также запрещали изображение человеческой красоты, позволительными были только геометрические и растительные мотивы. Принцип был таков: природе не стоит подражать, надо быть выше природы. Европейские гуманисты вернули аристотельово-авиценовский принцип подражания культуре – главным принципом в искусстве стал - «искусство подражает природе». О влиянии жизнелюбивой поэзии Востока, в т.ч. концепции любви Авиценны на западноевропейских трубадуров писал Г.Э.фон Грюнебаум.<sup>5</sup> В этой связи появляется необходимость в сравнительном изучении наследия Ибн Сины путем сопоставления как с древнегреческими источниками, так и с работами его

европейских последователей и эпигонов, которыми столетиями изучали его труды.

**В заключение** отметим, что по твердому убеждению исследователей, Авиценна разработал собственную систему логики, известную как «авиценовская логика», альтернативная аристотелевской логике. Общеизвестно, что к 12 веку авиценовская логика заменила собой аристотелевскую логику как доминирующую систему логики в исламском мире[35:4-10]. О вкладе Ибн Сины в логику писали таджикские, среднеазиатские историки философии, например, М. Болтаева, М. Диноршоева, Н. Сайфуллаева, а также зарубежные ученые такие как Л. Деборах (Deborah L. Black.) и И. М. Бохенский (I.M. Bochenski), А. Сагадеев, А. Х. Касымжанов, М.Хайруллаева и др. Они подтверждают, что, в отличие от Аристотеля, Ибн Сина расширил сферу логики, не ограничил предмет логики силлогистикой, и считал, что логику нужно начинать с образованием (общих) понятий, принципа формирования и построения суждений. Они ссылаются на работу Ибн Сины «*ал-Ишарат в-ал-Танбихот*», где он настаивает, что логик, прежде всего, «...должен приступить к уяснению простых понятий, из которых строятся определение и силлогизм»[16:33]. Данный тезис отсутствует у Аристотеля. Ибн Сина разработал теорию абстрагирования, совершенствовал учения о различных разделах логики (императивы) и т.д. Эти примеры говорят о заметном вкладе Ибн Сины в разработку собственной логики. Но величайшим вкладом мыслителя было развитие рационализма и логицизма в условиях теократического общества средневековья.

Знание эпистемологии (т.е. возможности познания мира) на основе логических произведений Абу Али ибн Сины, его предшественников и последователей актуально и в наши дни. Люди должны знать, что сила доказательной логики и научных методов познания заключается в том, что они раскрывают фальшь и ложь, а также догматизм, заслоняющие пусть не абсолютную, но все, же объективную истину. Как писал Абу Али ибн Сина в трактате «Диалектика», логические приёмы, используемые подобными людьми, не преследуют высокие цели, и они недолговечны, т.к. эти люди следуют не истине, а собственному

<sup>4</sup>Тертуллиан Квинт С. Ф.(160-220, Карфаген, Тунис) — один из раннехристианских теологов, выразитель концепции Троицы.

<sup>5</sup> Более подробно см.: Г.Э.Грюнебаум. Классический ислам. Очерк истории (600-1258).-М.: Наука, Гл.ред.вост.лит-ры. «Наука», 1986.-216

мнению. Как отмечает Абу Али ибн Сина, «мнение закрепляется дурной силой», и как только закончится мощь дурной силы, завершается и эпоха диктата дурного мнения. Данное положение является истиной и по отношению к радикальным религиозным движением.

### Литература

1. Абу Али ибн Сина. Даниш-намэ. Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: 1980. С.69.
2. Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения, том шестой. Исцеление. Душанбе. Дониш. 2016. С. 50.
3. Абу Али ибн Сина. Философия восточников // Хикмати машриқиён/. Абуали ибни Сино. Осор. Чилди 6. (на тадж. языке). Душанбе, 2016.С. 60
4. Абу Али ибн Сина. Диалектика, Риторика, Софистика, Поэтика. // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т.7. Душанбе.,2019. О понятиях книги риторики, т.е. книги красноречия...(готовится к изданию).
5. Абу Али ибн Сина. Сочинение. Душанбе. Дониш. 2005. Т.2. С.604, 605
6. Абу Али ибн Сина. Сочинение. Душанбе. Дониш.2005.Т.2. С.606.
7. Абу Али ибн Сина. Указание и наставление. В кн.: Ибн Сина. Избранные философские пр. М., 1980. С.231, 291-292;
8. Абу Али ибн Сина. Сочинение. Т.2. Душанбе. Дониш. 2005. С.608.
9. Абу Али ибн Сина. Поэтика. //Абу Али ибн Сина. Сочинение. Т.7.
10. Абу Али ибн Сина. Исцеление. Силлогизм. В кн.: Соч.Т.6. Душанбе. 2016. С.50
11. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук в вере. М., 1980. С.92-93.
12. Аристотель Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск: 1998. - С.1064-1112.
13. Ариф Тамир. Ибн Сина фи маротибэи «Ихван ас-сафа». Изд-во Азиз-ад-дин, 1983. С.72-87. //Диноршоев М. Носири Хусрав и его наследия//Носири Хусрав. Избранное. Душанбе-2003.
14. Болтаев М. Логико-гносеологические взгляды Абуали ибн Сины. Душанбе. 1965; Сайфуллаев Н.М.О логике Ибн Сино// Ибн Сино и средневековая философия.-Душанбе.1981.С.59-85; Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. Д. 1989; Диноршоев М. Предисловие на кн.: Ибн Сина. Избранные. Москва. 1980; Его же. Матолиби фалсафии Ибни Сино. Душанбе. 2012. С. 121-155; Из истории арабоязыческой логики средних веков.-Баку.1971.83; Файзуллаев А. Проблемы противоречия в трудах классиков естествознания и философии Средней Азии.-Ташкент. 1974; Хайруллаев Н. Логическая мысль средневековья и Абу Али ибн Сины//Общественные науки в Узбекистане. 1960. С. 5-14; Кадыров М. Логико-гносеологические идеи Джурджани // Логико-гносеологические идеи мыслителей Средней Азии.-Ташкент.1981 С.27-191; ResherН.The development of Arabic logic, Pittsburh, 1964,453p.
15. Джонбобоев С. Логико-эпистемологическое учение Абу Али ибн Сины (Авиценна): теория аргументация и её социальная имплементация”. //“Иран-наме”, научно-общественный журнал, Алматы, Казахстан. 2008, Р.124-172; См.: <http://www.safarabdulloh.kz/img/books/iran-name/>
16. Диноршоев М.. Ибн Сина и его роль в развитии мировой цивилизации. Ибн Сина.Избранные. С. 33.
17. Диноршоев М. Носири Хусрав и его наследия//Носири Хусрав. Избранное. Душанбе-2003, С.17; 26;
18. Еврипид. Умоляющие, Перевод Иннокентия Анненского. Еврипид. Трагедии. В 2 томах. Т. 1. "Литературные памятники", М., Наука, Ладомир, 1999.
19. Инният-хан. «Мистицизм звука». Сборник.-М.: «Сфера», 1997.- 336 с
20. Ибн Сина (Авиценна). Логика. Из «Книги Знания». Избранные философские произведения. М., 1980. С.77.
21. Ибн Сина. Указание и наставление. С.230. //Ибн Сина. Избранные. М.,1980.
22. Иванов. Леон Интенция. Энциклопедия Кругосвет. 2003.,С. 117.
23. Имамходжаева А. П. Ибн Сина и Аристотель: развитие логических идей. (Автореф. дисс.), Ташкент. 1990;
24. Касымжанов А.Х. Абу Наср ал-Фараби. М., Мысль, 1982. С.117-118

25. Махмадов А.Н. Риторика и политическая полемика. – Душанбе, 2015. – С.75.
26. Мец А. Мусульманский ренессанс. М. 1970. С.169-172.
27. Мустафа Хусайн Табатабаи. Исламские мыслители и греческая логика. (Мутафаккирони исломи дар баробари мантики Юнон) - Тегеран, с. 38-43; Morewedge Parviz. *The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sina)*. N.Y.1973.2002. 336 p.
28. Сагадеев А.В. Ибн Сина. М., 1980. См.Интернет: Sagadeev\_-\_Ibn-Sina\_%28Avicenna%29.html#n\_4
29. Сайфуллаев Н., Шарипов А. Логика «Исцеления» новый этап развития науки логики. // Абу Али ибн Сина. Сочинение. Том шестой. Душанбе. До-ниш. 2016;
30. Степанянц М.Т. Восточная философия. М.,2001. С.89
31. Фрай Р.Н. Бухара в средние века. На стыке персидских традиций и исламской культуры. М., ЗАО «Центрполиграф», 2016. [http://www.kniga.com/books/preview\\_txt.asp?sku=ebooks373913](http://www.kniga.com/books/preview_txt.asp?sku=ebooks373913)
32. Сулаймонов С. «Китоб ан-Нажат»-и Ибни Сино. В кн.: Абу Али ибни Сино. Осор. ч.3. Китобун-Начат. Мантик. С.12.
33. A History of Muslim Philosophy: <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/7.htm>
34. A History of Muslim Philosophy, Greek Thought by M.M Sharif. <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/7.htm>
35. Bochenski I. M. (1961), "On the history of the history of logic", *A history of formal logic*, N.Y. p. 4-104; 69
36. I El Ehwany A.F. // IbnSina.Al-Shifa. La logique, 6.-la Dialectique (Gadal). Introduction par A.F.El Ehwany. LeCaire, 1965. P.6.
37. IbrahimMadkur.Al-Farabi // History of Muslim Philosophy by Sharif: P.455-456 - <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/XXIII-TwentyThree.pdf>.
38. Ibn Sina. By Fazulr Rahman.//M.Sharif. *A History of Muslim Philosophy (Ibn Sina)*, 493.
39. Introduction par A.F.El Ehwany. Ibn Sina. Al-Shifa.La logique, 6.-la Dialectique (Gadal). LeCaire, 1965. P.12
40. Logic in Islamic philosophy. <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H017>
41. Philosophical Teachings of the Qur'an by M.M Sharif. *The History of Muslim Philosophy by M.Sharif* //: <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/10.htm>
42. Street, Tony 2004. *Arabic Logic*.in: Gabbay, Dov& Woods, John (eds.),*Greek, Indian and Arabic Logic*, Volume I *Handbook of the History of Logic*, Amsterdam: Elsevier, pp.523-596;
43. Wael B. Hallaq(1993), *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, p. 48. Oxford University Press;

#### **THE LOGICAL AND EPISTEMOLOGICAL CONCEPT OF ABU ALI IBN SINA**

**Jonboboev S.**

*This article discusses the logical and epistemological concepts of Abu Ali ibn Sina (980-1037) based on an analysis of his logical treatises on dialectics, rhetoric, sophistry and poetics from his famous Kitab-u-Shifa. The value of these treatises lies in the fact that the rationalistic spirit reflected in these treatises is fundamentally opposed to the religious and dogmatic views of his contemporaries, challenging the radical views of religious and political groups that fundamentally claim to "return to the past cultural heritage" (in the form of Hanbalism, forerunner of Salafism). The problem of radicalism is that they do not want to return all layers of cultural heritage, not to mention the pre-Islamic, but also rationalistic, scientific and philosophical heritage of the Islamic period. In fact, they offer everything to follow exclusively the dogmatic schools of Islam, where without taking into account the diversity of Islam, avoiding dialectical disputes, etc. In short, they pursue a political goal for the unity of Islam. The main issue that is discussed in these treatises of Avicenna is to show diversity ways of perception of the world, the comprehension of the laws of thought, accordingly, the search for rational ways for a favorable solution to scientific, social, religious and political problems, i.e. the point is to show the favorable process of the*

*movement of thought from dogmatism and illusion to truth.*

**Keywords:** *Abu Ali ibn Sina, logics, dialectics, rectories, sophists, poetics, Kitab-u-Shifa, fundamentalism, rationalism, dialectic discussions, truth, illusion, the movement of thought etc.*

## ДИДГОҲИ МАНТИҚИ- ЭПИСТЕМОЛОГИИ АБУАЛӢ ИБНИ СИНО

**Ҷонбобоев С.**

Дар ин мақола масоили мантиқӣ ва эпистемологии Абу Алӣ ибни Сино (980-1037) дар асоси таҳлили рисолаҳои мантиқии ӯ, аз ҷумла, ҷадал (диалектика), хитоба (риторика), суфастой (софистика) ва фанни шеър (поэтика) аз китоби маъруфи ӯ (Китоб-у-Шифа) баррасӣ карда мешаванд. Аҳамияти ин рисолаҳо дар рӯҳияи ақлгароёна (ратсионалистӣ)-и онҳо инъикос ёфтааст, ки ба назари мазҳабӣ ва догматикӣ ҳамзамонаш қомилан мухалиф буда, дидгоҳи радикалии гурӯҳҳои динӣ ва сиёсиро, ки даъвои «бозгашт ба мероси фарҳангии гузаштара» талаб мекунанд (дар шакли ханбалитизм ва ҳоло салафитизм) ба ҷолиш мекашанд. Мушиқилоти бунёдгароён дар он аст, ки бо даъват ба «бозгашт», вале на бозгашт ба тамоми бахшҳои мероси фарҳангӣ, аз ҷумла мероси тоисломӣ, мероси ақлгароёна (ратсионалистӣ) ва фалсафии давраи исломӣ. Баръақс, онҳо танҳо аз андеша ва мактабҳои ақоидӣ (догматикӣ) ислом пайравӣ мекунанд, ки он бидуни назардошти гуногунӣ дар тамаддуни ислом, бидуни баҳсу андешаҳои ҷадалӣ (диалектикӣ) хоҳад буд. Масъалаи асосие, ки дар ин рисолаҳои Абуалӣ ибни Сино мавриди баррасӣ қарор мегирад, нишон додани роҳҳои мухталифи дарки ҷаҳон, идроки қонунҳои тафаккур ва мутобиқан, ҷустуҷӯи роҳҳои оқилонаи ҳалли мусоиди мушиқилоти илмӣ, иҷтимоӣ, динӣ ва сиёсӣ, яъне нишон додани раванди ҳаракати фикр аз догматизм (мубҳамот) ва ҳаёл ба сӯи ҳақиқат мебошад.

**Калидвожаҳо:** Абуалӣ ибни Сино, мантиқ, ҷадал, хитоба, суфастой, фанни шеър, Китоб-у-Шифо, бунёдгароӣ, ақлгароӣ,

*баҳсҳои ҷадалӣ, ҳақиқат, мубаҳҳамот, ҳаракати фикр ва ғ.*





## ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ В НАСЛЕДИИ НАСИРУДДИНА ТУСИ

Сайфуллаев Н. М. – д.ф.н., профессор, зав. отделом онтологии, гносеологии и логики  
ИФПП АН РТ

*В предлагаемой статье предпринимается попытка рассмотреть вопросы социальной онтологии виднейшего представителя средневекового таджикско-персидского ученого, философа и крупного мыслителя Насируддина Туси. Его идеи сопоставляются с подобными идеями известных западных мыслителей. Автор приходит к выводу, что политические и нравственные замыслы, Туси главным образом, опирались, наряду с мусульманской культурой, на таджикско-персидских традиции и культурных ценностей.*

**Ключевые слова:** *Насируддин Туси, онтология, социальная онтология, общество, человек, таджикская философия, персоязычный мир, существование, феноменологическая онтология.*

В современной философии, когда человек, как сложный феномен, является объектом и предметом исследования различных научных направлений, рассмотрение социальной онтологии, наряду с другими формами онтологии, становится более актуальной, и занимает важное место среди других проблем социальной философии. Подтверждением тому может служить тот факт, что в современной мировой философии широко обсуждаются проблемы социальной онтологии в учении того или иного мыслителя в контексте фундаментальной онтологии М. Хайдеггера или феноменологической онтологии Э. Гуссерля [4, 9, 18, 27]. Мы считаем, что подобный подход вполне оправдан, ибо в отличие от К. Ясперса и Жан-Поль Сартра, М. Хайдеггер рассматривает субъективность как нечто производное от бытия человека в мире.

Поскольку главной целью данной работы является рассмотрение вопросов, касающихся идей социальной онтологии Насируддина Туси, то необходимо осветить на такие вопросы, которые прямо или косвенно связаны с социально-

онтологическими идеями мыслителя. Что касается социально-онтологических концепций вышеупомянутых, общеизвестных в мировой философии мыслителей, то их идеи необходимы для сравнения с некоторыми аналогичными идеями Насируддина Туси.

Думается, что обсуждение вопросов социально-онтологического характера в философии Насируддина Туси нуждается в некоторых пояснениях. Если под понятием «онтология» подразумевается учение о сущем, о бытии, то понятие «социальная онтология» охватывает основополагающие принципы и законы социальной реальности, взятой в своем культурном многообразии и историческом развитии. Очевидно, что с точки зрения логики, первое понятие, т.е. онтология как фундаментальное понятие философии, выступает в качестве обще-родового понятия по сравнению с социальной онтологией, которая является видом данного рода. То есть понятие «социальная онтология» находится в подчиненном состоянии по отношению к понятию «онтология».

Основываясь на этот исходный тезис, попытаемся рассматривать проблемы социальной онтологии в философском наследии Насируддина Туси, что вполне приемлемо, ибо изучение и интерпретация опыта прошлого во многом проясняет проблемы социальной онтологии в современной философии. В частности, один из исследователей философии зороастризма Х. Муминджанов отмечает, что многие философские и психологические понятия зороастризма отражают сознательное и интеллектуальное отношение человека к явлениям материального мира, в особенности, индивида и общества. «Зороастризм, вооружив человека оптимистической, практичной религией, высоко оценивая его интеллектуальную мощь, его могучую способность в обновлении материального мира, призывая его к

бесстрашной борьбе против невежества, безвестности, секретов Вселенной, направляя его усилия к раскрытию «вещей в себе», объявив бескомпромиссную борьбу с человеческим недостатком, должен был закрепить его тылы, обеспечить его духовную неприкосновенность» [5, 160].

Приведенные слова и их смысловое значение во многом перекликаются с идеями Насируддина Туси, изложенные в его знаменитом труде «Ахлоки носирй» («Насирова этика»). Бесспорно, в этой книге мыслителя заложен тот нравственный потенциал, который одухотворяет человеческую жизнь, привнося в неё смысл. Вот что пишет известный иранский исследователь наследия Туси – Мухаммад Таки Донишпажух во введении к книге «Ахлоки Мухташам»: «Необходимо сказать, что Туси, придавая большое значение человеческим качествам, был свободомыслящим учёным, вкусившим сладости философского свободомыслия. Он был в близких отношениях с разными учеными, будь они исмаилитами или суннитами, и считал недопустимым религиозный фанатизм. От писем, написанных им суфию Кунави, схоласту Катиби, философу Ибн Камун, шииту Бахрани, шафииту Кеши и др., очевидно, что он был свободомыслящий личностью» [5, 13]. Когда речь идет о ценностных парадигмах социальной онтологии, безотносительно к творчеству того или иного ученого философа или мыслителя, то они существенно отличаются и меняются в зависимости от постановки вопроса о бытии, о сущем вообще. Известно, что в философии античности онтологические проблемы рассматривались в контексте космос – природа как сущего, а в средневековой мусульманской философии «онтология» представлена творческим проектом «Бога – Всевышнего», который включал в себе соотношения Бога, природы и человека. Несомненно, «Участие в этом проекте было камнем преткновения для философии, мутазилитов, кадаритов и ашаритов, всей интеллектуальной элиты исламского мира» [9, 27].

Насируддин Туси, как величайший мыслитель своей эпохи, также не мог не участвовать в данном проекте и не обошел его стороной. Он, подобно Аристотелю, обосновывает бытия Бога посредством бытия или существованием единичных вещей. Согласно Туси, существование конкретных

единичных вещей предполагает наличия определенной причины и конечной причиной всего сущего, по его мнению является Бог. Мыслитель в своем трактате «Равзат ат-таслим» писал: «Некоторые утверждают, что основу сущего составляет одна сущность. Сущность – это веление Всевышнего и Пресвященного. Первосущее, которое возникло без каких-либо опосредствований, благодаря (божьему) велению, – это первый разум. Остальные сущие возникли благодаря (божьему) велению опосредованно, через посредников. Например, душа (возникла) при посредничестве разума, а бесформенная материя, природа и тела – при посредничестве души» [2, 57].

Как явствует из приведенной цитаты, изначальной сущностью выступают сам Бог, который является творцом активного разума в качестве первого разума. Затем, этот разум порождает душу, а душа, в свою очередь, – бесформенную материю, природу и человека. Поскольку в концепции Туси вопросы сущности человека и его место в обществе неразрывно связаны с существованием самого Бога, постольку мыслитель пытается доказать тезис о существовании его – Самого. По этому поводу Насируддин Туси отмечает: «Если кто-либо попытается отрицать существование Всевышнего Творца, то его спросят: существующие в мире вещи существуют сами по себе, то этим он признает, что все эти вещи суть необходимо сущие, Ибо смысл необходимо сущего – существовать само по себе. Но если он ответит, что вещи эти существуют, благодаря чему-то другому, то этим признает существование какого – то необходимо сущего, ибо необходимо сущее – это то, благодаря чему существуют другие вещи. Но его могут спросить: имеют ли возникшие и возникающие вещи какую-либо причину возникновения? Он вынужден признать, что имеют. Тогда его спросят: это причина суть или нечто другое? Если даже он скажет, что это причина суть, то, тем самым признает существование Бога. Благодаря этим двум аргументам он уже признался в существовании Бога, сам не подозревая этого» [8, 6].

Сегодня тавтологическое высказывание Гегеля – «разумности всего действительного и действительности всего разумного», неприемлемо почти для всех современных обществ. Так как понятие «соци-

альная онтология» включает в себя проблемы сущности и существования человека, его назначения и места в социальной жизни, которые осуществляются благодаря непосредственному его онтологическому соучастию. Как бы исследователи не старались согласовать разумного с действительным и действительного с разумным, тем не менее, возникает конфликт между обществом и властью. Богатое наследие Насируддина Туси свидетельствует не о таком разумном и действительном.

Вопросы, связанные с социальной онтологией, преимущественно рассматриваются Насируддином Туси в контексте проблемы человека, как одна из фундаментальных философских проблем, а также в таких его работах, как «Насирова этика», «Мухташамова этика», «Трактат о нравах учащегося», «Асос-ал-иктибос» («Основы приобретения»), «Принудительные и добровольные действия и поступки людей», «Равзатат-таслим ё тасавурат» и др.

В концепции мыслителя человек – наивысшее существо, наделенный, разумом и членораздельной речью, бесподобный род среди всех родов, будучи центром мироздания способен воспринимать всего происходящего. Исследуя проблемы, связанные с человеком, он уделяет большое внимание его месту и назначению в обществе и социальному благополучию.

Следует отметить, что в Советском Союзе тоже уделялось определенное внимание исследованию проблемы человека, его места в социуме и его нравственного совершенствования, а также назначению человека в обществе. Известно, что 7 января 1989 г. Президиум АН СССР образовал Центр по изучению фундаментальных проблем человека, в частности, место и назначение человека, его социально-психологических моментов и состояний, социально-гуманитарных, этических, философско-антропологических и аксиологических сторон. В деятельности Центра были определены приоритетные направления и поставлены следующие задачи: выявить степень развития наук о человеке на современном этапе развития общества, производить научно-философский анализ человеческого фактора и его влияния на общественный прогресс, разработать социально-этические критерии оценки регулирования научной деятельности [1, 176].

С целью реализации основополагающих идей и поставленных задач, были проведены многочисленные исследования, результаты которых нашли своего отражения, в частности, в книгах и монографиях, выпущенных под руководством известного советского философа и общественного деятеля И.Т. Тимофеева. Конечно, подобные исследования продолжались и в последующие годы.

Насируддин Туси, как величайший ученый-философ своей эпохи, в книге «Насирова этика», глубоко исследуя проблемы человека, считает, что вопросы, связанные с физическим и психическим состоянием индивида, являются главными причинами его существования и гармонического совершенствования. При этом, он часто ссылается на основополагающие идеи, которые содержатся в фундаментальном медицинском труде Ибн Сины «Канон врачебной науки». Согласно Авиценне, человек является таковым благодаря душе, душа, являлась сущностью человека, характеризует все его страдания и удовольствия. Последовательно развивая основополагающие идеи своего предшественника, Туси особое внимание уделяет нравственной сущности человека, и считает, что, осуждаемые или восхваляемые человека поступки в обществе целиком и полностью зависят от состояния его души.

Когда речь идет о социальной онтологии Туси, необходимо помнить, что она имеет две взаимосвязанных сторон. Первая сторона носит, по сути, антропологический характер – это идея изменения и нравственного воспитания человека. Вторая сторона – это создание таких социальных условий, которые неуклонно способствовали бы развитию личностных творческих начал человека, формированию новых отношений между людьми. Нетрудно догадаться, что Туси в этом вопросе, продолжая традиции своих предшественников, в частности Абу Насра Фараби, Ибн Сины и др., развивает их основополагающие идеи, касающихся социальной онтологии.

Насируддин Туси, как и все его предшественники, считал, что человек создает себя и свой мир в единстве с созиданием общества, что, на наш взгляд, является важным моментом в преодолении психологии современного экзистенциализма, выражающегося в его тезисах об «абсурдно-

сти человеческого существования» или «бегства от мира», «ухода от себя», которые являются болевыми точками в развитии современного общества.

В отличие от них, Туси сумел выразить такое качество социального бытия человека, как его настроенность и качественные особенности индивидуальной жизни. Его политические и нравственные замыслы, главным образом, опирались, наряду с мусульманской культурой, на традиции и культуру иранских народов. Следует отметить, что хотя некоторые апологетики тюрко-язычных народов считали Насируддина Туси азербайджанцем, что абсолютно не соответствует действительности. Он большинство своих произведений писал на персидском, а незначительную часть на арабском языках. Конечно, он часто обращался и к философским, этическим, логическим, математическим и политическим теориям античности.

Не исключено, что сравнительно-сопоставительный анализ учений Сократа, Платона, Аристотеля, Фараби, Ибн Сины мог способствовать выявлению слабых или сильных сторон их учений, и продвинуть на поиск и построение подходящей модели средневекового мусульманского общества.

Для Насируддина Туси нравственное начало выступает определяющим фактором сущности человека, его места и назначения в социуме. Не секрет, что подобное начало в понимании сущности человека традиционно было заложено в учении таджикско-персидских мыслителей, и это нашло своего отражения в понятии «олами инсон» («мир человека»). Туси, как и другие представители средневековой мусульманской философии, под влиянием философской традиции Сократа, Платона, Аристотеля и др. рассматривает человека как существо «гражданское».

Заслуживает особого внимания такой факт, что Насируддина Туси все вопросы социальной онтологии, рассматривает в тесной связи с конкретными социальными проблемами. Так, мыслитель при трактовке собственных идей о месте и назначении человека, об особенностях его души и её существенных и отличительных признаках, по сравнению с другими формами и видами человеческой души, особо отличает её социальную сущность и отмечает, что стремления душевных сил явно направлены в сторону овладения сущностью предметов

и отличия между позитивными и негативными поступками. К позитивным склонностям человека Туси относит возрождение ремесленной формы деятельности, регулирование жизненно важных проблем, которыми управляет данная сила. В связи с указанными социальными проблемами, душевную силу он называет практическим разумом, и делит её на две ветви, составляющие науку о мудрости. Данная наука состоит из умозрительной и практической философии [7, 57].

Насируддин Туси в своей онтологии, рассматривая вопросы бытия человеческой души, духовных атрибутов его социального бытия, связи его отношения с другими природными и духовными сущностями, с помощью конкретных примеров подтверждает наличие преобразующей силы человека и его деятельности, вместе с его бытием в социуме.

Видимо, основное содержание социальной онтологии Туси, в некотором смысле созвучно с идеями М. Хайдеггера, которых можно выразить словами М. Желнова, сущность человека (личности), по мнению Хайдеггера, укоренена в бытии. «То, что представляет собой человек, что на традиционном языке метафизики называется «Сущностью» человека покоится в его ЕК – *sistenz* человека – это пребывание в просвете бытия», пишет Хайдеггер. С его точки зрения, человек, по своей сущности существует лишь постольку, поскольку «он есть наличное» (Да я Да), т.е. просвет бытия. Религиозно – философские учения доводят мысль Хайдеггера до логического конца; человек пребывает в просвете божественного бытия и получает свою неповторимую индивидуальность, единства и автономность от «Бытия – Бога» [3, 381].

В этой связи отметим, что если такие представители экзистенциализма, как К. Ясперс и Ж.-П. Сартр искали инстанцию бытия человека, прежде всего, в его сознании (в терминологии Туси – душа), и выше всего ставили субъективность человека, то М. Хайдеггер был уверен в том, что субъективность является нечто производным от бытия человека в мире в целом и в социуме в частности. Согласно ему, благодаря субъективной деятельности человека открывается истина, потаённая всего сущего. По Хайдеггеру, именно таким образом происходит понимание мира, что реализуется в языке. Поэтому язык является домом или жилищем для человека. Быть может и

поэтому Туси в своем фундаментальном труде «Асос ал-иктибос» («Основы приобретения») придавал большое значение исследованию языковых структур как форм выражения мысли.

Согласно утверждению мыслителя, человек как разумное существо, обладающий членораздельной речью, т.е. языком, отличается от животного своим мышлением, способностью к умозрительным рассуждениям, что находит своего выражения в языке. Эту идею он подтверждает следующим образом: «Совершенство человека, его возвышенность и что он – добродетель, определяются его мышлением, способностью к рассуждению, разумом и волей. Ключ к счастью или несчастью, совершенства или несовершенства человека находится в руках его самого. Если он разумно будет следовать истинным обычаям и неуклонно склонится к знанию, просвещению и благородным нравам, то заложенное в его природе желание совершенства прямым путем переведет его из одной степени совершенства в другую, чтобы, благодаря этому, ему просветил божественный свет так, чтобы он приобрёл соседство с высшими существами и вошел в число приближенных вездесущего Бога. Но если человек выбирает для себя бездеятельность и бразды своего управления отдаст в руки природы, то вырождаясь, направится к низшим степеням. Таким образом, в его натуре будут преобладать дурные и низменные страсти присущие нравственно больным, и он становится все менее совершенным» [7, 54].

На основании вышеизложенных рассуждений мыслителя можно заключить, что он различными способами предпринимает попытку определить смысл человеческого бытия в средневековом мусульманском обществе, что составляет основное содержание его социальной онтологии.

#### Литература

1. Вопросы Философии, 1989. №3
2. Диноршоев М. Философия Насриддина Туси. – Душанбе, 2012.
3. Желнов М.В. Предмет философии в истории философии: Предыстория. – М., 1981.
4. Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского востока (эпоха средневековья). - М.,1987.

5. Муминджанов Х.Х. Философские проблемы зороастризма. - Душанбе, 2000.
6. Мухаммадтаки Донишпажух. Муқаддимаи «Ахлоқи мухташами». - Тегеран, 1339х.
7. Насируддин Туси. «Ахлоқи Носири». – Тегеран, 1358.
8. Насируддин Туси. Равзатат-таслим ё тасаввурот. - Бомбей, 1950.
9. Нысанбаев А.Н., Курмангалиева Г.К., Сейтахметова Н.А. Социальная онтология аль-Фароби и Абая: опыт философской актуализации // Вопросы философии, 2014. №10

### МАСОИЛИ ҲАСТИШИНОСИИ ИҶТИМОӢ ДАР МЕРОСИ НАСИРУДДИН ТӢСӢ

Н.М. Сайфуллоев

*Дар мақола аввалин бор масоили ҳастииносии иҷтимоӣ дар таълимоти яке аз чехраҳои намоёни илм ва фалсафаи асримиёнагии тоҷику форс – Насируддин Тӯсӣ мавриди баррасӣ қарор гирифтааст. Андешаҳои ӯ ба андешаҳои ҳаммонанди мутафаккирони маъруфи Ғарб муқоиса шудаанд. Муаллиф хулосабарори кардааст, ки Насируддин Тӯсӣ афкори сиёсӣю ахлоқии худро дар таъба фарҳангу русуми халқҳои тоҷику форс эҷод намудааст.*

**Калидвожаҳо:** Насируддин Тӯсӣ, ҳастииносии, ҳастииносии иҷтимоӣ, ҷомеа, инсон, фалсафаи тоҷик, дунёи форсизабон, ҳастииносии феноменологӣ.

### ISSUES OF SOCIAL ONTOLOGY IN THE HERITAGE OF NASIRUDDIN TUSI

Sayfullaev N.M.

*In the article author reviews the issues of social ontology of the great representative of the medieval Tajik-Persian scholar, philosopher and one of the major thinkers Nasiruddin Tusi. In the study of the above issues, the author relies on his primary sources. The author draws the conclusion that Tusi's political and moral intentions mainly relied, along with the Muslim culture, on the traditions and culture of the Tajik-Persian peoples.*

**Keywords:** Nasiruddin Tusi, ontology, social ontology, society, human, Tajik philosophy, Persian-speaking world, phenomenological ontology.



## ХУСУСИЯТҲОИ ИҶТИМОӢ-ИҚТИСОДИИ ЗИНДАГОНИИ МОДАРОНИ ТАНҲО ВА РАФТОРИ СТРАТЕГИИ ОНҲО ДАР ҲОЛАТҲОИ МУШКИЛИ ЗИНДАГӢ

Шоисматуллоев Ш. – доктори илмҳои сотсиология, профессор, узви вобастаи АИ ҶТ  
Элмуродова Д. – докторанти PhD факултети фалсафai ДМТ

*“Зан модар аст, яъне ягона мавҷудест, ки инсонро ба дунё меорад ва ба ӯ ҳаёт мебахшад. Ба ин хотир, мо масъул ҳастем, ки ба ин мавҷуди офарандаи инсоният арҷгузорем, ранҷу машаққат ва заҳмату хизматҳои ӯро қадр намоем”. Эмомалӣ Раҳмон*

Дар мақола хусусиятҳои ҳаётии модарони танҳо ва фарзандони онҳо дар оилаҳои нопурра баррасӣ шудаанд. Муаллифон дар асоси натиҷаҳои таҳқиқотҳои сотсиологӣ ва дигар маводи илмӣ тадқиқотӣ шароити меҳнату зиндагӣ, муҳочирати меҳнатӣ ва дигар масъалаҳои иҷтимоӣ ва иқтисодии модарони танҳо дар оилаҳои нопурра таҳлил намудаанд. Таҳлил нишон медиҳад, ки модарони танҳо дар оилаҳои нопурра бо масъалаҳои зиёди иҷтимоӣ – иқтисодӣ рӯ ба рӯ мешаванд. Барои онҳо масъалаҳои шуглмандӣ, тарбияи кудакон, муносибатҳо бо одамони гирду атроф, ташкили шароити мусоиди зиндагӣ ва ғайра ҷой доранд. Аз ин хотир, муаллифон пешниҳод мекунанд, ки давлат ва ниҳодҳои ҷомеаи шахрвандӣ ба модарони танҳо ва фарзандони онҳо барои аз вазъи мушкилоти зиндагӣ баромадан кӯмаки лозимӣ расонанд.

**Калидвожаҳо:** оила, оилаи нопурра, никоҳ, талоқ, низои оилавӣ, модарии танҳо, меҳнати занон, муҳочирати меҳнатӣ, бепарасторӣ, иҷтимоишавӣ.

Дар вақтҳои охир ба нишондиҳандаҳои гендерӣ, ҳаёту фаъолияти модарони танҳо, шуглмандӣ ва бекорӣ занон, ки аз сиёсати иҷтимоӣ-иқтисодии мамлакат вобаста ба равандҳои гендерӣ асоснок карда шудааст, диққати махсус дода мешавад. Якҷанд масъалаҳои ҷиддӣ, ки аз сатҳи рушди иҷтимоӣ-иқтисодии

кишвар вобастаанд, дар навбати аввал дар камбизоатӣ ва сатҳи пасти шугли занҳо, дастрасии маҳдуди модарони танҳо ба бозори меҳнат, зиёд шудани ҳиссаи модарони танҳо дар муҳочирати меҳнатӣ, урфу одатҳои муқарарии хонаводаҳо дар самти муносибатҳои оилавӣ ва гендерӣ ва ғайраҳо мушоҳида карда мешаванд. Махсусан, модарони танҳо дар ҳолатҳои мушкилоти зиндагӣ стратегияҳои махсуси рафтору фаъолияти худро таҳия кардаанд.

Гузариши ҶТ ба иқтисоди бозоргонӣ ва пайдоиши шаклҳои гуногуни моликият дар соҳаи иҷтимоӣ-меҳнатӣ, тағйир ёфтани арзишҳо ва интизориҳои шахрвандон, пайдоиши талаботҳои нави бозори меҳнат ва технологияи нави истехсолӣ зухуроти бекориро ба вучуд оварданд. Бекорӣ дар байни занон низ дар ҳоли рушд аст. Сатҳи баланди афзоиши таваллуд, мавҷуд набудани ҷои кор, маоши ночиз, афзоиши нерӯи кории деҳот дар қиёс ба шахр вазъи шугли аҳолиро мушкилтар гардонидаст. Сабабҳои асосии бекорӣ занон анъанаҳои гузашта, сатҳи пасти таҳассусмандӣ, аз таҳсил ва бозомӯзӣ дур мондан, вазнинии меҳнати хона ва тарбияи кудакон, паст будани музди маош ва аз тарафи кордиҳандаҳо қабул накардан ба кор ва ғайраҳо ба ҳисоб мераванд.

Дар шароити маданияти мо аксаран вақт занон оиларо интиҳоб мекунанд, зеро надоштани шавҳар ва фарзанд барои зани тоҷик машкилии ҷиддӣ аст. Алоқа ва муносибатҳои иҷтимоии зани хонашин маҳдуд аст, яқрангии зиндагӣ шавқу ҳаваси онҳоро гум менамояд ва аксаран ба таназзули фикрӣ оварда мерасонад. Баъдан, интиҳоби фаъолияти касбӣ ба зан сабукие намеорад, зеро на ҳама занҳо дар ин самт бо сабабҳои дар боло номбаршуда ба муваффақиятҳо ноил мегарданд.

Мардҳо асосан ба корҳои сердаромад ва занон ба корҳои барояшон мувофиқ, ки барои иҷрои корҳои оилавиашон монеаъ эҷод насозад, майл менамоянд. Дар баробари ин аксарияти корфармоён кӯшиш менамоянд, ки занону духтаронро камтар ба кор ҷалб намоянд. Барои он ки эҳтимолияти шавҳардор (агар шавҳардор набошад), ҳомиладор шудан ва ба рухсатии таваллуд баромадани занон бештар аст. Ҳангоми зарурати ихтисори ҷойи корӣ нахуст занон ба сифати объекти мувофиқ қарор мегиранд, зеро мувофиқи анъанаҳои қолабӣ ба ҷойи кор дар навбати аввал бояд саробони хона, яъне мардҳо таъмин шаванд.

Дар ҷомеаи имрӯзаи мо вақте бекорӣ меғӯянд, асосан бекорӣ мардонро дар назар доранд, дар бораи бекорӣ занону духтарон қариб ҳеҷ кас фикр намекунад. Меҳнати хонагӣ, ки аз тарбияи кӯдак, корқарди замини наздиҳавлигӣ ва дигар корҳои муҳими хона иборат аст, меҳнати асосии зани тоҷик мебошад ва ин меҳнат ҳамчун ӯҳдадорӣ зани тоҷик ройгон ҳисобида мешавад. Меҳнати хонагӣ бо вучуди пурмахсул ва аҳамиятнокии иқтисодӣ кори дуҷуминдараҷа махсуб шуда, ба собиқаи корӣ дохил намешавад, ҳатто дар даврони пири барои он нафақапулӣ муқаррар нашудааст [11, с. 45].

Иқтисоди бозоргонӣ сохтори тақсими меҳнатро дар оила тағйир дода истодааст. Модарони танҳо бо сабабҳои норасоӣҳои иқтисодӣ ва набудани саробони оила маҷбур ҳастанд, ки берун аз оила кор кунанд. Модарони танҳо новобаста ба сабабҳо чунин мақом пайдо намуданашон (вайроншавии оила, ғавти яке аз ҳамсарон ё беникоҳ тавлид намудан) мушкilotи иҷтимоӣ доранд. Пеш аз ҳама ба воя расонидани фарзандон ба модарони танҳо ин мушкilotи ҷиддӣ буда, захмату саргардониҳои зиёдро ба бор меорад. Дар тамоми ҷаҳон таълиму тарбияи фарзандон барои модарони танҳо масъалаи мураккаб буда, новобаста аз таъминоти иқтисодӣ, инчунин ҷиҳатҳои психологию ахлоқӣ низ дорад. Махсусан, сотсиализатсияи фарзандон ва худмуайянкунии касбии онҳо барои модарони танҳо мушкilot буда, бе кӯмаку дастгирии давлат, ташкilotҳо ва атрофиён онҳо ба пуррагӣ аз ӯҳдаи он

баромада наметавонад. Дар шароити ҷомеаи муосири Тоҷикистон аксарияти модарони танҳо ба вазъи мушкilotи ҳаёти гирифтдоранд ва барои мӯътадил ба воя расонидани фарзандон зарурат ба кӯмаки ҷомеа ва давлат доранд.

Ҳарчанд модарони танҳо, ки соҳиби фарзанд мебошанд, то охир баъзеи онҳо ҳамсари ҳаёти худро ёфта наметавонанд. “Ҳатто заноне, ки кӯдакро “барои худ” таваллуд мекунанд, то ба охир дар ӯ интизории ташкilotи оилаи пурра ва худро ба сифати ҳамсар дидан боқӣ мемонад. Бо афзудани синну соли модарони танҳо умеди ташкilotи ҳаёти оилавиашон ботадриҷ гум мегардад ва дар ҳақиқат тақдирӣ на ҳамаи онҳо хурсандибаш аст” [2, с. 118].

Модарони танҳо мушкilotи зиёди иҷтимоӣ доранд. Масъалаҳои муҳими иҷтимоӣ иқтисодии модарони танҳо ин таъмини манзили зист ва ташкilotи шароити зиндагӣ мебошад. Имкониятҳои истеъмолий ва вазъи моддии модарони танҳо то ҳол дар ҳолати ногувор боқӣ мемонад. Модарони танҳо пас аз ҷудошавӣ аз шавҳар ё вафоти шавҳари худ дар мадди аввал ба масъалаи манзили зист рӯ ба рӯ мегарданд. Баъдан масъалаи таъмини моддӣ ва таълиму тарбияи кӯдакони ятиммонда ба миён меояд. Модари танҳо кӯдакони хурдсолро дар хона танҳо ва бе таълиму тарбия монда, барои таъминоти моддии худ ва фарзандонаш ба ҷустуҷӯи кор мебарояд.

Аксари занони деҳот пас аз ҷудошавӣ аз шавҳар ва ё сабаби дигаре, ки боиси модари танҳо гаштанашон мегардад, ба шаҳрҳо рӯй меоранд ва ба ҳама қори вазнин бо маоши кам ва аз имконияташон берун розӣ мешаванд. Махсусан, дар сеҳҳои дӯзандагӣ, пешхизмати ошхонаю тарабхонаҳо, фурушандаи марказҳои савдо, бозор ва савдоӣ кӯчагӣ ба модарони танҳо зиёд вохурдан мумкин аст. Баъзан вақт баъзе аз модарони танҳо барои таъмини зиндагӣ ва қонеъ гардонидани талаботҳои моддии фарзандон аз танфурушию фоҳишагӣ ва дигар қачрафторихҳои нанговар рӯй намегардонанд. Тадқиқотҳо нишон медиҳанд, ки модарони танҳо асосан касбу ихтисоси рӯзгузаронӣ

надоранд, хеле барвакт оиладор шудаанд ва барои зиндагии мустақилона ва бешавҳар омода нестанд. Онҳо на танҳо талаботҳои моддӣ ва маънавии фарзандони یتиммонда, балки зиндагии худашонро пеш бурда наметавонанд. Ҳолатҳое ҷой доранд, ки дигар хешовандон ба модари танҳо кӯмак мерасонанд, аммо кӯмакҳои онҳо ва собик шавҳарон дар сатҳи ақал талаботҳои моддӣ ва маънавии кӯдакон ва худи ӯро қонеъ гардонидани наметавонад. “Оилаҳои нопурра оилаҳои эҳтиёҷманд ва камбизоат буда, дар он модари танҳо нақши ҳам таъминкунанда ва ҳам тарбиятгарро якҷо иҷро менамояд” [10, с. 79].

Ҳарчанд модар ғамхору дӯстдори фарзанд бошад ҳам, ҷойи падари фарзандро гирифта наметавонад. Таваллуди кӯдак уҳдадориҳои ҳарду волидайн аст ва барои тарбияи ҳаматарафаи кӯдак бояд ҳар яки онҳо саҳм гузоранд. Аксарияти модарони танҳо меҳонанд дар ақди никоҳ бошанд ва оилаи пурраро ташкил кунанд, ҳарчанд дар таҷриба чунин модарон нисбати занони бешавҳари бефарзанд имконияти камтар доранд. Маҳз ин ҳолат модарони танҳоро аз ҷустуҷӯи шавҳар бозмедорад, бештари вақти худро ба нигоҳубини фарзанд ва кори хоҷагии хонагӣ мегузаронанд.

Дар замони муосир оилаҳои нопурраи тоҷик эҳтиёҷманд буда, ба як қатор мушкилӣ дучор мешаванд, ки камбизоатӣ, бекорӣ, бепарасторӣ, сатҳи нокифояи саводнокии кӯдакон, боло рафтани ҷинояткорӣ, нашъамандӣ, майхорагӣ, танфуруши мисоли онҳост. Ноустувории оилаҳои нопурра низоъ дар муносибатҳои волидон бо фарзандон, беназоратӣ ва зиёдшавии ҷинояткориҳои наврасон аз бӯҳрони арзишҳои оилавӣ шаҳодат медиҳанд. Ҳарчанд модарони танҳо фаъолияти зиёди иқтисодӣ нишон диҳанд ҳам, аммо имконияти пурраи таъминоти фарзандони худро надоранд.

Албатта, воқеияти имрӯза нишон медиҳад, ки давлат уҳдадорихои иҷтимоии худро ба хубӣ иҷро менамояд ва пайвасти мекӯшад, ки кӯдакони یتим аз чунин оилаҳо ба ғамхориҳои ҳаматарафа фаро гирифта шаванд. Вале набояд фаромӯш сохт, ки ягон муассиса ва мушфиқтарин

мураббӣ ҷойи муҳаббати падару модарро гирифта наметавонад. Равоншиносон ҳам собит намудаанд, ки чунин кӯдакон пайвасти ташнагии меҳри оиларо ҳис мекунанд. Бинобар ҳамин ҳам, ҷалби таваҷҷуҳи ҷомеа ба ин масъала, таъмини ҳамоҳангии фаъолияти онҳо наметавонад самараро заруриро ба бор оварад.

Нисбат ба занони бефарзанд модарони танҳо дар бозори меҳнат имкони дарёфти кори нопурра доранд, онҳо имконияти пурра машғули фаъолияти меҳнатиро надошта, дар натиҷа пешрафти касбии худро соҳиб шуда наметавонанд. Дар ҷомеаи мо корманди намунавӣ будан ва ҳамзамон модари намунавӣ будан ду мафҳуми бо ҳам зид мебошад, зеро модари танҳое, ки қомилан фарзандони замонавӣ ва пешрафта тарбия кардан меҳонад, пешрафти касбии худро таъмин карда наметавонад. Модароне, ки бо сабаби таълиму тарбияи фарзандон аз фаъолият дур мегарданд, то дараҷае ихтисосмандии хешро гум мекунанд.

Модарони танҳо дар ҳамон соҳаҳои бозори меҳнат фаъолият мекунанд, ки аз онҳо донишҳои махсус, таҷрибаи калони қорӣ ва речаи ҷиддии қорӣ талаб карда намешаванд. Махсусан, маоши меҳнатии модарони танҳо нисбати дигар кормандон хело кам аст, ки ба рӯзгори онҳо кифоягӣ намекунад. Ҷи қадаре, ки синну соли фарзандони модарони танҳо хурд бошад, ҳамон қадар имкониятҳои меҳнатии модарони танҳо маҳдуд мегардад. Бо қалон шудани синну соли кӯдакон модарони танҳо барои қору фаъолият ва пешрафти шахсӣ имкони бештаре пайдо мекунанд. Аз сабаби он ки модарони танҳо дар қонунгузориҳои меҳнатии мо имтиёзҳои махсус доранд (масалан, кӯмакпулиҳо, бо сабаби кӯдаки хурдсол доштан, қатъ нашудани шартномаи меҳнатӣ) аксарияти қорфармоён барои ба қор қабул намудани модарони танҳо худдорӣ менамоянд.

Агар дар даврони Шӯравӣ модарони танҳо имконияти дар кӯдакистонҳо ҷой додани фарзандони худ ва бо ин васила ба фаъолияти пурраи қорӣ машғул шуданро доштанд, аммо имрӯз шароити воқеӣ қаме дигар шудааст. Аксарияти модарони танҳо бо маоши ночизи худ имконияти ҷой додани фарзандони худ ба кӯдакистонҳоро



надоранд. Барои ин хизматрасонӣ аз хешовандон ва дигар шахсони наздики худ истифода мебаранд. Бо ин сабаб, онҳо ба корхое даст мезананд, ки вақти пурраи кориро талаб намекунад ва ё хусусияти мавсимию муваққатӣ доранд. Баъдан, имрӯз модарон ба таҳсилоти фарзандони худ тавачҷӯҳи бештар дода, бо умеди нақшаи таълимии мактабҳои миёнаи ҳамагонӣ нашуда, барои пешрафти фарзандони худ вақти бештареро ба харч медиҳанд. Зеро, агар модар дар баробари мактаб ба кӯдакони худ кор накунад, саводнокии онҳоро таъмин карда наметавонад. Ин гуна модарон барои ташкили дарсҳои иловагии фарзандони худ шароити молиявӣ надоранд ва маҷбур ҳастанд, ки пас аз кор барои баланд бардоштани сатҳи дониши кӯдакони худ бо онҳо машғул гардад.

Яке аз стратегияи модарони танҳо дар ҳолатҳои мушкilotи зиндагӣ рӯй овардан ба муҳочирати меҳнати хорича мебошад. Модарони танҳое ҳастанд, ки дар Тоҷикистон фарзандони худро дар ихтиёри хешовандони наздики худ вогузошта ба вақти пурраи корӣ машғул мегарданд. Имрӯз мушоҳида мегардад, ки баъзе аз модарони танҳо дар Тоҷикистон фарзанд ё фарзандони хурдсоли худро ба бобою модаркалон ва ё дигар хешовандон гузошта ба муҳочирати меҳнати берун аз кишвар сафар менамоянд. Ба андешаи мутахассисони Кумитаи кор бо занони Тоҷикистон аксарияти занҳои муҳочир маҳз пас аз гирифтани талоқ аз ҳамсарони худ тасмими ба Россия рафтано мекунанд, чунки ба ин ақидаанд, ки танҳо дар муҳочират имкони тағйир додани зиндагиашонро доранд.

Масъалаи ба кор таъмин намудани модарони танҳо аз масъалаҳои муҳими сиёсати иҷтимоии мамлакат ба ҳисоб меравад. Дар давоми соҳибистиклолии ҷумҳурӣ мазмуну мундариҷаи меҳнати занон дар мамлакат ба кулӣ тағйир ёфт. Занон дар кишвари мо қариб нисфи захираҳои меҳнатиро ташкил намуда, Ҳукумати ҚТ барои касбомӯзӣ ва бо ҷои кор таъмин намудани онҳо пайваста тадбирҳо меандешад. Дар баробари ин ба мансабҳои роҳбарикунандаи соҳаи иҷтимоӣ низ ҷалб намудани занон диққати

қиддӣ дода мешавад. Қариб 40% кормандони соҳаҳои гуногуни кишварамонро занон ташкил медиҳанд. Онҳо дар вазифаҳои масъули роҳбарикунанда адои вазифа намуда, дар пешбурди рушди соҳаи иқтисодӣ ва иҷтимоӣ ҷумҳурӣ саҳми арзанда гузошта истодаанд [8].

Дар Паёми Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон оид ба ин масъала чунин омадааст: “Мо минбаъд низ мақоми занонро дар ҷомеа баланд бардошта, мавқеи онҳоро дар татбиқи сиёсати иҷтимоии давлат дастгирӣ менамоем. Дар замони соҳибистиклолӣ як қатор стратегияву барномаҳои давлатӣ дар ин самт амалӣ гардида, барои фаъолияти занон имкониятҳои васеъ фароҳам оварда шуданд. Барои мисол метавон аз ду соҳаи иҷтимоӣ – маориф ва тандурустӣ ёдовар шуд, ки солҳои охир дар ин сохторҳо шумораи занону духтарон маротиб афзоиш ёфтааст.

Тибқи маълумоти оморӣ соли 1991 дар соҳаи маорифи кишвар аз 95 ҳазор нафар кормандон ҳамагӣ 52 фоизро занону духтарон ташкил медоданд. Соли 2018 ин нишондиҳанда ба 70 фоиз расидааст. Дар соҳаи тандурустӣ соли 1998 аз 45 ҳазор нафар кормандон 25 ҳазор нафари онҳо занону духтарон буданд. Ин нишондиҳанда соли ҷорӣ аз шумораи умумии кормандони соҳа, ки 80 ҳазор нафарро ташкил мекунанд, ба 51 ҳазор нафар расидааст, ки нисбат ба солҳои пеш хеле зиёд мебошад. Имрӯз шумораи занон дар сафи хизматчиёни давлатӣ афзоиш ёфта, соли 2018 дар мансабҳои роҳбарикунанда 19 фоиз ва дар ҳайати хизматчиёни давлатии мақомоти марказӣ ва сохторҳои тобеи онҳо 25 фоизро занону духтарон ташкил медиҳанд.

Мо ба азму ирода ва масъулият-шиносии занон ҳамчун нерӯи бузурги ҷомеа эътимоди комил дорем. Баробари ин, медонем, ки зан модар аст, яъне ягона мавҷудест, ки инсонро ба дунё меорад ва ба ӯ ҳаёт мебахшад. Ба ин хотир, мо масъул ҳастем, ки ба ин мавҷуди офарандаи инсоният арҷ гузорем, ранҷу машаққат ва заҳмату хизматҳои ӯро кадр намоем” [7].

Барои бо роҳи демократӣ рушд ёфтани Тоҷикистон тақвият додани сиёсати гендерии давлат ва баланд бардоштани маърифати гендерии шаҳрвандон аҳамияти бузург дорад. Баробарии гендерӣ (баробархуқуқӣ, баробарии иҷтимоӣ, баробарии имкониятҳо ва шароитҳои рушди баии занону мардон дар ҷомеа) ва адолати гендерӣ (муносибати якхела ба занону мардон) номувозинатии гендерии ҷомеаро аз байн мебаранд. Дар ин самт заминаи ҳуқуқии ҳалли проблемаҳои гендерӣ муҳайё гардидааст. Дар замони муосир фаъолияти қонунгузорӣ барои таъмин намудани ҳуқуқҳо ва имкониятҳои баробарии занону мардон ба он асос ёфтааст, ки ҳуқуқи занон қисмати ҷудонопазири ҳуқуқӣ инсон ба ҳисоб меравад. Баробархуқуқӣ ва имкониятҳои баробарӣ занону мардон дар як қатор санадҳои меъёри-ҳуқуқии байналмиллалӣ ва миллий эътироф ва қафолат дода шудаанд.

Таъмини имкониятҳои баробарии гирифтани маълумот баробархуқуқии мардону занонро дар ҳамаи соҳаҳои ҳаёт таъмин менамояд. Дар ҷомеаи демократӣ ва қушод таҳсилот воситаи беҳтаринест, ки ба занон имконият медиҳад ба мақомҳои баланди иҷтимоӣ расанд, яъне таҳсилот ҷойивазнамоии иҷтимоии занонро таъмин менамояд. Ҳарчанд гирифтани маълумоти олии на ҳама вақт ҷойивазнамоии болоравандаи шахсиятро таъмин менамояд, аммо надоштани он низ монеи дастовардҳои шахсӣ мегардад. Ҳамасола дар Тоҷикистон аз 150 ҳазор таҳсилкарда тақрибан 120 ҳазор нафарашон бекор мемонанд. Мувофиқи тадқиқоти Созмони Ҷаҳонии Меҳнат танҳо 30 дарсади ҷавонон баъди хатми мактаби миёна ё донишгоҳ тавонистаанд дар давоми як сол дар Тоҷикистон ҷойи кор пайдо кунанд [13].

Аз ҳама муҳимаш 1-уми март соли 2005–ум Маҷлиси намоёндагони Маҷлиси Олии Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи қафолатҳои давлатии баробархуқуқии мардон ва занон ва имкониятҳои баробарии амалигардонии онҳо»-ро қабул намуд, ки аз 23 модда иборат аст. Аҳамияти қабули ин қонун аз он иборат аст, ки таъмини қафолатҳои конституционии баробархуқуқии занону

мардонро дар ҳамаи соҳаҳои ҳаёти иҷтимоӣ танзим намуда, барои аз байн бурдани таъбиз аз рӯи ҷинсият равона карда шудааст ва имкониятҳои баробарро барои занону мардон қафолат медиҳад (10, с. 69). Дар моддаи 3-уми ин қонун омадааст «Вайрон намудани принсипе, ки ба баробарии гендерӣ асос ёфтааст (гузаронидани сиёсати давлатӣ ё содир кардани амалиёти дигаре, ки мардону занонро аз рӯи ҷинс дар мавқеи нобаробар қарор медиҳад), поймолкунии ҳуқуқ шуморида мешавад ва бояд бо тартиби муқаррарнамудаи Қонуни мазкур бартараф карда шавад» [4, с.3].

Иштироки баробарии мардону занон дар идоракунии давлатӣ муҳимтарин нуктаи қонуни мазкур аст. Масалан, дар моддаи 5-уми қонун дарҷ гардидааст, ки «давлат иштироки баробарии мардону занонро дар идоракунии давлатӣ қафолат медиҳад. Давлат баробарии мардону занонро дар соҳаҳои қонунгузорӣ, иҷроия ва судии ҳокимияти давлатӣ бо тарзу воситаҳои ҳуқуқӣ, ташкил ва ғайра таъмин менамояд» [4, с.4]

Дигар моддаҳои Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи қафолати давлатии баробархуқуқии мардону занон ва имконоти баробарии барои амалигардонии кардани онҳо» масъалаи таҳсили баробарии занону мардон дар макотиби таҳсилоти умумӣ, миёнаи касбӣ, олии, таъмин намудани шароитҳои имтиёзноки таҳсил ба духтарони деҳоти ноҳияҳои дурдасти қӯҳистон, баланд бардоштани маърифати гендерии шаҳрвандон тавассути ташкил намудани курсҳои махсуси таълимӣ ба занону духтарон ҳангоми қабул ба кор, болоравӣ дар хизмат ва аз кор озод намудан ба инобат гирифтани санадҳои ҳуқуқӣ ва вазъияти оилавӣ, таъмини имкониятҳои баробар дастрас будани захираҳои иқтисодии иҷтимоӣ ба мардону занон ва фаъолияти озоди соҳибкорӣ, мусоидат ба баробарии гендерӣ дар дигар муносибатҳои меҳнатӣ мустаҳкам гардидаанд. Шахсони воқеӣ ва ҳуқуқие, ки ин меъёрҳои қонунро вайрон мекунанд, тибқи қонунгузори Ҷумҳурии Тоҷикистон ба ҷавобгарӣ кашида мешаванд.

Дар “Кодекси меҳнатии Ҷумҳурии Тоҷикистон” низ ҳангоми ба кор қабул

намудани шаҳрвандон масоили гендерӣ ба инобат гирифта шудааст. Масалан, дар моддаи 159 Кодекси мазкур кафолати махсус ҳангоми ба қор қабул кардан ва ё аз қор озод намудани занони ҳомиладор пешбинӣ карда шудааст. Мувофиқи он, қорфармо ӯҳдадор мегардад, ки ҳангоми рад кардани хоҳиши занони ҳомила, заноне, ки кӯдаки то сесола ва кӯдаки маъюби то 16 сола доранд, модарони танҳои кӯдаки то 14 сола дошта ба таври хаттӣ ба суд хабар диҳанд. Инчунин, Кодекси меҳнати Ҷумҳурии Тоҷикистон ҳамагуна поймолкунии ҳуқуқро аз рӯи ҷинсиат манъ намуда, ҳаққи меҳнати баробарро барои қори яхела пешбинӣ намудааст [10, с.71].

Хулоса, занони танҳо дар оилаҳои нопурра як қатор масъалаҳои иҷтимоӣ ва иқтисодӣ доранд, махсусан, дар масъалаи таълиму тарбияи фарзандон ба як қатор мушкилот гирифта гардидаанд. Аз ин рӯ, бояд механизмҳои расонидани кӯмакҳои иҷтимоӣ барои баратараф намудани масъалаҳои оилаҳои нопурра ва модарони танҳо қор карда баромада шаванд.

#### Адабиёт

1. Баҳромбеков В., Зеваров Х., Мирон Ф. ва диг. Қори иҷтимоӣ бо оила. – Душанбе, 2013. – 250 с.
2. Михеева А.Р. Человек в сфере частной жизни: векторы трансформации семейных отношений. – Новосибирск, 2012. – 156 с.
3. Ҳайати синнусолӣ, ҷинсӣ ва ҳолати ақди никоҳи аҳолии Ҷумҳурии Тоҷикистон. Ҷ. II. – Душанбе, 2012. – 375 с.
4. Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи кафолати давлатии баробарҳуқуқии мардону занон ва имконоти баробари барои амалигардонии қардани онҳо», аз 1-уми март соли 2005.
5. Омӯзиши масъалаи ҷудошавӣ (вайроншавӣ)-и оилаҳои ҷавон ва роҳҳои пешгирии он дар Тоҷикистон (Ҳисоботи таҳлилий оид ба натиҷаҳои тадқиқоти сотсиологӣ) / Кумитаи қор бо ҷавонон ва варзиши назди Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2018. – 64 с.
6. Омӯзиши масъалаи ҷудошавӣ (вайроншавӣ)-и оилаҳои ҷавон ва роҳҳои пешгирии он дар Тоҷикистон // Ҳисоботи таҳлилий оид ба натиҷаҳои

тадқиқоти сотсиологӣ. Кумитаи қор бо ҷавонон ва варзиши назди Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2018. – 66 с.

7. Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон <http://www.president.tj/node/19088> (Санаи мурочиат: 26.12.2018)
8. Саҳм ва мақоми занон дар рушди иҷтимоӣ [Захираи элек.] <http://www.ozodi.mobi/a/24613191.html> (Санаи мурочиат: 5.03.2015).
9. Хизматчиёни давлатӣ ва гендер: маводҳо барои истифодабарӣ дар қори амалӣ. – Душанбе, 2006
10. Чурилова Е.В. Состав и благосостояние неполных семейв россии // Соц. исследования, 2015.
11. Шоисматуллоев Ш. Насилие в отношении женщин: настоящее и прошлое. – Душанбе, 2005.
12. Шоисматуллоев Ш. Таджикистан в зеркале преемственности и смены поколений. 2-е изд. – Душанбе: Ирфон, 2008. – 320 с.
13. Шумора ва ҳайати хонаводаҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон. Ҷ. V. – Душанбе, 2012. – 400 с.

#### СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЖИЗНИДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОДИНОКИХ МАТЕРЕЙ И ИХ СТРАТЕГИЯ ПОВЕДЕНИЯ В ТЯЖЕЛЫХ ЖИЗНЕННЫХ СИТУАЦИЯ

Шоисматуллоев Ш., Элмуродова Д.

*В статье анализируются жизненные особенности одиноких матерей и их детей в условиях неполной семьи. Авторы на основе результатов социологических исследований и других научных данных рассматривают условия труда, трудовую миграцию и другие социально-экономические проблемы одиноких матерей в неполных семьях. Анализ показывает, что одинокие матери в неполных семьях сталкиваются со многими социально-экономическими проблемами. Для них существуют проблемы трудоустройства, воспитания детей, отношения с окружающими их людьми, организации нормальных условий жизни и т.д. Исходя из всего этого, авторы*

предлагают, чтобы государство и институты гражданского общества оказывали необходимую помощь матерям одиноким и их детям для выхода из тяжелой жизненной ситуации.

**Ключевые слова:** семья, неполная семья, одинокое родительство, одинокое материнство, брачный рынок, гендерное равенство, жизненный цикл семьи, развод, воспитание, социализация.

**SOCIO-ECONOMIC CHARACTERISTICS  
OF THE LIFE ACTIVITY OF THE SINGLE  
MOTHERS AND THEIR BEHAVIOR  
STRATEGY IN DIFFICULT LIFE  
SITUATIONS**

**Shoismatulloev Sh., Elmurodova D.**

*The article analyzes the life characteristics of single mothers and their children in an incomplete family. Based on the results of sociological studies and other scientific data, the authors examine working conditions, labor migration, and other socio-economic problems of single mothers in single-parent families. The analysis shows that single mothers in single-parent families face many socio-economic problems. For them, there are problems of employment, raising children, relationships with people around them, the organization of normal living conditions, etc. Based on all this, the authors propose that the state and civil society institutions provide the necessary assistance to single mothers and their children in order to overcome a difficult life situation.*

**Keywords:** family, single-parent family, single parenthood, single motherhood, marriage market, gender equality, family life cycle, divorce, upbringing, socialization.

## ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ИСЛАМСКИХ ПОСТУЛАТОВ В ТАДЖИКСКОЙ КУЛЬТУРЕ

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

*В статье автор отмечает, что формирование религиозного сознания определённых народов имеет свою историю становления, распространения и особенности развития, что связано с предыдущими идейными представлениями, формой мышления, а также с социально-экономическим и политическим положением, в котором оказались эти народы. Характерным для начальных этапов исламской культуры у таджиков является то, что хотя ислам уже был доминирующей религией в их жизни, но долгое время в регионе их проживания еще продолжалась конкуренция и взаимодействие местной домусульманской и мусульманской культуры. В этой культуре с самого начала были также сильны рациональные и светские элементы, которые оказывали влияние на формирование менталитета и самосознания таджиков.*

**Ключевые слова:** религиозное сознание, менталитет, исламская культура, домусульманская культура, религиозные ценности.

Всякое религиозное мышление, как целостное явление у каждого народа, имеет свои особенности формирования и становления. Таджики также и их этнические предки – согдийцы, бактрийцы, хорезмийцы, тахаристанцы, ферганцы и другие этнические группы в своей истории придерживались и исповедовали различные религиозно-идейные верования. Но особую роль в формировании их духовной культуры и их образе жизни сыграл ислам, поскольку формирование таджиков как народ и как историческая общность людей происходило в процессе распространения и становления ислама, как форма общественного сознания и мировоззрения.

Тем самым, стоит отметить, что процесс формирования религиозного сознания определённых народов связан с предыду-

щими идейными представлениями, формой мышления, а также с социально-экономическим и политическим положением, в котором находились эти народы. Характерным для начальных этапов исламской культуры у таджиков является то, что хотя ислам уже был доминирующей религией в их жизни, все же долгое время в регионе их проживания еще шла конкуренция и взаимодействие местной домусульманской и мусульманской культур [10, 138].

Таким образом, в процессе взаимодействия двух начал – местной домусульманской и мусульманской культур – образовалась и развивалась таджикская культура и духовная жизнь, в которой с самого начала были также сильны рациональные и светские элементы, складывались менталитет и самосознание таджиков.

Вместе с тем, появление и распространение ислама не были последствием только внутриаравийского социально-экономического и духовного кризиса. В это время на территории Мавераннахра и Хорасана действовали представители различных религий и вероисповеданий. Зороастризм на этих территориях имел более выраженный политеистический характер, чем в Западном Иране. Характерным отличием зороастризма в Мавераннахре было то, что в нем сочетался культ огня с культом идолов [13, 162]. Верование и обряды среднеазиатских зороастрийцев существенно отличались от обрядов западноперсидского зороастризма, хотя в основе и персидского зороастризма и религии согдийцев, бактрийцев и хорезмийцев лежали какие-то общие представления и общие культы – дуалистические представления о борьбе между добром и злом, культ огня. Академик Б. Г. Гафуров со ссылкой на А. Якубовского пишет, что в Иране зороастризм вырос в государственную религию со строго выра-

ботанной догматикой и сложной организацией жречества, которое имело серьезное влияние на дела государства и идеологию общества. В ЦА этого не происходило, и зороастризм не выработал строгую догматику и не стал государственной религией, так как единого государства там не было. Жречество также, как мощная организация в Иране не сложилось. Зороастризм был пронизан местными языческими культами, которые прекрасно уживались с культом огня [4, 363].

В научной литературе для обозначения согдийской религии иногда используется термин «маздаизм». Наряду с зороастризмом в Мавераннахре свободно действовали и другие религии, например митраизм, манихейство, маздакизм и некоторые малочисленные религиозные верования. Народы ЦА накануне арабского завоевания из-за смешения зороастризма с языческими элементами стояли перед возможностью принятия буддизма или, скорее всего, принятия христианства. Политическая и духовная раздробленность Мавераннахра диктовала необходимость единой объединяющей идеологии, которой и в результате арабского завоевания именно стал ислам.

Необходимо отметить, что процесс становления и формирования ислама, как религии у таджиков и их предков начинался с упорного кровавого сопротивления и продолжался до периода мирного и добровольного принятия ислама. Начальный этап исламизации Центральной Азии сопровождался постоянными насилиями и грабежами со стороны арабских завоевателей, что привело к постоянным восстаниям народных масс. Насильственная исламизация, хотя многие исследователи считают её основным способом распространения этой религии среди народов ЦА, особого успеха она не имела. Распространение ислама среди этих народностей приобрёл массовый и естественный характер только после ухода арабских завоевателей, при представительстве местных династий Тахиридов, Сафферидов и особенно Саманидов, которые сами очень нуждались в централизаторских функциях новой религии. Они сами раньше всех почувствовали интегрирующие возможности новой религии и начали ее внедрять и использовать в своей культурной и государственной политике.

Исходя из этого, мы считаем, что бытующая точка зрения о насильственной, «топорной» исламизации народов ЦА в том числе таджиков, которая раньше бытовала в научных кругах, но она недостаточно обоснована и не единственно верна. Исламские теоретики и особенно арабские исследователи факт завоевания этих территорий не признают, и считают его божественным велением во имя распространения новой религии. Но, исследования в этом направлении показывают, что арабы в этот период больше всего преследовали свои экономические и хозяйственные цели, нежели распространения новой религии.

Другим обстоятельством, способствующим распространению ислама среди народов ЦА и Ирана, в том числе и таджиков, являлось то, что в исламе и в раннем зороастризме были какие-то общие положения, и они в историческом сознании не были чужды народностям этого региона. Потому что, ряд этих положений ислам заимствовал посредством иудаизма у древнеарийских религий, особенно у зороастризма. Например, понятие единогобожия, представления о мосте Сират (пули Сирот) в загробной жизни, понятие о конце мира, веру в Судный день, то есть в потустороннюю жизнь, отдельные этические нормы и т.д. Также для них не были новинкой и некоторые мусульманские обряды, такие как ежедневная пятикратная молитва, обязанность давать подаяние и др. Другими словами, в исламе они нашли много своих отчужденных и потерянных идеалов и символов. Возможно, эти моменты способствовали тому, что народы ЦА и Ирана в течение довольно короткого срока проникли в сущность ислама и внесли огромный вклад в развитие и исламских наук, и исламской культуры в целом. Таким образом, сочетая и взаимодействуя с местными идейными установками, религиозно-исламский элемент в последующие века стал играть активную роль во всех сферах общественной жизни и культуры таджиков.

Но, несмотря на то, что в этот период распространение ислама на территории Хорасана и Мавераннахра приняло широкий размах, представители других общин на этих территориях тоже свободно продолжали действовать и соблюдать свои религиозные обряды. Таджикский историк Н.

Негматов со ссылкой на Бируни и Наршахи пишет, что «хотя ислам являлся общепризнанной государственной религией в ЦА в IX-X вв., но все же продолжали существовать и другие общины зороастрийцев, идолопоклонников, манихеев и христиан. Так, общины зороастрийцев были в Бухаре и Самарканде, почитаемые храмы огнепоклонников имелись в селениях Рамитан и Рамуш Бухарской области, община манихеев, называвшихся сабиями, из 500 человек была в Самарканде в X в., христиане и последователи буддизма жили в Бухаре, Мерве и Харазме. В X веке в Мавераннахре и Хорасане было много еврейских общин (в Балхе, городе Яхудия в области Гузган и др.)»[10,140]. Необходимо отметить, что именно эта толерантная атмосфера и представители разных религий и вероисповеданий внесли огромный вклад в развитие науки той эпохи.

Последующие этапы после X в. и до конца средневековья относятся к последнему этапу распространения ислама в странах ЦА. Влияние ислама на общественную и духовную жизнь в этот период значительно усиливается. В этот период активизировалась исламизация и усилилась нетерпимость к вышеперечисленным древним религиям Ирана и к другим верованиям. Этот процесс набирает силу, особенно с приходом к власти Газневидов, Караханидов, Сельджукидов и особенно монголов. Исламские мотивы и образы в литературе и искусстве начинают проявляться еще сильнее, чем в предыдущие периоды распространения ислама.

Исследования подтверждают, что хотя арабы и одержали военно-политическую победу, они все же не смогли противостоять культурной экспансии народов Ирана, среднеазиатских народов и в том числе таджиков. Они во многих отношениях, особенно в вопросах государственного управления, делопроизводства и т.п., подверглись мощному влиянию этой древней цивилизации.

Таджикский народ внёс свою определённую лепту в развитии общемусульманской культуры и науки, которого с полным основанием называют периодом мусульманского ренессанса. Данная эпоха бурным развитием науки, искусства, литературы. Появляется много мусульманских та-

джикских ученых, богословов, законовдов. Такие известные личности как Имам Мухаммад Исмаил ал-Бухари (810-870), Муслим Нишапури (821-875), Абу Иса ат-Тирмизи (ум. в 892 г.), Абу Абдурахман Нисаи (840-916), Абу Мансур Матуриди ас-Самарканди (ум. в 944 г.), Аёш Самарканди (жил в III в.х.), Джаруллох Замахшари (1075-1144), Абдуллах Махмуд Насафи (жил после Замахшари) и многие другие были представителями таджикского народа и выходцами из этого региона.

Значительное развитие в этот период получили не только богословские, но и светские науки, в том числе философия, медицина, астрономия, математика, химия и др., представленные такими известными учеными, как Абу Наср ал-Фараби (870-950), Ибн Сина (980-1037), Ибн Мискавейх, Абу Бакр ар-Рази (864-925), Абу Сахл Масихи (ум. в 1003 г.), Абу Мансур Хирави, Абу Рейхан Бируни (973-1036), Мухаммад ал-Харезми (780-850) многими другими. Таким образом, в этом процессе образовался и развивался таджикский народ, складывался его менталитет, его самосознание его духовная культура.

Хотя светские элементы были сильны, однако стоит отметить, что даже самые рационалистические идеи в какой-то мере были ориентированы на исламское учение. После прихода к власти Караханидов, Газневидов, Сельджукидов и особенно монголов религиозное сознание таджиков и других народов ЦА начинает терять свои рационалистические и светские элементы, их место занимают иррационально-мистические воззрения. В нем начинают преобладать фаталистические идеи, которые направлены только на потусторонний мир. Оно также в какой-то мере приобретает качества агрессивности и неприязни к другим верованиям и вероисповеданиям, что наблюдается и до сих пор.

Исламские критерии и ценности имеют влияние на формирование и развитие других видов духовной культуры. Таджикский учёный Мухаммаджон Шакури, анализируя место религии в структуре общественного мышления таджикского народа, приходит к правильному выводу, что исторически исламская религия влияла на формирование других видов сознания и духовной культуры таджиков. Особенно отчет-

ливо это влияние в области морали и литературы. Он отмечает, что, вопреки мнению многих ученых, таджикская классическая литература, в том числе поэзия переплетена светскими и религиозными формулировками. Религиозные мотивы, образы и идеалы впаяны в ткань произведений таджикских классиков, начиная от Рудаки и до Ахмада Дониша.

Что касается влияния религии на бытовом уровне, то исламский религиозный элемент играет определённую роль в формировании нравственных устоев таджикского общества, особенно в становлении и развитии семейных отношений. Религиозные установки стали частью обычаев и традиций, влияя на поведение членов семьи, форму отношений между ними. В таджикской семье и в быту наблюдался и наблюдается синтезирование современных правовых норм с положениями исламских ценностей. Данный момент признаётся и учитывается даже руководством республики. Президент Таджикистана, Основатель мира и национального согласия, лидер нации Эмомали Рахмон в своей статье «Имом Аъзам и общечеловеческие моральные ценности», отмечая роль нравственных устоев ханафитского толка в укреплении таджикской семьи и их совместимости с современными правовыми актами, отмечал следующее: «Один из важных аспектов учения Имома Аъзама Абуханифы – это признание семейных прав и обязанностей членов семьи. В современных семейных отношениях нашего народа наблюдается влияние учения Имома Аъзама, и даже в некоторых случаях оно способствует внедрению Семейного кодекса РТ. Семейный кодекс РТ охватывает не только современные правовые нормативные акты, но и учитывает умонастроение и конфессиональную традицию нашего народа» [14].

В этой статье указывается, что мораль играет определённую роль в деле воспитания молодежи и в развитии общества, а также в его безопасности. Религиозные принципы составляют основу моральных ценностей таджикстанского социума, но попытки смешать их с политикой имеет негативное последствие и для морали как духовной ценности населения и для самой политики как формой управления общества.

Анализ этих фактов показывает, что если религиозное мышление играло положительную роль в формировании и развитии некоторых видов общественного сознания как мораль, литература, эстетика и др., то в отношении изобразительного искусства, во всех его видах, этого не наблюдается. Оно в какой-то мере стало причиной отсталости, неполноценности и замкнутости этого направления в культуре. В результате во всей истории таджикского народа до нового времени кроме Камолиддина Бехзода в области живописи невозможно найти ни одного фигуранта, который внес бы серьёзный вклад в развитии этого вида искусства.

А в современной ситуации, хотя во всех республиках ЦА исповедуют ислам суннитского толка, тем не менее религиозное сознание и его место в контексте национальной культуры у разных народов этого региона в чем-то отличается и имеют свои особенности. Определение формы сосуществования светских и религиозных институтов, возможности адаптации религиозного сознания к новым социальным реалиям, специфики религиозного мышления населения, причин проявления религиозного фанатизма, радикализма и экстремизма и способы их предотвращения имеют серьёзное теоретическое и практическое значение для стран этого региона, и в том числе Таджикистана.

Народ Таджикистана в сегодняшних социально-политических условиях, пройдя через многие сложности, пережив трагедию вооруженного противостояния, нашел в себе силы выбраться из омута военной смуты и выбрал путь построения правового, светского и демократического общества.

Наряду с этим, уровень религиозности населения в таджикстанском обществе сегодня по сравнению с другими соседними республиками относительно высока. Ислам в Таджикистане исповедуют около 97% населения республики [2,15]. Подавляющее большинство верующих относится к ханафитскому мазхабу суннитского толка, который еще со времен Саманидов стал официальным конфессиональным течением этого региона. Этот мазхаб отличается от других правовых школ суннизма относительно наибольшей рациональностью, гибкостью и вопреки утверждениям неко-



торых религиозных радикалов, открывает широкие возможности для развития национальных элементов внутри мусульманской культуры. Помимо этого направления ислама в Таджикистане, среди жителей Горного Бадахшана, распространен также исмаилизм – одна из ветвей шиизма. Местный исмаилизм весьма эклектичен и гибок. Это учение отдает приоритет духовному совершенствованию человека перед богословской теологией и формальной обрядностью. Оно выделяется терпимостью и толерантностью.

Таким образом, исламский религиозный фактор в общественной и особенно в бытовой жизни центральноазиатских стран, в том числе и в Таджикистане, играет определённую роль и, как мы уже отметили, государство не может стоять в стороне и быть пассивным наблюдателем в этих процессах. В последние годы правительство Таджикистана сделало серьёзные шаги в сторону возрождения исконно исламских ценностей. Главные исламские праздники приобрели государственный статус, развиваются институты исламской культуры, в обществе свободно функционирует принцип свободы совести и т.д. Объявляя 2009 год годом основателя ханафитского мазхаба Имома А'зама Абуханифы и проводя в связи с этим широкие культурно-религиозные мероприятия, правительство республики показало на практике, что ему небезразличны идущие в стране внутрирелигиозные процессы. Таким образом, это означает, что на государственном уровне предпочтение отдается именно традиционному умеренному течению суннитского ислама, исторически сложившегося в духовной жизни таджикского народа.

#### Литература

1. Абдуллозода Ш. Ташаккули тамаддуни исломии тоҷик дар аҳди Сомониён // «Фарҳангу фароғат». – Душанбе, 1999. – С. 12–30.
2. Баротзода Ф., Нурулхаков Қ. Вазъи динӣ-сиёсӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон.-Душанбе, 2017.
3. Бойс Мэри. Зороострийцы. Верования и обычаи. –М., 1987.–301 с.
4. Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. В 2-х т. –Душанбе, 1989.–860 с.
5. Диноршоев М.Д. Вклад эпохи Саманидов в развитие духовной культуры Центральной Азии //Фалсафа дар аҳди Сомониён. – Душанбе: Дониш, 1999. – С. 66–81.
6. Малашенко А. Ислам и политика в государствах Центральной Азии //Центральная Азия и Кавказ. – 1999. – №54. – С. 61–69.
7. Мец Адам. Мусульманский ренессанс. – М.: ВиМ, 1996. – 536 с.
8. Мирзоев Г. Дж. Особенности формирования и трансформация исламского религиозного сознания таджиков. – Душанбе, 2011-124 стр.
9. Наршахи, Мухаммад. История Бухары.–Ташкент, 1897.–123 с.
10. Негматов Н.Н. Государство Саманидов. – Душанбе, 1977. – 279с.
11. Эмомали Рахмон. Независимость Таджикистана и возрождение нации. Т.6. –Душанбе, 2009.–568 с.
12. Эмомалӣ Раҳмон. Дин ва ҷомеа.- Душанбе, 2013 - 671с.
13. Якубов Ю. Религия древнего Согда. – Душанбе: Дониш, 1996.
14. Ҷумҳурият. 2009, 7 июл (№86).

#### ВИЖАГИҶОИ МУҚАРРАРОТИ ИСЛОМӢ ДАР ФАРҲАНГИ ТОҶИКОН Мирзоев Ғ.Ҷ.

Дар мақола қайд мешавад, ки ташаккули шуури динии халқҳои муайян ба таърихи пайдоиш ва паҳншавии ин дин, вазъи иҷтимоиву фарҳангии онҳо ва инчунин ба тасаввуроти маънавиёти собиқаи ин халқҳо робитаи зич дорад. Вижагии асосии ташаккули шуури динии исломии мардуми тоҷик ин мебошад, ки дар марҳилаҳои аввали паҳншавии дини ислом дар байни онҳо, гарчи он барои тоҷикон дини асосӣ буд, ҳазамон дар фарҳанги диндории онҳо рақобат ва ҳамгирии саҳти ғояҳои пешазисломӣ ва исломӣ идома меёфт. Дар ин фарҳанг унсурҳои ақлонӣ ва дунявӣ низ аз ҷиҳати ҷойгоҳи хос доштанд, ки ба ташаккули баъдинаи ҳувиёт ва худшиносии тоҷикон таъсири муайян расониданд.

*Калидвожаҳо: тафаккури динӣ, менталитет, фарҳанги исломӣ, фарҳанги пеш аз исломӣ, арзишҳои динӣ.*

## **THE MAIN FEATURES OF ISLAMIC POSTULATES IN TAJIK CULTURE**

**Mirzoev G.J.**

In the article, the author notes that each world religion as a system of worldview and as a form of religious consciousness among different peoples of the world has its own history of formation, distribution, features of expression and development, which is associated with previous ideological ideas, a form of thinking, as well as socio-economic and the political situation in which these peoples are. A characteristic feature of the initial stages of Islamic culture among Tajiks is that although Islam was already the dominant religion in their lives, for a long time there was still competition and interaction between the local pre-Islamic and Muslim cultures in the region of their residence. In this culture, rational and secular elements were also strong from the very beginning, which influenced the mentality and identity of Tajiks.

***Key words:** religious consciousness, mentality, Islamic culture, pre-Islamic culture, mentality, religious values.*



## СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ АБУ НАСРА АЛ-ФАРАБИ И НАСИРА ХУСРАВА (сопоставительный анализ)

Джонбобоев С. – к.ф.н., Центр авиценноведения ИФПП АН РТ  
Бандалиева Шодигул – к.ф.н., научный сотрудник ИФПП АН РТ

В данной статье компаративным методом анализируются социально-этические концепции Абу Насра Фараби (870 г.) и Насира Хусрава, (1004-1074). Отметим, что социально-этические доктрины Абу Насра Фараби и Насира Хусрава расходятся по многим параметрам, но в важных теоретических и практических аспектах имеют много общего. В частности, в интерпретации онтологической и нравственной связи между разумом и душой они близки, но отличается в обсуждении частных этических проблем, связанные с интерпретацией совершенного общества. Центральный момент данного анализа – это различные подходы в описании ими «добродетельного города»: это утопический подход в учении аль-Фараби об «идеальном городе» (в «Ара ал Мадинат-ул-фазила») и удивительно реалистическое описание «идеальных городов», предложенной Насиром Хусравом (в Сафарнаме, т.е «Книге путешествия»). Наравне с этим, в данной статье отмечаются некоторые незаслуженно забытые ценные реалистические, социологические подходы Фараби относительно понимания природы общества.

**Ключевые слова:** город добродетелей, наследие, исследование, мировоззрение, этика, теоретическое познание, онтология, различие, утопический, реальный, город добродетелей.

Современный взаимозависимый и глобализированный мир отодвинул на определенное время моральные ценности общества, когда технология подчиняет себе все отрасли человеческой деятельности, а этика становится релятивистской. Но это не означает, что интерес исследователей к изучению истории этики прошлого, к ее происхождению и роли отдельных мыслителей уменьшился. Борьба за душу и сердце человека продолжается. Сопоставительный

анализ этических концепций упомянутых здесь мыслителей может раскрыть особенности истории средневековой персидско-таджикской социальной философии в большей мере, т.к. этот метод имеет большие преимущества. На его основе можно сделать выводы, которые отражая сути обсуждаемого вопроса в более ёмкой форме, поднимут дискуссию до высоко теоретического уровня. Метод этот был применен многими, в том числе И.Кантом, когда он подытоживая историю всех средневековых форм религии и философии, отмечает: «История любой религии непременно должна содержать три идеи: во-первых, мысль о творении мира и, следовательно, о Боге – Творце; во-вторых, представление о свободе воли, в третьих о бессмертии души». [1.155] Если перевести эти понятия на современный философский язык, то речь идет об онтологии, гносеологии (с эсхатологией) и свободе воли, т.е. этики, наличии у человека способности выбора между добром и злом. И.Кант, обсуждая этику в форме практического разума, стремится с позиции рационализма философски интерпретировать средневековых понятий. Известно, что душой всех форм религии является этика и нравственность, но религия стремится воспитать людей на основе таких онтологически фундаментальных человеческих сил, как надежда (на рай) и страх (перед адом). Об этих психологических рычагах этического воспитания пишет Насир Хусрав в книге «Вадхи дин» (Лик веры). Кардинальное отличие философии от религии заключается в том, что философия заменяет потустороннее счастье другим, реальным интеллектуальным наслаждением, т.е. счастьем познания. Особенности нравственных учений Абу Насра Фараби и Насира Хусрава связаны с тем, что размышляя о человеческих добродетелях и об их использовании на

практике, они подходят к нравственному вопросу с двух углов зрения.

Одна сторона это определение роли «разума», так как он считается превосходной «субстанцией» и «причиной всех причин». Знание, как считает Насир, является «жемчужиной разума». Верховенство знания отразилось и в онтологии ал-Фараби, в учении о «Необходимосущем», бесконечной, вечной, не созданной основе всех форм бытия, что постигается рациональной мистикой. Данная гносеологическая позиция Фараби отличает его от концепции Насира Хусрава, и это несмотря на их общности в сближении теологии и метафизики (т.е. философии).

Другая сторона – это определение «познания» во внешнем и во внутреннем его измерении, т.к. познание является основой этики, имеет воспитательную, проповедческую и др. функций. Однако реальный механизм нравственности этих мыслителей заключается в исследовании сущности каждой вещи, и использовании её в повседневной жизни. Насир Хусрав в своем учении больше уделяет внимание поискам расширения горизонта временной (земной) жизни человека, связав ее не только с земными источниками, но и с духовными источниками жизни.

В центре философской системы Фараби находится также человек, т.е. интеллектуально-нравственное достижение свободы, личного и общественного счастья, поиск человеком нравственных добродетелей для достижения высших целей жизни, в этой и в будущей жизни. Это связано с тем, что Фараби, как и Насир Хусрав имел большие склонности к философии неоплатонизма. Еще одна общность этих мыслителей заключается в том, что они не могли довольствоваться знаниями древнегреческой мудрости и серьёзно увлеклись изучением исламской религии, теологии и философии, уделяя внимание вопросам пророчества, возникновения человеческих сообществ, юридическим наукам (*илми фикх*). Так, Насир Хусрав называл Фараби выдающимися философом эпохи, этика и политика. В сборнике стихов пишет о нем следующее:

*Хоҷа Бу Наср, ки илми худовандонро  
Беҳтарин хозин ӯ асту қавитар пиндор.*  
[2.43]

Очевидно, что Фараби, так же как Насир Хусрав, уделял внимание не только философии, но также интерпретациям «Корана». Но методы интерпретации (таъвил)этих мыслителей отличались от истолкования (тафсир) «профессиональных» улемов и факехов тем, что они пытались найти параллельные измерения: внешнего и внутреннего значения (т.е. *захир* и *батин*) «Священной книги». А в добродетельных городах они признавали роль одарённого индивида, который имеет превосходства перед другими, наделен двенадцати качествами, наподобие разума в жизни отдельного человека, превосходящего этим качеством других живых существ.

Основная цель праведного города Фараби заключается в том, чтобы люди смогли организовать сильные и крепкие социальные связи, создавая систему, которая смогла бы лучше и разумнее управлять обществом и совершенствовать человека. В каждом обществе, где больше внимания уделяется знаниям, по наблюдениям наших мыслителей, мораль возвышается над порочными поступками. В своем генезисе праведный город Фараби – это социальная концепция, заимствованная из этического наследия Платона, но не сводимая к нему [3.44-45]. Общность описанных городов Фараби и Насира заключена в том, что они утверждают превосходства рационалистического типа мышления в мусульманской философии, такого важного социального контекста, который Платону не был известен (т.к. Платон жил в политеистическом обществе). Отличает Насира Хусрава от Фараби то, что Хусрав не писал отдельный трактат, содержащий его социально-этических взглядов. Но Насир Хусрав старался найти таких городов и правителей не в утопии (т.е. «нигде»), а в реальной жизни. Этот момент впервые отмечается в написанном С. Джонбобоевым предисловии к «Книге Путешествия» («Сафар-наме») Насира Хусрава, изданной в 2016 году в Душанбе. По наблюдениям автора, в данной книге содержатся важные обобщения социально-этического характера. Это можно наблюдать не только в описании им социального порядка государства Фатимидов, но и др. городов, которых Насир Хусрав посещал в ходе своего путешествия. Но важно помнить, что в отличие от Фараби,

Насир Хусрав не довольствовался фантазией об утопическом государстве, он приводит такое описание современных им реальных городов, где правление было основано на человеческом законе или на силе морали. Посещая Египет, например, он с восхищением говорит: «Торговцы на базарах в Египте, когда продают что-нибудь, говорят правду, а если кто-нибудь солжет покупателю, его сажают на верблюде, дают ему в руку колокольчик и водят по городу, при этом он должен звонить в колокольчик и кричать: - Я сказал неправду и теперь несу наказание, ибо всякий, кто солжет, достоин наказания». [4:80]

Из сказанного следует, что основой формирования нормального, цивилизованного правления, по интерпретации Насира Хусрава, выступает нравственность, отдаленно напоминающая этического учения зороастризма, т.е. правильные мысли, правильные слова и правильные действия, в иной форме с легкостью вошедшего в сокровищницу исламской культуры.

Отметим, что основная цель этических воззрений Насира Хусрава это достижение счастья, а счастье это конечная цель человеческого существования (т.е. экзистенция). В ходе своего путешествия Насир Хусрав, ознакомившись с обстановкой и системой управления каждого города-государства (полиса), приходит к заключению, что этика, как практическая наука, должна учить людей тому, чтобы они смогли осознать, каким образом должны устроить свои дела в этом мире. Т. е. Насир придерживается принципа соединения социальных и нравственных аспектов жизни. Это в равной степени касается и формы политического правления. «Либо этика и политика восходят к нормативным регуляторам поведения людей, поскольку упорядочение поведения людей происходит при помощи не только нравственных, но и социально-правовых норм»[5:13]. Вопросы социального порядка Насир Хусрав рассматривает с позиции нравственности, хотя специально он не разрабатывает вопросы государства, власти и политики. Его социально-политические заявления и протесты звучат больше в поэзии, что станет предметом нашего анализа в будущем.

Очевидно, что основанием для социально-политического учения Насира Ху-

срава, прежде всего, служили два фундаментальных принципа, заимствованные им из античной и средневековой философии, связанные с природой человека и с его верой: первое – это природа человека, признание двойственной позиции природы человека, т.е. материальной и духовной, из которого вытекают представления о нравственных деяниях, отражаемые потом на деятельность различных институтов общества в ходе их возникновения и влияющие на сущность системы управления; второе – вера Насира Хусрава в возможности реального движения и изменение в обществе. Движение и изменения являются важным звеном в процессе развития (*тахаввул*) не только явлений природы, но также социальных и политических институтов. Абу Наср Фараби в политическом трактате о жителях добродетельного города придерживает мнения, о том, что этика и политика в равной степени относятся к социальной сфере. Но в отличие от Фараби, Насир Хусрава больше всего заинтересовали нравственные вопросы человека: его отношение с другими людьми, способа приобретения им знаний, способности учить других, придерживаться баланс между хорошими и плохими поступками. В книге «Сафарнаме» он интересовался не только социальными и экономическими сферами жизни людей; его больше привлекал прикладной аспект, т.е. нравственная сторона системы правления:

«В четыреста тридцать девятом году у султана родился сын; султан приказал всему населению веселиться, и город и базары разукрасили так, что если бы я описал все это, мне бы, вероятно, не поверили и не сочли бы возможным, что в галантерейных лавках, у меня и подобных мне торговцев, все было так переполнено золотом, драгоценными камнями, деньгами, товарами, золототканой парчой и касабом, что негде было сесть»[4:69].

Далее он пишет: «Никто из них не опасается султана, не страшится шпионов и доносчиков и вполне уверен, что султан никого не станет притеснять, и никогда не позарится на чужое добро. У жителей Каира Насир видел такое богатство, что если бы рассказал про это или попытался описать, жители Персии ему не поверили бы. Богатства их он не мог ни сосчитать, ни

исчислить, и такой спокойной жизни, как люди ведут там, нигде не видал»(4:68-69).

Тем не менее, Насир Хусрав приходит к такому выводу, что помимо этических добродетелей, человеку необходимо социальное совершенствование. Из приведенного отрывка видно, что мыслитель удивлен, почему люди живут там спокойной жизнью, они не боятся, живут в достатке, и все прислушиваются к мнению своего правителя?! И только тогда, когда он наблюдает все происходящее своими глазами, т.е. видит это в реальности, на практике, начинает ратовать за необходимость сочетания высоких моральных, интеллектуальных норм и политического порядка.

Бесспорно, именно в обществе человек сумеет реализовать высокую цель достижения счастья, т.к. нравственные добродетели помогут ему отказаться от плохих нравов и привычек, он освобождается от них. Хорошие манеры человек учит у своих сограждан: Иван подражает Петру и так себя ведет, как это выражено в современной теории бихевиоризма. В образной форме этот момент зафиксирован в таджикской поговорке: *«ангур аз ангур ранг мегирад»* (буквально: виноград получает краску от другого винограда). С помощью общения и связи между людьми, интеллектуальных дискуссий, прислушивания к мнению других (условно, принятием плюрализма), у человека появляется шанс развивать свою индивидуальность и выходить из состояния стагнации. Сам факт возникновения человеческого общества Фараби также связывает с тягой человека к счастью, что «лишь через объединение человек может обрести то совершенство, к чему он предназначен от природы»[5.440].

Для того чтобы определить значение справедливости, ответить на вопросы «как и почему» (*чуну чаро?* см. Сафарнаме), Насир отказался от чиновничьей работы во дворце, не остался довольствоваться книгами, а начал лично путешествовать по миру, посещал разные города, верифицировал и сделал выводы об идее «добродетельного города». Источником его ненаписанной социальной теории является ряд «социальных практик» как модели для подражания. В упомянутом нами предисловии к книге путешествия Насира Хусра-

ва автор отмечает, что «в отличие от утопических, теоретически оформленных мифических рассказов об идеальных и «добродетельных» городах Фараби, наставнических книг Низамулмулка (в Сиясатнаме), Газали (в «Насихатул-мулук») и др., Насир Хусрав анализирует реальные обществ. Это, в основном, четыре «образцовых» городов того периода, которые стали источником его поиска «социальной практики», где «люди жили в справедливости и в безопасности». Речь идет о правлениях Лашкархана в областях Дашта; Правление Чустан ибн Ибрахима; Правление Мустансира Биллаха в Египте, и правление Абулхасана Гелаки ибн Мухаммада в Табассе» [6:14-15]. Насир Хусрав не стремился к теоретизированию, а преследовал практические цели: Его сверхзадача – привести модель для подражания и изменения социально-политического устройства своей родины (Аджама, т.е. Ирана). Насир не был еще глобалистом, он думал о конкретной географии, речь идет о Балхе, Бухаре и Герате и др. городов Хорасана и Мавераннахра. Такой намек у него звучит везде, и в «Книге путешествия» и в диване стихов.

Кроме социально-политического порядка, в Каире Насира привлекали проблемы интеллектуального развития граждан государства, т.к. этика и социальный порядок зиждутся на знании. Насир обратил внимание на деятельность знаменитого университета Ал-Ахзара, построенного по приказу халифа Муъиза в 360 х., законченного при халифе ал-Хаким-би-Амриллох в 1005, который считался лучшим научным центром. Там же был основан «Дом знания» (*Дар-ул-илм*), где каждый ученый мог быть приобщен к науке, считающейся необходимой для всех, независимо от расы, цвета кожи и религии. Созданная плюралистическая атмосфера в обществе стала причиной того, что многие образованные люди стали восхищаться этим правлением. Даже основоположник классической литературы Абуабдуллах Рудаки, живя далеко от Каира, восхищается системой правления Каира и развитием там наук [7:180].

Насир Хусрав в своей «Книге путешествия» обратил внимание на то, что государство, которое уделяет внимание к развитию наук получает поддержку народа, т.к. как разум и знание становятся главны-

ми критериями для определения социального статуса человека и закодируют нравственного поведения. В книге «Зад-ал мусафирин» он пишет: «поскольку человек находит в изучении науки наслаждения, неведомое другим существам, каждая ступень знания, направляет его к другой, а знание бесконечно как мир. Это обстоятельство указывает на то, что человек приведен в этот мир для того чтобы достичь наслаждения, никогда не прекращая изучение науки»(4:320).

В чем же состоит задача государства? По мнению ал-Фараби задачи государства основываются на установлении справедливости, нравственного воспитания, создании условий для разумного и интеллектуального совершенствования людей. По Насиру, одним из важных функций государства - это обеспечение защиты и сохранения владений (*мулк*), защита страны от вторжений и, народа от вражеских нападений, внешней агрессии. Так, Насир Хусрав, наблюдая за общественной жизнью в Египте, пишет: «Безопасность и отдых населения Египта хорошо были организованы; так двери лавок торговцев тканями, менял и продавцов ювелирных изделий не закрывались на замок, опускались только ширмы и никто не осмеливался воровать»[4.80].

Это говорит о необходимости построения отношений между гражданами и государством на принципе взаимной ответственности и доверия, т.к. государство может развиваться в том случае, если его жители работают активно и вместе, ибо жители всегда чувствуют постоянную поддержку своего государства. Конечно, это то, что увидел Насир Хусрав в тот конкретный момент развития Каира; что было до этого и что стало потом – он не мог увидеть. Поэтому это только описание не всей, а лишь отдельного отрезка истории.

Было бы не совсем справедливо утверждать, что политическая философия Фараби это только анализ абстрактно-идеалистической утопии Платона и Аристотеля, как это преподносится в некоторых книгах по истории философии; это учение нельзя назвать односторонне утопическим. Оно есть ещё и осмысление реальности тогдашнего Багдадского халифата. Поэтому это – единая универсальная система, в центре которой стоит человек.

Но Насир Хусрав все же анализирует реальный организм государства в действии, где человек (правитель) воплощает свои идеи на практике. Да, он не создал теоретически обоснованную концепцию добродетельного города, но важно то, что в его учении общество базируется на противоположности, которые способствуют развитию, т.к. противоположности в обществе существуют испокон веков, и такой порядок установлен Богом. Он пишет: «Как будто когда-то люди жили беззаботными, здоровыми, довольными и счастливыми, и в мире не было ни бедных, ни больных, ни подчиненных, ни покорных людей, не было среди них ни смертей, ни болезней, ни страданий... Подобно тому, не существует и общество, в котором бы отсутствовало счастье, где люди были бы поголовно бедными, больными и покорными, а счастье на свете отсутствовало бы. Это (т.е. разнообразие) предопределено Богом[8:594]. Иными словами, мы не можем утверждать, что Насир отказывается от возможности существования идеала, в частности, если это касается руководителя общества. К такому идеалу нужно просто стремиться. Но таково реальное состояние общества.

Следуя Фирдоуси о том, что знание есть сила, Насир уверен, что обучение и овладение знаниями и воспитание в добродетельном городе выступают как рычаги объединения и достижения цели. Риза Давари, исследователь творчества Насира пишет, что по Насиру: «знание – это способ существования, система познания мира и гарант общественного строя в добродетельном государстве»[9:22].

Однако по Фараби, совершенствуя способности людей, получим неравенство в занимаемыми ими положения в обществе; т.е. неравенства по его учению существуют не от природы; они производны. Тем не менее, доминирующим правилом создания добродетельного города, для Фараби, выступает высокий уровень интеллектуального развития жителей, и в процессе изучения наук, приобретен ими новых навыков при накоплении жизненного опыта. Приобретенные знания, при помощи разума (говорящей души) становятся главным орудием добродетельного человека. И это, несмотря на то что, Фараби необходимым свойством

для совершенствования человека называл «сердце», а его тепло – главным органом добродетельного человека. Но смысл «теплого сердца» Фараби и «говорящей души» нельзя понимать буквально. В воззрениях обеих мыслителей эти два значения составляют «смысл деятельного разума», чья душа чистотой и содержит все формы, имеющих в названном разуме[10:34]. Благодаря контакту с «деятельным разумом», человек познает истину. Здесь философ, обращается к людям (т.е. к нефилософам, далёким от науки), которым недоступны умопостигаемые формы. Он должен дать им представление о существовании общечеловеческого Разума (средневековый образ общечеловеческой науки), что для простолюдия – Единый и Всемогущий творец, для некоторых религиозных людей – имам общины. По мнению Насира Хусрава, первая ступень, которая отделяет человека от животного, это появление природной формы, способной и готовой стать разумом в действии. Именно она является общей для всех. Видя в разумной деятельности высшее проявление творческой активности человека, Н. Хусрав также как Фараби трактуют его жизнь как непрерывный процесс познания, в результате которого человек совершенствуется, восходя по ступеням «человечности». Т.е. он становится человеком, а не существует от природы. Знания доставляют человеку счастья и радость, которые постепенно возрастают. А познавая человек, обнаруживает в себе красоту и совершенство (божественность).

Далее, в учениях Фараби и Н. Хусрава о вопросах человека и общества можно выделить три основных подхода: рационалистический, эвдемонический и принцип взаимосвязи разумного и нравственного. Третий принцип основан на том, что счастье, наряду с разумом и добродетелью является основной категорией гуманистических воззрений Насира Хусрава и Абу Насра Фараби. Знания приносят счастья. Счастья это совершенство, к которому человек стремится больше всего, поэтому причиной существования мира является достижение душой знания, так как человек изучением наук находит «наслаждения и отказывается от многих чувственных наслаждений т.к. ибо действие духовного наслаждения сильнее»(8;339.) всех других

сил. Человек путем знания материального мира достигает многое (выделяется от мира животных), но его полное счастье заключается в приобщении к духовной мудрости. Для него, кроме индивидуального счастья, открывается дверь для приобщения к общественным ценностям, которые связывают людей вместе. Исходя и этого, разум, будучи свойством отдельного индивида, представляет собой и общественную ценность. По мнению Абу Насра Фараби, совершенный человек это личность, отдающая свои силы на благо общества и познающая счастья в деле служения общественным интересам. Иными словами, понятие духовное (божественное) приобретает по существу смысл и значение в Социуме.

В отличие от Абу Насра Фараби, в интерпретации Насира идея о совершенном человеке приобретает еще более реальные черты, социально значимого облика; он есть лицо, т.е. индивидуум, руководитель общины, на которого снизошел свет деятельного разума (божественного духа). Если дать этой концепции философскую интерпретацию, то речь идет о коллективном разуме, коллективном правлении. Идеальное государство подобно здоровому организму человека, в котором все органы гармонично связаны друг с другом. Это различные социальные группы с разнообразными видами мышления, объединенные в социум (идеальный организм) в сотрудничестве для достижения счастья. Фараби считает, что хороший нрав и сила ума вместе являются совершенными достоинствами. Каждому необходимо при помощи двух своих сил – силы познания и силы действия стремиться к тому, чтобы уподобиться общей душе. Каждый, кто уподобляется своему общему (началу), соединяется с общим разумом и становятся господином обоих миров, либо наоборот, оба мира становятся подвластны ему. Мыслитель считает, что гармонично согласованные физические и интеллектуальные измерения в сочетании с высокими этическими качествами являются индикаторами совершенного человека.

Насир приводит пример из «Корана», упоминая, что Всевышний сказал: «сколько знамений на небесах и на земле и в вас самих, неужели вы не видите»[9;220]. Насир связывает это с тем, что человек в обществе



сумеет реализовать свои функции посредством разума (небо) и души (земля). Фараби тоже верил в философского Бога и пророчестве, но он считает, что религия существует для масс. Он, скорее, опирался на разум, чем на веру. Абу Наср Фараби разделял город на четыре категории: город необходимости, город обмена, город невежественных и еретиков и город праведных. Подобное разделение, по мнению ученого, зависит от стремления к соединению и к счастью. Город праведный (основанный на мудрости) это не предел, а средство для достижения счастья.

Насир не поддерживает такой взгляд о разделение городов, ибо, как было сказано, противоположности в обществе существуют испокон веков, и такой порядок установлен Богом[10:543-54]. Фараби в своем понимании сути города праведных, отдельные детали заимствовал у Платона; он приводит строгую общественную иерархию жителей города праведных. Признавая высокое положение руководителя города, он требует, чтобы он был наделен двенадцатью качествами, с которыми может подниматься до уровня приобщения к «активному разуму» (т.е. общечеловеческому разуму). Концепция Фараби более близка к античной философии, поэтому некоторые ученые утверждают, что идея Фараби о том что философия имеет превосходство над религией, противоположна воззрениям Ислама. Они игнорируют тот факт, что мировоззрение Фараби и Насира Хусрава основано на том, что человеку предстоит трудный путь для того, чтобы переходить из потенциального состояния в состояния действия. Необходимые на этом пути знания и мудрости он должен приобрести не принудительным и насильственным образом, а разумными способностями и трудными мирскими испытаниями. Переход от силы потенции в силу действия происходит все же с помощью разумной души (по другому Рух-ул-амин и Рух-ал-кудс) [11:148-149].

Разница между пониманием Насира Хусрава и Абу Насра Фараби только в форме, а не в содержании. В отличие от нашего понимания, Фараби свои рассуждения не считает абстрактно утопическими, т.к. он уверен в возможность создания подобного государства на земле: «идеалы бу-

дущего общества в учении ал-Фараби изображены не в традиционной форме, а как программа действий для правителей по благоустройству общества, устранению существующих недостатков и пороков. Фараби пишет, что это такое государство, которое является условием достижения счастья; это государство, способствующее нравственному и интеллектуальному совершенствованию людей, основанное на принципах взаимопомощи жителей, которые стремятся к его достижению»[12; 99]. Это город, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья. Это случится когда «вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу в достижения счастья» (там.же157). Выходит, что концепция Фараби, если выразить её современным языком, представляется в форме конституции для будущего человеческого сообщества (по прототипу ООН). Другим реалистическим элементом этой концепции является то, что он выдвигает некоторые «социологические» идеи, например, идея о «всеобщности имущества» (*амволи муштарак*), которая может стать причиной единения; идея «всеобщей деятельности» (*афъоли муштарак*), которая направляет к единой цели (*мақсади муштарак*) и выработке «высших человеческих качеств». Названные принципы составляют основу добродетельного государства. Фараби отмечает, что в городе, где отношение людей к другим строится на основе взаимопомощи и взаимозависимости, можно обеспечить благополучие всего общества и каждого человека.

Можно констатировать также наличие других реалистических моментов в учении Фараби. В основу формирования и функционирования государства он поставил труд и производство материальных благ, фундамент которого составляет принцип взаимопомощи всех людей друг другу, а также иерархический принцип структуры добродетельного государства как фактора стабильности. Понятно, что его утопические взгляды о просвещённом правителе являются продуктом воображения, но для нас они имеют еще историко-этическую ценность.

Несмотря на идеалистические воззрения относительно главы государства, мыслитель связывает идеальные качества с

конкретным человеком, который наделен высоким разумом, имеет опыт управления сообществом людей. Это личность, которая устанавливает связь между людьми и помогает им в достижении цели. По мнению ал-Фараби, образно он «хозяин в доме, он является тем, кто правитель города в городе». Глава, по мнению ал-Фараби, во всех отношениях – своим положением, достоинством, уровнем знаний и способностями – превосходит всех остальных людей, является абсолютным властелином, не нуждается в интеллектуально-философском обучении, т.е. является наиболее совершенным; и он стоит выше тех, кем он управляет и кто, в свою очередь, управляет другими; он является «пророком», «имамом», «маликом» и «философом». Если бы мы тоже жили в теократическом государстве, волей неволей, признавали бы верховенство истин, признание которых было обязательно для государственных мужей. Это тоже есть проявление реализма.

Насир Хусрав в «Зад-ул -мусафирин»-е пишет: «человеческий индивид, который приобретает божественное совершенство становится Имамом народа среди сущих говорящего мира – мира человека; он подобен растению существу великого телесного мира» [13;560]. Продолжая, Фараби говорит: «Это тот дух, которым другие люди не обладают, этот путь подобен дереву, плодом которого является мудрость и несмотря на то, что он находится на земле, тем не менее, с ним связаны небесные силы [560.;561]». По Фараби управление города – это искусство особого рода и человек наделённый искусством подчинять себе других. У такого человека воображение достигает естественным путём до высоты совершенства, он сам становится разумом в действии. Он знает способы и пути совершенства и достижения счастья и потому достоин быть главой городского объединения [14.с.267].

Теперь несколько слов об идее совершенства в форме «камал» и «инсанийа» - человечности. Это нечто внутреннее. Гегель говорить что «высшая красота состоит в совершеннейшем развитии всех сторон индивидуальностей согласно одному внутреннему принципу»[15.43]. Отрадно, что еще средневековая таджикская философия содержит такой принцип гармонии и

осмысления. Мыслители пытались выразить идею гармонии мира и человека через гармонию идеального добродетельного города, правителя и человека. В мире людей имеются некоторые подобия таких индивидуальностей: некоторые избранные люди (*хасса*), учителя, приблизившиеся к истине, на которых снизошел свет, свет Деятельного разума. У них есть историческое имя, они известны, прославляются, почитаются [14.141-42]. Они обладают такими качествами, как милосердие и человеколюбие. Многие духовные течения таджикской философии средневековья были едины в понимании «камол»-а как необходимого для формирования целостности мировоззрения, что вело бы к гармонии человека с миром. По Насиру, совершенный человек обладает тайным знанием. В «Зад-ул-мусафирин»-е говорит: «Этот муж подобен дереву плодом которого, является мудрость» [14.527]. Мудрость Фараби и Насир Хусрав понимали не только как знание, научное освоение мира, а в качестве аллегорического инструмента для освоения внутреннего смысла книг, например, Корана. Насир Хусрав понимает добро как единство практического и теоретического знания, потому что знание о добре не может остаться в созерцании, оно должно реализоваться в нравственном поступке. Это нечто похожее с учение Бахтина. Исходя из этого, по мнению мыслителя, совершенствование это вечный процесс развития человека, мудрость совершенства состоит не в том, что человек мог делать все, и знать все, а в том, чтобы все время постичь, быть в поиске. «Тот, кто удаляется от этого дерева и не ищет от этого духа пользы, тот не достигает живой жизни» [14.527]. Таким образом, вопрос о совершенстве начинается с приобретения знания, мудрости и завершается пониманием нравственного совершенствования человека, правильным поступком.

Подведем итоги:

1. Концепция Насира Хусрава буквально не совпадает с воззрениями Фараби об утопическом «идеальном городе». Наряду с этим Насир Хусрав все же разделяет некоторые философские убеждения Фараби, включая его суждения о нравственности, о роли разума в этике, в добродетельном городе, в достижении счастья,

а также об идеальном правителе – философа. Важным моментом анализа является сравнение утопического взгляда Фараби и реалистического описания политического правления городов (города *амн* и *адл*), предложенное Насиром Хусравом в его «Книге путешествия». Однако в учении Абунасыра Фараби можно находить также ряд реалистических моментов, имеющих важные научные ценности.

2. Фараби считает философию основой и началом всех наук, которые предсказывают фундаментальные проблемы бытия и человека. Насир Хусрав, в отличие от Фараби, использует философию как средство постижения и интерпретации коранических истин. Такой эзотеризм (поиск новых смыслов с помощью аллегории) свойственно обоим мыслителям.

3. Абу Насыра Фараби развивал идею о необходимости приобретения интеллектуальных уровней. Однако в воззрениях Фараби границы между философией, этикой и политикой прозрачны. Он более близок Платону. Насир Хусрав, тяготел к религии, но его нравственная философия характеризуется рациональностью и практичностью, он следует этике Аристотеля. Это проявляется в интерпретации им роли знания. С разумом связана у него и свобода выбора; и рассматривается как сила, позволяющая различать добро и зло, степени дозволенного и запретного, ценности человеческого поведения.

4. Фараби видел высшее этическое совершенство человека в приобщении к деятельному разуму (сфера разума или по-нашему – ноосфера), Насир Хусрав также признавал необходимость достижения им «Рух-ул-кудс», «Рух-ул-амин»; они являются другими названиями деятельного разума. Активный разум в учении Насира Хусрава представлен как говорящая душа, строго связанная со знанием и обязательствами, необходимыми для счастья и совершенства; сущность этических учений философов заключается в содействии человеку в отречении от плохих замыслов и оказании ему помощи в том, чтобы следовать добродетелям и высокой нравственности.

## Литература

1. Абунасыр Фараби//Таърихи фалсафаи тоҷик аз аҳди қадим то асри XX. - Душанбе. Дониш. 2016. История таджикской философии (с др.времен до XVв.). Душанбе. 2012.с.- 728.
2. Аль Фараби. Историко-философские трактаты. (перевод с арабского на русский). – М.: «Наука». 1985.
3. Аль Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города / Аль Фараби Философские трактаты. Алма-Ата, 1972.
4. Ал-Фараби. Философские трактаты. Алма-ата. // История таджикской философии с др. времен до XV в., Душанбе. Дониш. 1992.
5. Арипов. М.К. Социальная утопия в общественно-философской мысли в Средней Азии. // Атореф. дис. док. филос. наук. Л.,1989.- 33 с.
6. Джураев .Р З. политическая философия Абунасыра Ал-Фараби // дисс. кан. фил. наук. Душанбе, 2004.
7. Арипов М.К. К проблеме социальной утопии на Востоке.-С.98.
8. Закуев А. К. философия братьев чистоты.- Душанбе, 1980.-302; Гузидаи рисолаи Ихвону сафо. - (тарҷумаи форсӣ: Али Асғар).-Техрон, 138. х. 380 с.
9. Кант Иммануил Сочинения в шести томах М., "Мысль", 1965. (Философ. наследие).- Т. 4. Ч. I.- 544 с. // Пименов В.А. Возвращение к дхарме.- Москва, 1988.-414 с.ят5
10. Муҳаммад Форӯқ Фурқонӣ. Таърихи исмоилиёни Қаҳистон. Эрон, 1381. 507с.
11. Наследие Аль Фараби и мировая культура. (Материалы международного конгресса). - Аматy, 2001.- 473, 267,
12. Носири Хусрав. Сафарнома. Душанбе. 2016 (бо сарсухан ва тавзеҳоти С.Ҷонбобоев). Носири Хусрав. Сафарнома.-1384х.- (бо тасҳеҳ ва таҳқиқоти Маҳмуд Ғанизода).-144 с. Насир Хусрав. Сафанама: китоби сафарнома. Пер с перс., и вступит. Статя Е.Э Бертельса-М.-Л.: Academia, 1993.-210 с.
13. Носири Хусрав. Девони ашъор. (Бо тасҳеҳи Муҳаббати Минави ва Маҳди Муҳақиқ. (ба забони форсӣ).- Техрон, 1341х.- 700 с.

14. Новейший философский словарь.- Минск: Книжный Дом. А.А. Грицанов.1999. Куръон. (Тарчумаи форси ба калами Маҳди ал- Кумшаи) Техрон. 1490. Сураи Юнус, 10, ояти 100.// Каран. Т.1. (перевод с араб на русского Г.С. Саблукова), изд, 3. – Глава Громъ 13, аят 2.
15. Носири Хусрав. Зад-ул-мусафирин. (Припасы путников). Перевод с таджикского (персидского), вст.статья и комм. М. Диноршоева.-Душанбе, 2005.- 635с.
16. Ризо Довари. Фороби муассиси фалсафаи исломӣ.-1356ҳ-202 с. Ризо Довари Ал-Фаробӣ Муас фалс. Исломи Интишори анҷумани Шоханшоҳ фалс. арно шум 4, 1354.
17. Социальные этические и эстетические взгляды аль Фараби.- Алма-та: наука, 1984.- 176 с.
18. Средневековая арабская философия: проблемы и решения.-М: Восточная литература, 1998.-527с.

**ТАЪЛИМОТИ ИҚТИМОЙ-АХЛОҚИИ  
АБУ НАСР ФОРОБӢ ВА  
НОСИРИ ХУСРАВ  
(тахлили муқоисавӣ)  
Ҷонбобоев С., Бандалиева Ш.**

Мақола ба муқоисаи андешаҳои иқтимой-ахлоқии Абу Насри Форобӣ (870) ва Носири Хусрав (1004-1074) бахшида шудааст. Дар он саҳми фалсафаи ахлоқии ҳар ду мутафаккири тоҷики асрҳои миёна иҷмолан нишон дода мешавад. Новобста бар он, ки дар таълимоти Абу Насри Форобӣ ва Носири Хусрав дар шинохти масоили муҳими фалсафӣ- ахлоқӣ тафовутҳо вучуд доранд, аммо дар амал умумиятҳо низ дида мешаванд. Аз ҷумла, дарки робита байни мафҳуми ақлу нафс, ки моҳияти онтологӣ доранд аз диди назари мутафаккирон тафовут дорад. Масъалаи дигаре, ки

дар ҷаҳонбинии ахлоқии ҳар ду мутафаккир дида мешавад ин баррасии консепсияи мадинаи фозила аз нигоҳи Абу Насри Форобӣ, ки назарияи ҳаёлист ва тасвири шаҳрҳои адлу амн, ки дар осори Носири Хусрав мазмуни реалӣ доштанд, мебошад. Бо вучуди ин баъзе аз нуқоти воқеъбинона, вале ба фаромушӣ супоридаи Форобӣ (дар «Орои Мадинаи-ул-фазила» низ ин ҷо қайд мешаванд.

*Калидҷаҳҳо: мадинаи фозила, мерос, пажӯҳиш, ҷаҳонбинӣ, ахлоқ, шинохти назариявӣ, онтология, тафовут, ҳаёли, реалӣ.*

**SOCIO-ETHICAL DOCTRINES OF  
ABU NASR AL-FARABI AND NASIR  
KHUSRAW (COMPARATIVE ANALYSIS)**

**Jonboboev S., Bandalieva Sh.**

The article discusses the socio-philosophical and ethical concepts of Abu Nasr al-Farabi' (870) and Nosiri Khusrav (1004 -1074) using comparative method, discusses the contributions of both prominent Tajik philosophers into the history of ethical worldview. Although the doctrines of Abu Nasr Farabi and Nasir Khusrav differ in many social and ethical dimensions there is common ground between them in practical implementation. In particular, the perception of the connection between the notion of mind and the soul, which has an ontological understanding. Another issue that is the socio-ethical outlook of both thinkers, which is the utopian doctrine of Abu Nasr al-Farabi regarding ideal state and bad states and Nasir Khusraw's view on society, which is realistic description of the city-states in his book of travels. But we can't ignore some realistic sociological moments in Farabi's "Arae Madinat-ul-Fazila".

*Keywords: Medinat-ul-fazila, heritage, research, worldview, ethics, theoretical recognition, ontology, difference, imagination, reality.*

## НАҚШ ВА ҚОЙГОҲИ ҲУНАРҲОИ МАРДУМӢ ДАР НИЗОМИ АРЗИШҲОИ ФАРҲАНГӢ

Муҳаммадӣ А. – н.и.ф, ходими калони илмии ИФСХ АИ ҚТ

*Мақола ба омӯзиши яке аз масоили муҳими иҷтимоӣ-фарҳангии замони муосир – тақдири минбаъдаи ҳунарҳои мардумӣ дар олами техногенӣ, баҳшида шудааст. Ин масъала аслан мавзӯи баҳси фалсафии фарҳанг буда, пас аз тавачҷуҳи хоссаи ҳукумати кишвар ба эҳёи ҳунарҳои мардумӣ, хусусияти оммавӣ гирифт ва зарурати баррасии ҷанбаҳои мухталифи он дар доираи илмҳои гуногун ба вуҷуд омад. Дар ин мақола баррасии масъала аз мавқеи арзишиносии сурат мегард.*

*Муаллиф бар ин андеша аст, ки ҳунарҳои мардумӣ ба ҳайси арзиши дар баробари зиннат додани олами моддии инсон ва баровардани эҳтиёҷоти ӯ, ҳамзамон ташнагии маънавияиро, ки бо руиди техника ва технологияи муосир шиддат ёфтааст, аз байн мебарад. Қомеаи Тоҷикистон, ки талоши таҳияи низоми арзишҳои навини худро дорад, ба ҳеч ваҷҳ ҳуқуқ надорад, ки ҳунарҳои мардумиро, ки фикру андеша, ҷаҳонбиниву ҷаҳоншиносии, эҳсосу идрок ва ҳисси некбиниву зебоинарастии ин миллатро дар худ ҳифз намудаанд, нодида бигирад. Гузаштан аз баҳри ин гурӯҳи арзишҳо ё бархӯрди нодуруст бо онҳо метавонад боиси халал ёфтани ҷаҳонбинии тоҷикон гардад.*

**Калидвожаҳо:** фарҳанг, ҳунарҳои мардумӣ, арзишиносии, низоми арзишҳо, арзишҳои фарҳангӣ, зебоиносии, маҳсулоти дастсоз, саноат, касибӣ, машигулият.

Арзишҳо дар ташаккул, таҳаввул, рушди рӯзгори афроди алоҳида, гурӯҳи одамон ва умуман қомеаи башарӣ нақши бузург дошта, ҳамчун танзимкунандаи муносибати инсон бо худ, бо қомеа ва бо табиат дар ҳама гуна фарҳангу тамаддун аҳамияти хоса доранд. Ҳарчанд зерин мафҳуми арзиш, маъмулан неъматҳои моддию маънавӣ дар назар дошта

мешавад, аммо дар асл арзиш на ҳастии воқеии ашё, ҳодиса, воқеа, падида ва равандҳои гуногун, балки аҳамияти он барои як инсон ё гурӯҳи инсонхост. Арзиш фосилаест байни ашё (хоҳ моддӣ, хоҳ маънавӣ) ва андешаи инсон дар мавриди эътироф ё инқори аҳамияти он. Агар аҳамияти ашё дар ин «савдо» мусбӣ арзёбӣ гардад, пас арзиши мусбӣ, дар акси ҳол арзиши манфӣ ҳосил мешавад. Дар ҳолати яқум тавачҷуҳ нисбат ба ашё бо муҳаббату эътиром ва дар ҳолати дуюм бо нафрату эътироз омезиш меёбад. Тавачҷуҳи мо дар муқобили «арзиш» гоҳо аз «беэътиной» ва гоҳо аз «кароҳият» қор мегирад ва дар натиҷа «ғайриарзиш», «зиддиарзиш»[3, 5], «арзишҳои ниҳоят муҳим» ва «арзишҳои камаҳамият»[2, 40] ба вуҷуд меоянд.

Маҷмӯи арзишҳо, ки системаи арзиширо ташкил дода, вобаста ба эътиборашон аз рӯи мартаба ё дар шакли зинаву эҳром қобачо мешаванд, дар ташаккули ҷаҳонбинии шахс ё гурӯҳ ва таҳияи нақшаву барномаҳои дарозмуҳлату кӯтоҳмуҳлат нақши муҳим мебозанд. Дар ин самт нақши арзишҳои фарҳангӣ хеле равшан аст.

Мафҳуми «системаи арзишҳои фарҳангӣ» ба ду маънӣ – васеъ ва маҳдуд истифода мешавад. Дар мавриди яқум «системаи арзишҳои фарҳангӣ» аз маҷмӯи том ва бонизоми унсурҳои ба ҳам алоқаманде иборат аст, ки муҳимтаринашон унсурҳои институтсионалӣ, иттилоотӣ-иртиботӣ, меъёрӣ-ҳуқуқӣ ва ташкилӣ-идорӣ ба ҳисоб мераванд. Муҳимтарин унсурҳои системаи арзишҳои фарҳангӣ унсурҳои институтсионалӣ, яъне маҷмӯи институтҳои (масалан, давлатӣ, ҷамъиятӣ, байналхалқӣ) ба ҳисоб меравад, ки ба таҳия, ҳифз ва паҳн намудани арзишҳои фарҳангӣ машғуланд. Ба институтҳои иҷтимоӣ-фарҳангӣ, ки

арзишҳои фарҳангиро ба вучуд меоранд, иттифоқи рассомон, нависандагон, композиторон, киноматаграфистон, арбобони театр, киностудияҳо, театрҳо, филармонияҳо, фондҳои бадеӣ, устохонаҳо, дуқонҳои ҳунармандӣ ва ғ. дохил мешаванд. Ба институтҳои ҳифзи арзишҳои фарҳангӣ устохонаҳои таъмиркунӣ, мамнӯғоҳҳои таърихӣ-бадеӣ, маҷмааи қалъа, қаср ва боғҳо шомиланд. Институтҳои фарҳангӣ-равшаннамоӣ, ки ба интиқоли арзишҳои фарҳангӣ машғуланд, аз осорхона, намоишгоҳҳои бадеӣ, китобхона, кинотеатр, васоити ахбори умум ва ғ. иборат мебошанд. Дар мавриди дуҷум «системаи арзишҳои фарҳангӣ» гуфта, гурӯҳи арзишҳои дар назар дошта мешавад, ки ба як соҳаи ҳаёти инсон, яъне фарҳанг тааллуқ доранд, (ки мақолаи мазкур маҳз ба таҳқиқи онҳо бахшида шудааст). Ин низоми арзишҳои фарҳангӣ аз анъана, навгонӣ, ақида, аломат, мафҳуми маънӣ, иртибот, иттилоъ, моддиёту молиёт ва ғ. таркиб ёфтааст, ки аз тарафи субъектҳои раванди бадеӣ таҳия шуда, ба рушди эстетикӣ, маънавию ахлоқӣ ва ташаккули шахсият таъсир мерасонанд. Таснифи нисбатан дақиқи системаи арзишҳои фарҳангӣ арзишҳои ахлоқӣ, фарҳангӣ, илмӣ ва таърихро ба вучуд меорад[5].

Таҳти мафҳуми арзишҳои фарҳангӣ ашёи бебадали моддию маънавӣ ва осори фарҳангии фаҳмида мешавад, ки дар натиҷаи фаъолияти эҷодии инсон ба вучуд омада, дорои арзиши бадеию молӣ (моддӣ), ҷанбаҳои илмӣ, эстетикӣ ва таърихӣ, инчунин аҳамияти гуногунпахлу бошанд. Дар шинохти арзишҳои фарҳангӣ донишмандон аз силсилаи зерин истифода мебаранд: *арзиши* (эътирофшуда аз тарафи нафар ё гурӯҳе) – *арзиши фарҳангӣ* (эътирофшуда аз тарафи гурӯҳҳои гуногун) – *арзиши фарҳангии универсалӣ* (эътирофшуда аз тарафи миллат ё давлати алоҳида) – *арзиши фарҳангии олии универсалӣ* (барои тамоми инсоният аҳамиятнок).

Дар аксиология арзишҳои фарҳангӣ дар навбати аввал ба ду гурӯҳи бузург ҷудо мешаванд: 1) маҷмӯи осори олии зеҳнӣ, бадеӣ, динӣ, меъморӣ, косибӣ, бостонӣ, этнографӣ ва ғ.; 2) усулҳои эътирофшудаи муносибати байниҳамдигарии мардум аз

ҷумла қонуну қоида, расму оин, рафтору кирдор, фаҳмиш, андеша, таъбиру тафсир ва ғ.

Антропологияи фарҳангӣ чор гурӯҳи асосии арзишҳои муайян кардааст: маишӣ, идеологӣ, динӣ ва бадеӣ. Аз ин миён арзишҳои маишӣ аҳамияти бештар доранд, зеро аксар ба гурӯҳи арзишҳои умумибашарӣ мансубанд. [4] Дар доираи арзишҳои маишӣ гурӯҳе бо унвони «хунарҳои мардумӣ» маъруфанд, ки дар шакли арзишҳои моддию маънавӣ дар эъмори аҳроми арзишҳои ҳаётию фарҳангӣ нақши муҳим доранд.

Зери мафҳуми «хунарҳои мардумӣ» ё «хунарҳои бадеии мардумӣ» истехсоли хурди дастӣ ё маҳсулоти дастсози хурд дар назар аст, ки аз маводи дастрас бо истифода аз асбоби оддӣ омода мегарданд. Хунарҳои мардумӣ ҳамчун фарҳанги моддии халқ тӯли мавҷудияти худ дар мамолику манотиқи гуногун вобаста ба шароити муҳит дар шаклу намудҳои гуногун зухур намудаанд. Ба гурӯҳи хунарҳои мардумӣ асосан пӯстиндӯзӣ, чармгарӣ, бофандагӣ, кафшдӯзӣ, дӯзандагӣ, ресандагӣ, чомадӯзӣ, нонпазӣ, пазандагӣ, ошпазӣ, нақшу нигор, кулолӣ, ҷўбкорӣ, сохтани асбобҳои мусиқӣ, ҳаққокӣ, оҳангарӣ, сарроҷӣ, харротӣ, коркарди шиша, танӯрсозӣ, заргарӣ, лухтаксозӣ, моҳигирӣ, шикор ва ғайра дохил мешаванд. Пайдоиши ин хунарҳо пеш аз ҳама ба эҳтиёҷоти нахустини одам вобаста аст. Баъдан дар заминаи талаботи рӯзафзуни мардум ба маснуоти гуногун, рушди завқи бадеӣ ва зебоипарастии инсон, рақобати байни инсонҳо, рақобати инсон бо табиат, хоҳиши дар шакли моддӣ инъикос намудани тахайюл ва ҳолатҳои монанд хунарҳои мардумӣ то ба ҳадди тасаввурнопазир рушд намуданд.

Машғулиятҳои мардумӣ умуман дар ду шакл – ҷамъоварӣ ва истехсол, арзи ҳастӣ доранд. Хунарҳои мардумӣ шуғли хонагӣ ё саноатӣ буда, тавассути он ашёи зарурии аввалия сохта мешавад. Вақте ки ин навъи хунар бо тичорат пайваستا, аз хона ба дӯқон кашида шуд, саноати косибӣ ном гирифт. Аммо бо рушди капитализм фабрикаву корхонаҳои калон болои хунарҳои мардумӣ соя афканда, баъзеро қариб пурра аз байн бурданд.

Маълум аст, ки ҳар ҷомеа ва ҳар даври замон арзишҳои навро ба вуҷуд оварда, арзишҳои қаблӣро аз миён мебарад ё онҳоро бо таърифу, таҳриф ва тавсифу таҳрири тоза ба системаи арзишҳои худ ворид месозад. Албатта, як зумра арзишҳои ҳастанд, ки барои аксари мардум аҳамияти ҷовидона доранд ва пас аз гардишҳои гуногуни таърихӣ боз ҳам мавқеи худро нигоҳ медоранд. Агар аз ин дидгоҳ ба ҳунариҳои мардумӣ назар андозем, шояд манзараи аҷиб ҳоҷем шуд, яъне бо он ки ҳунариҳои мардумӣ аллакай як ҷузъи таърих доништа мешаванд ва қариб, ки ҳамчун шугли алоҳида ба мушоҳида намерасанд, аммо боз ҳам маҳсули дастони ҳунармандон дар шакли арзишҳои моддӣ-маънавӣ тавачҷуҳи мардумро ба худ бештар ҷалб менамоянд. Метавон гуфт, ки онҳо пас аз ҳар як таҳаввулоту таърихӣ дар мартабаи арзишҳо боз як зина болотар қарор мегиранд. Ҳамин аст, ки имрӯз маҳсули ҳунариҳои дастӣ дар баробари арзиши баланд доштан қиммати баланд низ касб кардаанд.

Ҳунариҳои мардумӣ, ки ба эътиқоди динӣ, фарҳангӣ ва сиёсӣ вобастаанд, ба ҳайси арзиш дар ҳар даври замон ва назди халқу миллатҳои гуногун аҳамияти мутафовит доштаанд, аммо ба ҳар ҳол офарандагони ин арзишҳо мавриди эътироми омма қарор гирифтаанд. Дар системаи арзишҳои маънавии мардуми тоҷик ҳунариҳои ҳамчун як навъи меҳнат мавқеи меҳварӣ дорад ва ҳунариҳои бо унвони усто ё устод ёд мешавад, ки ин калима бо пешвову раҳнамо маъноан наздик аст. Аз ин ҷост, ки дар фарҳангомаву адабномаҳо «ҳунари» бо «фазилат» ва «ҳунарманд» бо «саодатманд»-у «сарфароз» ҳаммаъно омадаанд. Дар тамоми марҳалаҳои таърихӣ тоҷикон ба ҳунариҳои мардумӣ ҳамчун як ҷузъи захираи тиллоии фарҳанг ва болотар аз он ҳамчун як унсур зиндагисоз диққати ниҳоят ҷиддӣ дода шудааст. Ҳанӯз дар Авасто аз гардунаҳои гуногун бо муҳаббат ухлос ёд мешавад, ки он ишорат ба касби дуредгарӣро оҳангарӣ дорад. Васфи аспҳои зиншуда бошад, касро ба андешаи рушди ҳунари сарроҷӣ дар он даврони дур меандозад. Дар манзумаи «Мунозараи дарахти Ассурик ва Буз» ба намунаи ибтидоии шугли киштисозӣ,

ҷувозкашӣ, кафшу мукидузӣ, ҷомадӯзӣ, тасмаву расанбофӣ, машксозӣ ва ғайра ишора рафтааст [1; 6, 208].

Ҳунариҳои мардумӣ бо ду унсур зиндагисоз – хайр ва зебоӣ, пайванди ногунастани дошта, пайдоиши онҳо аз як тараф ба қонеъ сохтани талаботи моддӣ ва аз тарафи дигар баланд бардоштани завқи зебопарастии инсон, яъне маънавиёти ӯ вобаста аст. Аз ин ҷост, ки аксар маснуоти касбӣ ҳам арзиши объективӣ ва ҳам субъективӣ доранд. Дар маданиятшиносии тоҷик ҳунариҳои мардумӣ асосан аз дидгоҳи зебоишиносӣ ва бадеият мавриди омӯзиш қарор гирифтаанд. Пажӯҳишгарони хориҷӣ низ аксар аз ҳамин ду зовия ба ҳунариҳои мардумии мо рӯ овардаанд.

Касбу қор ва ҳунариҳои дар фарҳанги миллати тоҷик ҳамчун унсур инсонсоз низ аҳамияти бузург доранд. Омӯзиши таърихи халқӣ тоҷик нишон медиҳад, ки ҳунариҳои мардумӣ дар баробари дигар хизматҳои арзандаи худ яке аз масъулиятҳои ниҳоят муҳим ва ҷиддӣ – эътироми воқеии инсон, пос доштани хизматҳои афроди алоҳидаро низ таълиқ намудаанд. Консепсияи маъруфи фалсафӣ – «инсонӣ комил», ки аз ҷониби ҷараёни бонуфузи ақидавӣ-ахлоқии мо – тасаввуф, тарғиб мешавад, бо касбу ҳунариҳои робитаи ногунастани дорад. Дар сафи намояндагони ин ҷараён ба шахсиятҳои маъруфе дучор меоем, ки дар радиҳои номашон касбу қори онҳо низ зикр мешавад, ҷунунчи Баҳоваддини Нақшбанд, Фаридаддини Аттор, Мансури Ҳаллоҷ, Сайид Амири Қуллол, Абубақри Варроқ, Салоҳуддини Заргар ва ғ. Дар ин мактаб ҳунариҳои василаи зебоишиносии зебоиофарӣ, наққорӣ, манфиатрасонӣ, дур шудан аз шар ва тобеи ирода намудани нафс ба ҳисоб меравад.

Тарбия ва парвариши ҷавонон, ки аз муҳимтарин вазифаҳои ҷомеа доништа мешавад, дар гузашта аслан бар арзишҳои маънавӣ-ахлоқӣ асос ёфта буд. Дар ин миён арзишҳои аз қабилӣ наққӣ ва зебоӣ дорои аҳамияти маҳсус буданд. Ин арзишҳо бештар тавассути ҳунариҳои ҳунармандӣ таълиқу ташвиқ мешуданд. Неққӣ ва зебоӣ асосан тавассути ҳунариҳои муҳимтарин унсурҳои системаи арзишҳои фарҳангӣ, ба ҳунариҳои ҳунармандӣ иртибот пайдо мекунанд. Аз як тараф завқи зебоипарастӣ ва тавлиди неққӣ инсонро ба

хунар ташвиқ намуда, аз тарафи дигар маҳсули хунар дар вучуди ӯ ин эҳсоси зеборо парвариш медиҳад, инсонро комил мекунад.

Дар олами ашъй-моддии хунарҳои мардумӣ алоқамандии инсон бо табиат хеле хуб таҷассум меёбад. Ин ҷо инсон бо омезиши зебоиҳои нодирӣ табиат ва тахайюли рангини худ олами комилан нав меофарад ва барои ташаккул ва рушди дигар унсурҳои фарҳанг замина мегузорад. Масалан, хунари кулолӣ боиси пайдоиши образҳои ҷовидонаи адабӣ аз қабилӣ кӯзаю кӯзагар, ҷому сабу, хуму хумхона гардидааст, ки ҷузъи асосии фарҳанги мо ба ҳисоб меравад. Намунаи барҷастаи ин тимсолро дар рубоиёти Умари Хайём метавон мушоҳида кард.

Дар дилхоҳ марҳалаи таърихӣ хунарҳои мардумӣ аз нишонаҳои асосии фарҳанг доништа мешаванд. Масъулияти аз насл ба насл гузаронидани дастовард ва анъанаву урфу одатро низ то ҷое хунарҳои мардумӣ ба зимма доранд. Онҳо дар баробари муаррифии дастовардҳои халқу миллати алоҳида, инчунин самаранокии иртиботу баҳрабардории халқу миллатҳоро аз комёбиҳои якдигар таъмин мекунад. Зиёд мушоҳида мешавад, ки бар асари омӯзиши хунарҳои мардумӣ ҳатто фарҳангу тамаддунҳои азбайнафта низ барқарор карда шудаанд.

Мафҳуми «хунарҳои мардумӣ» ҳамчун ҷузъи фарҳанги мардумӣ ва фарҳанги миллӣ ба таври гуногун шарҳу тавзеҳ ёфтааст, аммо барои мушаххас намудани мавқеъ ва аҳамияти он дар низоми арзишҳои фарҳангӣ таҳлилу баррасии он дар муқоиса бо унсурҳои дигари фарҳангӣ, аз ҷумла «эҷодиёти мардумӣ», «эҷодиёти бадеӣ» ва «хунарҳои ҳирфавӣ» метавонад судманд бошад. Барои фаҳмо ва равшан баён кардани мақсад дар доираи ин мавзӯ лозим аст, ки аз таърифу таснифи муносиби «фарҳанг» истифода шавад.

Фарҳанг ҳамчун падидаи таркибан мураккаб, низоми меъёр ва арзишҳо, инчунин «моликияти маҳсули одам» (Э. Тейлор) таърифу таснифи гуногун дорад. Дар таҳқиқоти мо бошад таснифи уфуқӣ (табақаҳои гуногун, синфҳо, гурӯҳҳо, дастаҳо ё ҳалқаҳо...) ва амудӣ (касбӣ, оммавӣ, хосон, техникӣ...)-и «фарҳанг»

нисбатан муносиб ба назар мерасад, зеро ба таснифи табақавии арзишҳо ё аҳроми арзишҳо то ҷое умумият дорад. Дар таснифи табақавии фарҳанг мавқеи «хунарҳои мардумӣ» аниқ ва равшан нест: онро баъзан марбут ба «фолклор» (фарҳанги мардуми оддӣ) медонанд ва гоҳо бо «фарҳангӣ оммавӣ» наздик мешуморанд. Ин ду падидаҳо хусусияти фардӣ надоштан ба ҳам овардааст, ҳарчанд маълум аст, ки миқёси «хунарҳои мардумӣ» маҳдудтар аст. Дар аксар таърифҳо «фолклор» фарҳанги маънавии бадеии халқ доништа мешавад. Аз ин дидгоҳ, ки бештари хунарҳои мардумӣ арзиши зебоишиносӣ доранд, пас онҳоро метавон мансуби фолклор донист. Вақте «хунарҳои мардумӣ» як ҷузъи фолклор доништа мешаванд, ба ҳикмат омезиш ёфта, эътибори баландтар касб мекунад. Аз ин ҷост, ки баъзе муҳаққиқон ҳадафи асосии омӯзиши фолклорро кашфи арзиши бадеии хунарҳои мардумӣ ҳисобиданд[8].

Хунарҳои мардумӣ ба ҳайси арзиш ҳам аҳамияти объективӣ ва ҳам субъективӣ доранд. Аз ин мавқеъ ҷаҳонбинии фарҳангӣ дар асоси бартарият додан ба яке аз ду тамоюли арзишӣ – гурӯҳӣ ва фардӣ, ба вучуд меояд. Нафароне, ки ба арзишҳои фардӣ афзалият медиҳанд, манфиати шахсиро аз манфиати ҷомеа болотар доништа, худҳоҷию худпарастиро бар инсонгароию башардӯстӣ тарҷеҳ медиҳанд. Маҳз чунин мавқеъгирӣ боиси ба вучуд омадани ду фарҳанги ба ҳам муқобил – манфиатхоҳӣ ва манфиатрасонӣ, гардидааст, ки қариб тамоми масоили ҳаётро аз ду дидгоҳи умуман мутафовит ва ҳатто мухталиф ҳал кардан меҳоянд.

Солҳои охир маҳсулоти дастсоз ба ҳайси намунаи эҷодиёти бадеӣ ва ҳосили тафаккури пешрафтаи инсон қобили тавачҷуҳ ва талаботи бештар қарор гирифта, ҳамчун маснуоти нодир дар тичорати сайёҳӣ мақоми баланд пайдо намудаанд. Агар дар замонҳои қадим намояндагони яке аз нахустин тамаддунҳои башарӣ – юнониҳо хунарҳои мардумиро лоиқи инсонӣ озода намедонистанд, пас мо дар мисоли таърихи миллати худ шоҳид ҳастем, ки ба шахсияти як хунарманд чи қадар эҳтиром гузошта мешавад.



Хунарҳои мардумӣ вазифаи таърихии худро, ки баровардани эҳтиёҷоти инсон буд, ба хубӣ адо намуда, дар шароити нави зиндагӣ, дар заминаи дастовардҳои худ ба ташаккул ва рушди саноат роҳ кушоданд. Масалан, хунари кафшдӯзӣ боиси пайдоиши саноати пойафзол ва оҳангарӣ заминаи ба вучуд омадани саноати коркарди металҳои гуногун гардиданд. Аммо ханӯз ҳам мардуми қадриносо бар афзалияти маҳсулоти дастӣ аз маҳсулоти саноатӣ ишора намуда, ақида доранд, ки маҳсулоти дастӣ бо муҳаббат сохта шуда, аз арақи ҷабини хунарманд об хӯрдаанд ва аз роҳи ҳалол ба даст омадаанд, ки ин андешаҳо, албатта, маводи баҳсии илмии дигаранд.

Омӯзиш, баррасӣ ва таҳлили мавзӯ аз ҷумла натиҷаву хулосаҳои зеринро ба вучуд овард:

а) аз дидгоҳи аксиологӣ баррасӣ намудани масъалаи нақш ва ҷойгоҳи хунарҳои мардумӣ дар низоми арзишҳои фарҳангӣ барои илман асоснок намудани эҳёи хунарҳои мардумӣ дар шароити рушди техника ва технологияи муосир мусоидат мекунад;

б) фарҳанги мардумӣ, ки реша дар рӯзгори воқеӣ ва табиӣ инсоният дошта, ифодагари маънавият, шуур ва худшиносии ӯ ба ҳисоб меравад, муҳимтарин шакли мавҷудият ва зуҳури фарҳанг доништа мешавад. Ҳамзамон фарҳанги мардумӣ далели рӯҳия ва маънавиёти баланди соҳибонаш дар давраҳои муайяни таърихӣ мебошад;

в) омӯзиш ва баррасии рӯзгори хунармандон дар тӯли таърих нишон медиҳад, ки хунарҳои мардумӣ ҳамчун наъи меҳнат дар инкишофу ташаккули арзишҳои ахлоқие аз зумраи нақӯкорӣ, покӣ, сабру субот ва ғайра нақши равшан бозида, дар тарбияи ахлоқии наврасону ҷавонон муҳим арзёбӣ мешаванд;

г) хунарҳои мардумӣ на танҳо осори санъат ба ҳисоб мераванд, балки ҳамчун арзиши эстетикӣ ифодагари тасаввуроти мардум дар боби зебоӣ ва зебоишноӣ дар марҳалаҳои муайяни таърихӣ мебошанд;

д) хунарҳои мардумӣ ҳамчун як гурӯҳи маҳсули арзишҳои фарҳангӣ, ки аз нигоҳи зебоишноӣ, мардумшиноӣ, ахлоқӣ ва ғайра аҳамияти маҳсус доранд, барои бою рангин гардидани олами арзишии мо хизмат мекунанд;

е) фарҳанги маишӣ, ки хунарҳои мардумӣ як ҷузъи он ба ҳисоб мераванд, арзишҳои тавлид намуда, ки иртиботи намоёндоғони тамаддунҳои гуногунро таъмин месозанд;

ё) дар бобати хунарҳои мардумӣ ба ҳайси як чизи қуҳнашуда андеша рондан чандон дуруст нест, зеро ханӯз ҳам инсон ба ин наъи фаъолият эҳтиёҷ дорад ва аз рӯйи зарурат шояд намудҳои нави онро ба вучуд меорад;

ж) хунарҳои мардумӣ ба ҳайси арзиш дар баробари зиннат додани олами моддии инсон ва баровардани эҳтиёҷоти гуногуни ӯ, инчунин ташнагии маънавии вайро, ки бо рушди техника ва технологияи муосир тадриҷан шиддат меёбад, метавонанд аз байн бибаранд;

з) эҳёи хунарҳои мардумӣ ҳамчун як бахши муҳими арзишҳои фарҳангӣ дар ҳалли яке аз мушкилоти асосии ҷомеаи инсонӣ – барқарор намудани тавозун байни арзишҳои моддӣю маънавий, ки яке аз сарчашмаҳои бӯҳрони маънавии муосир доништа мешавад, метавонад нақши равшан дошта бошад. Ҳамзамон ин гурӯҳи арзишҳо имкон доранд фазои холии маънавии инсонро, ки бар асари муносибатҳои беихтиёр ва сарду сатҳӣ ба вучуд омадааст, дар матни эҳтиром ба гузаштаи муштараки инсоният то ҷое пур созанд;

и) эҳёи хунарҳои мардумӣ ва тавассути онҳо ташвиқ намудани меҳнат метавонад дар ҷавонон ҳисси ҳадафмандӣ, худтатбиқнамоӣ, худтакмилдиҳӣ, ифтихор аз гузаштагон ва инсондӯстиро парвариш намояд;

к) хунарҳои мардумӣ чун як ҷузъи фарҳанг бояд барои ғайи гардонидани мундариҷаи ҳаёти маънавии ҷавонон истифода шаванд. Бо бедор намудани муҳаббат ба хунарҳои мардумӣ ва эҳтироми онҳо дар дилу шуури ҷавонон мо метавонем ҳисси ватанпарварию миллатдӯстии онҳоро боз ҳам қавитар созем.

л) ҷомеаи Тоҷикистон, ки дар сарғаҳи интиҳоби рушди минбаъдаи худ қарор дорад ва нахустин хиштҳои қасри ояндаи миллату давлати худро мегузорад, наметавонад хунарҳои мардумиро, ки тӯли асрҳои зиёд фикру андеша, ҷаҳонбиниву ҷаҳоншиноӣ, эҳсоси идрок ва ҳисси

некбиниву зебоипарастии ин миллатро дар худ нигоҳ доштаанд, ба гӯшаи фаромӯши гузорад. Зеро гузаштан аз баҳри ин гурӯҳи арзишҳо ё тағйир додани фаҳмиши арзишии мо нисбати онҳо метавонад ҷаҳонбинии моро ноқис гардонад. Ҳамзамон ин навъи арзишҳо, ки ҳам хусусияти моддӣ ва ҳам маънавӣ доранд, хиштҳои зебову устувореро мемонанд, ки дар эъмори давлатдорӣ ояндаи мо ниҳоят зарур ба ҳисоб мераванд.

#### Адабиёт

1. Авасто. Чилди I. – Душанбе: «Бухоро», 2014. – 784 с.
2. Анисимов С. Ф. Духовные ценности: производство и потребление. – М.: «Мысль», 1988. – 253 с.
3. Анисимов С. Ф. Ценности реальные и мнимые. – М.: «Мысль», 1970. – 183 с.
4. Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П. Основы межкультурной коммуникации. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2002. – 352 с.
5. Костылев С. В. Система культурных ценностей как аксиосфера современного социума // Международный журнал социальных и гуманитарных наук. – 2016. – Т. 5. №1. – С. 214–219.
6. Мероси хаттии бостон. Китоби II. Чилди 1. – Душанбе: «Бухоро», 2014. – 478 сах.
7. Мероси хаттии бостон. Китоби II. Чилди 2. – Душанбе: «Бухоро», 2016. – 302 сах.
8. Некрасова М. А. Народное искусство как часть культуры. -М.: «Изобразительное искусство», 1983. - 346 с.
9. Суворова И. М. Аксиосфера культуры как синергетическая система // Историческая и социально-образовательная мысль. 2014.№2(24).
10. Федотова Н. А. Народные художественные промыслы, их место и роль в культуре // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история: сб. ст. по матер. IX междунар. науч.-практ. конф. – Новосибирск: СибАК, 2012.

#### РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ НАРОДНЫХ РЕМЁСЛ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

А.Мухаммади

Статья посвящена изучению одной из актуальных социокультурных проблем современности – дальнейшей судьбе народных ремёсел в техногенном мире. Эта проблема, по сути, является предметом исследования философии культуры. Но с учетом особого внимания оказанное правительством страны, она приобрела более актуальный характер и возникла необходимость многогранного рассмотрения ее аспектов в рамках различных наук. В настоящей статье данная проблема рассматривается с аксиологической точки зрения.

Автор исходит из такого мнения, что народные ремёсла, как ценность, одновременно с приукрашиванием материальной стороны жизни и удовлетворением потребности человека, также удовлетворяет его духовную потребность, вызванной развитием современной техники и технологии. Таджикистанское сообщество, которое находится на стадии структурирования новой системы своих ценностей, ни в коем случае не может игнорировать народные ремёсла, которые хранят в себе весомые идеи и мысли, мировоззрение и миропонимание, чувство и сознание, а также эстетику и оптимизм нации. Игнорирование данной группы ценностей или неправильный подход к ним, как важной части иерархии культурных ценностей, может отрицательно сказаться на современном процесс формирования мировоззрения таджиков.

**Ключевые слова:** культура, народные ремёсла, аксиология, система ценностей, культурные ценности, эстетизм, ремесло, кустарные изделия, промышленность, деятельность.

#### THE ROLE AND SIGNIFICANCE OF FOLK CRAFTS IN THE SYSTEM OF CULTURAL VALUES

Muhammadi A.

The article is dedicated to the study of one of the actual socio-cultural issues of modernity – the further fate of folk crafts in the technogenic world. This problem in point of fact, is a subject of controversy of the philosophy of culture, but due to the special attention of the government of the country to this issue, it has become universal and the need has arisen for a multi-faceted consideration of its aspects in the frame of various sciences. In the

current article, this problem is considered from an axiological point of view.

It is the author's opinion that folk crafts as a value at the same time embellished financial side of life and able to meet the human demands, as well as quench her spiritual thirst caused with developing of modern techniques and technologies. The Tajikistan's community which is in the process of structuring a new system of its values in no circumstances has no right to ignore the folk crafts that keep ideas

and thoughts, worldview and world perception, senses and consciousness, also sense aesthetics and optimism of the nation. Ignoring the given group of values or the wrong approach to them may cause an obstacle to the tajiks worldview.

**Keywords:** *culture, folk crafts, axiology, system of values, cultural values, aestheticism, handicrafts, industry, craft, occupation.*



## АВТОХТОННЫЕ ИСТОКИ НАТУРФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ Н. ХУСРАВА

Курбоншоев И. Дж. к.ф. н., старший научный сотрудник ИФПП АН РТ

В статье рассматривается проблема автохтонных истоков натурфилософских воззрений Насира Хусрава. Основное внимание в работе акцентируется на влияние доисламских философских школ на натуралистические взгляды Насира Хусрава. Автор приходит к такому выводу, что Насир Хусрав, вступая в полемику с дахритами, касается процесса создания и возникновения мира и его частей, и подчеркивает, что истоки натурфилософских идей разнообразны и составляют основу рациональных подходов Насира Хусрава к пониманию и интерпретации как метафизических, так и физических вопросов. Работа имеет междисциплинарный характер и написана по принципу сравнения с автохтонными идейными истоками философских школ. Насир Хусрав в своих трудах характеризует основные истоки натурфилософских положений.

**Ключевые слова:** дахриты, необходимости, возмозносуций, первомаатерия, единство.

Насир Хусрав в своих трудах - «Джаме'-ул-хикматайн», «Зад ул-мусафирин» и часто в диване стихов полемизирует с воззрениями дахритов, представителей одной из доисламских идейных школ, о происхождении и сущности которой в литературе нет точной информации. Насир Хусрав, во-первых, сам дает определение *дахра*, представители которого описывали этот феномен как «абсолютное пребывание (*бакои мутлак*) единичного духа, что не находится под телесным организмам не разлагается и не исчезает», что «дахр – хранитель собственной самости; т.е. жизнь истекает из его самости, является неумирающей, а вечное пребывание того, что не умирает; есть дахр» и утверждали, что «время есть неограниченное дахром пространство (*дахри мутахаййиз*) и [хранитель] вечности тел (*бака*)[6.С.78]. В другом месте исходят из того вывода, что поскольку

ку бытие «умирающего, смертного живого» есть время, то вечность «неумирающего, бес-смертного живого», является вечная непреходящая бытийность, называемой *дахр*.

Это означает, что Насир Хусрав опровергает концепцию *дахра* в том смысле, который дан в дахритской, зороарийское, зурванитской интерпретации, и приводит его в соответствии со своим исмаилитским учением о душе и разуме, перенося его на разъяснение своих натурфилософских идей. Он утверждает, что душа и разум субстанционально являются вечными, как и дахр: «Доказательством того, что субстанция души не является исчезающей и его пребывание есть дахр, и оно – абсолютное извечное и вечное существование, служит то, что «наша жизнь течет во времени, в котором она становится таковой». Отсюда нам стало известно, что жизнь нашего тела акцидентальна, вследствие чего, скажем: любой смысл, который возникает посредством акциденции в какой-то вещи, в другой вещи является субстанциальным. Та вещь, смысл которой субстанциальна, бытийно предшествует той вещи, смысл которой происходит акцидентально. Например, мы можем наблюдать, что акцидентально тепло есть в железе. И пока не удаляется от него огонь, акцидентальное тепло продолжает исходить от него, [в то время как] само тепло – субстанционально[7.С.79].

Однако, это не означает, что Насир Хусрав соглашается с утверждением дахритов об извечности (*азали*) и вечности (*абарди*) мира, и о том, что мир не имеет своего перво двигателя или Создателя. В этом, он оппонирует дахритам в том, что они приводят свои аргументы в пользу того, что «невозможно, чтобы в мире что-то прибавилось или убавилось: любое возникшее прибавление происходит от него, ибо все порождения и бытийные аспекты осу-

ществляются при помощи четырех стихий; и все что не поддается прибавлению и убавлению, является вечным; а вечности не присущи начало и конец[5.С.89]. Изменчивость мира, как видно, главный аргумент Насира Хусрава против дахритов и в пользу его убеждения о сотворённости мира. В своей книге «Разрешение и спасение» он доказывая данное положение, отмечает, что «если скажут, что он (*мир* – *К.И.*) не привержен событийности, то это будет ложным представлением, ибо мы наблюдаем состояние мира, который меняется в зависимости от холода, жары, света, мрака, рождения и тому подобного. А если утверждают, что он привержен событийности, это выявляется только в сотворённом, а извечное не обладает меняющимся состоянием. Следовательно, мир, приверженный событийности, является сотворённым[5.с.90].

Другой вопрос, по которому Насир Хусрав вступает в полемику с дахритами, касается процесса создания и возникновения мира и его частей. По словам мыслителя, дахриты убеждены в извечности мира, и в том что все сущее рождено звездами и небесами, и противоречивость их взгляда заключается в том, что они в качестве созданного говорят только о рождающихся сущих. Философ писал: «Стало быть, если создателем рождающихся сущих являются небеса и звезды, а мир в целом есть мир со своими рождающимися сущими, то необходимо следует, что некоторая часть мира, согласно их мнению, является созданием самого мира. Но невозможно, чтобы существовало нечто извечное, часть которого была возникшей, а часть – не возникшей. А поскольку известно, что рождающаяся часть мира является возникшей, постольку и другая его часть должна быть возникшей[6.С.78].

Подобные споры вокруг вопроса мира и природы Насир Хусрав проводит с другой группой, которую он называет *ахли табое'*, т.е. натуралистами. Эта школа, сформировалась во II в.х.(VIII в.н.э.) [3.С.234]. Мыслитель, соглашаясь с ними в вопросах существования природы, и разделяя ее на универсальную и частную природу, утверждает, что по самому названию «природа» существует разногласия между ними и философами. При этом, он суммарно анализирует взгляды нескольких групп

таба'итов (натуралистов). Согласно Насиру Хусраву, по версии одной из них, «природа как хранитель этих природных форм образователей есть божественная сила, уполномочена в сохранении мира»; по версии второй группы, порядок миростроения держится на существование пустоты, ибо она притягивает тело к его месторасположению в мире, «сохраняет его там и не позволяет, чтобы оно покинуло свое место». В качестве примера они приводят керамического кувшина, дно которого мастер создает со множеством отверстий. Если этой кувшин опустить в воду и закрыть голову кувшины пальцем, при подъеме кувшина, несмотря на наличие этих отверстий, вода не сливается из нее; следующая группа натуралистов утверждает, что «все природное из числа человека, дерева и другого [существа], только благодаря влажности, которая имеется в каждом из них, держится в зависимости друг от друга. Подобно тому, что землю может собирать только влажность и если в ней не будет влажности, тогда земля рассыпается. Отсюда, стало необходимым, чтобы они сказали: природа есть влажность и влажность сохраняет уровни каждого из природных элементов и наконец, некая группа философов утверждает, что «божественная воля сохраняет эти вещи»[6.С.89].

Синтезируя все изложенное, Насир Хусрав дает свою формулировку определения природы, назвав ее заместителем Всеобщей Души, которая уполномочена сохранить части тел в их формах. Вместе с тем, он опровергает идею натуралистов, считавших природу теплом или влажностью, которых в принципе он относит к формам, а не к формобразователям. В опровержении влажности и тепла в качестве природы, Насир Хусрав доказывает, что «влажность по отношению к воде является субстанцией, которая в субстанции воды нуждается в хранителе (*хофиз*), также как и тепло в субстанции огня нуждается в хранителе, потому что оба они – влажность и тепло – являются акциденциями, а акциденция само по себе не устойчива (*кий-ам*)»[6.С.123]. Развивая эту мысль, Насир Хусрав в «Зад-ул-мусафирине» в продолжении опровержения доктрины таба'итов о том, что тело по своей сути образуется из материи и формы, отмечается, что материя

по своей субстанциальности стоит выше формы, которая стала такой благодаря материи, а также то, что согласно таба'итов «форма для материи знаменует акциденцию». «Обвиняя» таба'итов в том, что «они не видели разницу между акциденцией и формой», мыслитель разъясняет свою позицию по этому вопросу в следующей трактовке: «Они говорили, что форма для материи знаменует акциденцию. Поскольку акциденция для своей устойчивости и проявления нуждается в субстанции, а субстанция в своём бытии, непоколебимости и проявлении не имеет потребности в акциденции, поскольку она (акциденция) лишена превосходства субстанциальности. Вот все, что они сказали о состоянии материи и формы[6.С.45].

Более того, Насир Хусрав категоричен в отношении утверждения таба'итов в вопросе о четырех стихиях, которые по своим формообразующим принципам различны: форма земли – холодность и сухость, воды – холодность и влажность, воздуха – теплота и влажность, огня – теплота и сухость. Претензии Насира Хусрава к таба'итам сводится к тому, что последние придают воде и земле свойства стремления к центру, а воздуху и огню – к периферии: «Суждение же о том, что «две стихии движутся к центру мира, ибо они тяжели, как земля и вода, а две другие стремятся к периферии, потому что они легки, каковы воздух и огонь», является простонародным и школярским. Истина заключается в том, чтобы ты знал, что все частицы мира опираются на центр мира. Но в силу приобретённых своих форм каждая из них не даёт другой разместиться на своём месте[7.С.56].

Нужно подчеркнуть, что это единственная школа, идеи которого Насир Хусрав анализирует посредством учения ее известного представителя в лице Мухаммада Закарийа ар-Рази и по многим вопросам натурфилософии. Мы не будем подробно останавливаться только на них ибо они исследованы в работах Г.Ашурова, Х.Додихудоева и Т.Муродовой. Здесь для наглядности приводим высказывания Насира Хусрава, относительно, позиции Мухаммада Закарийа Рази о способности чувства осязания. Наш мыслитель отмечает, что «стало быть, мы выяснили, что чувства осязания постигает три разные вещи – теп-

ло и холод, изящное и грубое, движущееся и покоящееся. Суждение этого философа (т.е. Мухаммада Закарийа Рази – *К.И.*) в одной из этих трех пар истинно, а в других парах ложно. Его суждения о четырех других чувствах – зрении, слухе, обонянии и вкусе также абсурдно[6.С.56].

НасирХусрав рассматривает вопрос о соотношении формы и материи и в полемике со следующей группой материалистов, называемой *асхаби хайуло*, т.е. «приверженцы первоматерии», которая, по утверждению М. Диноршоева, формировалась во II в.х. (VIII в.н.э.) [3.С.56]. НасирХусрав относит их к философам, а их идею о первоматерии как о признаке извечности мира, а также и то, что душа является исходящей от *хайула* по причине ее наслаждающей тяге к нему и по своей невежественности, считает несостоятельной. Насир Хусрав в «Джамеъ-ул-хикматайн» подтверждает, что согласно этой группе, «хайула это частные извечные элементы без каких -либо структур, которые разделены друг от друга и являются истоком тела. Все эти элементы неделимы до максимально мелких объемов с какой-либо природой и составляющих частиц. О душе же они (*асхаби хайуло – К.И.*) говорят, что она – извечная и невежественная субстанция, и что из-за своего невежества она притянулась к хайула с надеждой получения чувственного наслаждения и перемешалась с ним, и от которого стала создавать слабые формы для малых живых существ... И душа осталась навечно перемешанной в этой неделимой субстанции[7.С.56].

Насир Хусрав определяет, что хайула («первоматерия») заимствовано из арабского языка, а в персидском имеет свою аналогию *араштода-и аввал* («первозданная») и разделяет его на два вида: абсолютная (*мутлак*) и сопряженная (*мудаф*) первоматерии. Первый вид первоматерии он уподобляет древесине для изготовления стула, т.е. «древесина устроена и создана для изготовления стула, или серебро для перстни». Второй же вид, по словам мыслителя, не познаваема при помощи чувств и «называется первичной материей. И она постигаема разумом, а не чувствами и ее особенности заключаются в том, что «когда древесина принимает форму стула, то

она теряет название «древесины» и будет именоваться «стулом». Таким же образом, чтобы первичная материя, бытие, которой обусловлена разумом, приняла длину, ширину и высоту, неизбежно чтобы вместе с этими тремя атрибутами она обладала еще и четвертым атрибутом; ибо сначала необходимо наличие вещи, чтобы затем она обрела такие качества, как длина, ширина и высота. А этой вещью является абсолютная первоматерия, которой соответствуют все данные атрибуты[4.С.45].

М. Диноршоев в предисловии к «Зад ул-мусафирину», анализируя идеи изначальности первоматерии *асхаби хайула*, и в доказательство Насира Хусрава, отмечает, что ее сотворённость определяется двумя аргументами мыслителя против упомянутой идеи: первой, то, что идея изначальности первоматерии противоречит Божьему слову; второй то, что время первоматерии имеет начало и конец, а «имеющее временное начало и конец является возникшим». Это значит, что первоматерия из состояния бесформенности переходит к форменному состоянию. Далее указанный исследователь заключает, что «при этом Насир Хусрав не учитывает, что какие бы формы ни приняла первоматерия, она в принципе не исчезает, а продолжает сохранять свое бытие. Окончательный вывод Насира Хусрава состоит в том, что «первоматерия до сотворения мира из небытия не существует»[6.С.56].

Что касается влияния рациональных школ ислама, то необходимо отметить, что оно по отношению к проблематике натурфилософии нашего мыслителя, невелика. Оно в большей части касается теологических, метафизических, онтологических и гносеологических вопросов, как о сотворенности или извечности мира, так и о соотношении духовного и телесного и т.д. Например, почти во всех своих произведениях Насир Хусрав, рассматривая вопрос об единобожии, для его обоснования обращается к суфийской концепции *вахдат ал-вуджуд* («единство бытия») с двумя ее компонентами – *хасты воджиб* («необходимосущее») и *хасты мумкин* («возможносущее»). Однако, по сравнению с суфизмом, где эта концепция используется сугубо для мистического утверждения и обоснования единства Бога, Насир Хусрав до-

пускает использование *хасты воджиб* («необходимосущего») не только по отношению к Единому, но и по отношению к миру в целом. В «Разрешение и спасение» он писал: «Далее мы утверждаем, что мир в своей целокупности есть возможносущее, а не необходимо сущее, потому что его части являются все возможносущими... Таким образом, все части мира существуют потенциально. Растения и животные встречаются именно в таком, а не в необходимосущем порядке. Ибо существующие сегодня растения и животные завтра могут не существовать, а могут и существовать. Подобные вещи называются возможносущими» [7.С.45].

Насир Хусрав полемизируя с философами, подразумевая древнегреческих мыслителей, иногда называя имена таких известных мусульманских мыслителей, например, как ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сина (исключение здесь составляет Мухаммад Закарийа ар-Рази как представитель *асхабихайула*) и других, тем не менее упоминает имена менее известных, как Ираншахи, ан-Нахшаби, ас-Сиджистани и др. Здесь можно только догадаться об отнесенности той или иной идеи к взглядам известных ученых. Например, затрагивая вопрос об изначальности, продолженности и вечности мира, Насир Хусрав со ссылкой на неизвестного философа писал: «Для философов *азали* («извечность») означает какой-то предел. И они говорят, *азали* это то, что его бытность не имеет причину, а существует без нее, противоположность которому является свойство *мухдаса* («возникшего»). Возникшее же то, что имеет причину. И они говорят, что возникшее есть настоящее и оно есть этот колоритный, движущийся и делимый мир, доказательством которого являются его цветы, движения и его части. Следовательно, Творец этого мира, необходимосущий извечен. У Его бытности нет причины, и, конечно же, нет ни цвета, ни движения»[7.С.56].

Таким образом, истоки натурфилософских идей разнообразны и они составляют основу рациональных подходов Насира Хусрава в понимании и интерпретации как метафизических, так и физических вопросов. В своих подходах же, он опираясь на философские традиции различных рациональных школ Запада и мусульман-

ского востока, приводит их в гармонии с кораническими установками. При этом, философия Насира Хусрава прямо не зависит от этих заимствований, так как они были осмыслены им и включены в его собственные исмаилитские системы мышления. В какой-то части они были адаптированы и примерялись исламскими понятиями, концепциями и принципами, отсюда Насир Хусрав находясь под влиянием этих заимствований не мог ограничиться только ими, и очевидно приводит по натурфилософской проблематике свои аргументы против мыслителей и философов, с позицией которых он не согласен.

#### Литература

1. Ашуров Г. Философия Насира Хусрава. - Душанбе, 1961.
2. Додихудоев Х. Философский исмаилизм. Душанбе, 2013.
3. Диноршоев М. Аз таърихи фалсафаи тоҷик. Душанбе, 1988.
4. Муродова Т. Философия Насира Хусрава. Душанбе, 1994.
5. Насир Хусрав. Разрешение и освобождение. - Душанбе, 2016.
6. Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. (Припас путников) Перевод с таджикского (персидского), вступительная статья и комментарии М. Диноршоев. / - Душанбе, - 2005.
7. Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн. - Душанбе, 2011.

#### МАНБАҲОИ БУМИИ НАТУРФАЛСФАИ Н. ХУСРАВ

Курбоншоев И. Ч.

*Дар мақола оиди баъзе манобеи натурфалсафи Носири Хусрав ибрози назар шудааст. Муаллиф асосан таъсири мактабҳои тоисломии ашъори дини фалсафиро ба андешаи Носири Хусрав мавриди барраси қарор додааст. Муаллиф бар он назар аст, ки мутафаккир, дар таъбири эзоҳи фалсафаи табиӣ аслан ба андеша, ақида ва назариёти қадима аз қабилҳои гноститизм, зарвония, зардуштия, даҳрия, табоия ва ғайра таъки намудааст.*

*Ҳамчун вазифаи таҳқиқотӣ, муаллиф қўишиши намудааст, ки меёрҳои тадиқоқторо дар мақолаи мазкур нишон диҳад.*

*Калидвожаҳо: даҳриён, ақли кулл, нафси кулл, нахус ҳаюло, ягонагӣ.*

#### AUTOCHTHONOUS SOURCES OF NATURAL PHILOSOPHICAL VIEWS OF N. KHUSRAV

**Qurbonshoev I. J.**

*The paper focuses on the influence of pre-Islamic schools of philosophy on Nasir Khusrav's naturalistic views. The author comes to the conclusion that Nasir Khusrav arguing with dhriti relates to the process of creation and the origin of the world and its parts emphasizes that the origins of a variety of philosophical ideas form the basis of rational approaches Nasir state in understanding and interpreting how metafizicheskie and physical issues. The work has an interdisciplinary character written in comparison with the autochthonous ideological origins of philosophical schools. The thinker in his works characterizes the main sources of natural philosophy.*

**Keywords:** tachyrids, necessary being, possible being, first matter, unity.



## ЭТИКА ЛЮБВИ И ПОНИМАНИЯ ТОЛЕРАНТНОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ В ВОЗЗРЕНИЯХ ФАРИДУДДИНА АТТАРА

Умедов М.Х. – к.ф.н, докторант ТНУ (тел.: +992 93 3013100)

*В статье рассматриваются взгляды одного из выдающихся мыслителей таджикского народа второй половины XII и начала XIII века, Фаридуддина Абухамида Мухаммада ибни Абубакра Иброхима Аттара на соотношения таких понятий как любовь, толерантность и образ жизни. Анализируется место этих понятий в этической концепции мыслителя. Автор статьи утверждает, что категория любви в этике Аттара играет одну из ключевых роль и любовь должна быть направлена на пути к познанию Бога. Но наравне с этим любовь в воззрении Аттара часто становится объектом этических размышлений. Автор приходит к заключению о том, что толерантность как образ жизни является социально значимой ценностью и представляет собой сложное личностное нравственно-психологическое образование. По Аттару, это образование построено на основе любви.*

**Ключевые слова:** Фаридуддин Аттар, суфизм, любовь, толерантность, нравственные принципы, нравственные основы, гуманизм, религия, Аллах, вера, человек, совершенный человек, самопознание, Богопознание, познание Истины, религиозно-этические идеи.

Любовь, как сложное психофизическое состояние человека, рассматривается многими мыслителями. Чаще она рассматривается как эмоциональная и этическая категория, нас же интересует ее толкование с позиции принципа толерантности. В этическом смысле любовь традиционно понималась как единственно правильное, идеальное отношение между людьми, противоположное ненависти и эгоизму. При этом достаточно трудно отделить любовь от других этических понятий, выступающих одновременно и как ее составные части, так и как самостоятельные феномены. Жалость, сострадание, милосердие, уважение, симпатия, благоговение, наконец, дружба – все

они отличаются от любви, но при этом каждое из этих понятий выражает один из ее аспектов. Противоположностью долга, взятого в качестве нравственного мотива, в моральной философии считается любовь. Если долг приказывает, не спрашивая, чего мы хотим, то любовь – это жизнь, согласная с велением сердца, настроенная на избирательные межличностные отношения[11].

Построенная на основе любви философия Аттара, начинается от чистоты сердца. Как такового, термина «толерантность», которая существует в современных гуманитарных науках, в произведениях Аттара нет. Или же соответствующего отдельного слова, которое можно перевести, как толерантность мы не находим. Аттар понимает толерантность в качестве одной из форм любви. Только любящее сердце может быть чистым. Любовь способствует личности освободиться от эгоизма и научиться быть гуманным.

Если рассмотреть этику любви в воззрениях Аттара, то сохраняющий свои основные положения в суфизме, является космологизм, ориентация на гармонию человека и мира; поэтичность, поиск путей нравственного совершенствования.

Абсолютная истина и путь к ней это – самосознание; человек должен стремиться к самосовершенствованию, самопознанию, освобождению от страстей – тогда душа приблизится к Истине. Цель человека это преодоление своих страстей и привязанностей к материальным благам. Сливаясь с Истиной, он может познать счастья, достичь просветления и внутренней свободы.

Много дискуссий среди философов относительно «толерантности» в творчестве представителей суфизма. Одни считают, что концепция ненасилия в социальной и религиозной жизни останавливала развитие, а толерантность суфиев трактовалась как инфантильность. Мы придерживаемся

взгляда, что толерантность в восточной философии трактуется не как пассивное, неестественное подчинение мнениям, взглядам, убеждениям других; это, скорее, активная нравственная позиция для позитивного взаимодействия с людьми иной культуры, иной национальной и конфессиональной среды, заключающаяся в уважении или признании равенства других и отказе от доминирования и насилия. Необходимо отметить, что во все времена всеми мыслителями и во всех культурах, так или иначе формировывалась позитивная толерантность, которая призывала к консолидации и сохранению общества, культуры, во всем её многообразии.

Как и все выдающиеся мыслители-гуманисты, Фаридуддин Аттар уделял огромное внимание этическим проблемам. По мнению А. Мухаммедходжаева, этическая концепция Аттара как представителя мусульманского Востока, его никак не могла быть свободной от религии. Как религиозно-философское течение со времени своего возникновения и на протяжении всей средневековой истории суфизм, испытал на себе влияние различных религиозно-идеологических течений и направлений, таких, как христианство, неоплатонизм, буддизм и др. Тем не менее исходным пунктом и истинным истоком суфизма является ислам [8, с.104].

С одной стороны, представители суфизма свою концепцию строили на основе Корана и сунны, для выражения основных идей ортодоксального ислама, а с другой стороны, использовали данную концепцию для выражения своих философских идей. Это обуславливалась тем, что необходимо «было считаться с культом силы и панацеей от этого считались не наука и просвещение, а теология, морализаторство и мистико-религиозные учения, и основанная на этом этика смирения, стоическое терпение, духовное (индивидуальное, а не социальное!) совершенство, а также и поэзия, основанная на данном личностном восприятии мира.» [7, с.69].

Цель всякой этики – очищение души человека от страстей, ложных привязанностей, от грехов. Русский философ Смирнов А.В. мусульманскую этику в смысловом поле выделил на три оси. Первую он называл «божественно-человеческое», вторую «че-

ловеческое-человеческое» и третья «внутри-человеческое». Он утверждает, что эти «три оси» как трехмерное пространство. «Три пространственные оси взаимно несводимы, но только вкупе дают то, что мы называем привычным нам пространством» [9, с.51].

Одной из категорий, определяющей сущность человека в суфизме, выступает любовь. В суфизме любовь предоставляется как внутреннее состояние человека. В суфийской доктрине важное место занимает тарикат, стадия в которой человек должен всесторонне стараться минимизировать влияние своего индивидуального «я», являющееся главным препятствием на пути к достижению истины. На этой стадии важное значение имеет любовь; у некоторых мистиков она занимает разные долины (или стадии), например у Аттара любовь занимает вторую долину.

Как и все представители суфизма, Аттар считал, что люди должны дружить не только ради взаимопонимания, взаимопомощи, но и ради самого человека, и ради Бога. Это не только просто чувства, но и некое отношение между человеком и Богом. Осознание такого отношения побуждает человека понять, как высоко стоит его положение в мире. Любовь считает Аттар, жизненно необходимой основой духовного созревания и совершенства человека. Хотя, согласно суфийской доктрине любовь, в настоящем смысле этого слова применима лишь к Всевышнему Богу, тем не менее, она применима также и к человеку, как проявление друг к другу определенные привязанности, уважение, терпимость. Любовь является основой существования сердца и субстанцией человеческой души; а вместе они составляют сущность человека.

В антропологическом учении Аттара существуют такие взаимосвязанные и взаимопределяющие понятия как Любовь (ишк), Бог (Худо), Истина (Хакиқат) и толерантность. Именно этими терминами мыслитель хочет показать, что человеку необходимо знать, что на пути к достижению Истины, а под Истиной подразумевается, высшее и сокровенное – т.е. Создатель, необходим союз души и тела. Это есть путь духовного единства.

Человек для Аттара – это существо трансцендентное, живущее в любви и в творчестве, которое стремится к познанию

самого себя и возврату к своему первоисточку. Данное качество доступно только человеку. А человек есть самое высшее и самое прекрасное существо. Основные феномены бытия человека, определяющие его жизнь – это творчество, любовь, счастье, игра, труд, вера, смерть, смысл жизни и т. п. Поэтому мыслитель всегда призывает к постижению человека, как носителя этих состояний. И главные среди всех состояний является любовь и толерантность.

*Дар ишқи ту ман туам, ту ман бош,  
Як пераҳан аст, гӯ ду тан бош.  
[6, с. 266]*

*В любви к тебе я становлюсь тобой,  
Два тела окутанное в одно платье.*

Любовь к творцу важная часть этической концепции суфизма в целом, и у Аттара, в частности. Любовь имеет свои стадии, каждая из которых играет важную роль. В суфизме побудителем самопроявления Абсолютного бытия считается любовь, она является причиной самораскрывающегося Бога, этот процесс остается непонятным, об этом приходится только догадываться. У разных мыслителей соотношение Любовь – Человек – Бог рассматривается своеобразно.

Что касается ступени познания, то для Аттара любовь занимает вторую стадию в ступени тариката, где человек старается принизить свое индивидуальное «я», чтобы он очищался от всех физических свойств и совершенствовать свою духовную суть. Это онтологическая интерпретация любви. Поскольку речь идет о стадиях познания, необходимо отметить, что главное в этих стадиях есть искание, поиск познанием и на этом пути необходимо терпение и выносливость, т.е. терпение как умение ждать и как умение быть сдержанным по отношению к другим. Именно здесь, во втором случае понимается толерантность близкая к современному понятию. [4, с. 205]

Что касается Аттара, то под толерантностью он подразумевает поощрительное или положительное отношение к тем качествам, которые отличаются от своих или которые не нравятся человеку, это такое человеческое качество, которое делает человека открытым в обществе. Терпимость к чужим мнениям, верованиям, поведению, снисходительность к чему-либо или кому-либо. Мыслитель рассматривал толерантность в философском и этическом аспектах.

Нравственное поведение человека в обществе с точки зрения Аттара предполагает, как минимум, насилие над собой вопреки собственным внутренним нормам, и оно, как любое насилие, не может не привести к нарастанию напряженности, несмотря на сдерживание негативных проявлений в поведении, человек должен направить все свои усилия, чтобы усмирить эти негативные проявления. Вот здесь, и помогает мистические действия для достижения состояния познания Истины. Это не сводится к индифферентности, конформизму, ущемлению собственных интересов, оно предполагает взаимность и активную позицию человека, гармонию внутреннего и внешнего мира. Любовь и познание формируют такую способность у человека, как социального существа.

Независимо от того, что человек по своей натуре склонен впадать в крайности – быть жестоким убийцей, диктатором или же добрым, самоотверженным, готовым помогать другим, но при этом он не должен расплыться, позволять другим сидеть на шее, и быть паразитом, а также до последнего надеяться на исправление какого-либо отъявленного негодяя. Конечно в его этике рассматриваются эти проблемы, но не указывается определенная мера или граница; в основном говорится о любви, в смысле толерантности.

Толерантность в творчестве Аттара можно рассматривать вместе с такими понятиями как «принцип ненасилия» или «принцип терпимости», «принцип взаимности», «принцип сочувствия», «принцип свободы слова», «принцип милосердия» и «любовь к ближнему».

Соотношение любви и толерантности рассматривается в этической концепции Аттара не только в доморальном уровне, человек борется со своим нетерпением не только из-за страха возможного наказания или ожидания поощрения, а исключительно из-за своего гуманизма и любви, основанные на устойчивой внутренней системе моральных принципов, чувстве совести и стыда.

Представленный Аттаром разрыв между материальными и духовными, индивидуальными и общественными ценностями может, конечно, угрожать обществу разрушением его единства и целостности, стабильности и динамики, но как мы неодно-

кратно указали, любовь и толерантность рассматриваются им как в онтологическом так и в социальном аспектах. Поэтому нам кажется, что соотношение любви и толерантности у Аттара имеют созидательный аспект.

Способом ориентации в мире ценностей выступает общественная мораль, которая напрямую зависит от того, какие ценности, нравственные нормы, образцы поведения выдвигаются обществом в тот или иной момент как доминирующие, с одной стороны, а с другой стороны, общество само демонстрирует неспособность создать такие образцы морального должествования, которые не дезориентировали бы человека в современной жизни. Поэтому гуманистические идеи Аттара в какой то мере отвечают потребностям гуманизации отношений между людьми.

В творчестве Аттара толерантность можно определить, как возможность воспринимать чужие представления и принципы. Наверное, поэтому в современном мире и критикуют суфизм, считая его представителей безвольными. Но мы считаем, что необходимо признать относительный характер толерантности. Аттар призывает к тому, чтобы человеку необходимо воспринимать чужую боль и принципы, но при этом он подчеркивает, чтобы эти принципы не противоречили этическим нормам.

Неординарный подход к идее «толелантности» и неординарное использование ее значения в суфизме в целом, а в учении Аттара в частности, связано с тем, что каждый мыслитель понимал ненасилие, терпимость по своему, с одной стороны как индивидуальная ситуация, заключающаяся в способности к устойчивости воздействию среды, и как обозначение способности к неагрессивному поведению по отношению к другому человеку на основе открытости в относительной независимости от действий другого. В первом случае акцент делается на способность к самосохранению, во втором – на готовность к взаимодействию.

Для понимания, осмысления и интерпретации толелантного образа жизни в творчестве Аттара, необходимо рассмотреть его в разных контекстах философско-мировоззренческой, социальной жизни. Социально-философским основанием толелантности в этической концепции Аттара

являются его религиозные убеждения. Идея единой субстанции и пути к нему, не исключало постижения разными путями этой Истины.

На пути познания и поиска Истины необходимо терпение и выносливость, которые являются главными в достижении цели. Терпение и выносливость понимались Аттаром как труд в процессе познания. Именно через эти качества путник может пройти путь искания и перейти на путь любви. Построенная на основе любви философия Аттара начиналась, как было уже отмечено, от чистоты сердца. Только любящее сердце может быть чистым и терпеливым. Любовь и терпение – это добродетель, который делает возможным достижение мира и способствуют заменить распри и войны миром и красотой. Толелантный образ жизни в воззрениях Аттара подразумевает мирное сосуществование своих и чужих, никоим образом не влияя на их сущность.

Любовь, которая отождествляется с божественной, берёт своё начало в основном в священной мусульманской книге Коран; хотя его корни, судя по источникам, доходят до зороастризма, буддизма, манихейства, неоплатонизма и христианства. Во всех религиях любовь должна быть направлена на добро, терпимость и сострадание к ближнему.

В суфизме так же любовь представляется как этическая категория, которая направлена на то чтобы обязать людей относиться к себе и друг к другу хорошо. Согласно таким представлениям, без любви жизнь становится мучением. По известному выражению суфиев, в познании «Истины – Бога» разум ползет подобно черепахе, а любовь летит словно стрела». В суфизме совершенным средством в познании Истины является любовь.

Конечно же любовь разделяется на земную и божественную. Этика любви Аттара включает в себя любовь и привязанность к противоположному полу, к родителям, к родине, к детям. Такая любовь требует терпения и понимания. Этика любви всегда подразумевает толелантный образ жизни.

Согласно Аттару, душа находится в постоянном поиске, потому что это в ней заложено изначально, т.е. искать свою суть

и любить поиск Истины. Поиск и любовь к какой-нибудь вещи свидетельствует о нужде в этой вещи. Однако удовлетворение этой души невозможно, человеческая душа постоянно находится в поиске Истины. Истинная любовь только тогда обретает спасательную силу, когда основывается на любви к Богу.

*Ай зи ишкат ин дили девона хуш,  
Чону дардат хар ду дар як хона хуш.  
Гар висол аст аз ту кисмам, гар фирок.  
Хаст хар ду бар мани девона хуш.*

[6,с.274]

*Это сумашедшее сердце радуется от любви  
к тебе,  
Душа и боль от тебя в одном помещении это  
радость.*

*Если соединюсь с тобой или расстанусь с  
тобой,*

*В обоих случаях радуется это сумашедшее  
сердце.*

В этика любви Аттара, как и в концепции любви суфизма признается тождество Бога и природы. Как отметили выше, любовь это средство постижения Истины, то есть тождества Бога и природы. Хотя этот путь познания Истины, иногда подразумевает тождество Бога и природы, а иногда Истина признается скрытым в себе самом, поэтому если ты познаешь себя, ты познаешь Бога.

Любовь, согласно Аттару, имеет свои стадии. Земная любовь подразумевает нравственность, привязанность и толерантность. Божественная любовь – эта высшая степень любви и направлена на познание Бога. Такая любовь характеризуется некоей простотой, спонтанностью, естественной добротой, выраженной в общей позитивной установке на открытость всему миру и другим людям. Ей присущи искренность, жертвенность, бескорыстие, стремление прийти на помощь, милосердие, доброжелательность. Любовь, как гносеологическая категория, полностью передает суфийское понимание этой категории.

Аль-Худжвири пишет: «У шейхов существуют разные взгляды на страстную любовь (ишк). Одни суфии считают страстное чувство к Богу позволительным, но проистекающим не от Бога. Такое чувство, говорят они, атрибут того, кто в разлуке с Богом, однако Бог не разлучен с человеком, поэтому человек может любить Бога

страстно, однако к Богу этот термин не приложим.

Другие полагают, что Бог не может быть объектом страстного чувства со стороны человека, ибо такая любовь предполагает выход за границы, тогда как у Бога нет границ.... Сущность Бога недостижима и неосязаема, поэтому человек не способен ощущать страстную любовь (ишк) к Нему. К Господу человек ощущает глубокую нежную привязанность (мухаббат), ибо Господь посредством Своих свойств и действий милостиво печется о Своих друзьях» [1,с.310].

В "Энциклопедии суфизма" [12,с.260-270] любовь во имя Аллаха обозначена как священная связь – "рабита". Рабита это средство достижения цели. Автор этой энциклопедии считает, что суть любви в стремлении человека к тому, что ему нравится. Средством этого может быть непосредственное ощущение, как, например любовь к красивым картинам, звукам, различным видам пищи и напитков. Также это может быть любовью к тому, что познается разумом, к ней относится любовь к праведникам и ученым, их биографиям, так как природа человека такова, что желает быть похожей на этих великих людей [12,с.266]. Аттар рассматривает любовь как исцеление; ветер любви помогает человеку найти свободу.

В наиболее абсолютном понимании категория любви в этике Аттара занимает одну из ключевых мест и как в предшествующих традициях; он считает, что любовь должна быть направлена на познание Бога, при этом продолжать любить ближнего. Отсюда можно подытожить, что отношения между людьми обретают вечную основу, которая позволяет им надеяться на достижение подлинного смысла жизни. Именно в этом плане часто критикуют представителей суфизма, утверждая что такая любовь безличная, ибо подразумевает относиться к другому, как к обычному человеку, т.е. одному из многих. В суфизме и у Аттара любовь призвана увидеть Бога в каждом человеке независимо от его отношения к нам самим.

Таким образом, в этике любви Аттара, любовь человека к Абсолютной истине рассматривается как свойство, которое проявляется в сердце человека. Человек стремится

ся угодить своей возлюбленной, желание видеть Абсолютную истину толкает человека к действию – передает забвению все остальное, поддается познанию, и он узнает Абсолютную истину через его атрибуты.

Любовь часто становится в воззрении Аттара объектом этических размышлений. Потому что любовь, как жертвенное служение человеку, как служение своему ближнему, позволяет преодолеть эгоизм и как путь познания, существенно влияет как на этический рационализм, так и на мировоззрение, способствующее трансформации идеи любви в требование уважения к человеку. Но здесь необходимо отметить, что уважение не требует самопожертвования ради другого человека, но Аттар считает, что никто не имеет права нарушать его неотъемлемый нрав. Этике любви характерно понимание любви как доброжелательного отношения к конкретному человеку.

В онтологическом смысле любовь рассматривается в качестве переживания, она трактуется как стремление обрести подлинность, целостность своего существования, исток творческого вдохновения и жизненных сил, преображающая энергия, дающая импульс к совершенствованию и наделяющая жизнь абсолютным смыслом. Вот здесь любовь в моральной философии считается в качестве нравственного мотива. Любовь становится противоположностью долга. Долг обязывает нас, не учитывая наши желания, а любовь является желанным межличностным отношением, построенным на основе терпения, уважения и сострадания. Такие отношения в идеале, согласно Аттару, являются толерантным образом жизни.

Таким образом, толерантность как образ жизни является социально значимой ценностью и представляет собой сложное личностное совершенствование. Это совершенствование построено на основе любви. Этика любви и понимания толерантного образа жизни трактуется как путь познания; т.е. любовь к Богу побуждает познавать Его и приобретать много знаний. Это можно назвать фиксацией информации о ценности «толерантности». Любовь и толерантность это эмоциональное состояние человека, функция эмоционального подкрепления, отражающую эмоциональное восприятие знаний о ценности «толерантности». Любовь и толерантность вместе ре-

гулируют отношения, это функция регулятивная, реализующуюся в соотношении субъектом собственного действия с личностным смыслом этой ценности.

### Литература

1. Али ибн Усман аль-Худжвири. Раскрытие скрытого. Старейший персидский трактат по суфизму. Перевод с английского А. Орлова. Москва; 2004.-504 с.
2. Аттор Фаридуддин. Асрорнома. Бо тасхеҳ ва таълимот ва ҳавошии дуктур Содиқи Гавҳарӣ. –Техрон, 1338. - 490 с.
3. Аттор Фаридуддин. Мусибатнома / бо тасхеҳ ва эҳтимоми доктор Нуруни Висол.-Техрон, 1373.-560 с.
4. Аттори Нишопурӣ. Мантикуттайр. Бо эҳтимоми доктор Аҳмади Ранҷбар. – Техрон: Асотир, 1369. –737 сах.
5. Мухаммадхоҷаев А. Андешаҳо перомуни ирфон ва фалсафа. Монография / А.Мухаммадхоҷаев-Душанбе: «Дониш», 2012.- 323 с.
6. Девони газалиёту қасоиди Аттор. Бо эҳтимоми тасхеҳи дуктур Тақии Тафаззулӣ. –Техрон: Интишороти анҷумани осори миллӣ, 1341. –886 сах.
7. История таджикской философии. (с древнейших времён до XV в.).В трех томах. Том. 1. Ответственный редактор: К. Олимов.- Душанбе: «Дониш», 2014.– 504 с.
8. Мухаммедходжаев А. Мировоззрение Фаридиддина Аттара. Монография / А. Мухаммедходжаев. – Душанбе: Дониш, 1974. – 156 с.
9. Смирнов А.В. Мусульманская этика как система. //Этическая мысль. Выпуск 6. Отв.ред. А.А. Гусейнов. М.: ИФ РАН, 2005.
10. Тримингем Дж.С. Суфийские ордена в Исламе. – М: Наука, 1989. – 326 с.
11. [электронный ресурс]. [https://studme.org/38745/etika\\_i\\_estetika/lyubov\\_etika](https://studme.org/38745/etika_i_estetika/lyubov_etika) (дата обращения: 26.10.2019 г.)
12. Юсуф Хаттар Мухаммад. Энциклопедия суфизма. Москва, 2005.-480с.

**ФАҲМИШИ АХЛОҚИИ ИШҚ ВА ТАРЗИ  
ҲАЁТИ ТАҲАММУЛПАЗИРОНА ДАР  
АФКОРИ ФАРИДУДДИНИ АТТОР  
Умедов М.Х.**

*Дар мақола фикру ақидаи яке аз мутафаккирони бузурги халқи тоҷики нимаи дуюми асри XII ва ибтидои асри XIII, Фаридуддин Абуҳомид Муҳаммад Ибни Абубакр Иброҳим Аттот дар робита бо ҷамоҳангии мафҳумҳое, ба монанди ишқ, таҳаммулпазирӣ ва тарзи ҳаёт баррасӣ гардидааст. Мавқеи мафҳумҳои мазкур дар таълимоти ахлоқии Аттот мавриди таҳлил ва баррасӣ қарор дода шудааст. Муаллифи мақола таъкид мекунад, ки мафҳуми «ишқ» дар таълимоти ахлоқии Аттот мавқеи асосиро дошта, чун анъанаи пешин ишқ бояд ба роҳи шинохти Худо равона бошад. Ишқ дар афкори Аттот дар бештар маврид объекти инъикоскунандаи ахлоқ мебошад. Хулоса карда мешавад, ки таҳаммулпазирӣ ҳамчун тарзи ҳаёт арзиши назарраси ҷамъӣ буда, таълими мураккаби шахсиятро ифода менамояд. Асоси чунин тарзи таълим бар пояи ишқ асос ёфтааст.*

**Калидвожаҳо:** Фаридуддини Аттот, тасаввуф, ишқ, таҳаммулпазирӣ, меъёрҳои ахлоқӣ, тарзи ҳаёт, инсондӯстӣ, дин, Аллоҳ, эътиқод, инсон, инсонии комил, худишиносӣ, Худишиносӣ, маърифати Ҳақиқат, афкори диниву ахлоқӣ.

**ETHICS OF LOVE AND UNDERSTANDING  
A TOLERANT LIFESTYLE IN THE VIEWS  
OF FARIDUDDIN ATTAR  
Umedov M.Kh.**

*The article discusses the views of one of the prominent thinkers of the Tajik people of the second half of the 12th and the beginning of the 13th century, Fariduddin Abuhomid Muhammad ibni Abubakr Ibrohim Attar about the relationship between such concepts as love, tolerance and lifestyle. The place of these concepts in the ethical concept of the thinker is analyzed. The author of the article claims that the category of love in Attar's ethics plays a key role and that love should be directed towards the knowledge of God. But along with this, love often becomes the object of ethical reflection in Attar's view. The author comes to the conclusion that tolerance as a way of life is a socially significant value and is a complex personal moral and psychological formation. According to Attar, this formation is based on love.*

**Keywords:** Fariduddin Attar, Sufism, love, tolerance, moral principles, moral foundations, humanism, religion, Allah, faith, man, perfect man, self-knowledge, God-knowledge, knowledge of the Truth, religious and ethical ideas.



## СИЁСАТШИНОСӢ - ПОЛИТОЛОГИЯ

### «НЕРУИ НАРМ» ДАР СИЁСАТИ ХОРИЧИИ ҶУМҲУРИИ ТОҶИКИСТОН ВА ХУСУСИЯТҲОИ ОН

**Муҳаммад А.Н.** – д.и.с., профессор, узви вобастаи АИ ҶТ (e-mail: tifk@mail.ru);  
**Ризоён Ш.Ш.** – докторанти АИ ҶТ (e-mail: Sherali.rizoyon@gmail.com)

*Дар мақолаи мазкур зарурати ташиаккули “неруи нарм” дар сиёсати хориҷии Тоҷикистон бо назардошти афзалиятҳои имрӯзаи кишвар мавриди баррасӣ қарор гирифтааст. Бо зикри нуктаҳои муҳими Консепсияи сиёсати хориҷӣ перомуну истифодаи дипломатияи ҷамъиятӣ, иттилоотӣ ва фарҳангӣ, ки ҷузъи консепсияи “неруи нарм” аст, паҳлуҳои мухталифи масъала таҳлил ёфтааст. Панҷ зарурати усулӣ барои густариши неруи нарм дар доираи татбиқи манфиатҳои миллӣ Тоҷикистон баён ёфтаанд.*

**Калидвожаҳо:** Тоҷикистон, неруи нарм, хусусиятҳои хос, назарияҳои муосири сиёсӣ, сиёсати хориҷӣ, манфиатҳои стратегӣ, авлавият, манфиати миллӣ.

Дар назарияҳои муосири сиёсӣ, бахусус назарияи муносибатҳои байналмилалӣ баҳсҳои наво ба вучуд омадаанд, ки аксар вақт барои татбиқ ва ҳифзи манфиатҳои кишварҳои абарқудрат нигаронида шудаанд. Дар баробари ин абзори анъанавии сиёсат, мавриди истифода қарор гирифтани “неруи нарм” (Soft Power) таҳлилҳое ба вучуд омадаанд, ки дар илмҳои сиёсии пасошуравӣ дар 10 соли охир рисола ва мақолаҳои зиёде навишта шудааст. Хусусияти бевоситаи баҳсу баррасиҳои илмӣ дар он аст, ки аксари муҳаққиқон татбиқи неруи нармро дар шароити кишварҳои минтақа таҳлил мекунанд, ё абзори кишварҳои алоҳидаи абарқудратро мавриди таҳқиқ қарор додаанд. Таҳаввули консепсияи “неруи нарм” ва шакл гирифтани “неруи хушманд” (Smart Power), ки истифодаи якҷояи “неруи нарм” ва “неруи дурушт”-ро дар назар дорад,

стратегияи истифодаи он аз ҷониби давлатҳоро гуногунҷабҳа мегардонад. Аз ин ҷост, ки таҳлилу баррасии зарурати густариши неруи нарм дар сиёсати хориҷии Тоҷикистон дар шароити имруза мақоми хосаро ба худ касб менамояд.

#### ***Зарурати омӯзишу таҳқиқи консепсияи “неруи нарм”***

Тавре маълум аст, имрӯзҳо дар назарияи муносибатҳои байналмилалӣ концепт ва абзори гуногуни нав, ки пеш аз ҳама барои густариши таъсири давлатҳо, ҳифзу татбиқи манфиатҳои миллӣ ва расидан ба ҳадафҳои дарозмуддати стратегӣ таҳия ва дар амал татбиқ мешаванд. Яке аз чунин баҳсҳо – назария ва амалияи “неруи нарм” дар сиёсати хориҷӣ мебошад ва мавзӯи асосии мақола низ зарурати густариши неруи нарм дар сиёсати хориҷии Тоҷикистон аст.

Мавзӯи мазкур ду хусусияти мусбат дорад: яқум, барои давлатҳо новобаста аз имконияту зарфияти ҳарбию сиёсии онҳо имкон медиҳад, ки имичи мусбатро нисбат ба худ дар арсаи минтақавӣ ва ҷаҳонӣ ташаккул диҳанд ва дуум, дар тарҳрезӣ ва амалисозии сиёсати хориҷӣ, алалхусус дар самти ҳифзу татбиқи манфиатҳои миллӣ абзори ғайрисиёсӣю ғайриҳарбиро васеъ истифода намоянд.

Назарияи муосири муносибатҳои байналмилалӣ бо дарназардошти вазъ ва ҳадафу манфиатҳои стратегии кишварҳои абарқудрат навишта шуда, имкони татбиқи он маҳз дар шароити онҳо имконпазир мебошад. Дар ин росто, назария ва амалияи неруи нарм низ истисно набуда, ташаккул ва истифодаи қудратмандии фарҳангию тамаддуниро ба вучуд меорад.



Дар шароити давлатҳои ру ба тараққи имрӯз имконияти васеи аз ҷониби онҳо низ истифода шудани абзори муосир мавҷуд буда, он аз сатҳи барномарезии давлатӣ ва сатҳи сифати татбиқи он вобаста мебошад. Ҷолиб ва ҷаззоб намудани кишвар (аз он ҷумла, таърих, фарҳанг, табиат ва хуроқҳои миллӣ)-ро мо дар мисоли кишварҳои гуногун метавонем мушоҳида кунем.

### ***Назарияи муосири неруи нарм дар шароити муосир***

Шурӯъ аз солҳои 2000 дар илмҳои сиёсӣ кишварҳои пасошуравӣ ба масъалаи неруи нарм тавачҷуҳи махсус зоҳир мегардад. То ин дам дахҳо рисолаи номзадӣ ва докторӣ ҳимоя шудаанд, ки паҳлӯҳои гуногуни назариявӣ амалӣ ва таҷрибаи кишварҳои мушаххасро дарбар мегирад. Шумораи мақолаҳо дар маҷаллаҳои бонуфузи илмӣ сол аз сол зиёд шуда, кишри мутахассисони соҳа дар ҳоли шаклгирӣ қарор дорад.

Дар даҳаи охири асри XX аз ҷониби сиёсатшиносони варзидаи дунё дискурси нави, аз қабилӣ “бархӯрди тамаддунҳо”[1], “фарогир шудани фарҳанги либералӣ”[2] ва ғайра барои ҷаҳони оянда офарида шуданд. Яке аз онҳо концепти «неруи нарм» мебошад, ки барои пиёда намудани манфиатҳои миллии давлатҳои алоҳида дар саросари дунё васеъ истифода мешавад. Зарфияти абзори мазкур хусусияти дурнамоиро дошта, бинобар сабаби дар оромӣ ва бидуни маҷбурӣ «ворид», ё «татбиқ» шуданаш дар натиҷа, ҳамчун маҳсули табиӣ ҷамъият падидор мегардад ва дар дурнамои миёнмуҳлат ба арзиши иҷтимоӣ миллат табдил меёбад.

Муаллифи концепсияи «неруи нарм» Ҷозеф Най дар асари худ «Ояндаи қудрат» онро чунин тафсир намудааст: «Неруи нарм давлат аз се манбаи асосӣ сарчашма мегирад: яқум, фарҳанг (дар ҷойе, ки барои дигарон қобили қабул аст); дуҷум, арзишҳои сиёсӣ (вақте ки худ давлат дар асоси ин арзишҳо рушд мекунад ва дар муносибат ба кишварҳои дигар аз рӯи онҳо қор мегирад); сеҷум, сиёсати хориҷӣ (вақте ки дигар кишварҳо чунин сиёсатро машрӯъ ва дорандаи ҳуқуқи маънавӣ мешуморанд)» [3, 152-153].

Ҳамзамон, концепти нави дигар аз қабилӣ “неруи хушманд”, ки дар оғози мақола зикр намудем, дар ҳоли баррасӣ қарор дорад, ки он истифодаи яқҷои “неруи нарм” ва “неруи дурушт”-ро дар назар дорад.

### ***Неруи нарм дар Концепсияи сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон***

Дар муқаррароти умумии Концепсия зикр гардидааст, ки он “санади сиёсӣ, ки принципҳои асосӣ, ҳадафу вазифаҳо ва самтҳои афзалиятноки сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистонро бо дарназардошти манфиатҳои миллии дарозмуддати кишвар муайян ва танзим менамояд”[4]. Дар банди сеҷум таҳти унвони “Авлавиятҳои сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон” самтҳои афзалиятноки сиёсати хориҷии кишвар муайян шудаанд ва дар ин росте зербанди 3.5. “Дипломатияи фарҳангӣ ва башардӯстона” номгузори шудааст ва маҳз он ба истифодаи неруи нарм заминаи қонунӣ ва концептуалӣ медиҳад. Дар банди мазкур хусусияти ҳимоявии фарҳангу арзишҳои миллӣ “бо дарназардошти тамоюлҳои мусбат ва манфии раванди ҷаҳонишавӣ ба таъмини ҳастии маънавӣ ва ҳифзу ҳимояи арзишҳои асили миллии фарҳангиву ахлоқии халқи тоҷик”[4] ва густаришдиҳандаи неруи нарми Тоҷикистон тариқи “муаррифии шоистаи Ҷумҳурии Тоҷикистон дар арсаи ҷаҳонӣ ҳамчун кишвари дорои фарҳангу тамаддуни қадима ва давлати муосири демокративу ҳуқуқбунёд, тавсеаи ҳамкориҳои самарабахши фарҳангӣ бо кишварҳои олам бо мақсади таҳкими шинохти мусбати Тоҷикистон ва мардуми он”[4] зикр гардидааст. Ба ҳайси абзори танҳо “Анҷумани тоҷикон ва форсизабонони ҷаҳон” номбар шуда, ҳадафи асосии он “таҳкими робитаҳои кишвар бо ҳамватанони бурунмарзӣ, ҷалби зарфиятҳои онҳо барои рушди ҳамкориҳои сиёсӣ иқтисодӣ ва маънавиву фарҳангӣ”[4] буда, нуқтаи зерин “эҷоди ҳусни тавачҷуҳ ва муносибати хайрхоҳона ба Тоҷикистон ва мардуми он аз ҷониби ҷомеаи ҷаҳонӣ ва доираҳои сиёсии

байналмилалӣ”[4] хусусияти универсиалӣ дорад.

Бинобар ин, метавон хулоса намуд, ки дар Концепсияи амалкунандаи сиёсати хориҷии Тоҷикистон масъалаи ташаккули концепсияи “неруи нарм” ва истифодаи васеи он дар татбиқи манфиатҳои миллӣ ба таври мушаххас оварда шудааст. Вазифаи мутахассисон ва пажӯҳишгарон аз он иборат аст, ки концепти мазкурро аз паҳлуҳои гуногун мавриди омузиш қарор дода, усулу роҳҳои гуногуни таҳияи абзор ва татбиқи босамари онро бахри ҳифзи манфиатҳои миллӣ таҳия намоянд.

### ***Зарурати густариши неруи нарм дар шароити муосир***

Тавре таҷрибаи кишварҳои ҷаҳон нишон медиҳад, концепсияи “неруи нарм” шароити мусоидро барои татбиқи манфиатҳои миллӣ ба вучуд оварда, абзори имконияти зиёди иловагиро ба вучуд меорад. Мутабоқи таҳлилҳои мо зиёда аз 10 давлат дар Тоҷикистон дар шаклҳои гуногун неруи нарми худро татбиқ мекунанд ва он сар аз масъалаи маориф, фарҳанг, ВАО, омода намудани мутахассисон, то ақида ва равияҳои ифротиро дарбар гирифтааст. Азбаски масъалаи асосии суҳанронии мо татбиқи неруи нарм дар шароити Тоҷикистон нест, мо бо зикри нуктаи боло иктифо мекунем.

Аҳамият ва зарурати густариши неруи нарм дар сиёсати хориҷии Тоҷикистон барои чӣ муҳим аст?

Зарурати яқум ва аз ҳама муҳим ташаккули имичи мусбати Тоҷикистон дар арсаи минтақавӣ ва байналмилалӣ мебошад. Тавре муҳтавои маводҳои нашршуда дар воситаҳои ахбори омма нишон медиҳад, нисбат ба давлат ва миллати мо дар замони истиқлолият нигоҳи то андозае ғайри қобили қабул дар фазои пасошуравӣ шакл дода шудааст, ки дар ин самт нақши расонаҳои фурсатталаб низ васеъ ба назар мерасад. Шароити мазкур тақозо мекунанд, ки ба тадриҷ вобаста ба зарфияти дохилии инсоният табиӣ ва маърифатии мо имичи Тоҷикистон тағйир дода шуда, стратегияи ребрендинг (симосозии навин)-и кишвар амалӣ карда шавад. Таҷрибаи давлатҳои дигар нишон медиҳад, ки иқдоми мазкур

зарурати таҳияи барномаи дарозмуддати давлатиро тақозо мекунанд, ки бояд пайгириона давра ба давра дар амал татбиқ карда шавад. Паҳлуи дигари масъала, ҳарчи мақсадноки имконияти молиявӣ мебошад, яъне дар симосозӣ миқдори қобили мулоҳизаи маблағҳо сарф мегардад, ки дарозмуддат дар шакли сармояҳои хориҷӣ, зиёд гардидани теъдоди ҷаҳонгардҳо, бозоргир ва рақобатпазир шудани маҳсулоти истеҳсоли ватанӣ ва ғайра ба иқтисоди миллӣ бармегардад.

Зарурати дуюм, ҷолиб намудани соҳаи маориф, фарҳанг, илм ва тадқиқот барои шаҳрвандони кишварҳои хориҷӣ аст. Ҳар чизи хубе, ки дар бораи Тоҷикистон навишта мешавад, ба имичи мусбати кишвар таъсир мерасонад. Имруз соҳаи маориф барои ташаккули афкори мусбат нисбат ба кишвари интиқолдиҳандаи таълим васеъ истифода мешавад. Дар мактабҳои олии кишвар донишҷӯён аз давлатҳои ҳамсоя ва дур таҳсил мекунанд. Имруз зарурате ба пеш омадааст, ки дар сохтори Вазорати маорифи кишвар ниҳоди махсуси ҷалб намудани донишҷӯён ва пажӯҳишгарон ба мактабҳои олии муассисаҳои тадқиқотӣ таъсис дода шавад. Таҷрибаи муваффақи Донишгоҳи давлатии тиббии Тоҷикистон ба номи Абуалӣ ибни Сино дар замони Иттиҳоди Шуравӣ собит мекунанд, ки соҳаи маорифи мо дар кишварҳои гуногун рақобатпазир мебошад. Мутаассифона, дар замони истиқлолият мо мавқеъ ва ҷойгоҳи худро дар баъзе кишварҳо аз даст додем ва лозим ба назар мерасад, ки зарфияти мавҷуда ба таври дақиқ баҳогузори гардида, бо таҳияи барномаи роҳбурдӣ ҷалби донишҷӯён ба роҳ монда шавад. Дар ин самт бояд зикр шавад, ки паст ва умуман решақан намудани фасодкорӣ аз ҷониби устодон ва ходимони мактабҳои олии бисёр муҳим, зеро онҳо нисбат ба соҳаи маорифи ватанӣ имичи манфиро месозанд. Ба ин соҳа ҷалб намудани ширкатҳои хусусӣ аз аҳамият ҳолӣ нест ва мувофиқи таҷрибаи ҳамкориҳои давлат бо бахши хусусӣ иқдомҳои дарозмуддатро метавон дар амал татбиқ намуд.

Зарурати сеюм, ин ҷалби сармоягузори хориҷӣ ба иқтисоди миллӣ

мебошад. Ин масъала бинобар сабаби вобаста буданаш ба силсилаи омилҳои гуногун дар шароити имруза мушкил ба назар мерасад, вале татбиқи иқдомҳои роҳбурди метавонад батадрич вазро барои сармоягузорию дохилию хориҷи сифатан беҳтар кунад. Иқдоми имрузаи Ҳукумати мамлакат ҷиҳати “саноатикунонию кишвар” маҳз метавонад бо пиёда намудани чораҳои сифатан нав – барои боз ҳам беҳтар намудани фазои сармоягузорию дар амал татбиқи шавад. Дар ин чода, аз нигоҳи қонунгузорию тавсеаи ҳифзи сармоягузорию ва шаффофу муосир намудани низоми андозбанди ба имиҷи кишвар таъсири мусбат расонад. Зеро сармоягузорию потенциалӣ зимни барномарезии иқдомҳои амалии худ ба рейтингҳои иқтисодӣ назар меандозанд ва ин нукта низ барои “қор қардани рейтинг” ба манфиати давлат бисёр муҳим аст. Таҷрибаи охири Ёзбекистон барои ҷалби сармоягузорию хориҷи ба соҳаи истеҳсолот ва хизматрасонию маҳз аз истифодаи дурусти фазои мусоиди байналмилалӣ дарак медиҳад, ки ба татбиқи манфиатҳои миллии ин кишвар мусоидат кардааст.

Зарурати чорум, интиқоли дастовардҳои фарҳангӣ, суннатҳо (унсурҳои ғайримодди) барои муаррифии арзандаи миллат ва давлати Тоҷикистон. Имрӯз фарҳанг низ ба василаи хуби ба даст овардани даромад ва ҳамзамон муаррифии мусбати миллату давлатҳо мубаддал гардидааст. Бисёр муҳим аст, ки сиёсати берунаи фарҳангии кишвар сифатан тағйир ёбад ва мо фарҳангу суннатҳои миллиро тавонем ба таври амиқ ба хориҷи кишвар дар намоиш гузорем. Яке аз унсурҳои ҷидди дар ин самт ташкили ҷойхонаҳои тоҷикӣ бо хуроқҳои милли дар кишварҳои гуногуни аврупоӣ, осийӣ ва умуман қитъаи Амрико мебошад. Тафсири вазъи имрӯза нишон медиҳад, ки ҷи дар давлатҳои шарқӣ ва ҷи ғарбӣ таваҷҷуҳ ба суннату хуроқҳои миллии мо ба назар мерасад ва агар ин иқдомро дар марҳилаи кутоҳ ба таври роҳбурди таҳия ва дар амал татбиқи нақунем, кишварҳои ҳамсояи мо ин соҳаро пурра инҳисор мекунанд. Масалан, бозори афзалиятноки хуроқҳои миллии мо Русия ба шумор меравад, ҷунки яқум, теъдоди

зиёди ҳамватанони мо дар ин давлат зиндагӣ мекунанд ва дуҷум, ҳамсояҳои мо аллақай то ҷое дар ин самт муваффақ низ шудаанд.

Зарурати панҷум, рӯи даст гирифтани барномаи роҳбурдии ребрендинг (симосозии навин)-и кишвар мебошад, ки пеш аз ҳама ҳадафи асосии татбиқи неруи нарм дар сиёсати хориҷии Тоҷикистонро ташкил медиҳад. Барои таҳия ва татбиқи ҷунин барнома мутамаказ намудани унсурҳои неруинармофар дар назди Вазорати қорҳои хориҷи бисёр муҳим аст. Баҳусус дар ин самт, густариши мактаби миллии таҳлилгарӣ бисёр муҳим аст, то ҳар қадам дар ин чода пухтаю санҷида бошад ва бо стратегияи навишташудаи татбиқаш имконпазир амалӣ гардад.

Ҳулоса, концепти неруи нарм имкон медиҳад, ки иқдомҳои сифатан наву муосир барои татбиқи манфиатҳои миллии Тоҷикистон дар дурнамои даврозмуддат руи қор оварда шаванд.

#### Адабиёт

- 1) Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – Москва: АСТ, 2003. -604с.
- 2) Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. [Пер. с англ. М.Б. Левина]. –Москва: АСТ: Полигариздат, 2010. -588с.
- 3) Най С. Дж. (младший). Будущее власти. [Пер. с англ. В.Н.Верченко]. – Москва: АСТ, 2014. -444с.
- 4) Концепсияи сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон // Бо Фармони Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистоназ 27 январи соли 2015, №332 тасдиқ шудааст.

#### «МЯГКАЯ СИЛА» ВО ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКЕ РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН И ЕЕ ОСОБЕННОСТИ Мухаммад А.Н., Ризоён Ш.Ш.

*В данной статье рассматривается важность формирования «мягкой силы» во внешней политике Таджикистана с учетом современных приоритетов страны. С указанием ключевых тезисов Концепции внешней политики об использовании публичной, информационной и культурной дипломатии, которые являются сегментами «мягкой силы», проанализированы различные*

аспекты данного вопроса. Основной тезис статьи это рассмотрение пяти принципиальных моментов формирования "мягкой силы" в контексте национальных интересов Таджикистана.

**Ключевые слова:** Таджикистан, мягкая сила, специфические особенности, современные политические теории, внешняя политика, стратегические интересы, приоритет, национальные интересы.

## **SOFT POWER IN THE FOREIGN POLICY OF THE REPUBLIC OF TAJIKISTAN AND ITS FEATURES**

**Muhammad A.N., Rizoyon Sh.Sh.**

*This article discusses the importance of the formation of "soft power" in the foreign policy of Tajikistan, taking into account the current priorities of the country. With the indication of the key theses of the foreign policy Concept on the use of public, information and cultural diplomacy, which are segments of "soft power", various aspects of this issue are analyzed. The main thesis of the article is the consideration of five fundamental points the formation of "soft power" in the context of national interests of Tajikistan.*

**Keywords:** *Tajikistan, soft power, specific features, modern political theories, foreign policy, strategic interests, priority, national interests.*



## К ВОПРОСУ ОБ АКТУАЛЬНОСТИ ИССЛЕДОВАНИЯ ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН И ЕЁ ПЕРСПЕКТИВ

**Искандаров А.** – д.п.н., заведующий отделом политических проблем международных отношений ИФПП АН РТ (e-mail: kalot@mail.ru)

*В статье подвергается анализу внешняя политика Республики Таджикистан и рассматриваются основные этапы реализации и развития Концепции внешней политики Республики Таджикистан. Автором также исследованы и проанализированы достижения внешней политики Таджикистана. В заключительной части статьи предлагаются прагматичные рекомендации по реализации внешнеполитической деятельности, а также введению фундаментальных новшеств.*

**Ключевые слова:** внешняя политика Республики Таджикистан, достижения внешней политики, анализ внешней политики, внешнеполитический курс, политика «открытых дверей», многовекторная внешняя политика.

9 сентября 1991 года с провозглашением независимости, в истории международной деятельности Республики Таджикистан начался новый этап. В Заявлении о государственной независимости суверенного Таджикистана в частности, говорилось: «В международных отношениях Республика Таджикистан выступает в качестве самостоятельного субъекта международного права. Республика Таджикистан объявляет себя открытой для непосредственного подписания равноправных и взаимовыгодных двусторонних и многосторонних соглашений и договоров, не ущемляющих интересы каких-либо суверенных государств, со всеми партнёрами без всяких предварительных условий»[1].

Процесс становления внешней политики Таджикистана и его институтов в этот период происходит в условиях скатывания страны к гражданской войне, системного социально-экономического кризиса, недостатка средств на содержание зарубежных учреждений, острого дефицита квалифицированных дипломатических кадров и отсут-

ствия собственной государственной внешнеполитической доктрины. После обретения государственной независимости перед республикой встала необходимость установления непосредственных дипломатических, консульских и торговых отношений с государствами СНГ и дальнего зарубежья, а также учреждения постоянного представительства Таджикистана при ООН.

Новый курс Правительства, основы которого были заложены решениями XVI сессии Верховного Совета Республики Таджикистан, был обусловлен не чьими-либо амбициями или прихотями, а явился результатом объективной необходимости.

Обстановка, в которой происходил этот пересмотр, была весьма сложной и неоднозначной. Особенно сильно давали о себе знать последствия гражданской войны, сохранявшееся противостояние сторон гражданского конфликта и даже стихийные бедствия. Над страной довели региональные противоречия, усугублявшиеся бедственным положением экономики, техники, культуры, социальной сферы. Для постепенного вывода республики из тяжелейшего социально-политического кризиса, прежде всего, необходимо было мобилизовать все здоровые силы в стране.

С учётом всего этого, Верховный Совет и Правительство Республики Таджикистан определили основные позиции и приоритеты внешней политики государства.

Эмомали Рахмон – основоположник и руководитель внешней политики Республики Таджикистан, наряду с налаживанием стратегических отношений с Российской Федерацией и приоритетных отношений со странами Содружества Независимых Государств, уделил серьёзное внимание развитию и расширению связей с другими государствами мира и объявил, что двери Таджикистана открыты для всех стран, кото-

рые намерены поддерживать с ним плодотворные и доброжелательные отношения. Были определены фундаментальные концептуальные положения внешней политики, которые Председатель Верховного Совета Республики Таджикистан Эмомали Рахмон изложил на XVIII сессии Верховного Совета Республики Таджикистан 28 декабря 1993 года:

«Во время разработки концепции внешней политики нашей страны мы должны учесть, что Республика Таджикистан с точки зрения географического расположения, геополитического положения и своих экономических интересов входит в пять политических сегментов:

Первый сегмент – Содружество Независимых Государств, которое, несмотря на трудности первых лет своего формирования, содержит в себе тенденцию к укреплению всесторонних связей.

Второй сегмент – Центральная Азия, которая в настоящее время стремится к экономическому и политическому единству.

Третий сегмент – пространство жизнедеятельности соседних персоязычных государств, которые, хотя пока ещё и не пришли к какому-либо единому политическому или экономическому союзу, тем не менее, притягиваются друг к другу не только историческим единством и культурными истоками, но и реальными перспективами национального развития.

Четвёртый сегмент – широкий круг населённых мусульманами стран Востока, которые связаны друг с другом не только единством обычаев и духовных традиций, но также возможностями и потребностями национального развития.

Наконец, пятый сегмент – это мировое сообщество, которое как никогда ранее проявляет свою внешнюю и внутреннюю сплочённость и медленно, но последовательно движется в направлении единой общечеловеческой цивилизации[2].

Анализируя ход развития внешней политики Таджикистана за 28 лет независимости, можно отметить, что вопросы межгосударственных отношений находятся в центре внимания Правительства страны. Внутренние импульсы к развитию интеграции, консолидации экономического потенциала государств воспринимаются в Таджикистане как естественный процесс и рассмат-

риваются как результат стремления к более тесной интеграции по основным вопросам многостороннего взаимодействия.

В 2002 г. Основателем мира и национального единства – Лидером нации, уважаемым Президентом Э. Рахмоном была утверждена (24 сентября) первая Концепция внешней политики Республики Таджикистан, а Парламентом страны был принят Закон о дипломатической службе. С тех пор Концепция стала основополагающим политическим документом, в котором отражена система официальных взглядов на основные направления и приоритеты международной деятельности государства.

В Концепции внешней политики 2002 г. были оформлены и закреплены устоявшиеся и оправдавшие себя позиции и цели-установки, намечены новые цели и сведены в систему принципиальные подходы Республики Таджикистан, которые составляли содержание внешнеполитической деятельности государства. Вместе с тем в Концепции, безусловно, присутствовали и элементы новизны – в формировании национальных приоритетов, в конкретных оценках и акцентах, выборе инструментов реализации внешнеполитических задач[3].

В течение более 10 лет после принятия предыдущей Концепции продолжался ускоренный процесс политической и экономической трансформации, изменилась региональная ситуация, появились новые вызовы и угрозы безопасности. Возникла необходимость обновления действующей Концепции внешней политики и разработки новой концепции, о чем указал Основатель мира и национального единства – Лидер нации, уважаемый Президент Эмомали Рахмон в своем выступлении перед дипломатическими сотрудниками страны 15 марта 2013 г. по случаю открытия нового здания Министерства иностранных дел Таджикистана.

Следовательно, новая Концепция внешней политики страны была утверждена Указом Президента Республики Таджикистан от 27 января 2015г. №332. Она состоит из четырех глав: «Общие положения»; «Республика Таджикистан в системе международных отношений»; «Внежнополитические приоритеты Республики Таджикистан»; «Разработка и реализация внешней политики Республики Таджикистан».

В Концепции перечислены национальные интересы в сфере внешнеполитиче-

ской деятельности Республики Таджикистан, которые подразумевают также обеспечение энергетической независимости страны, ее продовольственной безопасности и выход из коммуникационного тупика, создание пояса безопасности и добрососедства на границах республики.

Внешняя политика Республики Таджикистан определена как независимая многовекторная внешняя политика, которая основывается на безоговорочном уважении международного права и реализуется на объективной и прагматичной основе.

Проводимая политика, по сути, политика «открытых дверей», миролюбивая и бескорыстная, и при ее осуществлении Таджикистан придерживается отношений дружбы и признания обоюдных интересов на основе взаимного уважения, равноправия и взаимовыгодного сотрудничества со всеми ближними и дальними странами. Республика считает главной и важной нормой общего миропорядка практическое соблюдение баланса между глобализационными процессами и национальными интересами каждой страны.

В качестве одной из задач внешней политики обозначено участие страны в деятельности международных и региональных структур (ООН, ОБСЕ, СНГ, ШОС, ОДКБ, ОИС, ОЭС, СВМДА, Азиатского диалога по сотрудничеству, международных финансовых институтов). Таким образом, Таджикистан намерен вносить свой вклад в укрепление безопасности и стабильности, а также использовать возможности этих организаций для обеспечения устойчивого развития страны.

Одним из приоритетных направлений внешней политики является реализация долгосрочных и стабильных отношений с традиционными партнерами – государствами-участниками СНГ. В «Концепции внешней политики Республики Таджикистан, в частности, отмечается, что Таджикистан с учетом разнотемпной и разновекторной интеграции в рамках Содружества будет стремиться к углублению взаимовыгодного сотрудничества[4].

Важное место в Концепции отводится развитию дружественных отношений, союзнического взаимодействия и стратегического партнерства с РФ, указана общность целей и задач, стоящих перед государствами Центральной Азии, predetermined

необходимость расширения и углубления отношений с Узбекистаном, Казахстаном, Туркменистаном и Кыргызстаном на основе доверия, дружбы и взаимовыгодного сотрудничества.

Отношения с КНР достигли уровня всестороннего стратегического партнерства и создали благоприятную основу для поступательного наращивания многопланового взаимодействия в политической области, сфере безопасности, торгово-экономическом и культурном направлениях.

Особое место занимают дружественные отношения с Афганистаном и Ираном, основанные на исторических, языковых и культурных общностях.

Интенсификация отношений с высокоразвитыми странами мира и применение их богатого опыта в плане содействия дальнейшему политическому и экономическому развитию Таджикистана имеет особое значение. Планируется углубление партнерских отношений с США и расширение долгосрочного и устойчивого сотрудничества с ЕС и странами-членами[5].

Республика Таджикистан поддерживает деятельность Организации Объединенных Наций в качестве единственного института регулятора международных отношений, обладающего полномочиями по принятию решений, связанных с коллективными действиями по защите мира и поддержанию безопасности международной системы.

Обеспечение и отстаивание национальных интересов, активное продвижение созидательных инициатив и предложений Республики Таджикистан в ООН и ее специализированных учреждениях, в том числе ЮНЕСКО, а также усилия, направленные на получение членства Республики Таджикистан в выборных органах и структурах ООН относятся к ключевым задачам внешней политики страны.

В целях реализации приоритетов своей внешней политики, Республика Таджикистан развивает многосторонние отношения со своими партнерами в различном формате и широко использует эти площадки созидательного диалога в интересах укрепления дружественных отношений, культурных контактов и поиска эффективных средств противодействия современным вызовам и угрозам.

В последующий период были продолжены основные принципы и политические традиции внешней политики Таджикистана по решению первостепенных задач для развития страны, в частности, в целях упрочения мира и национального согласия, укрепления политической, экономической и социальной реформ. В этот период руководство страны объявило о политике «открытых дверей» и необходимости достойного представления культурного наследия таджиков миру, в связи с чем, был дан старт многовекторной, взвешенной и прагматичной внешней политике, расширению и укреплению дружественных связей, плодотворному сотрудничеству с различными странами мира. Благодаря этой политике Таджикистан укрепил свою позицию на международной арене, содействовал решению мировых проблем, начал взаимодействие со многими странами и, с учетом национальных интересов, обеспечил во внешней политике баланс своих и общих интересов. Политика «открытых дверей» – основа внешней политики Таджикистана. Ее наглядные результаты отражены в следующем:

Таджикистан стал полноправным членом международного сообщества, и сегодня Таджикистан официально признала 151 страна мира, а со 126 из них установлены дипломатические отношения. Республика Таджикистан является активным членом 51 организаций, в том числе международных и региональных, а также международных финансовых институтов. По итогам длительных переговоров был положен конец гражданской войне – после пятилетнего вооруженного противостояния было подписано Общее соглашение об установлении мира и национального согласия в Таджикистане, которое является уникальным национальным достижением за период независимости. Сегодня опыт таджикстанцев в деле достижения мира признан мировым сообществом, его изучают в школах[6].

Учитывая злободневную и масштабную проблему в республике, которой является миграция, этот вопрос так же относится к приоритетам внешней политики Таджикистана. Дипломатические представительства проводят весьма важную и необходимую работу по защите прав и интересов соотечественников за рубежом.

Большинство политических инициатив, выдвинутых руководством Таджикистана, были приняты и поддержаны миро-

вым сообществом. К числу этих инициатив относятся: решение внутреннего конфликта посредством переговоров, содействие решению политических и экономических проблем Афганистана, развитие регионального сотрудничества, ряд инициатив по рациональному использованию водных ресурсов, сотрудничеству в области энергетики, борьбе против терроризма, экстремизма и незаконного оборота наркотиков[6].

Инициативы руководства Республики Таджикистан в водной области, поддержанные со стороны ООН, перешли от уровня изучения до практической реализации международным сообществом. Данные инициативы в совокупности направлены на создание новой стратегии для человечества и обеспечение достойной жизни для жителей планеты.

Проведя анализ опыта внешнеполитической деятельности Республики Таджикистан, хотелось бы остановиться на роли научного обоснования этой сферы. Научные исследования, проводимые учеными республики по данной тематике, имеют важное значение для разработки эффективных мер в области внешней политики государства. Но надо отметить, что научные разработки не отвечают современным требованиям, не всегда соответствуют быстроизменяющейся международной обстановке и её требованиям в части касающейся национальных интересов Республики Таджикистан. Как правило, научные труды носят описательный характер. В них не хватает глубокого анализа, прогноза и выводов.

Кроме того, наши научные деятели обычно используют литературу на русском языке и иногда злоупотребляют этим, что снижает авторитет и значение своего богатейшего научного наследия. Наряду с этим, переводы не всегда соответствуют смыслу и носят буквальный характер.

Следует отметить и вопрос подготовки кадров для работы в сфере внешней политики. Надо обратить внимание на соответствующую подготовку специалистов ещё на ранней стадии, из числа студентов и аспирантов, всесторонне использовать научные связи с зарубежными научными центрами и специалистами.

С 2020 года, учитывая новые угрозы, по нашему мнению, мир будет развиваться по новому миропорядку. И в сложившейся международной обстановке будут всё более



востребованы превентивные глубокие и всесторонние научные оценки и прогнозы для выработки эффективных шагов в целях защиты национальных и государственных интересов республики.

Учитывая важность проблемы, для подготовки специалистов считаем целесообразным создать Дипломатическую Академию Республики Таджикистан при Министерстве иностранных дел. Привлечь в Академию ранее работавших за рубежом положительно зарекомендовавших себя и имеющих богатый опыт таджикских дипломатов.

Во внешнеполитической деятельности особое место занимают проблемы сбора, исследования и анализа информации. Существует потенциал и возможность создания Аналитического Центра при дипломатической Академии. А для эффективной работы Центра образовать Совет по исследованию и разработке новых внешнеполитических концепций, отвечающих требованиям, реалиям и трендам современного мира.

#### Литература

1. Заявление о Государственной независимости Республики Таджикистан. Принято на внеочередной сессии Верховного Совета Республики Таджикистан двенадцатого созыва 9 сентября 1991 года № 392.
2. Сайидзода З.Ш. (Саидов З.Ш.). Внешняя политика Таджикистана в период его становления как суверенного независимого государства (1992-2004 гг.). – Седьмое издание. – Душанбе: ООО «Контраст», 2010. – С. 6-7;
3. Рахмон Эмомали. О современном мире и основных аспектах внешней политики Республики Таджикистан / Составители: Автор предисловия Зафар Шералиевич Саидов (Зафар Шерали Сайидзода), Махбуба Расуловна Камолова. – Душанбе: ООО «Контраст», 2019, – С. 58.
4. Концепция внешней политики Республики Таджикистан. Утверждена Указом Президента Республики Таджикистан от 27 января 2015 года, № 332. [Электронный ресурс]. URL: <https://mfa.tj/ru/main/view/988/kontseptsiya-vneshnei-politiki-respubliki-tadzhikistan> (дата обращения: 01.02.2020).
5. Рахмон Эмомали. О современном мире и основных аспектах внешней политики Республики Таджикистан / Составители: Автор предисловия Зафар Шералиевич Саидов (Зафар Шерали Сайидзода), Махбуба Расуловна Камолова. – Душанбе: ООО «Контраст», 2019, – С. 122.
6. Достижения внешней политики Таджикистана. [Электронный ресурс]. URL: <https://mfa.tj/ru/main/view/12/dostizheniya-vneshnei-politiki-tadzhikistana> (дата обращения: 01.02.2020).

#### ДАР БОРАИ МАСЪАЛАИ АҲАМИЯТИ ТАҲҚИҚОТИ СИЁСАТИ ХОРИҶИИ ҶУМҲУРИИ ТОҶИКИСТОН ВА ДУРНАМОИ ОН

Искандаров А.

*Дар мақола сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон мавриди таҳлил қарор гирифта, марҳилаҳои асосии татбиқи Консепсияи сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон баррасӣ шудаанд. Муаллиф инчунин дастовардҳои сиёсати хориҷии Тоҷикистонро низ таҳқиқ ва таҳлил кардааст. Дар интиҳои мақола тавсияҳои прагматикӣ доир ба амалисозии фаъолияти сиёсати хориҷӣ ва татбиқи навоариҳои бунёди пешниҳод карда мешаванд.*

**Калидвожаҳо:** сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистон, дастовардҳои сиёсати хориҷӣ, таҳлили сиёсати хориҷӣ, самти сиёсати хориҷӣ, сиёсати дарҳои кушод, сиёсати хориҷии бисёрсамта.

#### ON THE ISSUE OF RELEVANCE OF TAJIKISTAN'S FOREIGN POLICY RESEARCH AND ITS PROSPECTS

Iskandarov A.

*The article analyzes the foreign policy of the Republic of Tajikistan and reviews main stages of the implementation and development of the Foreign Policy Concept of the Republic of Tajikistan. The author also researched and analyzed the achievements of Tajikistan's foreign policy. At the end of the article, pragmatic recommendations on the implementation of foreign policy activities and incorporation of fundamental innovations were proposed.*

**Keywords:** foreign policy of the Republic of Tajikistan, foreign policy achievements, foreign policy analysis, foreign policy, Open Door policy, multi-vector foreign policy.



## ТРАНСФОРМАЦИЯ КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ ПОДХОДОВ ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНЫХ ПЕРЕМЕН

**Юсуфджанов Ф. М.** - канд. полит. наук, – Институт философии, политологии и права им. А.Баховаддинова Академии наук Республики Таджикистан

*Данная статья посвящена изучению концептуальных подходов к формированию и развитию внешней политики государства. В ней анализируется процесс становления, развития и политико-правовых основ внешней политики Республики Таджикистан на протяжении периода независимости. Проводится краткий сопоставительный анализ формы и содержания основных классических и современных концептуальных трудов по изучению международных отношений и внешней политики государства. В заключении также предлагаются некоторые рекомендации по дальнейшей оптимизации внешнеполитического курса страны.*

**Ключевые слова:** *внешняя политика, концептуальные подходы внешней политики государства, теории международных отношений и внешней политики, внешнеполитический курс Таджикистана, многовекторная внешняя политика, вызовы и угрозы современного мира.*

Вопрос концептуальных подходов внешней политики Республики Таджикистан в условиях глобальных перемен требует глубокого научного исследования, что позволит создать условия для понимания специфики и формирования политических предпосылок становления Республики Таджикистан как государства, особенности мирохозяйственных связей и интеграцию Таджикистана в мировую политическую систему. В первую очередь, это касается взаимоотношений Таджикистана с государствами Центральной Азии. Региональная политика Таджикистана в этом направлении выстроена грамотно и прагматично. Приоритетное значение в проведении региональной политики придается формированию благоприятного климата сотрудничества. Эти приоритеты и ценности определены общей исторической, социальной и эко-

номической взаимосвязью, близостью культуры и быта народов государств Центральной Азии. Таджикистан, и в дальнейшем, намерен способствовать всесторонней, прежде всего, политической и экономической интеграции, являющейся важным фактором стабильного развития в регионе. Одной из основных угроз безопасности государств Центральной Азии является ситуация в Афганистане, и основательно изучая ее, Таджикистан уделяет большое внимание вопросу установления мира и устойчивого развития в этом сопредельном государстве.

Актуальность изучения концептуальных подходов внешней политики Республики Таджикистан в условиях глобальных перемен заключается, прежде всего, в необходимости изучения и анализа функционирования принципа ее многовекторности, выявлении основных проблем и выработке предложений по дальнейшему развитию данного принципа в международных отношениях в перспективе. Необходимо также углубить и расширить знания о вопросах осуществления внешней политики Таджикистана, о проблемах и перспективах взаимоотношений Республики Таджикистан с различными международными акторами, а также детально исследовать политические аспекты интеграционных процессов на постсоветском пространстве, и в мире в целом. Мы считаем, что в исследовании данного вопроса требуется применение системного подхода, позволяющего рассматривать вопросы внешней политики, а также проблемы и перспективы взаимоотношений Республики Таджикистан в современных международных отношениях в диалектической взаимосвязи. Что касается методов исследования данной проблематики, то, по мнению автора, более приемлемыми в данном случае, являются исторический, структурно-

функциональный, формально-логический и сравнительный методы.

Исследование и анализ внешней политики подразумевает, прежде всего, изучение вопросов о средствах, способах и методах ее реализации, без внедрения которых, невозможно достижение любой внешнеполитической цели. Существуют различные способы достижения поставленных внешнеполитических целей. Прежде всего, это убеждение, обмен, использование переговоров и силы и т.д. Государства при выработке методов ведения внешней политики в основном прибегают к моделированию тех или иных ситуаций при решении сложных задач. Современный мир требует от государств незамедлительного реагирования на внешнеполитические вызовы и задачи. Внешняя политика является сложным механизмом регулирования отношений государства с другими государствами и субъектами международных отношений. В деятельности любого государства внешняя политика должна занимать одно из основных мест, поскольку от правильно выстроенной внешнеполитической деятельности зависит довольно много.

Ход реализации внешней политики Республики Таджикистан регулируются нормативно-правовыми актами и официальными документами [1].

Основу концептуальных и теоретико-методологических подходов к исследованию теорий международных отношений и внешней политики, в частности, составляют научные труды, как представителей традиционного классического направления, внесших весомый вклад в разработку теорий международных отношений: Фукидида (471-401 гг. до н.э.), Цицерона (106-43 гг. до н.э.), Н. Макиавелли, Г. Гроция, Т. Гоббса, Л. Гумпловича, И. Канта, так и современных ученых, выдвинувших новые теории для изучения современных международных отношений и внешней политики государства, политических процессов и тенденций и анализа геополитических проблем различных регионов мира: Г. Моргентау, Дж. Розенау, Р. Ричардсона, Р. Арона, К. Уолтц, С. Хантингтона, З. Бжежинского, Г. Роуза и др.

Среди теорий международных отношений наиболее широко известной является школа политического реализма теории международных отношений американского политолога немецкого происхождения Ган-

са Моргентау. Он утверждает, что внешняя политика, прежде всего, является политической силой, в которой национальные интересы имеют приоритет над любыми международными нормами, принципами и правилами, и, исходя из этого сила (внешняя, экономическая, финансовая) становится основным средством достижения поставленных целей. В течение последних 50 с лишним лет реализм или попытка понять поведение государств, основанное на признании того, что международная политика, как и любая политика, является борьбой за власть («international politics, like all politics, is a struggle for power»), была одной из центральных парадигм в Соединенных Штатах [3:13].

Последней яркой теорией в исследовании внешней политики государства принято считать концепцию неоклассического реализма, являющегося научным подходом к анализу внешней политики, выдвинутым в 1998 году американским ученым-международником Гидеоном Роузом в своей обзорной статье «Неоклассический реализм и теории внешней политики» (Neoclassical Realism and Theories of Foreign Policy) на научные труды пяти известных ученых – М. Брауна, Т. Кристенсена, Р. Швеллера, У. Уолфорга и Ф. Закарии. Этот подход продолжал традиции неореализма с его акцентом на системные и структурные вызовы. Именно они определяют поведение государства. В то же подразумевается о возврате к некоторым положениям классического реализма, к концепции внутренней мотивации государств как к борьбе за политическую и другие виды власти [4:144-172].

Таджикистан всегда выступал и выступает за политическую стабильность и устойчивость во всех направлениях деятельности международного сообщества, сформированных на основе фундаментальных принципов международного права, прежде всего, на равноправии и самоопределении народов, разрешении международных споров мирными средствами, не подвергая угрозе международный мир, безопасность и справедливость, суверенное равенство государств и т.д. Эти принципы отвечают интересам всех народов и стран, и служат предпосылкой для сохранения международного мира, безопасности и развития дружественных отношений и сотрудниче-

ства между государствами [2]. Таджикистан вносит свой вклад в достижение целей устойчивого развития ООН во имя преобразования нашего мира и будущего международного сотрудничества, включая ликвидацию современных угроз и вызовов в мире, в частности, международного терроризма, религиозного экстремизма, торговли людьми, незаконного оборота и контрабанды наркотиков и транснациональной преступности и т.п.

Среди сфер деятельности государства внешняя политика имеет особое значение. Она является общим курсом государства в международных делах и регулирует отношения государства с другими государствами и народами в соответствии с его принципами и целями, которые реализуются различными способами и методами. Внешняя политика любого государства тесно взаимосвязана с его внутренней политикой и должна отражать характер государственного и общественного строя. В этом случае, она сочетает национальные интересы с общечеловеческими интересами и ценностями, особенно в вопросах безопасности, сотрудничества и укрепления мира, в решении глобальных международных проблем, возникающих на пути социального прогресса.

Реализуя проекты, направленные на освоение и использование своих природных ресурсов, в частности, водно-энергетического сектора, Таджикистан при их разработке постоянно стремится учитывать интересы соседних государств, считая этот фактор ключевым в развитии всего региона. Таким образом, при разработке своей внешней политики Республика Таджикистан, как суверенное и независимое государство, соблюдает принцип взаимного равноправного сосуществования, уважения суверенитета других государств и невмешательства в их внутренние дела, соблюдения политического равновесия и баланса интересов.

В этих условиях необходимо поставить задачи глобальных масштабов – создание условий для применения современных подходов по реализации экономической политики, подготовка соответствующей основы для развития всестороннего сотрудничества на международном уровне посредством динамичного повышения роста экспорта товаров, разработки и реализации программ и стратегий по увеличению

доли внутристранового производства импортозамещающих товаров, развития промышленного, технологического и научно-технического сотрудничества. Республика Таджикистан, с учетом возросшего, за последние годы, интереса ведущих держав мира к центральноазиатскому региону, проводит политику «открытых дверей» и многовекторную политику, позволяющую достичь определенных результатов в укреплении своего места и роли на региональной и международной аренах.

После приобретения государственной независимости, Республика Таджикистан обрела статус самостоятельного актора международных отношений, чем привлекла повышенный интерес исследователей к вопросам её внешней политики и взаимоотношений с другими региональными и международными акторами. Геополитические интересы, контуры государственного внешнеполитического курса, основы внутренней политики были сформированы к началу XXI века. В течение двух последних десятилетий вопросы места и роли Республики Таджикистан в современных международных отношениях стали предметом изучения ученых политологов, международников, конфликтологов, социологов, юристов и т.д.

Внешняя политика и вопросы, связанные с ней, являются на сегодняшний день до конца не изученными и не существует единой концепции в отношении исследования данного вида политики. Вопросы реализации внешней политики охватывают ряд политических, социально-экономических, дипломатических, духовно-идеологических аспектов и для современного демократического общества они являются весьма насущными.

В итоге, для дальнейшего укрепления концептуальных основ и главных направлений, а также выявления проблем и перспектив укрепления места и роли Республики Таджикистан в системе современных международных отношений предлагается выполнение некоторых важных шагов, таких как рассмотрение основных теорий внешней политики; раскрытие сущности, проблем формирования и основных функций; изучение вопросов формирования и реализации внешней политики Республики Таджикистан; проведение системного исследования политических процессов в Таджикистане и политических аспектов региональной инте-

грации на постсоветском пространстве; анализ специфики внешней политики Республики Таджикистан и ее взаимодействие с субъектами Содружества Независимых Государств; выявление проблем и перспектив взаимоотношений Республики Таджикистан в современных международных отношениях.

Более того, внешнеполитический курс Таджикистана нуждается в постоянной оптимизации для своевременного реагирования на жесткие вызовы и требования быстро трансформирующегося мира т.е. с учетом динамичных темпов развития международных отношений необходим эффективный быстродействующий механизм усовершенствования и адаптации внешней политики Республики Таджикистан к вызовам, угрозам и другим реалиям современного мира. Это позволит действовать более последовательно и предсказуемо, что, в свою очередь, является одним из ключевых факторов эффективности внешней политики государства.

С учетом общего роста экономики, Таджикистан может занять достойное положение в современном мире и для этого необходимо совершенствоваться и продвигать прагматичный курс, как во внутренней, так и во внешней политике страны. Необходимо мониторинг взаимоотношений Республики Таджикистан с ближайшими соседями и с основными акторами международных отношений. В свою очередь, этот шаг позволит выявить основные проблемы и попытаться сделать обоснованные предложения по устранению данных проблем и развитию внешнеполитического курса Таджикистана в целом.

#### Литература:

1. Декларация о принципах международного права, касающихся дружественных отношений и сотрудничества между государствами в соответствии с Уставом Организации Объединенных Наций. Принята резолюцией 2625 (XXV) Генеральной Ассамблеи ООН от 24 октября 1970 года.
2. Конституция Республики Таджикистан. – Душанбе, 2016, – 44 с.
3. Morghentau H. Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace. First Edition. New York: Alfred A. Knopf, 1948. – 630 p.
4. Rose, G. (1998). Neoclassical Realism and Theories of Foreign Policy. World

Politics, 51 (1), 144-172. (Гидеон Роуз – главный редактор журнала «Foreign Affairs». На англ.: Gideon Rose is the editor of Foreign Affairs, and a member of the Council on Foreign Relations. He served as Associate Director for Near East and South Asian Affairs on the staff of the National Security Council from 1994 to 1995 under the Clinton Administration).

5. Закон Республики Таджикистан о дипломатической службе от 31 декабря 2014 года, № 1173; Закон Республики Таджикистан о международных договорах Республики Таджикистан от 11 декабря 1999 года, № 908. В редакции Закона РТ от 6 августа 2001 г. №31, от 28 декабря 2005 г. №142, от 22.07.2013 г. №1013; Положение Министерства иностранных дел Республики Таджикистан, утвержденной постановлением Правительства Республики Таджикистан от 28 декабря 2006 года, №593; Венская Конвенция о дипломатических сношениях от 18 апреля 1961 года №1138, депонированный Республикой Таджикистан 6 мая.

### ТРАНСФОРМАТСИЯИ РАВИШҶОИ КОНСЕПТУАЛИИ СИЁСАТИ ХОРИҶИИ ҶУМҲУРИИ ТОҶИКИСТОН ДАР ШАРОИТИ ТАҒЙИРОТИ ГЛОБАЛӢ

Юсуфҷонов Ф.М.

*Мақолаи мазкур ба омӯзиши равишҳои концептуалии ташаккул ва руидаи сиёсати хориҷии давлат бахшида шудааст. Он раванди ташаккул, руид ва асосҳои сиёсати ҳуқуқии сиёсати хориҷии Ҷумҳурии Тоҷикистонро дар давраи истиқлолият таҳлил менамояд. Таҳлили мухтасари муқоисавии шакл ва мазмуни асарҳои асосии концептуалии олимони классик ва муосир оид ба омӯзиши муносибатҳои байналмилалӣ ва сиёсати хориҷии давлат оварда шудааст. Дар хотима, инчунин як қатор тавсияҳо барои руидаи минбаъдаи сиёсати хориҷии кишвар пешниҳод карда мешаванд.*

**Калидвожаҳо:** сиёсати хориҷӣ, равишҳои концептуалии сиёсати хориҷии давлат, назарияҳои муносибатҳои байналмилалӣ ва сиёсати хориҷӣ, сиёсати хориҷии Тоҷикистон, сиёсати хориҷии бисёрсамта, мушиқлот ва таҳдидҳои ҷаҳони муосир.

**TRANSFORMATION OF THE  
CONCEPTUAL APPROACHES TO THE  
FOREIGN POLICY OF THE REPUBLIC OF  
TAJIKISTAN IN THE CONTEXT OF  
GLOBAL CHANGES**

**Yusufjonov F.M.**

*This article is devoted to conceptual approaches to the formation and development of foreign policy. It analyzes the process of formation, development and political and legal foundations of the foreign policy of the Republic of Tajikistan over the period of independence. The shape and content of the main classical and modern conceptual works on international relations and foreign policy briefly analyzed. In conclusion, some recommendations are also proposed for the further optimization of the country's foreign policy.*

**Keywords:** *foreign policy, conceptual approaches to the foreign policy, theories of international relations and foreign policy, Tajikistan's foreign policy, multi-vectoral foreign policy, challenges and threats of the modern World.*

## АСОСҲОИ НАЗАРИЯВИЮ МЕТОДОЛОГИИ РАМЗҲО ҲАМЧУН ЗУҲУРОТИ ИҶТИМОИЮ СИЁСӢ

Муҳаммад С.А. – н.и.с., дотсенти Академияи ВКД ҶТ

*Муаллиф дар мақолаи мазкур асосҳои назариявию методологии рамзҳоро ҳамчун зуҳуроти иҷтимоию сиёсӣ мавриди таҳлилу таҳқиқ қарор дода, вазифа ва таъиноти рамзҳои сиёсиро дар баробари мушкилиҳои равандҳои ҷамъиятӣ шарҳу баён намудааст. Аз ин рӯ, ба андешаи муаллиф, агар ба ҷудо кардани вазифаҳои рамзҳои сиёсӣ дар илмҳои сиёсии муосир назар афканем, ба хубӣ дарк менамоем, ки тақсими рамзҳои сиёсӣ хеле гуногун мебошанд. Рамзҳои сиёсӣ вазифаҳои гуногун доранд: вазифаи иттилоотию коммуникатсионӣ, сотсиализатсиякунонӣ ва сафарбаркунӣ. Дар асоси тафсириҳои мавҷудаи рамз, муаллиф таърифи зеринро пешниҳод менамояд: рамз – аломат объект, ашё ё ҳодисаест, ки идея ё консепсияи абстракиро ифода мекунад. Азбаски дар таҳқиқоти илмӣ мазкур рамзҳо дар заминаи сиёсат таҳлил мегарданд, муаллиф моҳияти назариявию методологии онҳоро ҳамчун падидаи иҷтимоию сиёсӣ баррасӣ намудааст.*

**Калидвожаҳо:** рамзҳо, иҷтимоӣ, сиёсӣ, падида, ахборӣ-коммуникатсионӣ, сотсиализатсиякунонӣ, сафарбаркунӣ, назариявӣ, методологӣ.

Рамзҳо ҳамчун падидаи иҷтимоию сиёсӣ ба худ хусусиятҳои хосе доранд, ки дар тақиқоти назариявию методологӣ нисбати онҳо тавачҷуҳи начандон зиёд зоҳир карда шудааст. Ҳатто дар байни шахрвандон низ шумораи камтари мардум ба консепсияҳои назариявии рамзҳои давлатӣ таъя менамоянд. Аммо аксарияти мардум ба таври механикӣ барои муҳимияти рамзҳои миллие, ки дар онҳо мақому манзалати давлат дар сатҳи байналмилалӣ муаррифӣ мешавад тавачҷуҳи зиёд зоҳир менамоянд.

Маълум аст, ки ягон таҳқиқоти илмӣ тамоми паҳлуҳои масъала ва факту рақамҳое, ки ба мавзӯи интихобшуда дахл

дорад, фаро гирифта наметавонад. Зеро базаи эмпирикӣ ҳамеша ҳолати миқдории худро дорад. Аммо мантиқи илмӣ хулосабарорӣ ба он далолат менамояд, ки далелу рақамҳои гузаштае, ки ба рамзҳои сиёсӣ вобастагӣ доранд то имрӯз таҳқиқ наёфтаанд, онҳоро бо далелҳои имрӯза муқоиса намуда, барои хулосаи илмӣ пешниҳод кардан зарурият пайдо мегардад.

Хусусиятҳои илмӣ таҳқиқот дар бораи рамзҳои сиёсӣ ва нақши онҳо дар ташаккули давлатдорӣ милли ва раванди таҳкими соҳибистиклолии Тоҷикистон вобаста ба риоя намудани метод ва маҷмӯи методологияҳое, ки тамоми самтҳои таҳқиқотро дарбар мегиранд, амалӣ мешаванд[1.22-23].

Мавриди қайд аст, ки мафҳуми “методҳои таҳқиқотӣ” мисли он ки дар дигар илмҳо мавҷуд аст, фаҳмиши гуногун дорад. Зеро ҳар як пажӯҳишгар метавонад, ки методҳои таҳқиқот ва зуҳуроти сиёсиро бо тарзи худ шарҳу баён намояд. Аз ин рӯ, дар илмҳои сиёсӣ шаклҳои гуногуни методҳои таҳқиқи зуҳуроти сиёсӣ пешниҳод карда мешавад. Дар баробари ин, методҳои таҳқиқоти рамзҳои сиёсӣ дар ташаккули давлатдорӣ милли ва раванди таҳқиқи соҳибистиклолии Ҷумҳурии Тоҷикистон низ истифода мешаванд.

Крайтерман В. С. масъалаи методҳои таҳқиқотиро таҳлил намуда, менависад, ки «Таҳлили методҳои таҳқиқотӣ дар сиёсатшиносӣ маҷмӯи усул ва шакли сохтори донишҳои илмӣ ва истифодаи онҳо дар таҳқиқоти ин ё он зуҳурот мебошад»[2]. Ӯ аксарияти методҳои омӯзиши равандҳои сиёсиро ба ду гурӯҳ тасниф кардааст: ба гурӯҳи якум методи таърихӣ, методи арзишию меъёрӣ, методи институтсионалиро дохил менамояд. Ба гурӯҳи дуюм: методи муқоисавӣ, системавӣ, сохторию вазифавӣ, антро-

пологӣ, равоншиносӣ, ва сотсиологиро ворид кардааст.

Маълум аст, ки аз замони Афлотун то ҳол метод ҳамчун таҳқиқоте, ки ба ҳақиқат мебарад, фаҳмида мешавад. Ба таҳаввули омӯзиши таҳлили мазмун ва мафҳуми «метод» нигоҳ накарда, бояд қайд кард, ки категорияи мазкур дар таҳқиқотҳои илмӣ шарҳу баёни гуногун дорад. Масалан, дар аксар мавридҳо метод ҳамчун назария, таълимот ва ё ин ки шакли назариявӣ амалии муносибати инсон ба шарҳи ин категория мебошад. Методи илмӣ мазмуни асосии дониши бадастомада, хусусиятҳо, қонуниятҳои инкишофи онро баён менамояд.

Ба ғайр аз ин, дар илмҳои сиёсӣ дигар усул ва ё методҳои чузъие низ истифода мешаванд, ки дар раванди истифодаи рамзҳои сиёсӣ мавриди истифода қарор меёбанд: 1. Методи банақшагирии сиёсӣ ва пешгӯии сиёсӣ. Методи мазкур омӯзиши чузъиёти сиёсиро пешниҳод намуда, чараёни суръатгирии ҳар як чузъиёт ва сохтори нави ояндаро муайян месозад. 2. Методи таҳлили ҳолатҳои муайяни сиёсӣ. Вазъи сиёсии муайяноро ҳамчун воситаи гузориш ва ҳалли масъалаҳои умумии сиёсатшиносӣ мавриди баррасӣ қарор медиҳад. Ин метод омӯзиши равандҳои сиёсиро ба воситаи объектҳои ифодакунанда таҳлил менамояд. Масалан, митинги сиёсиро дар алоқамандӣ бо сарвари сиёсӣ ва омма, инчунин хусусиятҳои шуури сиёсии омма метавон омӯخت. 3. Таҳлили гуногунии умумиятҳои иҷтимоӣ. Бо ёрии ин метод нақши миллатҳо ва синфҳо дар сиёсат метавон муайян кард. Инчунин ба воситаи омӯзиши гурӯҳҳои алоҳидаи милли манфиатҳои онҳо ва нақшаи инкишофи сиёсати миллиро метавон тарҳрезӣ намуд. 4. Таҳлили коммуникатсионӣ ҳамкориҳои чузъҳои равандҳои сиёсиро таъмин менамояд. Алоқии коммуникатсионӣ саросари фазои сиёсиро дарбар гирифта, дар омӯзиши чузъиётҳои муносибатҳои сиёсӣ ва амиқтар омӯхтани он имкон дода, дар омӯзиши раванди мураккаби сиёсӣ мавқеи махсус дорад. Ҳамаи методҳои номбаршуда дар илмҳои сиёсӣ ба таври васеъ истифода бурда мешаванд. Омӯзиши чузъиётҳои он ва истифодаи онҳо дар

раванди амалии таҳлили далелҳо, равандҳо ва зуҳурот нақши муҳим мебозанд [3.11-13].

Аммо дар раванди дигаргуниҳои нави ҷомеа ҳамаи ин методу таҳлилҳо дар баҳши рамзҳои сиёсӣ хусусияти умумӣ гирифта, барои муттаҳидӣ ва сафарбар намудани оммаи мардум истифода бурда мешаванд.

Масъалаи рамзҳои сиёсӣ ҳамчун объекти таҳқиқот ин масъалаест, ки дар бораи бартарии арзишҳо ва принципҳои, ки дар онҳо фазои ҳокимият ташкил карда мешавад. Ин фазоест, ки мардумони дар он ҷо зиндагӣ мекардагӣ ва дигар халқҳои, ки онҳоро ихота намудаанд, маҷбур месозад, ки системаи ташаккули қувваҳои геополитикиро эҳтиром намоянд. Дар таърихи сиёсии кишварҳо ду роҳи таъсири аломату рамзҳои сиёсӣ мавҷуд аст. Яке – ба воситаи азхуд намудани амалӣ гардонидани рамзиқунонии маданӣ, дуюм – ба воситаи аз худ кардани амалӣ намудани рамзиқунонии идеологӣ. Албатта, инҳо роҳҳои алтернативӣ мебошанд, ки дар интиҳоби онҳо дигар методу усулҳои истифода бурда мешаванд.

Рамзҳо дар маҷмӯъ асрори махсусе доранд, ки дар таърихи башарият чунин асрорангез будани онҳо дар бисёр ҳолатҳо ноаён мемонанд. Онҳоро мо бештар дар рамзҳои қадимаи Миср, дар рамзҳои аксарияти динҳои қадима ва дар таҳлилу таҳқиқи олимону пажӯҳишгароне, ки дар натиҷаи муқоисаи таълимотҳои эзотерикӣ аз Ҳиндустони ведоӣ сар карда, то донишмандони насронии садаи яки мелодиро дарбар мегиранд, дарёфт менамоем [4.146].

Бояд тазаккур дод, ки мантиқи рамзҳои сиёсӣ дар мазмун маънои нухуфтае доранд, ки на ҳама кас онҳоро қобилияти дарк кардан дорад. Таҳлилҳо нишон медиҳанд, ки нисбати онҳо андешаҳои мухталиф мавҷуд аст. Яқум, шакли оддӣ ва фаҳмо доштани рамзҳо. Дуюм, рамзӣ ва образнок будани онҳо, сеюм, динӣ ва нишонаи аломати хаттӣ доштан, муҳимияти онҳоро муайян мекунад. Аммо рамзҳои сиёсӣ боз қудрати ноаёнро дар худ таҷассум менамоянд, ки ин предметҳои бечон таъсири бевоситаи худро ба рӯҳу равони инсонҳо расонида метавонанд. Бинобар ин дар таҳқиқи омӯзиши хусусиятҳои мухталифи рамзҳои



сиёсӣ методу усулҳои гуногуни таҳқиқотӣ бояд мавриди истифода қарор гирад, ки на танҳо шакли рамзҳои сиёсиро муаррифӣ намоянд, балки ба мазмун ва сохтору рангҳои онҳо ҳусни тафоҳум бахшанд.

Масъалаи мазкур дар таҳқиқоти Ф. Сафоев чунин арзёбӣ гардидааст: "намодсозии гурӯҳҳо ва ақвом ончунон рушду такомил намуд, ки инсонҳо қодир буданд барои ақоиди мазҳабӣ, давлатдорӣ, сиккасозӣ ва ғайра рамзҳои гуногуншаклро бо маъниҳои хоссае бисозанд... пас аз сохтани ин намод (фуруҳар) ва гузашти садаҳо, дар ҳудуди 4000 сол пеш ниёгони мо тавонистанд бо он аломатҳои навро илова намуда, пурмаъно бисозанд... Дар натиҷа қавми бузурги ориёни бостон ва мардуми атрофи мулкамон намоди фуруҳарро, ки дорои мафҳуми маъноҳои чолибест, ҳамчун рамзи асосии оини Маздопарастӣ шинохтанд"[5.148].

Дар масъалаи рангҳои гуногуни рамзҳо низ андешаҳо хеле чолиб ва асрорангез мебошанд. Аммо, мутаассифона, аз нигоҳи методологӣ қариб ки мавриди таҳлилу таҳқиқ қарор наёфтаанд. Ба ин масъала бештар таърихшиносону бостоншиносон тавачҷуҳ зоҳир намуда, аз дастоварду бозёфтҳои куҳан хулосабардорӣ намуда, синну сол ва замони сохтану бунёди онҳоро маълум менамоянд.

Муҳаққиқи тоҷик Г. Каримова вобаста ба рангҳои рамзҳо менависад, ки "рамзҳои рангоранг таърихи хеле қадимадоранд, онҳо дар замоне пайдо шуданд, ки инсон рангҳои табииро қорқард ва мавриди истифода қарор доданро ёд гирифта буд. Аз ҳамон замон рамзҳои гуногунранг роҳи хеле тӯлониро тай намуданд. Аз замони пайдоиш рамзҳои гуногунранг бо дину сеҳр (магия) алоқамандии зич доштанд. Ранг ҳамчун атрибути сеҳр, соқралӣ, қувваи фавкултабии ва дар баъзе ҳолатҳо ҳамчун қудрати худовандӣ ҳисобида мешуд"[6.84].

Таърихи рамзҳои сиёсӣ ҳамчун донишҳои соҳавии донишҳои илмӣ дар шакли умумӣ начандон дурудароз аст. Агарчи дар бораи чунин рамзҳо ва таърихи пайдоиши онҳо дар сарчашмаҳои таърихӣ маълумотҳои гуногун ба назар мерасад, вале дар Тоҷикистон омӯзишу баррасии

онҳо аз замони Шӯравӣ оғоз ёфтааст. Хусусан, таърихшиносон дар таҳқиқотҳои сиёсии худ вобаста ба Инқилоби октябр ва дигаргуниҳои замони Шӯравӣ қорҳои зиёдеро ба анҷом расониданд. Баъдан омӯзиши рамзҳои сиёсӣ бештар барои худшиносӣ ва ҳудогоҳӣ ва тарбияи кадрҳо дар Қўшунҳои мусаллах, омӯзишгоҳҳои ҳарбӣ ва курсҳои таъриии ҳарбии мактабҳои олий омӯзонида мешуданд.

Баъди фурупошии Иттиҳоди Шӯравӣ ва соҳибистиклол шудани ҷумҳуриҳои нав масъалаи дар амал татбиқ ёфтани рамзҳои сиёсӣ ва омӯзишу таҳқиқотҳо ҳар як кишвари соҳибистиклол нишон, суруди миллӣ ва парчами ҳудро вобаста ба фалсафаи зиндагии худ интиҳобу пешниҳод намуданд, ки дар ин раванд нақши олимону пажӯҳишгарони илмҳои ҷомеашиносӣ хеле назаррас аст.

Махсусан, қорҳои илмӣ-таҳқиқотии олимони сиёсатшинос Зокиров Г. Н., Муҳаббатов А., Муҳаммад А. Н., Хидирзода М. У., Сафарализода Х. Қ. ва чанде дигарон ба тавассути таълифи китобҳои дарсӣ барои мактабҳои олий ва мақолаву монографияҳои илмӣ вобаста ба рамзҳои сиёсӣ назаррас аст. Дар соҳаи илмҳои таърих низ як гурӯҳ пажӯҳишгарон ба монанди Ю.Яқубов, Г. Каримова, Н. Амиршоҳӣ, А. Шарифзода, Ф. Сафоев қорҳои гуногуни илмиро ба анҷом расониданд, ки дар омӯзишу таҳқиқи рамзҳои сиёсӣ ва хусусиятҳои бевоситаи онҳо заминаи пажӯҳишро устувор менамоянд.

Асосҳои илмию назариявӣ ва методологияи таърихи рамзҳои сиёсиро методҳои материалистӣ диалектикий таҳлилу зухуроти таърихӣ, далелу рақам ва ходисаҳо дар соҳаи рамзҳои сиёсӣ дар давраҳои гуногуни инқишофи ҷомеа дарбар мегирад. Ва ин методҳои таърихи сиёсӣ нақш, мақом ва муҳимияти рамзҳои сиёсиро дар ҳаёти ҷомеа аз замони қадим то имрӯз тасдиқ менамоянд.

Методологияи материалистӣ диалектикий дар назди таърих дурнамои васеи таҳқиқи тамоми соҳаҳо ва хусусиятҳои рамзҳои сиёсиро, назарияи маърифатнокии зухуротро дар ҷомеа, муносибат ба сарчашмаҳо, дарки гузашта ва имрӯзаи рамзҳоро муайян мекунад.

Ба ин методология така намуда, таърих рамзҳои сиёсиро ҳамчун падидаи ҳамеша тағйирёбанда дар ҳаракат, инчунин онҳоро ҳамчун натиҷаи мубориза барои идеяҳои нав алайҳи идеяҳои кӯҳна муаррифӣ менамояд. Ин қонуниятҳои диалектикӣ имконият медиҳанд, ки тасаввуроти илмӣ дар бораи рамзҳои сиёсӣ дар таърихи ҷомеа мақоми худро дошта бошанд. Онҳо имконият фароҳам меоранд, ки пайдоиш, ҳолат ва инкишофи рамзҳои сиёсӣ вобаста ба шароити географӣ мавриди таҳлилу таҳқиқ қарор ёбанд.

Истифодаи методологияи илмӣ дар таърихи омӯзиши рамзҳои сиёсӣ муҳимияти хоси назариявӣ амалӣ дорад, ки таҳлилу таҳқиқи ҳамаҷонибаи рамзҳои сиёсӣ, нақш ва мақоми онҳо дар ташаккули давлатдорӣ миллӣ ва таҳкими истиклолияти сиёсӣ муҳимияти назариявӣ дошта, барои маводҳои таърихӣ муносибати илмиро ба миён меоварад.

Дар асоси методологияи материалистӣ диалектикаи таърихи рамзҳои сиёсӣ методҳои мушаххаси омӯзиш ва таҳқиқи онҳоро истифода мебаранд, ки чунин муаррифӣ мегарданд: таҳлили назариявӣ таърихӣ; ҳулосабардорӣ; ба низом даровардани маводҳо; муқоисакунӣ; ҳулосабардорӣ амалӣ ва омӯзиши таҷрибаи таърихӣ рамзҳои сиёсӣ миллатҳои мухталиф.

Ҳамин тавр, ягонагии методҳои умумии диалектикӣ ва методҳои алоҳидаи таҳқиқоти таърихи рамзҳои сиёсӣ ин роҳи такмил додани муҳимияти онҳо барои дурнамои корҳои таҳқиқотӣ ва баррасии ин масъала хеле муҳим арзёбӣ мегардад.

Дар айни ҳол, вобаста ба рушди васоити ахбори омма нақши баъзе рамзҳои сиёсиро имкон аст, ки дар фазои маҷозӣ тағйир дод. Зеро ки ба воситаи технологияи информатсионӣ дар бораи ташаккули “прогрессивӣ”, “реаксионӣ” ва “тоталитарӣ”-и кишвару халқҳо вобаста ба истифодаи “рамзҳои сиёҳ” таъсиррасонӣ хеле афзун гардидааст. Мафҳуми “рамзҳои сиёҳ” моҳиятан маънои манфӣ дошта, бештар барои фиребу найранг ва ба воситаи онҳо чизе ба даст овардан, сиёҳ кардан, муттаҳид кардани ҳамфикру ҳаммаслакдор дар ягон ҷараён ва ташкилоти иртиқӣ мебошад. Аз ин

бармеояд, ки дар ҳама гуна маданиятҳои сиёсӣ рамзҳо бо шакли мазмуни манфӣ мусбат вучуд доранд. Бинобар ин, барои дарки мардум мо бояд бештар ҷанбаҳои мусбати рамзҳои сиёсиро дар олами информатсионӣ ташвиқу тарғиб намоем.

Дар илмҳои сиёсӣ методҳои гуногуни таҳқиқотӣ оид ба рамзҳои сиёсӣ, муҳимият ва нақши онҳо дар муносибатҳои ҷамъиятӣ истифода бурда мешаванд, ки дар раванди таҳқиқоти илмӣ истифодаи назарсанҷиҳо, таҳлили омӯрӣ, муқоисакунӣ ва монанди инҳо афзалияти бештар доранд.

Марҳилаи аввали истифодаи методҳои илмӣ индуксия номида мешавад. Дар доираи он фарзияҳо сохта мешаванд, ки барои шарҳи далелҳо хизмат менамоянд. Мулоҳизаронии дорои хусусияти умумӣ ба монанди тахмин фаҳмида мешавад, зеро фарзияҳо дар муносибат бо консепсияҳои гуногун тахмин ба шумор мераванд. Фарзия дар асоси донишҳои пештар мавҷудбуда сохта мешавад. Инчунин фарзияҳо метавонанд дар асоси омӯзиши объектҳо ва таҳқиқотҳо ба вучуд оварда шаванд.

Дар кори илмӣ маъмур низ ба воситаи ин методу усулҳои илмӣ вобастагии як равандро аз раванди дигар ва алоқамандии байниҳамдигарии онҳоро вобаста ба истифодаи аломату рамзҳои сиёсӣ дар замони тағйирпазирии ҷомеа мавриди таҳлилу таҳқиқ қарор додаем.

Масалан, мо метавонем бо истифодаи васоити ахбори омма ба маориф, мардум ва ё дар маҷмӯъ ба ҷомеа бо таблиғоти махсус таъсир расонед. Зеро, ки мо дар замоне зиндагӣ мекунем, ки воситаҳои таъсиррасонии оммавӣ аҳамияти басо муҳим доранд. Аз ин рӯ, ба воситаи радио, телевизион, рӯзномаҳо ҳар дафъа мо ба шахсоне рӯ ба рӯ мешавем, ки то кадом андоза мо ба онҳо таъсир расонида тавонистаем ва ё не, маълум нест. Бинобар ин, истифодаи методҳои гуногун, ки дар боло зикр ёфтаанд як роҳи равиши илмие мебошанд, ки мо натиҷаи мақсади дар пеш гузоштамонро муайян карда метавонем.

Ба ҳамагон маълум аст, ки ин усулҳои таъсири психологие, ки дар таблиғоти истифода мешаванд, бештар дар маркетинги сиёсӣ истифода мегарданд. Чунин «бозорҳо» дар сиёсат вучуд доранд,

инчунин равишҳои мушаххаси онҳо дар коркарди психологии шуури чамъиятӣ мавҷуданд. Мисоли онҳоро бо намунаҳои маъракаи интихоботӣ дар ИМА, ки як ҷузъи калидии “бозии сиёсӣ” ба шумор меравад, нишон медиҳем.

Ҳолатҳое мешавад, ки наворбардор номзадро дар кунчи чашмнорас нишон медиҳад ё тавре рафтор мекунад, ки гӯё ўро намебинад ва номзадро то дараҷаи асабоният меорад. Мешаванд ҳолатҳое, ки хангоми посух додан довталаб наметавонад зуд калимаи дурустро пайдо кунад ва садоҳои ноустуворо ба вучуд меорад. Ин нишондиҳандаи бузурги пешазинтихоботӣ (алахусус дар ИМА) харочоти калони моддӣ ва нигоҳдории тамоми кормандони махсусро, ки ба маъракаи интихоботӣ машғуланд, талаб мекунад.

Ҳамин тариқ, ҳама гуна хабар, хусусан мундариҷаи сиёсӣ, новобаста аз он ки мо чӣ гуна онро даъват мекунем, таблиғот ё усули мӯътақид буданаш бо зухуроти таъсиррасонӣ алоқаманд аст. Ва суоле ба миён меояд, ки кадом омилҳо ба муассиртар будани чунин таъсир, афзоиш ё коҳиш додани самаранокии хабар таъсир мерасонанд.

Баъзан истифодаи методҳои илмӣ дар шакли фалсификатсия низ зоҳир мешавад ва натиҷа ин аст, ки мо дар аксари мавридҳо кӯшиши онро менамоем, ки ин ва ё он фарзияро инкор намоем. Чун қоида, мо бо сабаби маҳдудияти вақт ва имконият наметавонем дурустии ҳар як фарзияро исбот ва муайян намоем. Аммо, ба ин нигоҳ накарда, дар таҳқиқотҳои илмӣ марҳилаи фалсификатсионӣ дар аксари мавридҳо хеле зарур шуморида мешавад. Инчунин мо наметавонем, ки ҳамаи натиҷаҳои имконпазири дар дохили як гурӯҳи муайяни далелҳо бавучудояндаро тафтиш намоем ва дурустии онҳоро исбот кунем. Зеро ҳамаи мушоҳидаҳои мо дар аксар мавридҳо характери тахминиро ба худ касб менамоянд.

Дар таърихи низоми фарҳанги сиёсӣ таҳлили категорияи “рамз”-ро файласуфи олмонӣ Э.Кассирер оғоз намудааст. Ба ақидаи ӯ, шаклҳои асосии зухуроти рамзӣ забон, устура, дин, санъат ва илм мебошанд. Маҳз дар онҳо фарҳанг вучуд дорад ва таҷдид карда мешавад, инсон дар

ин шакл оламро мебинад, мефаҳмад ва дигаргун мекунад. “Ҳар як шакли рамзӣ бояд ҳамчун ҳама гуна энергияи ақл фаҳмида шавад, ки тавассути он ҳама мундариҷаи идеологӣ метавонад бо ягон аломат алоқаманд бошад ва ба ин аломат комилан мувофиқат кунад» [7. 152-153].

Рамз аксар вақт бо мафҳумҳои «аломат», «алгоритм», «метафора», «миф», «нишона» муайян карда мешавад. Дар робита ба ин, мафҳуми «рамз»-ро аз категорияҳои дигари фалсафӣ ба таври равшан ҷудо кардан лозим аст. Аломат, бар хилофи рамз, якпахлу аст; ин як маъно дорад ва ҳар гуна “монсаи номатлуб” мебошад, дар ҳоле ки рамз “мухлиси” тафсирҳои мухталиф ва мутақобиларо дорад. Дар рамз як навъ «мувожинати» идея ва образ вучуд дорад. Дар метафора образ дорои характери мустақил аст ва дар он ягон “объекти пурасрор” нест, ба монанди рамз. Миф, баръакси рамз, «чисм» ва гоյи худро моҳиятан муттаҳид мекунад, ҳамеша симои ашё ва предметро дорад. Нишона як намуди рамз аст, аммо бештар маънои соҳавӣ дорад.

Дар адабиёти фалсафаи сиёсӣ таърифи «рамзи сиёсӣ» амалан вучуд надорад. Баъзе муаллифон рамзхоро ба монанди аломатҳои марбут ба ҳокимияти сиёсӣ ё давлатӣ шарҳ медиҳанд. Ҳамин тавр, Г. Морис-Георгитса мегӯяд, ки «...рамзи сиёсӣ бояд ҳама гуна аломати марбут ба муносибати ҳокимият бошад, ки дар асоси конвенсияи иҷтимоӣ чунин эътироф шудааст» [8.353].

Муносибати аввал дар муайян кардани аломати сиёсӣ маънои онро надорад, ки фаъолияти рамзҳо на танҳо дар асоси конвенсияи иҷтимоӣ ё қонун, балки санксияи анъана танзим карда мешавад. Дар ҳолати дуввум, таъкид ба он аст, ки рамзи сиёсӣ функсияи коммуникатсионии байни шахс ва ҳокимиятро иҷро мекунад. Аммо рамзҳои сиёсӣ метавонанд ин вазифаро дар байни ҳизбҳои сиёсӣ, ташкилотҳои чамъиятӣ, чунбишҳо, гурӯҳҳои қавмӣ ва инчунин байни давлатҳое, ки дар муносибатҳои байналмилалӣ ширкат мекунанд, иҷро кунанд.

Муаллифони дигар рамзҳои сиёсиро чун воситаи «ифодакунанда», идеализатсиякунонии ҳаёти сиёсӣ муайян мекунанд. А.А. Радугин рамзҳои сиёсиро ҳамчун

«...мачмӯи рамзхое, ки ҷаҳони сиёсатро ба шакли рамзӣ ва мушофиавӣ инъикос ё идеализатсия мекунад», мефаҳмад[9.251].

Ҳамин тавр, новобаста ба он ки дар адабиёти фалсафию ҷомеашиносӣ ва сиёсатшиносӣ таърифи рамзҳои сиёсӣ дар шакли комил мавҷуд нест, аммо ин вобастагӣ ба он дорад, ки дар рамзҳо падидаҳои иррационалӣ, «идеалӣ» ҳузур доранд. Аз ин ҷост, ки дар анъанави таҳқиқотҳои ҷомеашиносӣ ва сиёсатшиносӣ ба чунин таҳлилҳо кам муроҷиат менамоянд.

Дар адабиёти фалсафӣ бошад, рамзҳои сиёсӣ мавриди таҳқиқ қарор наёфтаанд. Рамзҳои сиёсиро бештар ба мафҳумҳои сиёсатшиносӣ ва ё ҷомеашиносӣ муносиб медонанд. Мафҳумҳои пешниҳодшуда хусусиятҳои асосии тавсифкунандаи рамзҳои сиёсиро ифода мекунанд, аммо, ба андешаи мо, онҳо дақиқ нестанд ва ин ё он самти рамзҳои сиёсиро фаро гирифта наметавонанд.

Ҳамин тариқ, душвории шарҳу баёни мафҳуми «рамзҳои сиёсӣ» бештар ба мазмун ва атрибутҳои гуногуни он вобастагӣ доранд. Аз ҷумла, алоқаи рамзҳо бо сиёсат, образи идеявӣ, доштани сирри рамзии сиёсӣ, доштани қобилияти махфия амалию сиёсӣ ва ғ.дар бисёр ҳолат дар муайян намудани рамзҳои сиёсӣ боқӣ мемонад. Аз ин рӯ, муҳақиқон дар таҳлилу таҳқиқи рамзҳо муваззаф мешаванд, ки ба ҷузъи асосии он – рамзҳои сиёсӣ муроҷиат намоянд.

#### Адабиёт

1. Ахрименко А.С. Политический анализ и прогнозирование.-Москва. Юрайт, 2016.
2. <http://all-politologija.ru/knigi/politologiya-uchebnoe-posobie-dlya-vuzov-krajterman/metodi-issledovaniya-v-politologii> (Дата доступа: 08.02.2018 г.).
3. Махмадов А.Н. Сиёсатшиносӣ. – Душанбе: «Ирфон», 2010. –С. 11-13.
4. Шюре Э. Великие посвященные.-Калуга. Типография Губернской Земской Управи.1914.
5. Сафоев Ф. Назаре ба таърихи пайдоиши намоди моҳу ситора // Ахбори Осорхонаи миллии Тоҷикистон №2, 2017.
6. Каримова Г. Цветовая символика в культуре Древнего Саразма. // Ахбори

осорхонаи миллии Тоҷикистон №2,2017.

7. Рубцов Н. Н. Символ в искусстве и жизни: философские размышления.-М., 1991.
8. Морис-Георгица Г. Политические символы // Элементы теории политики / Под. ред. К. Опалка.- Ростов-на-Дону, 1991.
9. Политология. Учебное пособие для вузов / Сост. и отв. ред. А. А. Радугин. М., 1996.

### ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СИМВОЛОВ КАК СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Мухаммад С.А.

*Автор в данной статье подвергает анализу теоретико-методологические основы символов, как социально-политического феномена, а также определяет их функции и предназначение, с учетом существующих общественных процессов. В связи с этим, по мнению автора, если взглянуть на разделение политических символов в современной науке, то можно обнаружить, что их классификация исследователями осуществлена по-разному. Разумеется, функции политических символов разнообразны: информационно-коммуникационная, социализированная и мобилизационная. На основе существующих определений в науке, автором предлагается следующая интерпретация понятия символа: это объект, предмет или событие, которое отражает абстрактную концепцию. Поскольку в данном научном исследовании символы рассматриваются на политической основе, то в теоретико-методологической характеристике автор их преподносит как социально-политическое явление.*

**Ключевые слова:** символ, социальный, политический, феномен, информационно-коммуникационный, социализированный, мобилизационный, теоретический, методологический.

**THEORETICAL AND  
METHODOLOGICAL FOUNDATIONS  
OF SYMBOLS AS A SOCIO-POLITICAL  
PHENOMENON**

**Muhammad S.A.**

*The author in this article analyzes the theoretical and methodological foundations of symbols as a socio-political phenomenon, and also defines the functions and their purpose, along with existing social processes. In this regard, according to the author, if you look at the separation of political symbols in modern science, you can find that their classification by researchers has been implemented in different ways. Of course, the functions of political symbols are diverse: information and communication, socialized and mobilization. Based on existing definitions in science, the author proposes the following interpretation of the concept of a symbol: it is an object, object or event that reflects an abstract concept. Since in this scientific study, symbols are considered on a political basis, therefore, in the theoretical and methodological description, the author presents them as a social and political phenomenon.*

**Keywords:** *symbol, social, political, phenomenon, information and communication, socialized, mobilization, theoretical, methodological.*



## МАНФИАТҲОИ МИЛЛӢ ВА ХУСУСИЯТҲОИ ОНҲО ДАР ШАРОИТИ РУШДИ ДИПЛОМАТИЯИ БИСЁРҶОНИБА

Муҳаммадзода П.А. - д.и.с., муовини директори МТС назди Президенти ҶТ  
Акбаров Ф.Х. - аспиранти ДМТ

*Муаллифон дар мақолаи мазкур масъалаи манфиатҳои миллӣ ва хусусиятҳои хоси онҳоро дар шароити рушди дипломатияи бисёрҷониба мавриди таҳлилу таҳқиқ қарор дода, паҳлӯҳои мухталифи онро арзёбӣ намудаанд. Муаллифон ибрози андеша до-ранд, ки категорияи «манфиатҳои миллӣ» дар сиёсатиносии ватанӣ ва хориҷӣ то имрӯз шарҳу баёни ягона надорад. Дар ман-баҳои илмӣ хориҷӣ ин мафҳум бештар дар матни мафҳуми «амнияти миллӣ» истифода бурда мешавад, ки моҳияти асосӣ ва самти манфиатҳои давлатро муайян менамояд. Ҳамзамон, ба андешаи муаллифон, ман-фиатҳои миллӣ дар самти иҷтимоӣ, фарҳангӣ, ҳуқуқӣ, иттилоотӣ ва мудофиавӣ ба таври мушаххас таҳқиқи нурра наёфта-аст. Аз ин рӯ, омӯзишу таҳлили хусуси-ятҳои бевоситаи онҳо дар шароити рушди дипломатияи бисёрҷониба барои рушди му-носибатҳои байналмилалӣ муҳимияти ил-мию амалӣ дорад.*

**Калидвожаҳо:** манфиатҳои миллӣ, ди-пломатияи бисёрҷониба, истиқлолияти сиёсӣ, манфиатҳои ҳаётан муҳим, таъмини оромии сиёсӣ, ваҳдат, радикализми ифротӣ, манфиат, миллат, дипломатияи муосир, му-носибатҳои байналмилалӣ.

Дар хусуси он ки дипломатияи тоҷик, дарвоқеъ, таърихи қадим дошта, дар гуза-шта хеле инкишоф ёфта буд, санади мӯъта-мади дигар он аст, ки дар байни девонҳои (вазиратхонаҳои) маъмули давлати Сомо-ниён девони махсусе бо номи «Девони ами-рулмулк, ё расоил ва иншо» буд, ки бо му-носибатҳои дипломатӣ ва мукотиботи муҳимми давлатӣ машғул буд [6, с.5]. Муҳаққиқони соҳаи муносибатҳои дипло-матӣ ва тасдиқ менамоянд, ки дипломатияи тоҷик таърихи қадима дошта, дар муноси-бати бисёрҷонибаи байни кишварҳо мақоми худро дорад.

Дипломатияи бисёрҷонибабудаяк ша-кли дипломатия дар доираи ташкилотҳои байналмилалӣ амалигардонии он ба воси-таи намоёндагии доимии давлат дар назди ташкилотҳои байналхалқӣ мебошад. Ин-кишофи дипломатияи муосир аз ҷумла гуфтугӯҳои бисёрҷониба барои идоракунии ҷонибҳои гуногун заминаҳои устувор фа-роҳам менамояд.

Имрӯз равандҳои ҷаҳонишавӣ новоба-ста аз таъсири худ боз ба самти тақсимо-ти захираҳо ки ин ҳама заминаи объективӣ барои сохтори бисёрҷонибаи муносибатҳои байналмилалӣ мегузорад, равона мегардад,

Дар замони сохибистиклолӣ иштиро-ки Ҷумҳурии Тоҷикистон дар ташкилотҳои гуногуни байнидавлатӣ ва дигар ташки-лотҳо дар дипломатияи муосир нақши хеле муҳим дорад. Ба воситаи гуфтушунидҳо, қарордод ва созишномаҳои гуногун қабул мешавад, ки дар рушду инкишофи кишва-рамонтаъсири ҷиддӣ мерасонад.

Бояд гуфт, ки масъалаи манфиатҳои миллӣ дар аксари концепсияҳои миллии кишварҳои тараққиқардаи ҷаҳон қариб, ки хусусияти яхела дорад. Масалан, дар «Стратегияи амнияти миллии ШМА барои садсолаи нав» манфиатҳои миллии ин ки-швар бештар дар устувор намудани амният бо таъя ба таърии ҷангии қувваҳои мусал-лаҳ ва ширкат варзидан дар корҳои сатҳи ҷаҳоние, ки амали онҳо барои кушодани бозори ҷаҳонӣ сафарбар карда шудааст, мушоҳида мегардад.

Муҳимияти масъала инчунин дар ша-роити амалишавии манфиатҳои миллии Ҷумҳурии Тоҷикистон ва пешрафти дипло-матияи бисёрҷониба ба омӯзиши модели муносибатҳои нави Тоҷикистон бо дигар кишварҳо мебошад, ки онро ҳамчун ман-фиатҳои миллӣ маънидод менамоянд.

Маълум аст, ки низоми манфиатҳои миллии Тоҷикистон дар асоси маҷмӯи ман-

фиатҳои умумии давлат, ҷомеа, табақаҳои иҷтимоӣ ва шахсият муайян карда мешавад. Манфиатҳои афзалиятнок он манфиатҳои мебошанд, ки ба арзишҳои умумибашарӣ асос ёфтаанд[5, с.53]. Дар дигар кишварҳои ҷаҳон низ муносибат ба ҳимояи манфиатҳои миллӣ хеле ҷиддӣ буда, онро асоси бартарии сиёсати дохилию хориҷии худ медонанд. Масалан, манфиатҳои миллии Амрико ва мақсади асосии он натавонанд таъмини вазъи амнияти ШМА, балки бартарӣ ва бузургии худро дар ҷаҳон муаррифӣ намудан аст.

Дар таҳқиқоти илмӣ кишвари мо, ҳуди масъалаи муайян намудани мафҳуми «манфиатҳои миллӣ» ва стратегияи таъмини онҳо таърихи начандон тӯлонӣ дорад. Зеро, ки масъалаи мазкур, пеш аз ҳама, ба набудани анъанаи чунин пажӯҳиш дар давраҳои пешини муҳаққиқони собиқ Иттиҳоди Шӯравӣ вобастагӣ дорад, ки таъсири он ба таҳқиқи чунин як масъалаи муҳим дар Тоҷикистон низ расидааст. Аммо таҷрибаи ҷаҳонӣ нишон медиҳад, ки манфиатҳои миллии ҳар як кишвар муҳимияти бевоситаи худро дорад. Масалан, агар суҳан дар бораи амалӣ намудани манфиатҳои миллӣ Федератсияи Россия равад, бояд дарҷ намуд, ки ин кишвар дар рушди ин масъала хусусиятҳои хоси худро дорад, ки дар ҳуҷҷатҳои расмиашон «Консепсияи амнияти миллии Федератсияи Россия» ва дар «Консепсияи сиёсати хориҷии Федератсияи Россия» инъикос ёфтаанд.

Бояд таъкид кард, ки аксарияти олимони рус ва пажӯҳишгарони Ғарб мафҳуми «манфиатҳои миллӣ»-ро ҳамчун мафҳуми муттаҳидкунанда бо манфиатҳои давлат медонанд. Инро мо бештар дар корҳои таҳқиқотии В.Илин, В.Пастухов, Ахиезер А.С.[1, с.28.] ва дигарон мебинем. Онҳо манфиатҳои миллиро ҳамеша субъекти асосии ҳаёти сиёсӣ ва ҷамъиятии давлат дониста, ҳимояи ҳамешагии онҳоро бартарии асосии давлату миллат мешуморанд. Баъзан мафҳуми «манфиатҳои миллию давлатӣ» боз бо ҳамон мазмун мавриди истифода қарор мегирад, ки дар баъзе ҳолатҳо ба сифати мафҳуми ҷамъбастанандаи «манфиатҳои ҳаётан муҳим» низ истифода бурда мешавад.

Ҳамин тавр, хусусиятҳои амалишавии манфиатҳои миллии Ҷумҳурии Тоҷикистон дар шароити пешрафти дипломатияи би-

сёрҷониба бештар ба фаҳмиши «манфиатҳои» вобастагӣ дорад, ки он калидест, барои шарҳу баёни он ки манфиатҳои сабаби асосии фаъолияти инсонҳо, субъектҳои иҷтимоӣ (гурӯҳ, миллат) ва асоси фаъолияти институтҳои иҷтимоӣ (давлат, ҳизбҳо) мебошад.

Мафҳуми «манфиат» дар илмҳои сиёсӣ ҳамчун сабаби объективии рафтори сиёсӣ ва фаъолияти субъекти сиёсӣ дар системаи муносибатҳои ҷамъиятӣ шарҳ дода мешавад. Манфиатҳои дар баҳсҳои назариявӣ бештар аз нигоҳи раваншиносӣ мафҳуми «манфиатҳои» баҳогузорӣ карда мешавад. Онҳо манфиатроба ҷанбаи тафаккур ва боварӣ мебаранд, ки бештар ҳамчун ҳис, хоҳиш ва ғайра шинохта мешавад. Бештари муҳаққиқони соҳаи сиёсатшиносӣ манфиатро ҳамчун муносибати объективӣ ва пайдоиши субъективӣ дошта меҳисобанд.

Бояд гуфт, ки дар шароити нави ҷаҳонишавӣ ва муносибатҳои байналхалқӣ кушодани шакли категориявии манфиатҳои миллӣ, таҳқиқот ва усулҳои илмиро талаб мекунад, ки ин қадом ду мафҳум, асоси мафҳуми «манфиатҳои миллӣ»-ро ташкил мекунад. Яъне, манфиат ва миллат бояд аз нуқтаи назари муносибатҳои байналхалқӣ таҳқиқ, таҳлил ва муқоиса карда шавад. Маълум аст, ки манфиатҳои дар шакли ҷамъ истифода бурда мешаванд ва дар илмҳои сиёсӣ ҳамеша ба ҳимояи ниёздоранд. Зеро ки онҳо манфиати халқ, миллат ва ё касе мебошанд, ки ба онҳо хизмат мекунад ва талаботи онҳоро ташкил ё қаноат мекунад.

Мафҳуми «миллат» бошад, бештар ҳамчун «этнос» мавриди истифода қарор дорад. Мафҳуми мазкур ҷамъияти одамонро мефаҳмонад, ки онҳо дар як ҳудуди муайян ва ягона умр басар мебаранд. Дар таҳқиқи мафҳуми «миллат» ва дар муайян намудани табиати он нақши олимони Ғарб хеле бузург аст. Масалан, К.Вердети менависад, ки «миллат – ин омили тартиботи сиёсӣ ва идеологӣ мебошад. Инчунин амалкарди иҷтимоӣ ва эҳсоси гурӯҳӣ низ ба воситаи он ифода меёбад. Олимони ғарбӣ онро барои ифодаи гурӯҳҳои мухталифи иҷтимоӣ ба қор мебаранд. Мафҳуми «миллат» аз аввали лаҳзаи пайдоиши худ воситаи интиҳоби ҳувият маҳсуб ёфта, одамонро мутаҳҳид менамуд, ки онҳо ман-

фиатҳои ягона доштанд ва аз гурӯҳҳои дигар ба кулӣ фарқ мекарданд.

Айни замон, ба воситаи мафҳуми «миллат» муносибати байни давлатҳо ва риояти он ифода карда мешавад. Ҳамзамон, миллат омили идеологии мебошад, ки ба воситаи он нақш ва мавқеи субъекти сиёсӣ чӣ дар миёни давлатҳои муосир ва чӣ дар низоми байналхалқӣ муайян карда мешавад.

Роҷеъ ба ин масъала ҷомеашиноси фаронсавӣ Д.Кола менависад, ки «миллат инъикосгари шароитҳои мушаххаси иҷтимоӣ буда, ҳеҷ гоҳ идомабахши падидаҳои дигар буда наметавонад. Бинобар ин, миллат ҳамон давлати миллиест, ки ифодагари он истиқлолияти сиёсии ҳудуди муайян ва фарҳанги яхелаи гурӯҳ мебошад. Ҳамаи ин дар якҷоягӣ миллатро ташкил медиҳад[2, с.351].

Ҳамин тавр, муҳтавои мафҳумҳои «манфиат ва миллат»-ро ҷамъбаст намуда, онҳоро ҳамчун манфиатҳои миллӣ бояд қайд намуд. Умуман, онҳо шароити зарурӣ мебошанд, ки барои ҳастӣ ва рушди оянда муҳимияти махсус доранд.

Аз нуктаи назари илмҳои сиёсӣ, манфиатҳои миллӣ ба гурӯҳҳои зерин тақсим мешаванд:

1. Манфиатҳои миллие, ки барои амнияти давлат ва устуворию инкишофи прогрессивӣ равона карда шудаанд. Онҳо бештар барои ҳалли масъалаҳои ҳаётан муҳими пешгиринамӣ, аз байн бурдан, огоҳ намудан аз хатарҳои гуногун ва таҳдидҳо равона карда шудаанд.

2. Манфиатҳои миллие, ки амалӣ намудани онҳо ба воситаи вазифаҳои давлат ва ба танзим даровардани самтҳои гуногуни сиёсӣ, ҳуқуқӣ ва ахлоқӣ вобастагӣ доранд.

3. Манфиатҳои миллие, ки дар дараҷаи таълимотҳои концептуалӣ таҳия шуда, дар сатҳи актҳои ҳуқуқӣ – давлатӣ ( санадҳои меъёриву ҳуқуқӣ), Паёмҳои ҳарсолаи роҳбарони кишварҳо дар парламентҳо ва СМИ мавриди муҳокима қарор мегирад.

Бояд таъкид дод, ки манфиатҳои миллӣ ҳамчун зухуроти ҷамъиятию сиёсӣ ва амалӣ дар раванди ташаккули давлатдорӣ ва зарурияти ҳар як давлат ба таври мушаххас пайдо мешавад.

Манфиатҳои миллӣ ҳамчун олооти муштаҳкам намудани ягонагии миллат ва

ҳимояи эътибори онҳо дар сатҳи ҷаҳонӣ мебошад. Маълум аст, ки манфиатҳои миллӣ дар системаи муносибатҳои байналхалқӣ дар замони «милликунонии»- и сиёсати хориҷии кишварҳои аврупоӣ ба миён омад ва ин равандро то оғози асри XX раванди баанҷомрасида меҳисобиданд. Аммо дар асри XXI дигар кишварҳои ҷаҳон низ дар сохтори давлатдорӣ хеш ба коркарди концепсияҳои манфиатҳои миллии худ тавачҷуҳ зоҳир намуданд.

Баъди фурӯпошии Иттиҳоди Шуравӣ, Ҷумҳурии Тоҷикистон низ аз нав манфиатҳои миллии худро муайян намуд. Самти афзалиятноки манфиатҳои ҳаётан муҳими ҷомеаи тоҷикистонӣ, пеш аз ҳама, дастгирии сохти конституционӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон, аз байн бурдани сатҳи камбизоатӣ, рушди иқтисоди худӣ, таъмини соҳибистиклолӣ, тамомияти арзӣ, ҳимоя аз тамоми намудҳои таҳдид, рушди шахсият, ҷомеа ва давлат дар асоси таъмини шароити хубидавлат барои ҳаёти шахрвандон мебошад.

Раванди ташаккул ва амалигардонии манфиатҳои миллӣ барои аксарияти кишварҳои ҷаҳон омилҳои яхела доранд. Инҳо – сатҳи ҷойгиршавии географӣ, таъмини манбаҳо, сатҳи инкишоф, ҳолати иҷтимоию сиёсӣ ва иқтисодӣ дар кишвар, таҷрибаи таърихӣ ва анъанаҳои миллӣ, мавҷудияти таҳдидҳои дохилию хориҷӣ, муносибатҳои амалии сиёсӣ бо кишварҳои дуру наздик ва дигар омилҳо мебошанд. Ҳамаи ин дар маҷмӯъ хусусиятҳои амалишавии манфиатҳои миллиро дар шароити пешрафти дипломатияи бисёрҷониба муайян менамоянд.

Дар баробари ин, манфиатҳои миллӣ бо таҳдидҳои дохилию берунӣ ба давлат ва институтҳои он таъсир мерасонад, ки онҳо барои ҳимояи манфиатҳои шахс ва ҷомеа камар баста, амнияти миллиро устувор намуда, ба таъмини стратегия ва тактикаи давлатдорӣ тағйирот ворид менамоянд.

Таҳдидҳои ба манфиатҳои миллӣ вобастаю пайваста буда низ дар шароити дигаргуниҳои нави ҷаҳонӣ нақши худро доранд. Зеро ҳузур ва пайдоиши таҳдид, пеш аз ҳама зиддиятҳои байни манфиатҳои миллиро метезонад ва ҳатмӣ будани ҳимояи онҳо ба воситаи системаи амнияти миллӣ яке аз сарчашмаҳои рушди баъдинаи он мебошад. Пӯшида нест, ки таҳдидҳои ман-



фиатҳои милли ба он далолат менамоянд, ки дар стратегияи таъмини амнияти миллии ин ё он кишвар тағйироту иловаҳо дохил карда шаванд. Дар баробари ин, онҳо заминаи воқеъӣ барои пешгӯинамудан, пешгирӣ кардану аз байн бурдани хавфу хатар ва дигар омилҳои, ки ба шахс, ҷомеа ва давлат метавонанд таъсири манфӣ расонанд, гузошта метавонанд.

Манфиатҳои милли дар маҷмуъ ин зухуроти гуногунҷабҳа буда, аз арзишҳои миллие иборатанд, ки барои таъмини худмуҳофизаткунӣ ва баробар намудани инкишофи шахс, ҷомеа ва давлат дар сатҳи давлатдорӣ бо шаклирасмӣ, мақсаднок баён мегардад. Аз ин рӯ, дар тақсмоти он масъалаҳои душворе ба вуқӯ мепаиванданд. Аз ҷумла, дар масъалаҳои методологии сохтори манфиатҳои милли. Хусусан бо объект (давлатӣ, минтақавӣ ва ҷаҳонӣ), бо субекти манфиатҳо (шахсият, ҷомеа ва давлат) бо самтҳои дохилию берунӣ, бо ҷабҳаҳои ҳаёти иқтисодӣ, иҷтимоӣ, сиёсӣ, фарҳангӣ ва ғайра. Масъалаи мазкур бо чунин шакл баррасӣ меёбад.

Якун, арзиши чунин таснифот аз он иборат аст, ки манфиатҳои милли дар худ нишонаҳои хоси таркиби манфиатҳоро доранд. Онҳо метавонанд, ки устувор ва ё ин ки тағйирёбанда, ҳаётан муҳим ва ё дуҷумдараҷа бошанд.

Дуюм, муайян намудан ва донишмандии манфиатҳои ҳаётан муҳим тақозо менамоянд, ки барои аз байн бурдани таҳдидҳои дохилию берунӣ, ки аз самтҳои алоҳидаи стратегӣ пайдо мешаванд хушёрӣ сиёсӣ лозим меояд.

Истифодаи чунин методҳо ба муҳтавои манфиатҳои миллии давлат ва ҷомеа бо мақсади таъмини бехатарии кишвар таъсири мусбат расонида, дар ҳалли масъалаҳои сиёсати дохилию хориҷӣ муҳимияти хос дорад.

Аз ин рӯ, таҳлили сиёсии манфиатҳои милли дар матни ташаккул ва амалӣ намудани шароити мушаххаси таърихӣ, низомии давлатию ҷамъиятӣ ва системаи муносибатҳои байналхалқӣ набояд дар доираи таҷриба (абстраксия) ва назарияи умумӣ шахшуда монад. Зеро дар шароити пешрафти дипломатияи бисёрҷониба истифодаи метод ва усулҳои гуногуни илмҳои сиёсӣ барои ҳалли масъалаҳои байналмилалӣ таъсири худро расонида метавонанд.

Дар ин равиш, манфиатҳои миллии Ҷумҳурии Тоҷикистон бо самтҳои асосии ҳаёти ҷомеа ва давлат тасниф карда мешаванд. Барои кишвари мо масъалаҳои асосии манфиатҳои милли бештар дар самти иқтисодиёт ба назар мерасанд. Аз нуқтаи назари манфиатҳои милли дар самти иқтисодиёт ин, пеш аз ҳама, таъмини он дар режими истеҳсолоти васеъ, ҳимояи истеҳсолкунандагони ватанӣ, баланд бардоштани фаъолнокии инвиститсионӣ, дастгирии потенциали илмӣ, таъмин ва ҳимояи соҳибистиклолии кишвар мебошанд. Дар баробари ин, муҳимияти махсус барои мо ҳимояи манфиатҳои милли дар самти дохилии кишвар мебошад. Ин дар мадди аввал, таъмини оромии сиёсӣ, тамомияти арзӣ, ваҳдат, пешгирӣ намудани радикализи ми ифротӣ мебошад.

Манфиатҳои миллии Ҷумҳурии Тоҷикистон дар самти муносибатҳои байналмилалӣ ин иштироки фаъолнаи он дар сохтмони чунин як системаи муносибатҳои байналмилалӣ мебошад, ки бояд ба имиджи Тоҷикистон ва ҷойгоҳи он дар ҷаҳони муосир мусоидат карда тавонад. Махсусан яке аз пешниҳодҳои Президенти кишвар, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон аз минбари СММ оид ба «Даҳсолаи байнамилалӣ амал «Об барои рушди устувор, 2018-2028» далолат менамояд, ки кишвари мо барои нигоҳ доштани оромии умум дар ҷаҳон нақши муҳим дорад. Ҳамзамон, Ҷумҳурии Тоҷикистон дар устуворӣ ва инкишофи сулҳоварии СММ, САҲА ва дигар ташкилотҳои минтақавию байналмилалӣ бо мақсади мӯътадилгардонии сиёсии низоҳо, густариши муносибатҳо бо кишварҳои ИДМ, ҳамкориҳои ҳасана ба масъалаҳои мувофиқкунони зичи сиёсати умумӣ ва сиёсати амниятӣ, ҳалли масъалаи сарҳад ва ғайра кӯшиш ба харҷ дода истодааст.

Умуман, хусусиятҳои амалишавии манфиатҳои миллии Ҷумҳурии Тоҷикистон дар шароити пешрафти дипломатияи бисёрҷониба дар маҷмуъ оромии стратегӣ дар минтақа ва ҷаҳон мебошад.

#### Адабиёт

1. Ильин В.В., Ахиезер А.С. Российская государственность: истоки, традиции,

- перспективы – М. Из. МГУ, 1997; Пастухова В.Б. //Полис. -1994-№2
2. Кола Д. Политическая социология. -М., 2001.-С.351.
  3. Кулагин В.М. Международная безопасность. М.: Аспект Пресс, 2006.-319 с.
  4. Махмадов А.Н. Хопёрская Л.Л. Современный Таджикистан: диалектика независимости и интеграции (политико-правовой анализ) Душанбе, 2016.-363 с.
  5. Мухаммад А.Н. Сафарализода Х.К. Амнияти миллӣ. Душанбе,- 2019.- С.53.
  6. Назаров Т., Сатторзода А. Дипломатияи муосири тоҷик. Душанбе 2006. - С.5.

### **НАЦИОНАЛЬНЫЕ ИНТЕРЕСЫ И ИХ ОСОБЕННОСТИ В УСЛОВИЯХ РАЗВИТИЯ МНОГОСТОРОННЕЙ ДИПЛОМАТИИ**

**Мухаммадзода П.А., Акбаров Ф.Х.**

*Авторы в данной статье рассматривают особенности национальных интересов в условиях развития многосторонней дипломатии и раскрывают различные их стороны. Они считают, что категория «национальные интересы» в отечественной и зарубежной политологии до сих пор не имеет единого определения. В иностранных источниках данное понятие рассматривается в контексте понятия «национальная безопасность». Однако, по мнению авторов статьи, в социальной, культурологической, правовой, информационной и оборонной сферах понятие «национальные интересы» не исследовалось. В этой связи, изучение и исследование особенностей данного понятия в условиях развития многосторонней дипломатии имеет большое научно-практическое значение для развития международных отношений.*

**Ключевые слова:** национальные интересы, многосторонняя дипломатия, политическая независимость, жизненно важные интересы, обеспечение политической стабильности, примирение, радикальный экстремизм, интересы, нация, современная дипломатия, международные отношения.

### **NATIONAL INTERESTS AND THEIR FEATURES IN THE CONTEXT OF DEVELOPMENT OF MULTILATERAL DIPLOMACY**

**Muhammadzoda P.A., Akbarov F.Kh.**

*The authors in this article consider the features of national interests in the context of the development of multilateral diplomacy and reveal its various aspects. They believe that the category of “national interests” in domestic and foreign political science still does not have a single definition. In foreign sources, this concept is considered in the context of the concept of “national security”. At the same time, according to the authors of the article, the concept of “national interests” in the social, cultural, legal, information and defense spheres was not studied. In this regard, the study and study of the features of this concept in the development of multilateral diplomacy is of great scientific and practical importance for the development of international relations.*

**Key words:** national interests, multilateral diplomacy, political independence, vital interests, ensuring political stability, reconciliation, radical extremism, interests, nation, modern diplomacy, international relations.

## ХАРАКТЕР ПРОБЛЕМ КОНФЛИКТА КАК ФАКТОР УСПЕХА ПОСРЕДНИЧЕСТВА

Муродов С. А. – к.полит.н., зав.отделом политологии ИФПП АН РТ.  
Тел.:: (+ 992) 918-41-40-86., e-mail: Subhonm@mail.ru

*В статье характер проблем конфликта рассматривается как один из факторов, способствующих успеху или обуславливающих неудачу посредничества. Автор анализирует типы характера проблем конфликтов, предложенных исследователями. Особое внимание обращается на различие и сходство типов конфликтных вопросов, на то, как они влияют на успех и неудачи посредничества. Автор констатирует, что мнения ученых по поводу типологизации конфликтных вопросов разнятся. Последнее в первую очередь объясняется тем, с каких позиций ученые подходят к этой типологизации. Одни из них влияние фактора характера проблем в конфликте определяли теоретически, путем рассуждений, другие основывались на опыте, т.е., использовали эмпирический подход. В итоге автор делает вывод: и тот и другой подход к анализу типа проблем конфликта могут способствовать успеху посредничества, главное – понять, осмыслить характер конфликта.*

**Ключевые слова:** посредничество, медиация, медиатор, посредник, конфликтующие стороны, успех посредничества, неудача посредничества, характер проблем конфликта.

Факторы, способствующие успеху или, наоборот, неудаче посредничества могут быть самыми разными, иногда почти неощутимыми. Например, они могут возникнуть в процессе конкретных политических споров, а затем распространяться, охватить всю международную политическую систему. В этом контексте мы попытаемся рассмотреть влияние на успех или неудачу посредничества «характера проблем конфликта», как одного из переменчивых факторов, имеющих большое значение в посредническом участии.

Влияние фактора «характер проблем конфликта» на успех или неудачу налажи-

вания мирного процесса учеными анализируется в разных аспектах. Чаще всего они ориентируются на поиск тех возможностей, которые бы способствовали успеху посредничества. Поэтому, говоря о характере проблем в конфликте, эти ученые обращают внимание на типы конфликтных вопросов, интересы и позиции стороны конфликта. При этом типология конфликтных вопросов в теории посредничества обсуждается весьма редко. Правда, в литературе посвященной посредничеству, встречаются попытки их типологизации, но пока они не имеют твердой научной основы. Одни исследователи в данном случае обращаются к теоретическим обоснованиям предлагаемых ими типологий конфликтных вопросов (Например, немецкий ученый, Х. Бессемер), а другие (Дж. Беркович, Дж. Т. Анагноз и Д. Вилле) основываются на эмпирических материалах.

Х. Бессемер, опираясь на теорию, пишет о пяти типах конфликтов: 1) предметные конфликты; 2) конфликты интересов; 3) конфликты отношений; 4) конфликты ценностей; 5) структурные конфликты[1.37].

Здесь приходится признать, что причины конфликтов этот ученый рассматривает достаточно широко, но при этом утверждает, что сам по себе конфликт может иметь только один набор причин, т.е. это причины одного характера. С таким мнением трудно согласиться. Мы убеждены в том, что в основе многих конфликтов могут иметься причины самого различного характера.

Дж. Беркович, Дж. Т. Анагноз и Д. Вилле, опираясь на эмпирические материалы, тоже приводят пять типов конфликтных вопросов, но их типологизация гораздо глубже: это - 1) вопросы суверенитета, решаемые с участием противников, и несовместимые с требованиями к опреде-

ленной территории; 2) проблемы идеологии с упором на природу политической системы, основных ценностей или убеждений; 3) вопросы безопасности, касающиеся границ и территорий; 4) вопросы самоопределения и национальных интересов в конфликтах за независимость; 5) остаточная категория других типов конфликтов [2.14].

Как видим, типы конфликтных вопросов указанными выше учеными конкретизированы достаточно четко. Тем не менее, мы считаем, что некоторые из таких вопросов они все же упустили из виду, и это вопросы, характерные в основном для гражданских конфликтов. Например, вопросы «разделения власти», вопросы, связанные с «курсами внутренней и внешней политики», с мандатами для определенных социальных групп и регионов в политической системе и т.п.

На наш взгляд, и Х. Бессемер, и Дж. Беркович со своими соавторами в основе возникновения конфликтов, видят один набор причин или вопросов. Мы не думаем, что это так. Конечно, один вопрос может выступать «ядром» спора, но вокруг него возникает множество так называемых посредственных вопросов, которые со времени могут обрести более важный характер. Последнее особенно часто происходит при разрешении политических, международных и даже некоторых социальных конфликтов.

Какие же типы конфликтных вопросов, легче урегулировать? Опираясь на обширный эмпирический материал, Дж. Беркович и его соавторы считают, что успешнее всего решаются территориальные вопросы и вопросы безопасности, чем те, которые затрагивают идеологию или, например, вопросы самоопределения [3.76]. Так, Д. П. Бараш и Ч. П. Вебель утверждают, что вопросы идеологии, нравственных и религиозных убеждений и личных ценностей, как правило, являются более жесткими, поскольку они фундаментальны и не могут быть доказаны с позиции «правильно» или «неправильно» [4.76]. Дж. З. Рубин повторяет эту мысль, когда выявляет разницу между конфликтом на основе интересов – здесь, используя определенные методы, можно обеспечить беспроеигрышный исход для сторон конфликта на основе ценностей, которые по своему характеру

даже не подлежат обсуждению [4.73]. О том же самом пишут и другие ученые, в частности Джон Бертон и Эдвард Азар. По мнению последних, «вопросы ценностей и идеологии трудно разрешимы, и они в основном не оставляют места для переговоров» [5.367].

Как видим, ученые солидарны в том, что идеологические или, шире субъективные вопросы сложнее разрешимы, чем объективные. Они убеждены в том, что разрешение субъективных вопросов может быть неудачным, объективные же чаще всего разрешаются успешно. Мы согласны с мнениями упомянутых авторов в целом, но не в деталях. Безусловно, идеологические, субъективные вопросы решить труднее, чем объективные. Однако есть и объективные вопросы, которые редко поддаются урегулированию. Например, вопросы территории и территориальных границ или вопросы разделения власти. При урегулировании таких конфликтов даже с участием третьей стороны процесс урегулирования конфликта значительно затягивается. Например, если говорить о посредничестве в Нагорном Карабахе, целью которого было урегулирование территориального вопроса, то эту попытку приходится признать неудачной. Посредники так и не смогли найти «магическую формулу» урегулирования конфликта в Нагорном Карабахе. До сих пор этот вопрос остается нерешенным.

Указанные выше ученые, как мы видели, в основном настаивали на том, что разрешение конфликта зависит от характера проблем, породивших этот конфликт. Между тем есть и другое мнение, и касается оно влияния интересов и позиции сторон конфликта, от учета/неучета которых можно ожидать успеха или неудачи посредничества. Например, ученые как Фишер и Друкман утверждают, что вопросы, связанные с интересами... более поддаются урегулированию конфликтов [5.367]. В свою очередь профессор, А. Н. Мухаммад, Ш. А. Раджабов, тоже пишут, что «...урегулирование интересов субъектов конфликта значительно легче, чем их позиции» [6.67]. Такой же точки зрения придерживаются и сотрудники фонда исследований мира и будущего в Швеции. Они разработали восемь принципов, которые следует знать и учитывать, для того чтобы по-

нимать природу конфликтов и находить ненасильственные возможности их решения. Первый из этих принципов называется «Интересы». В соответствии с этим они предлагают такое правило – «Обращайся к интересам, а не к позициям!»[1.37]. На наш взгляд, интересы стоят над позициями конфликтующих сторон, и именно поэтому посреднику лучше больше внимания уделять урегулированию интересов, нежели позиций сторон конфликта.

По нашему мнению, в те типологии конфликтных вопросов, которые мы рассматривали выше, вряд ли можно «уложить» все возникающие в спорах проблемы. Например, в политических конфликтах имеет место многие вопросы, а не какой-либо один вопрос, требующий разрешения. И часто бывает так, что становится все труднее отделять вопросы безопасности от территориальных вопросов, идеологических и от других независимых вопросов[7.367]. Если это так, то как все же можно урегулировать конфликт? Дж. З. Рубин в соавторстве считает, что наличие большого числа вопросов позволяет посредникам разделять и смешивать их, создавая «пакеты вопросов», которые лучше воспринимаются обеими сторонами [8. 79]. Мы поддерживаем такой подход. Однако в политических конфликтах есть вероятность возникновения и других вопросов в процессе переговоров (например, вопросы разоружения, нарушение условий перемирия, захват заложников, несоблюдение принятых обязательств, и т.п.), которые могут препятствовать достижению урегулирования основного вопроса и требовать своего урегулирования. В таком случае создание пакетов, на основе конфликтных вопросов требует от посредника творческого подхода к конфликту и процессу его урегулирования. А творческий подход при-сущ далеко не всем посредникам.

Таким образом, большинство ученых утверждает, что идеологические вопросы в конфликте разрешить гораздо труднее, чем объективные, и что интересы сторон конфликта превалируют над их позиций. Мы считаем, что здесь следует разработать глубоко обоснованные правильные механизмы «обращения» с идеологическими конфликтами и некоторыми объективными, но сложно разрешимыми конфликтами, и тогда их можно будет урегулировать. На

наш взгляд, каждый конфликтный вопрос требует своего подхода, тщательного экспертного анализа, учета и изучения большого объема материалов. Все это в совокупности, конечно, будет способствовать разрешению конфликтов с помощью посредников, которые будут «вооружены» необходимыми механизмами воздействия на процесс примирения сторон по самым различным проблемам.

### Литература

1. Бессемер, Х. Медиация. Посредничество в конфликтах [Текст]/ Х. Бессемер; пер. с нем. Н.В. Маловой. – Калуга: Духовное познание, 2005.- 176 с.
2. Bercovitch, J., Anagnoson, J. T. & Wille, D. Some conceptual issues and empirical trends in the study of successful mediation in international relations/ J. Bercovitch, J. T. Anagnoson, & D. Wille // Journal of Peace Research. -1991. - Vol. 28. 7-18.
3. Jacob Bercovitch and Jeffrey Langley, “The Nature of the Dispute and the Effectiveness of International Mediation,” The Journal of Conflict Resolution, Vol. 37, No. 4 (1993): P. 671 - 673. 14.
4. Munévar J. C. A new framework for the evaluation of mediation success / J. C. Munévar // BSIS Journal of International Studies. - 2005. (2). - P.70–93.
5. См: Kleiboer M. Understanding Success and Failure of International Mediation / M. Kleiboer // Journal of Conflict Resolution. – 1996. - Vol. 40. - No. 2. – P. 360-389.
6. Раджабов Ш.А., Махмадов А.Н. Безопасность как феномен социальной системы [Текст]/ Ш.А. Раджабов, А.Н. Махмадов. – Душанбе, 2007. - С. 67.
7. Kleiboer M. Understanding Success and Failure of International Mediation / M. Kleiboer // Journal of Conflict Resolution. – 1996. - Vol. 40. - No. 2. – P. 360-389.
8. См: Munévar J. C. A new framework for the evaluation of mediation success / J. C. Munévar // BSIS Journal of International Studies. - 2005. (2), P.70–93.

### THE NATURE OF ISSUES OF THE CONFLICT AS A FACTOR IN THE SUCCESS OF MEDIATION

Murodov S.A.

*In the article, the nature of conflict problems is considered as one of the factors contributing to success or causing failure of mediation.*

*The author analyzes the nature types of conflict problems proposed by researchers. Particular attention is drawn to the difference and similarity of types of conflict issues, to how they affect the success and failure of mediation. The author states that the opinions of scientists on the typology of conflict issues differ. The latter is primarily due to the position from which scientists approach this typologization. Some of them influence the factor of the nature of problems in the conflict was determined theoretically, by reasoning, others were based on experience, i.e., they used an empirical approach. As a result, the author concludes: both approaches to the analysis of the type of conflict problems can contribute to the success of mediation, the main thing is to understand and comprehend the nature of the conflict.*

**Keywords:** mediation, mediator, conflicting parties, success of mediation, failure of mediation, nature of conflict problems.

## ТАБИАТИ МАСЪАЛАИ НИЗОЪ ҲАМЧУН ЯК ОМИЛИ МУВАФАҚИЯТИ МИЁНАРАВИ

Муродов С.А.

*Дар мақола табиати масъалаи низоъ ҳамчун як омили таъсиррасон ба “муваффақияти миёнаравӣ” таҳлил барраси шудааст. Дар он намодҳои мухталифи масъалаи низоъ ки аз ҷониби олимони соҳаи сулҳофарӣ пешниҳод гардидаанд, муқоиса гардидаанд. Таваҷҷӯҳи махсус ба таҳлил, омӯзиш, ва тафовутҳои монандиҳои намодҳои пешниҳодгардида равона шудааст. Муайян карда шудааст, ки на ҳамма намодҳои масъалаи низоъ аз омилҳои ягона таркиб ёфтаанд. Зеро олимони, бо таърифи маълумоти эмпирикӣ ва назариявӣ онҳоро гуруҳбандӣ намудаанд. Илова бар ин таваҷҷӯҳи махсус ба таъсири табиати масъалаи низоъ ва таъсири он ба муваффақияти миёнаравӣ зоҳир шудааст. Муайян карда шудааст, ки ҳаммаи масъалаҳои низоъ метавонанд ба “муваффақияти миёнаравӣ” мусоидат намоянд, агар барои онҳо равиши дуруст пайдо карда шавад.*

**Вожаҳои калидӣ:** миёнаравӣ, медиация, миёнарав, медиатор, ҷонибҳои низоъ, муваффақияти миёнаравӣ, номуваффақияти миёнаравӣ, масъалаҳои низоъ.



## СОТРУДНИЧЕСТВО РТ И США ПО ОБЕСПЕЧЕНИЮ РЕГИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Саидов А.С. д.и.ф., профессор, зав. Отделом социальной философии ИФПП АН РТ.  
Дороншоева Н.Ш. – научный сотрудник ИФПП АН РТ.

*В течение всего периода своей независимости Таджикистан выступает как самостоятельный субъект международных отношений, и прилагает усилия в области внешней политики для стабилизации обстановки в регионе, активизации своей деятельности на мировой арене, развития экономических связей со странами Центральной Азии, предотвращения угроз и опасностей, исходящих из соседнего Афганистана. В этом плане заслуживает особого внимания многоаспектное сотрудничество Республики Таджикистан и США по обеспечению региональной безопасности, что выбрано предметом анализа в данной статье.*

**Ключевые слова:** Центральная Азия, региональная безопасность, Республика Таджикистан, сотрудничество, международный терроризм, военно-технические связи, Афганистан и др.

Политическое руководство Таджикистана, как показывает практика, уделяет огромное внимание обеспечению региональной безопасности в Центральной Азии. Подтверждением этому служат два важных проведенных международных мероприятия на высоком уровне в г. Душанбе с участием Основоположника мира и национального единства – Лидера нации, Президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона. Это – Международная конференция «Международное и региональное сотрудничество в борьбе с терроризмом и источниками его финансирования, включая незаконный оборот наркотиков и организованную преступность» (16-17 мая 2019 г.) и 5-й Саммит Сопредседателей по взаимодействию и мерам доверия в Азии (СВМДА) (14-15 июня 2019г.).

Следует отметить, что географическое расположение Республики Таджикистан позволяет Соединённым Штатам выгодно

использовать его территорию для доставки наземным путём в Афганистан ГСМ, продовольствия, техники, боеприпасов и другого снаряжения для противодействия талибам. В этих же целях американцы выделили средства для возведения мостов через разделяющую два государства, реку Пяндж.

В решении внутренних и региональных вопросов, в частности, проблем, связанных с Афганистаном, Таджикистан налаживает созидательное сотрудничество с государствами антитеррористической коалиции, в частности США, так как «Восстановление мира и стабильности в этой соседней стране отвечает интересам Республики Таджикистан, и в настоящее время Таджикистан также вносит свой заметный вклад в общую борьбу против терроризма, экстремизма, незаконного оборота наркотических средств и организованной транснациональной преступности» [6, с.127].

Более того, совершенно обосновано утверждение Президента РТ Э. Рахмона в этом плане: «Что касается отношений с США, то мы понимаем, что крупнейшая держава мира имеет определенные интересы в нашем регионе, и мы будем стремиться наладить с Америкой тесные взаимоотношения во всех аспектах. Присутствие американских военных в регионе – вклад в дело искоренения международного терроризма» [8, с.321].

Как известно, сотрудничество США в области региональной безопасности в Центральной Азии, и, в особенности, с Республикой Таджикистан, началось, после 11 сентября 2001 года, когда Вашингтон взял твёрдый курс на борьбу с террористическими группировками. Сразу же, объявив Афганистан рассадником терроризма и контрабанды наркотиков, США при поддержке стран НАТО ввели свои войска в эту страну. В данной ситуации Централь-

ная Азия представлялась важным опорным пунктом стратегического значения для США в деле борьбы с международным терроризмом и, в частности, для осуществления текущих военных операций в Афганистане. Однако, политика США в Центральной Азии, связанная с проведением контртеррористической операции в Афганистане, в настоящее время вызывает неоднозначную реакцию со стороны государств региона.

Стоит подчеркнуть, что начало сотрудничеству и взаимодействию США и Республики Таджикистан в сфере борьбы с наркотрафиком и укреплении границ положило подписание между нашими странами соответствующего двустороннего соглашения 27 января 2001 года [9]. На основе и, согласно этому соглашению, США оказали ощутимую помощь Таджикистану в организации надёжного заслона на пути проникновения наркотических средств на территорию республики через её границы с Афганистаном.

В том же году усилилась тенденция к налаживанию взаимоотношений между странами и в военной сфере. Так, 16 мая 2001 года председатель Маджлиси Милли Маджлиси Оли Республики Таджикистан М. Убайдуллоев провел встречу с главнокомандующим Центрального командования вооруженных сил США Т. Френксом, на которой обсуждался вопрос о ситуации в Афганистане. Спикер верхней палаты национального парламента республики отметил важность налаживания и поддержания взаимоотношений между Республикой Таджикистан и США. В ответной речи генерал Френкс заявил, что его ознакомление с обстановкой на местности позволяет иметь более чёткое представление о необходимой конкретной помощи пограничникам Таджикистана.

Важно отметить, что совершённый террористический акт в отношении США 11 сентября 2001 г. поразил и привёл в ужас всё мировое сообщество, в том числе и граждан Таджикистана, которые, как и всё цивилизованное сообщество, выразили сочувствие и поддержку американскому народу и его борьбе с терроризмом. Руководство Республики Таджикистан со всех трибун выражало солидарность и призывало все страны мира к борьбе с международным терроризмом и религиозным эк-

стремизмом, поэтому в новых условиях начала борьбы с этой глобальной проблемой Таджикистан сам активно включился в нее.

Касаясь данной проблемы, бывший министр иностранных дел Таджикистана Х.Зарифи, отмечает, что «С целью поддержки антитеррористической операции в Афганистане со стороны нашего государства предприняты различные меры. В частности, воздушное пространство республики было предоставлено для проведения гуманитарных и вспомогательных операций в Афганистане, а территория страны для размещения наземных и воздушных сил антитеррористического альянса, во главе с Соединенными Штатами Америки» [7, с.37]. Взаимодействие и тесное сотрудничество Таджикистана и США в рамках борьбы с международным терроризмом на территории соседнего Афганистана, отвечает интересам не только этих двух государств, но и всех стран Центральной Азии.

В целях оказания помощи и в качестве ответного жеста за поддержку войск США и коалиции, Конгресс США в начале 2002 года одобрил предоставление военной техники и другой помощи странам, содействующим им в контртеррористической операции. В целом, в 2002 году она составила 596 млн. долларов и увеличилась в четыре раза, а военная помощь Таджикистану увеличилась с 0,7 млн. до 3,7 млн. долл. США [1, с.4].

Примечательно, что в рамках подготовки официального визита Президента Э. Рахмона в США, бывший посол этой страны в Таджикистане Ф. Хаддл 29 ноября 2002 г. провел пресс-конференцию, где отметил, что «Таджикистан внес заметный вклад в борьбу против международного терроризма в ходе операции «Несокрушимая свобода». Сложившиеся между Таджикистаном и США теплые дружеские отношения создают широкие возможности для развития и укрепления сотрудничества между странами в различных областях» [11, с.2].

Первые двусторонние консультации между правительствами Соединенных Штатов Америки и Таджикистана по вопросам обороны прошли в середине ноября 2004 года в Пентагоне (США). Таджикскую делегацию из представителей МЧС, министерства обороны, Комитета по



охране государственной границы, Национальной гвардии страны возглавил заместитель министра обороны Таджикистана В. Грудин [13, с.2].

В середине декабря 2004 года в Душанбе прибыл командующий сухопутными войсками центрального командования Вооруженных сил США генерал С. Уиткомб. Хотя целью его визита было только ознакомление с ситуацией на таджикско-афганской границе, тем не менее, американо-таджикские консультации и переговоры в военной сфере продолжались. Подтверждение этому служит тот факт, что Президент Республики Таджикистан Э. Рахмон 30 мая 2006 года принял Министра обороны Соединенных Штатов Америки Д. Рамсфелда. После встречи, этот высокопоставленный американский военный чиновник отметил, что «США не намерены увеличивать количество своих военных баз и военных частей по всему миру. Мир и стабильность в Афганистане - это мир и стабильность в регионе» [10, с.1].

В ходе своего визита 18 августа 2006 года в Душанбе помощник госсекретаря США по вопросам Южной и Центральной Азии Р. Баучер, обсудил с Президентом Республики Таджикистан Э. Рахмоном проблемы безопасности в регионе, поствоенного восстановления Афганистана и другие вопросы, касающиеся таджикско-американских взаимоотношений [2, с.2].

Правительственная делегация во главе с Министром иностранных дел Таджикистана Х.Зарифи 15 февраля 2010 года приняла участие на двухстороннем заседании между Республикой Таджикистан и Соединенными Штатами Америки. На встрече Х. Зарифи с Государственным секретарем Соединенных Штатов Америки Х. Клинтон обсудили вопросы двустороннего сотрудничества, обеспечение стабилизации инвестиционного климата, гидроэнергетики, уважение прав человека, обеспечение безопасности госграниц, борьбы с незаконным оборотом наркотиков и против международного терроризма и т.д. [12, с.2].

В рамках совместной борьбы Таджикистана и НАТО с международным терроризмом 31 августа 2010 года в Душанбе прибыл специальный представитель Генерального секретаря НАТО Р. Симмонс. Он встретился с Президентом Э. Рахмоном, и

на этой встрече были обсуждены ситуация и перспективы развития взаимоотношений между Таджикистаном и НАТО. Затем, через год – 22 октября 2011 года в Таджикистан прибыла Государственный секретарь Соединённых Штатов Америки Х. Клинтон, которую принял Президент РТ Э. Рахмон. Она на этой встрече отметила важную роль Таджикистана в центрально-азиатском регионе [4].

В дальнейшем, визиты помощника госсекретаря США по вопросам стран Центральной Азии Р. Блейка 3 декабря 2011 г., делегации представителей Конгресса США во главе с Д. Бертоном 5 августа 2012г, Генерального директора Совета национальной безопасности США по вопросам России и Евразии Э. Уэллса 17 августа 2012г., командующего Центральным командованием США У. Фрейзера и других дали новый импульс сотрудничеству Таджикистана и США по обеспечению региональной безопасности в Центральной Азии.

Необходимо отметить, что в целом, согласно многочисленным оценкам экспертов и специалистов в Таджикистане, изменение политики Соединённых Штатов в отношении нашей страны оказало положительное влияние на её интегрирование в мировое сообщество и повышение её имиджа на международной арене. Об этом свидетельствует одна из важнейших политических встреч, которая состоялась 3 ноября 2015 г. в Душанбе между Президентом Таджикистана и Государственным секретарем США Дж. Керри. Стороны обсудили вопросы, связанные с дружественными отношениями и многовекторным сотрудничеством Таджикистана и Америки. Дж. Керри отметил, что: «США, уважая суверенитет и территориальную целостность Таджикистана, готовы поддержать его государственную независимость, социально-экономическое и культурное развитие. Отныне мы будем продолжать свое сотрудничество с Таджикистаном. Я думаю, что мы и в дальнейшем будем продолжать сотрудничество с Республикой Таджикистан, так как Таджикистан для нас является весьма важным, чем другие страны Центральной Азии, ибо он является ближайшим соседом Афганистана, активно участвует в решении проблем борьбы с терроризмом, экстремизмом и незаконным оборотом наркоти-

ческих веществ. Я подтверждаю готовность Правительства Соединённых Штатов Америки в направлении вывода Таджикистана из коммуникационного тупика» [14].

Президент Республики Таджикистан Э. Рахмон в своем выступлении на встрече с дипломатическими работниками страны по случаю открытия нового здания Министерства иностранных дел республики, состоявшейся 15 марта 2013 г. в Душанбе, отметил, что «С учётом огромного влияния и важнейшей роли Соединённых Штатов Америки в мировой политике и экономике, Таджикистан и в дальнейшем будет стремиться к тому, чтобы развивать разноплановые отношения с этой глобальной державой и сохранить их партнёрский характер. Особенно значима помощь, оказываемая этой крупнейшей страной-донором непосредственно или через международные финансовые организации, для развития различных сфер нашей национальной экономики, и мы с признательностью намерены продолжить позитивный процесс нашего сотрудничества. Вот уже более десяти лет, как на почве решения афганской проблемы и создания благоприятных условий для регионального и межрегионального сотрудничества заметно укрепились политические контакты и консультации между Республикой Таджикистан и Соединёнными Штатами Америки. В то же время, безопасность Центральной Азии нельзя представить без обеспечения безопасности в Афганистане. Наши многоплановые связи с Соединёнными Штатами Америки в этом направлении и в дальнейшем будут оставаться важным фактором» [5].

Первый заместитель госсекретаря Э. Блинкен, выступая в Университете Буркинг 31 марта 2015 г., говорил о долгосрочных перспективах США в Центральной Азии. В своем выступлении он отметил, что «сегодня, развивая отношения со странами Центральной Азии, мы преследуем три важные цели: укрепляем партнерские отношения для обеспечения взаимной безопасности, налаживаем более тесное сотрудничество в экономической сфере и продвигаем более эффективное государственное управление и соблюдение прав человека». По поводу Таджикистана он в своем выступлении отметил, что «в Таджикистане мы сосредоточились на укреплении безопасности границ,

усиление потенциала правоохранительных органов и противодействие терроризму вдоль протяженной и мало защищенной границы этой страны с Афганистаном [15].

Принятая 1 ноября 2015 года в Самарканде Декларация партнерства США и 5 стран Центральной Азии, является признаком того, что взаимодействие в плане обеспечения безопасности региона ещё больше усиливается. На этом мероприятии участвовали руководители внешнеполитических ведомств пяти центральноазиатских стран и США, в частности Министр иностранных дел Республики Узбекистан, Государственный секретарь Дж. Керри, Министр иностранных дел Таджикистана, министры иностранных дел Казахстана, Кыргызской Республики и Туркменистана.

Необходимость координации действий между сил коалиции, возглавляемых США и соседних с Афганистаном стран, выступающих в роли тылового обеспечения борьбы с международным терроризмом, привела к интенсификации официальных визитов членов администрации США и их военного командования в Республику Таджикистан. Руководство Таджикистана всячески поддерживало эту инициативу, тесно координировало свои действия с политическим руководством США, которые в знак благодарности и твердой поддержки республики в их глобальном противостоянии международному терроризму, несколько раз оказали весомую помощь Таджикистану. Более того, между отдельными подразделениями США и РТ проводятся военные учения с целью борьбы с незаконным оборотом наркотиков, что ещё больше способствует улучшению двухсторонних отношений.

В общем, развитие таджикско-американских отношений имеет большое значение для укрепления региональной безопасности Центральной Азии. Особое место в этом отношении занимает обеспечение охраны и укрепление границ. Политиками разного уровня и экспертами неоднократно подчёркивалось, что граница между Республикой Таджикистан и Афганистаном фактически является общей границей стран Содружества независимых государств. Поэтому задача укрепления безопасности границ Таджикистана при содействии США соответствует интересам

всего Содружества и способствует стабилизации обстановки во всём регионе.

В соответствии с ранее достигнутыми договорённостями и в целях укрепления сотрудничества, 10 августа 2008 года по инициативе таджикской стороны, были проведены совместные учения Центкомом Соединённых Штатов с участием подразделений Минобороны Республики Таджикистан, а также военнослужащих Афганистана, Казахстана и Кыргызстана. В мае 2009 года между Министерством обороны Таджикистана и штабом Центрального Командования США был подписан План сотрудничества и взаимодействия в сфере обороны и безопасности, в качестве основного мероприятия, в котором предусматривались проблемы разминирования и участие в международных миротворческих операциях. Практическая реализация достигнутых договорённостей осуществлялась в предоставлении американской стороной для Таджикистана опытного образца машины для разминирования, и оценки её работы в реальных условиях на заминированной территории.

Примечательно, что построенный мост и КПП в Нижнем Пяндже, торжественное открытие которого состоялось 26 августа 2007 года, был профинансирован инженерными войсками США, значительно улучшил связь Таджикистана с Афганистаном. Ежедневно мост способен обеспечивать прохождение до 200 большегрузных автомобилей. Американская сторона обеспечила мост освещением, камерами наблюдения и парковкой. Современное техническое оборудование позволяет быстро, за считанные минуты, досматривать транспорт и провозимый груз. В перспективе таджикская сторона намерена использовать мост не только для доставки военных грузов, но и грузов хозяйственно-экономического значения, что в будущем может принести значительную выгоду для республики. В Вашингтоне подчеркнули, что этот мост восстановит последнее недостающее звено Великого шёлкового пути между Южной и Центральной Азией, и наладит торговые отношения со странами региона. Примечательно, что мост уже используется для перевозки грузов между Таджикистаном, Пакистаном и Индией.

Политика США, осуществляемая ныне в отношении РТ, особенно в военно-политической сфере, имеет позитивные тенденции к расширению двусторонних отношений. Немаловажным фактором, подтверждающим вышесказанное, является то, что Соединённые Штаты в ходе реализации операции «Несокрушимая свобода» отказались от навязывания Таджикистану «демократических преобразований и реформ», диктуемых различными международными псевдоорганизациями, практикующими двойные стандарты. Это, в свою очередь, привело к кардинальному изменению двусторонних отношений.

В данное время сотрудничество в формате «С5+1» (Центральная Азия + США) находится на начальном этапе, в рамках которого намечается реализация следующих проектов:

- развитие и интенсификация транспортных коммуникаций и инфраструктуры;
- объединение усилий и потенциала в совместном противодействии международному терроризму, экстремизму и наркотрафику;
- всё более широкое внедрение и использование источников экологически чистой возобновляемой энергии;
- реализация перспективных инициатив по преодолению негативных последствий изменения климата [3].

Подводя итоги, следует отметить, что сотрудничество Республики Таджикистан с Соединёнными Штатами Америки, стремящейся к мировому господству богатейшей державой, имеет большое значение. Особенно это касается вопроса достижения региональной безопасности. В этих целях Таджикистан имеет двусторонний, трехсторонний и многосторонний подходы к сохранению безопасности стран региона. По нашему глубокому убеждению, сотрудничество между Республикой Таджикистан и США и в перспективе будет крайне необходимо для нормализации ситуации, как в Центральной Азии, так и в Афганистане.

Таким образом, вызов мировому обществу со стороны международного терроризма и религиозного экстремизма актуализировал вопрос активизации таджикско-американских отношений в борьбе с этой современной глобальной угрозой.

### Литература

1. Америка будет больше помогать// Азия-плюс, 4 апр. 2002.- №14 (115).
2. В Душанбе прибывает Ричард Баучер// Вечерний Душанбе, 17 авг. 2006. - №33 (456).
3. В Самарканде принята Декларация партнеров США и стран ЦА// Азия-плюс, 5 ноября 2015. - №87 (1070).
4. Встреча Эмомали Рахмона с Хиллари Клинтон (на таджикском языке) // Садои мардум, 25 окт. 2011. - №129 (2801).
5. Выступление Э. Рахмона на встрече с дипломатическими работниками страны по случаю открытия нового здания Министерства иностранных дел Республики Таджикистан (15 марта 2013г.)
6. Дипломатия Таджикистана. Информационный бюллетень, 2005. - № 12. – С. 127.
7. Зарифи Х. Многовекторная дипломатия Таджикистана. - Душанбе: Офсет, 2009.
8. Рахмонов Э. Независимость Таджикистана и возрождение нации. Том четвертый. -Душанбе: «Ирфон», 2006.
9. Саидов З. Ш. (Сайидзода Зафари Шерали) Внешняя политика Республики Таджикистан (1991-2017гг.): Учебное пособие. – Душанбе: ООО «Контраст», 2017. – 142 с.
10. Рамсфелд Дж.: «Америка не собирается увеличивать число своих военных на разных регионах мира»// Джумхурият, 27 мая 2006.- №84 (21140).
11. Таджикские военные в Пентагоне // Азия-плюс, 18 нояб. 2004.-№46(252).
12. Что сказал Клинтон Хамрохону Зарифи// Таджикистан, 18 фев. 2010. - №7 (841).
13. Что связывает Таджикистан с Америкой?// Вечерний Душанбе, 6 дек. 2002. - №49 (261).
14. Встреча Эмомали Рахмона с Государственным секретарем США Джоном Керри // [Электронный ресурс].URL:<http://khovar.tj/rus/2015/11/...> (дата обращения: 13.05.2018г.).
15. Первый заместитель госсекретаря Блинкен о долгосрочных перспективах

США в Центральной Азии,  
[Электронный ресурс]. URL: <http://iipdigital.usembassy.gov /st/ russian>  
(дата обращения: 25.05.2018г.).

### COOPERATION OF THE REPUBLIC OF TAJIKISTAN AND THE UNITED STATES ON ENSURING REGIONAL SECURITY IN CENTRAL ASIA

**Saidov A.S, Doronshoeva N.Sh.**

*Throughout its independence, Tajikistan acts as an independent subject of international relations, and makes efforts in the field of foreign policy to stabilize the situation in the region, intensify its activities on the world stage, develop economic ties with Central Asian countries, and prevent threats and dangers from the neighboring Afghanistan. In this regard, the multidimensional cooperation of the Republic of Tajikistan and the United States to ensure regional security deserves special attention, which is chosen as the object of analysis in this article.*

**Keywords:** *Central Asia, regional security, Republic of Tajikistan, cooperation, international terrorism, military-technical relations, Afghanistan, etc.*

### ҲАМКОРИҶОИ ҚТ ВА ИМА ДАР ТАЪМИНИ АМНИЯТИ МИНТАҚАВӢ ДАР ОСИЁИ МАРКАЗӢ

**Саидов А.С., Дороншоева Н.Ш.**

*Дар тӯли даврони истиқлолияти давлатии худ, Тоҷикистон ҳамчун субъекти муносибатҳои байналмилалӣ фаъолият менамояд ва талошҳои худро дар заминаи сиёсати хориҷӣ барои суботи вазъият дар минтақа, мустаҳкам намудани мавқеъ дар арсаи ҷаҳонӣ, рушди равобити иқтисодӣ бо давлатҳои Осиеи Марказӣ ва ҷилавгирӣ намудани таҳдидҳо ва хатарҳои, ки аз тарафи давлати Ҳамсоя Афғонистон бармеоянд, равона намудааст. Ҳамкориҳои бисёрҷонибаи Ҷумҳурии Тоҷикистон ва Иёлоти Муттаҳидаи Амрико дар фароҳам овардани амният дар минтақа мавзӯи таҳлил дар ин мақола қарор дода шудааст.*

**Калидвожаҳо:** *Осиеи Марказӣ, амнияти минтақавӣ, Ҷумҳурии Тоҷикистон, ҳамкорӣ, терроризми байналмилалӣ, муносибатҳои ҷарбӣ-техникӣ, Афғонистон ва ғайра.*



## ПРИОРИТЕТНЫЕ ВЕКТОРЫ СТРАТЕГИЧЕСКОГО ПАРТНЕРСТВА ТАДЖИКИСТАНА И КИТАЯ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Шарапов О. М. – канд. полит. наук, РТСУ, E-mail.: smu-rtsu@mail.ru

*В статье исследуются приоритетные направления сотрудничества Таджикистана и Китая на современном этапе развития стратегического партнерства двух государств. Автором дан анализ основных проблем таджикско-китайского сотрудничества. В статье приведен прогноз дальнейшего развития стратегического партнерства Таджикистана и Китая в ближайшей перспективе. Автор исследует также развитие многостороннего таджикско-китайского сотрудничества в формате ШОС. В конце статьи подведены основные итоги деятельности ШОС и даны выводы по всей статье.*

**Ключевые слова:** сфера, перспектива, сотрудничество, направление, проблема, партнерство, взаимодействие.

На современном этапе развития внешней политики Республики Таджикистан одним из ее главных стратегических партнеров является Китайская Народная Республика. Это связано не только с общей границей и географической близостью двух государств, историческим взаимодействием народов, но и ролью и местом Китая в современной мировой экономике и международных отношениях в целом. Кроме того, в отношениях Таджикистана и Китая наблюдается устойчивая взаимная заинтересованность государств друг в друге.

Разностороннее таджикско-китайское взаимовыгодное сотрудничество развивается во многих областях. Среди них – торговля и инвестиции, транспорт и энергетика, коммуникации и строительство, культура, образование и наука, туризм, безопасность и многие другие направления. Китайская Народная Республика на протяжении ряда последних лет остается одним из главных партнеров Таджикистана в области торговли, занимая ведущие пози-

ции во внешнеторговом обороте таджикской республики. В то же время, если проанализировать объем экспортно-импортных операций в торговом обороте двух стран, то можно заметить подавляющее преимущество Китая в нем. Тем не менее, товарооборот Таджикистана и Китая с каждым годом только увеличивается. Более того, необходимо отметить, что статистический подсчет скорее ведется без полного учета так называемой «челночной» торговли, осуществляемой гражданами обоих государств.

Схожие позиции Китай занимает и в области инвестиций в экономику Таджикистана. Но и здесь необходимо сделать некоторые оговорки. Китайские инвестиции в Таджикистан, как и везде в мире, по большей части идут в реализацию проектов, которыми занимаются китайские же компании. Точно так же обстоит и ситуация с созданием новых рабочих мест китайскими компаниями в Таджикистане, который по объективным причинам весьма нуждается в этом. Таким образом, создаваемые рабочие места в основном предназначаются для граждан Китая, несмотря на то, что в Таджикистане существует переизбыток рабочих рук. В то же время, число граждан Таджикистана, желающих трудоустроится на работу в качестве переводчиков и содействующего персонала в китайские компании, устойчиво растет, что связано с финансовыми условиями трудовой деятельности. В свою очередь, это обуславливает рост популярности изучения китайского языка в Таджикистане, что способствует увеличению количества таджикских студентов, выезжающих на учебу в Китай. Впоследствии, отдельные граждане Таджикистана трудоустраиваются в Китае в качестве частных репетиторов по обучению русскому и английскому языкам китайцев.

Китайские центры культуры открываются в высших учебных заведениях республики. Одновременно с этим, идет и обратный процесс. Китайские граждане поступают в высшие учебные заведения Таджикистана для изучения русского и таджикского языков. Таким образом, усиливается и взаимодействие высших учебных заведений Китая и Таджикистана, а сотрудничество в области образования и культурно-гуманитарной сфере в целом становится перспективным направлением партнерства двух стран.

Однако вышеуказанные ограничения в торгово-экономическом сотрудничестве в потенциале могут негативно сказаться на взаимодействии Таджикистана и Китая. Несмотря на то, что в Таджикистане существует понимание указанных ограничений во внешнеэкономической деятельности Китая, тем не менее, республика остается пока весьма зависимой от инвестиций одной из крупнейших экономик мира. Кроме того, китайские компании активно продвигают свои интересы и через ту часть политической и экономической элиты, которая ориентирована на эту страну и, конечно же, имеет свою заинтересованность в сотрудничестве с китайскими предприятиями [4; 81]. В том числе и поэтому позиции Китая в Таджикистане представляются устойчивыми, несмотря на то, что большая часть политической и экономической элиты все еще ориентирована на Россию, определенная часть - на страны мусульманского мира, и незначительная часть – на западный мир.

Одновременно с этим, необходимо отметить, что в условиях возможной интеграции Таджикистана в Евразийский экономический союз, потенциально дополнительные сложности и ограничения в таджикско-китайских отношениях. Однако при возможном вступлении в ЕАЭС Таджикистан наверняка будет отстаивать интересы таджикских и китайских предпринимателей, имеющих бизнес на территории той или иной страны. Также необходимо отметить, что вступление в Евразийский экономический союз может рассматриваться и как один из способов снижения зависимости Таджикистана от Китая. Тем самым, эти вопросы придется решать уже совместными усилиями государств – участников союза, Таджикистана и Китая, точно

так же, как и вопросы сопряжения проектов ЕАС и проекта Китая «Экономический пояс Шелкового пути».

Весьма перспективными направлениями сотрудничества Таджикистана и Китая являются транспортно-коммуникационная и энергетическая сферы. Помимо того, что Китай рассматривает Таджикистан как рынок сбыта продукции своей экономики, место для загрузки своих компаний проектами, выгодного вложения инвестиций и обеспечения работой своих граждан, республика является одной из транзитных стран для Китая, в том числе и в плане реализации проекта «Экономический пояс Шелкового пути». Так территория Таджикистана значится как транзитная в планах по строительству всего лишь одной из веток газопровода из Центральной Азии в Китай, а также - как южное направление развития «Шелкового пути». Однако использование территории Таджикистана как южного направления «Шелкового пути» с выходом на Афганистан, Пакистан, Иран и далее представляется пока сложно реализуемым по причине нестабильности в Афганистане. Хотя для Таджикистана этот проект стал бы весьма важным для диверсификации транспортно-коммуникационных путей.

Таким образом, все вышеуказанное показывает, что Таджикистан не является столь важным партнером Китая в плане реализации проекта «Шелковый путь». На данный момент Таджикистан и Китай связывают автомобильное и авиа-сообщение. В перспективе, не исключено строительство железнодорожного пути, что является важным для обеих стран. Таджикистану это позволит снизить зависимость в транспортном плане от других стран, а Китаю – увеличить экспорт своей продукции, найти новые возможности для развития проекта «Шелкового пути». Пока же Китай занимается строительством тоннелей, железных дорог внутри Таджикистана, что позволяет соединять железнодорожным и автомобильным сообщением отдельные города, районы и области друг с другом. Не исключено, что все это делается на перспективу, в целях реализации проекта «Шелкового пути» и других проектов Китая.

Китай заинтересован также в разработке, добыче и развитии энергетических и

других природных ресурсов Таджикистана. Так, Китай реализует проекты по строительству линий электропередач в Таджикистане, что способствует улучшению ситуации в плане обеспечения электроэнергией граждан республики. В то же время, Китай уже отказывался либо затягивал реализацию проектов, связанных со строительством крупных ГЭС либо значимых железнодорожных путей в Таджикистане, так как против этого выступали другие страны региона. То есть позиции этих стран, которые являются более значимыми субъектами в регионе Центральной Азии, остаются более важными для Китая. Кроме того, к сожалению, Китай в отличие от других внерегиональных игроков в Центральной Азии, избегает участия в посредничестве и разрешении споров и противоречий в межгосударственных отношениях стран региона. Хотя с усилением роли и позиций Китая в центральноазиатском регионе, данное направление, на наш взгляд, выглядит достаточно перспективным, прежде всего, для китайской стороны.

Китай активно участвует в развитии горнодобывающей отрасли в Таджикистане (добыча золота, серебра, угля, драгоценных металлов и др.). Это направление выглядит также перспективным по ряду причин. Таджикистан не способен пока самостоятельно развивать эту отрасль, а Китай нуждается в этих ресурсах. Кроме того, кредиты, предоставляемые Китаем, также необходимо будет рано или поздно возвращать, несмотря на их выгодные, в сравнении с кредитами других стран, условия. И это возможно, в том числе и временной передачей прав на добычу и реализацию природных ресурсов страны. Более того, Китай, который и сам богат гидроэнергетическими ресурсами, может проявить интерес к гидроэнергетическому потенциалу Таджикистана, что возможно станет еще одним из перспективных направлений сотрудничества двух стран.

И наконец, сотрудничество в области обеспечения безопасности в регионе Центральной Азии, в перспективе также способно стать приоритетным направлением для таджикско-китайских отношений. Китай заинтересован в стабильной Центральной Азии из-за исходящих для всех стран региона угроз и вызовов безопасности из

Афганистана, а также - из-за приграничного и населенного мусульманами Синьцзян-Уйгурского Автономного Района, для устойчивой реализации проекта «Шелкового пути».

Китай и Таджикистан активно взаимодействуют и в рамках международных организаций. Одним из характерных примеров плодотворного таджикско-китайского сотрудничества является взаимодействие двух государств в формате Шанхайской Организации Сотрудничества.

Необходимо отметить, что прошло ровно 18 лет с момента создания ШОС. 18 лет с исторической точки зрения – срок довольно небольшой, тем более для окончательного формирования и развития международной организации. Тем не менее, 18-летний срок является достаточным периодом для подведения определенных итогов, выявления промежуточных результатов и определения некоторых перспектив деятельности любой интеграционной структуры. В этой связи, необходимо отметить, что сама по себе ШОС является уникальной организацией, не имеющей по сути аналогов на Евразийском континенте. Кроме того, известны и определенные достижения и успехи этой организации [2; 410]. В то же время, как и у любого другого объединения, у ШОС также есть определенные проблемы, скрытые или явные внутренние противоречия, от развития которых зависит будущее интеграционных либо же дезинтеграционных процессов в ее рамках.

Если изначально диалог в формате «Шанхайской пятерки» в середине 90-х годов прошлого столетия создавался исключительно в целях решения пограничных проблем и содействия обеспечению региональной безопасности, то впоследствии, с развитием организационно-институциональной структуры и преобразованием данного формата в полноценную организацию, сотрудничество в ее рамках стало развиваться по всем возможным направлениям. Среди них и экономическое сотрудничество, и взаимодействие государств – участников по вопросам безопасности, и транспорт, энергетика, а также культурное, научное сотрудничество, взаимодействие в сфере образования и др. В этом, на наш

взгляд, заключается, с одной стороны, достоинство ШОС, а с другой стороны – и одна из ее основных проблем. Так как, по нашему мнению, необходимость взаимодействия во всех указанных областях, несмотря на некоторые достижения, скорее распыляет совместные действия государств – членов ШОС. Поэтому в ШОС, возможно, необходимо выделить наиболее главные и приоритетные сферы сотрудничества, реализовать которые действительно возможно усилиями всех стран. Пока же в этом плане, ШОС начинает в какой-то степени напоминать такую организацию, как СНГ, где сотрудничество развивается также по всем направлениям, представляющим взаимный интерес для участников объединения, но эффективность всей организации является предметом острых дискуссий. Кроме того, действительная реализация масштабных проектов, например, в сфере энергетике или развития инфраструктуры в странах ШОС, может положительным образом сказаться на имидже данной организации, ее восприятии со стороны населения государств – участников. В данный момент отношение к ШОС у жителей примерно такое же, как и к СНГ, то есть заметными остаются ежегодные заседания поочередно в каждой из стран, принятие соответствующих документов и договоренностей, но нет ощущения их полной и эффективной реализации. Тут также можно отметить, что ШОС необходимо более активно работать в информационной сфере для верного донесения до населения реальных достижений данной организации.

Стоит отметить, что уникальность и в то же время проблема ШОС заключается также и в том, что в составе этой организации находятся два государства (а с вхождением Индии в ШОС – их становится три), являющиеся лидерами, равных которым нет среди всех остальных участников объединения. В свою очередь, лидерство именно двух/трех, а не одного государства, автоматически приводит их к конкуренции друг с другом в рамках ШОС. В этой связи, достаточно упомянуть, что даже в самом названии этой организации присутствует слово, ассоциирующееся с Китаем, а большинство основных документов, в том числе по созданию или эволюции организации

приняты либо в российских городах, либо в китайских городах.

По мнению экспертов, конкуренция России и Китая в рамках ШОС проявляется, прежде всего, в таких сферах как безопасность и экономика. В то же время, среди исследователей существует мнение, что лидерство в экономическом сотрудничестве в формате ШОС остается за Китаем, а России отводится роль своего рода координатора в военно-политической сфере, где принятие какого-либо решения невозможно без согласия самого крупного государства мира. Китай, пользуясь сложившимися обстоятельствами, начинает ощутимо использовать и ШОС в качестве одного из методов своей внешнеэкономической политики. В то же время, дисбаланс по поводу лидерства в тех или иных областях в рамках ШОС можно компенсировать приемом новых членов в данную организацию. Так, на наш взгляд, наличие Индии в составе ШОС уже автоматически означает появление нового весомого конкурента, прежде всего, для Китая. Более того, вступление Индии в состав ШОС в перспективе может и снизить текущие позиции России в данной организации.

Однако дальнейшее расширение ШОС с одной стороны открывает новые возможности, а с другой – может обернуться новыми проблемами. Более того, многие (если не все) нынешние государства – участники ШОС имеют проблемы внутри своих государств, а также нерешенные противоречия в отношениях друг с другом, что в любой момент может негативно сказаться на дальнейшем существовании и развитии этого объединения. А с учетом принятия новых членов эта проблема еще более актуализируется. Так, например, пока сложно представить полноценное взаимодействие представителей Индии и Пакистана в формате ШОС с учетом застарелых противоречий в отношениях двух государств.

Центральная Азия, представленная в ШОС 4 из 5 государств данного региона, на наш взгляд, остается объектом конкуренции России и Китая в рамках ШОС. В этой связи, также следует отметить, что большинство успехов ШОС присуще двухстороннему взаимодействию среди отдельных ее государств – участников, что является еще одной проблемой в деятельности



организации и сказывается на ее эффективности.

ШОС, на наш взгляд, не удалось также избежать тех проблем, с которыми сталкиваются многие современные объединения. Эти проблемы связаны со структурой и раздутым штатом сотрудников организации, превышающим реальную необходимость в них, наличием большого количества принятых документов. Пока эти проблемы не сказываются на деятельности ШОС, однако постепенно в перспективе они могут начать отчетливо проявляться.

В целом, ШОС имеет огромный потенциал для дальнейшего развития. Однако данный потенциал все еще остается невостребованным, а его реализация будет целиком и полностью зависеть от государств, входящих в эту организацию.

Подводя итоги по всей статье, можно отметить, что таджикско-китайское стратегическое партнерство имеет множество перспективных направлений дальнейшего развития в различных областях. Однако, имея большой потенциал, двустороннее и многостороннее межгосударственное сотрудничество Таджикистана и Китая имеет и определенные проблемы, которые могут в будущем негативно сказаться на взаимоотношениях двух стран.

#### Литература

1. Алимов Р.К. Таджикистан-Китай на пути друг к другу. Возможен ли равноправный и взаимовыгодный диалог? / отв. ред. С.Г. Лузянин. - М.: ИДВ РАН, 2012. - 248 с.
2. Зеркалов Д.В. Политическая безопасность. В трех книгах. Книга 1. Проблемы и реальность. - Киев: Основа, 2009. - 631 с.
3. Рахмон Э. О современном мире и основных аспектах внешней политики Республики Таджикистан. - Душанбе: «Контраст», 2019. - С.7-12.
4. Страны СНГ и Балтии в глобальной политике Китая. - М.: РИСИ, 2013. - 166 с.
5. Шанхайская организация сотрудничества и проблемы безопасности Евразии / под ред. А.А. Розанова. - Минск / Алматы / Женева, 2012. - 194 с.
6. Шанхайская организация сотрудничества сегодня: взгляд из Душанбе / под общ.

ред. С. Аслова. - Стамбул: Имак Офсет, 2014. - 139 с.

#### PRIORITY VECTORS OF STRATEGIC PARTNERSHIP OF TAJIKISTAN AND CHINA AT THE PRESENT STAGE: PROBLEMS AND PROSPECTS

Sharapov O.M.

*This article explores the priority areas of cooperation between Tajikistan and China at the present stage of development of the strategic partnership of two states. The author analyzes the main problems of multilateral Tajik-Chinese cooperation. The article provides a forecast for the further development of the strategic partnership of Tajikistan and China. The author also explores the development of multilateral Tajik-Chinese cooperation in the frame of SCO. The main results of the SCO activities are summarized in the end of the article and conclusions of the whole article are drawn.*

*Keywords: sphere, prospect, cooperation, direction, problem, partnership, interaction.*

#### САМТҶОИ АФЗАЛИЯТНОКИ ШАРИКИИ СТРАТЕГИИ ТОҶИКИСТОН ВА ХИТОЙ ДАР МАРҶИЛАИ МУОСИР: МУШКИЛОТ ВА ДУРНАМО

Шарапов О. М.

*Дар мақола самтҳои афзалиятноки ҳамкориҳои Тоҷикистону Чин дар марҳилаи муосири рушди шарикӣ стратегӣ ду кишвар баррасӣ мешаванд. Муаллиф инчунин мушкилоти асосӣ ҳамкориҳои бисёрҷонибаи Тоҷикистону Чинро таҳлил менамояд. Дар мақола дурнамои рушди минбаъдаи шарикӣ стратегӣ Тоҷикистону Чин дар ояндаи наздик оварда шудааст. Муаллиф инчунин рушди ҳамкориҳои бисёрҷонибаи Тоҷикистону Чинро дар доираи СҶШ таҳқиқ мекунад. Дар охири мақола натиҷаҳои асосӣ фаъолияти СҶШ ҷамъбаст карда шуда, хулосаҳои мақола бароварда мешаванд.*

*Калидвожаҳо: соҳа, дурнамо, ҳамкорӣ, самт, мушкилот, шарикӣ.*



## МИНБАРИ МУҲАҚҚИҚОНИ ЧАВОН ТРИБУНА МОЛОДЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

### НИГОҶЕ БА ТАҲҚИҚИ АНРИ КОРБЕН ДАР БОРАИ АБӢНАСРИ ФОРОБӢ

Иброҳимов Ф. М. – докторанти (PhD) ИФСҲ АИ ҚТ (e-mail: furkat-i@mail.ru)

*Дар мақола таълимоти фалсафӣ, иҷтимоӣ ва ирфонии файласуфи бузурги тоҷик Абӯнасри Форобӣ дар таҳқиқоти муҳаққиқи фаронсавӣ Анри Корбен мухтасаран баррасӣ гардидааст. Бояд мутазаққир шуд, ки А. Корбен дар асл муҳаққиқи соҳаи таърихи тасаввуфи исломӣ буда, ӯ зимни таҳқиқоти хеш беиштар кӯшиши кардааст, то унсурҳои ирфонӣ тасаввуфиро дар таълимоти А. Форобӣ ошкор ва пешниҳод кунад. Ҳамчунин ӯ барои расман сӯфӣ нишон додани мутафакқир асари “Мадинаи фозила”- и ӯро нисбат ба дигар асарҳои беиштар мавриди омӯзиши қарор додааст. Муҳаққиқ асари фавқуззикри файласуфро дорои хусусияти динӣ-набавӣ ба қалам медиҳад. Ба андешаи ӯ таълимоти А. Форобӣ орӣ аз афкори сиёсӣ ва иҷтимоист. Маълум мегардад, ки муҳаққиқ афкори сиёсӣ-фалсафии мутафакқирро ҳамчун маҷоз доништа, аз мавқеи динӣ тавзеҳ додааст.*

**Калидвожаҳо:** Форобӣ, фалсафа, фалсафаи исломӣ, ирфон, тасаввуф, афкори сиёсӣ, иҷтимоӣ.

Саҳми Анри Корбен дар омӯзиши мероси фалсафии мутафакқирони тоҷику форси қабл аз исломӣ ва хосатан давраи исломии асрҳои миёна хеле калон аст. А. Корбен ховаршиносӣ фаронсавӣ ва олими бисёрҷанба буда, тақрибан тамоми осори файласуфони тоҷику форсро омӯхта, бо вучуди баъзе зиддиятҳои фикрӣ онҳоро пешкаши аҳли илм кардааст. Ин донишманди фаронсавӣ роҷеъ ба фалсафаи исломӣ ва фарҳанги он асарҳои зиёди таҳқиқотиро ба таълиф расонидааст.

Муҳаққиқ ба як қатор асарҳои файласуфони тоҷику форс муқаддимаҳои муфассали илмӣ нигошта, дар баробари ин бисёре аз асарҳои мутафакқирро аз забонҳои арабӣ ва форсӣ ба забони

фаронсавӣ тарҷума ҳам кардааст. Аз ҷумла, ӯ ба асари “Кашф-ул-маҳҷуб”- и Абуяъқуби Сичистонӣ, “Ҷомеъ-ул-ҳикматайн”- и Носири Хусрав, “Луғати мӯрон”- и Шихобуддини Сӯҳравардӣ ва ғайраҳо ба забони фаронсавӣ муқаддима навиштааст. Корбен тавассути ин тарҷумаю таҳқиқоти арзишмандаш, афкори файласуфони исломиро ба олимону муҳаққиқони аврупоӣ шинос намуда, дар ин чода барои муҳаққиқони минбаъда заминаҳои фаъолияти илмӣ - таҳқиқотиро фароҳам овардааст. Бинобар ин метавон гуфт, ки Корбен ҳамчун як муҳаққику файласуфи эҳғари афкори фалсафӣ-ирфонии мутафакқирони тоҷику форс ва муаррифгари онҳо дар Ғарб маҳсуб меёбад.

Мо дар мақола назару андешаҳои Корбенро дар бораи Абӯнасри Форобӣ, ки бо номи Арастуи сонӣ маъруф аст, мухтасаран мавриди баррасӣ қарор додани ҳастем. Тавре маълум аст, Абӯнасри Форобӣ яке аз файласуфони бузурги олами исломӣ буда, шуҳрати ҷаҳонӣ касб намудааст. Бинобар ин осори ӯ таваҷҷуҳи аксари олимону муҳаққиқони Ғарбу Шарқ, аз он ҷумла диққати олими фаронсавӣ А. Корбенро ба худ ҷалб кардааст.

А. Корбен низ чун дигар муҳаққиқон, аз ҷумла ба монанди муҳаққиқони шӯравӣ дар бораи Форобӣ нигоштааст, ки ӯ дар ибтидо ба Бағдод сафар намуда, назди Юҳанно ибни Ҳайлон ба омӯзиш машғул мешавад. Форобӣ дар он ҷо ба омӯхтани илмҳои мантиқ, сарфу наҳв, фалсафа, мусиқӣ, риёзиёт ва дигар илмҳои замони худ машғул мешавад. Ба сабаби дар фалсафа ва улум пайрави Арасту будан ва ақидаҳои ӯро инкишоф додан Форобӣ дар таърих ба сифати “Муаллими сонӣ” маъруфият дорад. Ба нигоштаи Корбен, Форобӣ нахустин файласуфи бузурги олами

ислом аст. Бояд гуфт, ки Форобӣ пайваста барои омӯхтани илми замонаш ва эҷоди асарҳояш дар тӯли ҳаёт чандин сафар анҷом додааст. Ӯ баъди сафари Бағдод, ба Ҳалаб раҳсипор шуда, дар он ҷо низ ба эҷоди асарҳо машғул мегардад. Аммо А. Корбен ин сафари Форобиро ба аҳли шиъа будан ба қалам додааст, ки ин ақида баҳсро ба миён меоварад. Ба андешаи ӯ, Форобӣ бесабаб Бағдодро тарк накардааст. Тавре ки муҳаққиқ мегӯяд, Форобӣ ба Ҳалаб рафта, он ҷо мавриди эҳтиром ва муҳофизати Сайфуддавлаи Ҳамадонӣ, ки аз сулолаи шиъаи Ҳамадонӣ буд, қарор гирифтааст [10, с.226]. Ба ибораи дигар, Форобӣ гӯё маҳз ба хоҳири Сайфуддавлаи шиъа ба он ҷо раҳсипор шуда бошад. Вале, тавре аз фикри ақидаҳои олимони дар поён баррасишаванда маълум мегардад, А. Корбен дар ин масъала ба муболиға роҳ додааст, ки чандон ба воқеият рост намеояд.

Дар робита ба ин донишманди тоҷик К. Олимов дар мақолаи худ “Арастуи сонӣ” фармудааст, ки Сайфуддавла ҳамчун шахси донишдӯст дар дарбораш олимони гуногунмазаҳбро гирд оварда ва дар он ҷо барои ҳаёти ором ва эҷодиёти илмию адабии олимону мутафаккирон то андозае шароити мусоидро ба вучуд оварда буд. Бинобар ин Форобӣ низ назди Сайфуддавла истиқомат ихтиёр кард [5, с.130-136]. Тавре аз ин гуфтаи олими тоҷик маълум мегардад, бархе донишмандони он давра ба хоҳири шароити ором ва муҳити мусоиди илмӣ Ҳалабро макони истиқомат ихтиёр карда буданд. А. Корбен дар идомаи суханаш таъкид менамояд, ки ин муҳофизат ва эҳтироми Сайфуддавларо набояд аз рӯи тасодуф пиндошт. Зеро ба андешаи ӯ таълимоти иҷтимоии Форобӣ бо таълимоти имомати шиъа аз ҷиҳати маъно муштарақанд [10, с.226]. Бояд мутазаққир шуд, ки баъзе муҳаққиқон низ чунин ақидадоранд, ки сабку услуби рисолаи “Мадинаи фозила”- и мутафаккир бо таълимоти имомати шиъа ҳамоҳангӣ дорад.

Баъзе олимону муҳаққиқони ғарбӣ ва фаронсавӣ, аз ҷумла А. Корбен, Форобиро аз зумраи аҳли сӯфия низ доништаанд. Тавре худи А. Корбен мегӯяд, ин файласуфи бузург (яъне, Форобӣ) сӯфиманиш буда, фақирона зиндагӣ дошт ва хирқаи сӯфиёна низ дарбар мекард. Воқеан ҳам, аз осори

муҳаққиқони Форобӣ чунин ба назар мерасад, ки ӯ дар ҳаёт аз айшу ишрат дурӣ чуста, бештари вақташро дар узлат мегузарондааст. Вале ин маънои онро надорад, ки ӯ ба ҳаёти сӯфиёна таваччуки хосса зоҳир карда бошад. Дар робита ба ин бояд таъкид намуд, ки К. Олимов бар хилофи андешаҳои баъзе олимони ва А. Корбен муътақид аст, ки Форобӣ аз аҳли сӯфия нест. Ӯ сабабҳои узлатнишинии ин файласуфро таҳқиқ намуда, ба чунин хулосае омадааст, ки “зиндагии боқаноат ва хоксоронаи Форобӣ на дунёбезорӣ, балки ба илму маърифати ҳастӣ майлу рағбати беандоза доштани ӯро нишон медиҳад” [5, с.130-136].

Боиси тазаккур аст, ки қабл аз А. Корбен низ дигар муҳаққиқони фаронсавӣ, аз ҷумла Этиен Жилсон, Луи Массинон, Карра де Во ва ғайраҳо Форобиро ҳамчун сӯфӣ қаламдод намуда буданд. А. Корбен шогирд ва пайрави Этиен Жилсон ва Луи Массинон буд, ки ҳар дуи онҳо Форобӣ ва Ибни Синоро файласуфони сӯфимашраб ва ориф меҳисобиданд. Тавре Этиен Жилсон иброз мекунанд, Форобӣ моҳиятан сӯфӣ буд ва барои қонеъ сохтани худ ва ба даст овардани илҳомӣ амиқ на ба мактаби машшоия, балки ба сарчашмаҳои дигар рӯй меовард [11, с.38]. Аз баррасии ин ақидаи Жилсон метавон чунин гуфт, ки ҳарчанд Форобӣ ҳамчун шореҳи расмӣ ва пайрави Арасту аз вай рӯй нагардондааст, вале дар дарки моҳияти олам ба пуррагӣ қаноатманд набуд. А. Корбен ба монанди баъзе муҳаққиқон танҳо бо он ҷиҳати ҳаёти узлатонаи файласуф маҳдуд нагардида, балки барои расман сӯфӣ нишон додани Форобӣ аз осори ӯ иқтибос ва далелҳои ақлӣ низ пешниҳод кардааст, ки дар зер зикр хоҳанд гашт.

А. Корбен ба ҳайси як муҳаққиқи осори Форобӣ бар ин назар аст, ки аксари осори ӯ шарҳи китобҳои Арасту дар бар мегирад. Аз ҷумла асарҳои “Органон”, “Физика”, “Метафизика” ва ғайраи Арасту ном бурда, таъкид доштааст, ки онҳо аз байн рафтаанд. Вале баъзе муҳаққиқони Аврупо ҳамин гуна шарҳҳои Форобиро маҳсус ба назар гирифта, ӯро соф муқаллиди Афлотун ва Арасту гуфтаанд, ки қуллан ақидаи нодуруст аст. Форобӣ танҳо дар доираи асарҳои мутафаккирони Юнон маҳдуд нашуда,

балки аз худ осори гаронбахое эҷод ва ба мерос гузоштаст, ки барои пешрафти илму фарҳанг ва фалсафаи ҷаҳонӣ таъсири муайян расонидааст. Ба андешаи К. Олимов, ки ақидаи олимони шӯравиро ҷонибдорӣ кардааст, Форобӣ муқаллиди фалсафаи юнонӣ набуда, балки ҳамчун як мутафаккири энциклопедисти бузург шинохта шудааст[5, с.130-136]. А. Корбен дар баробари зикри тафсириҳои Форобӣ, ба асарҳои Афлотуну Арасту, ҳамчунин аз асарҳои асосии мутафаккир ёдовар шуда, ҷанде аз онҳоро низ зикр кардааст. Вале дар байни онҳо А. Корбен арзиши асари “Эҳсо-ал-улум ва-т-таъриф”-и файласуфро махсус таъкид намуда, гуфтааст, ки он барои таснифи илмҳо дар схоластикаи ғарбӣ таъсири бузург дошт[10, с.227]. Дигар олимону муҳаққиқон низ, аз ҷумла К. Олимов, М. Рашшод ва ғайраҳо таъсири асари фавқуззикри файласуфро ба илму фарҳанги Ғарб дар таҳқиқоташон таъкид кардаанд.

Муҳаққиқи фаронсавӣ барои сӯфӣ нишон додани Форобӣ бисёр кӯшиш кардааст. Ба гуфтаи ӯ Пол Краус муътақид аст, ки муносибати Форобӣ ба тасаввуф комилан зиддиирфонӣ аст, инчунин сабку услуб ва нигоришоти асари “Фусус-ул-ҳикам”-и мутафаккир бо боқии осори ӯ мувофиқат намекунад ва назарияи нубуввати ӯ аз назари “сиёсӣ” иборат аст. Аммо А. Корбен бар хилофи П. Краус қоилад аст, ки истилоҳоти тасаввуф дар ҳамаи осори Форобӣ вучуд доранд. Бинобар ин А. Корбен таъкид менамояд, ки ба ҷуз аз асари “Фусус” дар дигар асарҳои Форобӣ нишонаҳои ирфон ба мушоҳида мерасанд. Яъне матне мавҷуд аст, ки дар худ тобиши ҳикояти машҳур дар бораи ҷазабаи фулутинӣ дар китоби “Илоҳиёт”-ро дорад: “Ғолибан вақте ба худ меоям...” (мисли он, ки аз ҷисми худ ба худии худ тулуъ намуда...)[10, с.227-228; 4, с.161]. Ба таъбири А. Корбен, назарияи ишироқии Форобӣ бешубҳа дарбаргирандаи унсури ирфонӣ аст, агар эътироф намоем, ки ирфон иттиҳод (омезиш ба кулл)-и байни ақли инсонӣ ва Ақли фаъолро ба таври ҳатмӣ талаб намекунад ва иттиҳод (дастрасӣ, иттиҳод бе ҳамгуна шудан) низ яке аз намудҳои таҷрибаи ирфонӣ мебошад. Бино ба гуфтаи муҳаққиқ дар ин масъала Ибни Сино ва Сӯҳравардӣ низ барои инкори

“иттиҳод” бо Форобӣ як мавқеро ишғол карда, ҳамфикранд, ҷунки иттиҳод дар худ оқибатҳои пуртазод доштааст[10, с.228]. Ба ҳар ҳол А. Корбен муътақид аст, ки муайян кардан ва фаҳмидани иртиботи байни ирфони Форобӣ ва тамоми таълимоти ӯ ҳеҷ гуна душворие надорад, миёни онҳо ҷудой ва мунофоте ба назар намерасад.

Бояд таъкид намуд, ки аксари муҳаққиқону олимони назару андешаҳои Форобиро роҷеъ ба “Мадинаи фозила”-и ӯ ҳамчун фалсафаи иҷтимоӣ ва назарияи сиёсӣ тавзеҳ додаанд, вале А. Корбен дар ин бора ақидаи дигареро ибраз доштаст, ки баръакси гуфтаҳои болост. Бино ба андешаи ӯ ақидаи Форобиро ба маънои имрӯза фаҳмидан, яъне “сиёсисозӣ” кардан нодуруст ва ифрот аст. Дар асарҳои Форобӣ, ҳамчунин дар таҳқиқоти муҳаққиқони осори ӯ равшан ба назар мерасад, ки дар “Мадинаи фозила” андешаҳои сиёсӣ, ахлоқӣ, таълиму тарбия, санъати идоракунии ҷомеа ва ғ. мавҷуданд, аммо А. Корбен бо “барномаи сиёсӣ” умумият доштани онро комилан инкор менамояд. Ҳамчунин муҳаққиқ барои тақвияти андешаҳои ҳамфикр буданашро бо шарҳи Иброҳими Мадкур, ки бар маҷмӯаи фалсафаи Форобӣ нигоштаст, ибраз мекорад. Илова бар ин, А. Корбен дар ин ҳусус ақидаи дигареро низ баён намудааст, ки поёнтар ба он ишора хоҳем кард.

Қобил ба зикр аст, ки А. Корбен консепсияи фалсафаи ҳастишиносии Форобиро низ мавриди таҳқиқ қарор дода, таъкид намудааст, ки Форобӣ миёни моҳият ва вучуди мавҷудот на танҳо фарқи мантиқӣ, балки фарқи метафизикӣ низ қоилад аст. Ба гуфтаи муҳаққиқ, ин назарияи файласуф дар таърихи метафизика оғози як давра махсус меёбад, зеро баъдан Ибни Сино, Сӯҳравардӣ ва дигарон низ метафизикаи моҳиятро эътироф намуданд. Дарки ҷунин нуктаи назар мегӯяд ӯ, то асри XVI идома ёфт, вале бо зуҳури афкори Мулло Садрои Шерозӣ дар ин нукта таҳавуллот ва тағйироти куллӣ ба вучуд омад[10, с.228-229]. Бояд мутазаққир шуд, ки сабабҳои пайдоиши мавҷудотро аз мавқеи метафизикӣ шарҳу тавзеҳ додан аз давраҳои қадим, хосса тан аз таълимоти Арасту маншаъ мегирад. Тибқи андешаи олими қазоқ А.Х. Қосимҷонов Форобӣ

низомии фалсафии оламро мувофиқи анъанае, ки то замони ӯ буд, маъмулан ба унвони метафизика шарҳу муаррифӣ кардааст. Ҳамчунин Арасту аслан фалсафаро, яъне “фалсафаи аввал”-ро таълимот доир ба моҳият арзёбӣ мекард ва ӯ дар ин хусус бештар дар асараш “Метафизика” суҳан рондааст. Форобӣ баъзан ба Арасту пайравӣ намуда метафизикаро “илми илоҳӣ” низ номидааст[3, с.51]. Пас, ба назар мерасад, ки Форобӣ ҳангоми ба асари фавқуззикри Муаллими аввал шарҳ навистанаш таҳти таъсири он қарор гирифта бошад.

А. Корбен бар он ақида аст, ки аз назари Форобӣ тамоми маҷудот аз ду ҳолат иборатанд: Вочиб-ул-вучуд ва мумкин-ул-вучуд. Вочиб-ул-вучуд ё Мавҷуди аввал аз назари Форобӣ пойдор ба зоти худ ва мутлақан рӯҳонӣ буда, сабаби нахустини кулли мавҷудот аст. Вале мумкин-ул-вучуд дар табиати худ мустақил нест ва наметавонад худ ба худ вучуд дошта бошад. Зеро қобилияти вучуд ва нестияш баробар аст, аммо зоташ талаби ҳастӣ ё нестӣ надорад ва барои он ки аз имкон ба билфеъл табдил ёбад ӯ эҳтиёҷ ба иллат дорад, яъне маҳз тавассути Вучуди вочиб амалӣ мегардад. М. М. Хайруллоев низ аз нуктаи назари Форобӣ ба ду намуд ҷудо шудани мавҷудотро ба таври зерин шарҳ додааст: “Ҳар он чи ки вучуд дорад ва ҳар он чӣ дар ин дунё ба мо маълум аст, аз ин шаш асл (асосҳо) бармеояд, дар баробари ин ҳамаи мавҷудот, аз ҷумла ин аслҳо (асосҳо) аз рӯи хусусият, усул ва имконоташон ба ду намуд ҷудо мешавад”[9, с.174]. Ин ду намудро М. М. Хайруллоев чун А. Корбен ҳамон Вочиб-ул-вучуд ва мумкин-ул-вучуд медонад. Ҳарчанд Форобӣ, Худоро сабаби зуҳури мавҷудоти рӯҳонӣ ва моддӣ ба қалам дода бошад ҳам, вале ин андешаи ӯ аз таълимоти ислом ва калом фарқ мекунад. Ҳамчунин Худоро сабаби аввал донишмандии ӯ мувофиқи усули назарияи сабабияти файласуфон ба инкори мутлақи Худо ва ба амри зурурат офаридашудани олам низ меовардааст[8, с.106]. А. Корбен дар идомаи суҳанаш ишора менамояд, ки мафҳумҳои дар фалсафаи Ибни Сино муҳим, яъне Вочиб-ул-вучуд ва Мумкин-ул-вучуд ҳанӯз дар афкори Форобӣ ба таври на он қадар густурда садо дода буданд[4, с.162]. Аммо

ашъарӣён ҳам андешаи фаязони файласуфон ва ҳам ақидаи сабабияти умумӣ (муътазилиён)-ро рад менамуданд. Зеро ба андешаи онҳо, назарияи фаязони вучуд ақидаи озодии иродаро, ки моҳияти ҳастии илоҳиро тавсиф медиҳад, истисно мекунад. Бояд таъкид намуд, ки ашъарӣён низ ҳастӣ ва падидаҳои онро дар ҳоли тағйиру ҳаракати доимӣ тасвир намудаанд. Вале онҳо ваҳдат, ҳамбастагии тартибот ва давомдории онро ба Худо мутааллиқ дониста, таъкид доштанд, ки заъфи ҳиссиёт ва ақли инсон монеи дарки ҳақиқати воқеӣ мегардад. Аммо Форобӣ баръакси ашъарӣён мақоми ҳиссиёт ва ақли инсонро баланд арзёбӣ менамояд ва муътақид аст, ки инсон ба туфайли ҳис ва ақл оламро мешиносад [8, с.109]. Воқеан ҳам инсон тавассути ақлу маърифат ба дарки ҳақиқати сохти олам ва табиати физикии ашё ва ғ. роҳ меёбад.

А. Корбен ба назарияи ақл дар таълимоти Форобӣ тавачҷух намуда, раванди судур дар офариниширо чунин тасвир намудааст: “Судури ақли аввал аз Мабдаи аввал, се амали мувоҷиба ба навбат дар ҳар силсиламаротиби ақлҳо такроршаванда ҳар бор сегонаи ақли ҷадид, нафси ҷадид ва фалаки ҷадидро то ақли даҳум эҷод мекунад - ин ҳамон тасаввуроти усули низомии кайҳонӣ ва офариниши олам аст, ки баъдан Ибни Сино густариш ва тавзеҳ додааст”[10, с.229]. Тибқи андешаи муҳаққиқ А. Х. Қосимҷонов, Форобӣ таълимоташро оид ба олами “зери Қамар” ташаққул додааст, ки дар он унсурҳои моддигароёна ба таври возеҳ ба назар мерасанд. Ҳамчунин ба гуфтаи муҳаққиқи қазок, тавачҷух ба назарияи судур аз замони қадим дар низомии фалсафӣ ва илоҳиёт мақоми хоссае касб кардааст. Номбурда чунин мепиндорад, ки пайравони оини маздакия ва монавия аввалин шуда, таълимоти худро бар асоси назарияи судур роҳандозӣ кардаанд[3, с.67].

Ба гуфтаи А. Корбен, дар космогонияи исмоилия унсуре мавҷуд аст, ки дар низомии фалсафии Форобӣ ва Ибни Сино вучуд надорад. Пас, маълум мегардад, ки ин файласуфон ҳарчанд аз таълимоти исмоилия баъзе унсурҳоро қабул карда бошанд ҳам, вале ба мактаби машшоия содиқ монда, он уснурҳое, ки

аслан ба таълимоти машшоъ носозгоранд, қабул накардаанд. Чунон ки маълум аст, дар таълимоти Форобӣ таъсири мактаби навафлотуния ба назар мерасад. Вале бархе муҳаққиқон андеша доранд, ки дар таълимоти Форобӣ фалсафаи навафлотунӣ вучуд надорад. Тавре Қосимҷонов А. Х. таъкид менамояд, ба андешаи шарқшиноси амрикоӣ М. Гэлстон гӯё дар фалсафаи Форобӣ нишоне аз таълимоти навафлотунӣ ва назарияи судур ба назар намерасад. Ӯ бар хилофи ақидаи шарқшиноси амрикоӣ манбаъ ва илҳомии назарияи судури Форобиро аз таълимоти навафлотуния доништа, дар айни замон фарқияти таълимоти онҳоро низ қоил аст [3, с.52-68].

Тавре дар боло баён гардид, А. Корбен муътақид аст, ки дар “Мадинаи фозила”-и Форобӣ умуман масъалаҳои сиёсӣ мавҷуд нест. Ба андешаи шарқшиноси дигари амрикоӣ Херберт А. Девидсон оламе, ки Форобӣ тасаввур намудааст, дар заминаи андешаи Арасту ва фалсафаи навафлотуния ба вучуд омадааст [12, с.44]. А. Корбен гарчанде асари мазкури Форобиро зери таъсири афкори юнонӣ, хосса тан аз илҳомоти афлотунӣ, ба қалам дода бошад ҳам, вале ӯ ин назарияро посухгӯи иштиёқи фалсафӣ ва ирфонии ҳуди Форобӣ унвон кардааст. Вале дар робита ба ин гуна андешаҳои баъзе шарқшиносон бояд таъкид кард, ки ҷомеаи пешниҳод намудаи Форобӣ тақрори афкори юнонӣ нест. Дар ин хусус муҳаққиқи тоҷик С. Қонбобоев бо назардошти андешаҳои И. Мадкур, Қохид, А. Корбен, А. Баҳоваддинов, М. Хайруллоев, А.Х. Қосимҷонов ва дигарон ба чунин хулоса омадаанд, ки намунаи ҷомеаи идеалии таҳрезӣ ва пешниҳод кардаи Форобӣ тақрори модели назариявии замони антиқа нест ва маҳз натиҷаи таҳлили ҳаёти шахсии Форобӣ аз шахрҳову давлатҳои Сомониён, Аббосиёни хилофати Бағдод ва ғ. буда, фикри шахсии фалсафаи ӯро нишон медиҳад. Ҳамчунин “мадинаи фозила”-и мутафаккир аз таҷрибаи шахрдории мардумони Шарқи Наздику Миёна ва ғ. бархурдор гардидааст [7, с.328-329]. Ин гуфтаҳо аз он шаходат медиҳад, ки Форобӣ воқеан ҳам дар ҳаёт ба масъалаҳои иҷтимоӣ ва усули давлатдорӣ замони худ аҳамияти ҷиддӣ зоҳир карда, ҳамаи онро дар осораш бо фикру хулосаҳои бикр таҷассум

сохтааст. Тавре А.Х. Қосимҷонов ибраз намудааст, идеали олии роҳбар-ҳоким дар баробари дигар меъёрҳои ахлоқӣ-эстетикӣ, ки аз ҷониби Форобӣ пешниҳод гардидааст, ба ашъори шоирони бузурги тоҷику форс, аз ҷумла Фирдавсӣ, Саъдӣ ва ғ. муассир буданд.

А. Корбен мегӯяд, ки одатан мадинаи фозилаи Форобиро ҳамчун фалсафаи “сиёсӣ”-и ӯ қаламдод менамоянд. Форобӣ, бино ба гуфтаи А. Корбен аз ашҳоси “марди амал” маҳсуб намеёбад, яъне мутафаккир гӯё ба масъалаҳои сиёсӣ ва иҷтимоӣ тавачҷуҳ надиҳад. Ҳамчунин назарияи “сиёсӣ”-и Форобӣ, ба таъбири муҳаққиқ, дар заминаи ваҳдати ягонагии ҳастишиносӣ ва раваншиносии ӯ асос ёфта, қисми ҷудонашавандаи он ба ҳисоб меравад. Бинобар ин “Мадинаи фозила”-е, ки Форобӣ пешкаш менамояд, фарогири кулли сарзаминҳои маъмур буда, рубъи маскунӣ башарро ифода мекунад [10, с.231; 4, с.164]. Аз ин андешаи А. Корбен маълум мегардад, ки ҷомеаи пешниҳоднамудаи Форобӣ на танҳо ба сарзаминҳои Юнон ва Сомониёну Бағдод ва ғ. тааллуқ дорад, балки қабл аз ҳама ба кулли аҳли башаре, ки дар рӯи кураи арз ҳаёт ба сар мебаранд, мансуб аст. Ба назари мо, ин ховаршиноси фаронсавӣ ба андешаҳои сиёсии мутафаккир бо назари шубҳа менигарад, ё қасдан намехоҳад онро ба ҳамон маънои асл маънидод кунад. Тавре аз умқи гуфтаҳои муҳаққиқ бармеояд, ӯ асари фавқуззикрро на ҳамчун фалсафаи сиёсӣ ва на фалсафаи иҷтимоӣ медонад, балки маҳз хусусияти динӣ дошта, махсусан “фалсафаи нубувват”-и Форобӣ арзёбӣ менамояд. Аз ин лиҳоз ховаршинос “барномаи сиёсӣ”-и онро ба таври қатъӣ инкор намуда, пешниҳод дорад, ки “фалсафаи ба ном “сиёсӣ”-и ӯро ба эҳтимоли зиёд метавон ҳамчун “фалсафаи набавӣ” таъриф намуд” [10, с.231].

Аз нуктаи назари Форобӣ, менависад А. Корбен, имом-паёмбар, яъне роҳбари “Мадинаи фозила” бояд ба дараҷаи олии саодати инсонӣ, ки пайвастан бо Ақли фаъол аст, расида бошад [10, с.232]. Маълум мегардад, ки Форобӣ барои ҷомеаи башар роҳбари аз ҷиҳати маънавӣ комил, ба ибораи дигар муттаҳид бо Ақли фаъолро зарур мешуморад. Яъне маҳз ин гуна афрод метавонанд инсонҳоро ба сӯи ояндаи нек

роҳнамоӣ кунанд. Дар масъалаи назарияи маърифат мувофиқи ақидаи А. М. Баҳоваддинов Форобӣ таълимот дар бораи аҳамияти “Ақли фаъол”- и кайҳониро ҳимоя мекунад. Ӯ менависад: “Ҳамон тавре ки мо, то нури офтоб ашӯро равшан накунад, дида наметавонем, айнан ҳамин тавр, ақли инсонӣ, то вақте ки бо шарораи Ақли фаъоли ҷаҳонӣ ишроқ нагирифтааст, нотавон аст. Ҳадафи инсон пайвастан бо Ақли фаъол аст; расидан ба ин ҳадаф саодати имконпазир дар рӯи заминро ба вучуд меорад”[2, с.77]. Бояд ёдовар шуд, ки А. Корбен фалсафаи иҷтимоии Афлотунро бо фалсафаи иҷтимоии Форобӣ низ таҳлилу муқоиса кардааст. Тавре ӯ иброз менамояд, “бар хилофи Ҳакими Афлотун, ки бояд аз ҳолати мувоқибаи олами даркшаванда ба қорҳои ҷамъиятӣ поён фуруд ояд, Ҳакими Форобиро мебояд ба мавҷудоти рӯҳонӣ пайваст шавад; вазифаи асосии ӯ маҳз дар он аст, ки шаҳрвандонро низ ба сӯи ин ҳадаф роҳнамоӣ кунанд, зеро аз ин иттисол саодати мутлақ вобаста аст”[10, с.232]. Тавре ба назар мерасад, А. Корбен миёни ҳаким ё файласуфе, ки Афлотун ва Форобӣ дар назар доранд тафовут қоиладор аст.

Қобили зикр аст, ки ин ду файласуф дар гузоришу ҳалли масъалаҳо бештар дар сабаку услуб ва татбиқи мавзӯ аз ҳам фарқ мекунанд. Агар ба фалсафаи иҷтимоии Афлотун ва Форобӣ аз нигоҳи воқеӣ ва таърихӣ назар афканем, мебинем, ки таълимоти онҳо ба сӯи як ҳадаф - саодати воқеии тамоми инсонҳо нигаронида шудааст.

Дар заминаи баррасиҳои дар боло дарҷгардида метавон гуфт, ки гарази Форобӣ дар таълимоташ расонидани мардум ва ё ақалан нишон додани роҳ ба саодати зиндагӣ ҳасту бас. Тавре дидем, имрӯз бархе аз олимони таълимоти ӯро сиёсӣ, иҷтимоӣ, динӣ, тасаввуфӣ ва ғайра мепиндоранд, вале худӣ ӯ ба фалсафа таъя намуда, чунин мегӯяд: “Мо хушбахтиро танҳо вақте дарк мекунем, ки зебоиро ба даст орем ва зебоӣ танҳо тавассути санъати фалсафа дастрас мегардад... аз ин метавон хулоса баровард, ки маҳз тавассути фалсафа мо хушбахтиро ба даст хоҳем овард”[1, с.35]. Вақте Форобӣ фалсафа мегӯяд, набояд фаромӯш сохт, ки ӯ фалсафаи машшоӣи Арастуро дар назар дорад, на тасаввуфро, зеро дар замони

Форобӣ фалсафа гуфта, донишмандон маҳз фалсафаи машшоиро дар назар доштанд. Пас маълум мегардад, ки саодат ба назари Форобӣ тавассути фалсафа ба даст меомадааст, на аз ҷиҳати дигар.

Хулоса, Анри Корбен дар асари бунёдии худ “Таърихи фалсафаи исломӣ” таълимоти фалсафӣ ва ирфонии Форобиро муҳтасаран таҳқиқ намуда, чун дигар муҳаққиқони осори мутафаккир, Форобиро яке аз барҷастатарин файласуфи олами ислом ва Муаллими сонӣ медонад. Бо изҳори ин ақида, иддаои ӯ, ки Форобиро аҳли тасаввуф медонад, ба зиддияти фикр роҳ медиҳад. Чунон ки зикр гардид, ӯ таъсири асари “Эҳсо-ал-улум”-ро барои таснифи илмҳо дар схоластикаи ғарбӣ дорои аҳамият медонад. Хулоса ин аст, ки А. Корбен, Форобиро дар қатори сӯфӣҳои расмӣ гузоштааст ва то андозае зеро таъсири афкори устодонаш Этиен Жилсон ва Луи Массинон қарор гирифтааст. Зеро онҳо низ Форобиро ҳамчун сӯфӣ муаррифӣ намудаанд.

Дигар ин ки муҳаққиқ назар ба фалсафаи ҳастишиносӣ ва дигар масъалаҳои фалсафӣ, бештар асари “Мадинаи фозила”-и файласуфро мавриди омӯзиш қарор додааст. Аз як тараф ӯ фалсафаи иҷтимоии Форобиро бо таълимоти имомати шиъа ҳамоҳанг медонад, аз сӯи дигар тавзеҳ додааст, ки афкори сиёсии Форобӣ аз “назарияи нубувват” иборат аст. Вале аз нигоҳи воқеияти таърихӣ ин гуна тасҳеҳу ташреҳи А. Корбен чандон дуруст нест. Таҳқиқи муфассали ақидаҳои А. Корбен ва таҳқиқоти ӯ доир ба фалсафаи исломӣ барои дарки масъалаи муқоламаи фарҳангӣ, аз ҷумла фалсафӣ аз нигоҳи муҳаққиқони Фарбу Шарқ қолиб ва муҳим мебошад. Бинобар ин муфассалтар таҳқиқ кардани осори ӯ барои муҳаққиқон баъзе масъалаҳои баҳснокро равшан хоҳад кард.

#### Адабиёт

1. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. - Алма-Ата: Наука, 1973. - 400 с.
2. Богоутдинов А. М. Очерки по истории таджикской философии. – 3-е издание. – Душанбе: Дониш, 2011. – 334 с.

3. Касымжанов А.Х. Абу-наср аль-Фараби. - Москва: Мысль, 1982. - 198 с.
4. Корбен А. История исламской философии. Перевод с французского А.Кузнецова. – Москва, 2013. - 367 с.
5. Олимов К. Арастуи сонй // Садои Шарк. – №10, 1973. – С. 130-136.
6. Рашшод М. Фалсафа аз оғози таърих. Ҷилдҳои 3 ва 4. - Душанбе: Ирфон, 2002. - 404 с.
7. Таърихи фалсафаи тоҷик. Ҷилди II. – Душанбе: Дониш, 2016. - 892 с.
8. Фалсафа. Китоби дарсӣ. (ибора аз ду қисм). Қисми аввал. - Душанбе: Маориф, 1997. - 352 с.
9. Хайруллаев М. М. Абу Наср ал-Фараби. - Москва: Наука, 1982. - 302 с.
10. Corbin Henry. Histoire de la philosophie islamique. - Gallimard, 1986. –546 p.
11. Gilson Etienne. Les sources Greco-Arabes de l'augustinisme avicennisant suivi de Louis Massignon. Notes sur le texte originale Arabe du "De intellectu" d'Al Farabi. – Paris: J. Vrin, 1981. – 159 p.
12. Herbert A. Davidson. Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect.- New York Oxford: Oxford University Press, 1992. - 363 p.

#### ВЗГЛЯД НА ИССЛЕДОВАНИЕ АНРИ КОРБЕНА ОБ АБУ НАСР АЛ- ФАРАБИ

**Иброхимов Ф. М.**

*В настоящей статье изложены философские, социальные и мистические взгляды Абунасра Фараби в исследованиях французского ученого Анри Корбена. Автор статьи указывает, что Анри Корбен, как специалист по истории исламской мистики, в своих исследованиях пытается выявить и доказать мистические и суфийские элементы в творчестве мусульманского средневекового мыслителя А. Фараби. Для этого, по мнению автора, А. Корбен в основном опирался на трактат "Мадинат-ул-фозила" ("Добродетельный город"). Автор статьи утверждает, что А. Корбен*

*исследуя политические и социальные взгляды мыслителя в данном произведении в основном акцентирует своё внимание на предпочтение религиозных взглядов А. Фараби. Автор делает вывод, что А. Корбен взгляды мыслителя называет метафорами или аллегориями и в основном отмечает религиозный характер творчества мусульманского мыслителя. Данная идея А. Корбена противоречива и очень дискуссионна.*

***Ключевые слова:** Фараби, философия, исламская философия, мистика, суфизм, политические взгляды, социальное.*

#### A VIEW AT STUDY OF HENRY CORBIN ON ABU NASR AL-FARABI

**Ibrohimov F.M.**

*This article outlines philosophical, social and mystical views of Abu Nasr Farabi in studies of the french scientist Henry Corbin. The author of the article indicates that Henry Corbin, as a specialist in the history of islamic mysticism, in his studies makes efforts to identify and prove mystical and sufi elements in the work of muslim medieval thinker A. Farabi. For this, according to the author, H. Corbin mainly used and relied on "Madinat-ul-fozila" treatise. The author of the article confirms that H. Corbin, studying political and social views of the thinker in this work, especially values and prefers religious peculiarities of A. Farabi's views. The author makes a conclusion that H. Corbin considers the aforesaid views of the thinker as metaphors or allegories and mainly points out religious nature of the work of muslim thinker.*

***Keywords:** Al-Farabi, philosophy, islamic philosophy, mysticism, sufism, unity, union, political views, social.*



## АНДЕШАҲОИ ИҶТИМОӢ-СИЁСИИ НИЗОМУЛМУЛК

Ширинзода А.Ш. – аспиранти ИФСХ АИ ҶТ

*Дар мақола баъзе андешаҳои иҷтимоӣ-сиёсии Низомулмулк мавриди таҳлилу омӯзиш қарор дода шудааст. Муаллиф қӯшиш намудааст, ки андешаҳои иҷтимоӣ-сиёсии Низомулмулкро вобаста ба замони мутафаккир ва мавқеи онро дар замони имрӯза аз нигоҳи таърихӣ баён намояд. Инчунин андешаҳои инсонпарваронаи Низомулмулкро қайд намуда, чунин мешуморад, ки мутафаккир адолату инсондӯстӣ ва баробариву бародариро таълиғ менамояд.*

*Дар мақола инчунин муаллиф таъкид намудааст, ки андешаҳои иҷтимоӣ-сиёсӣ ва гуманистии Низомулмулк имрӯз низ аҳамияти худро аз даст надодаанд ва метавонанд дар рушди ҷомеа мусоидат намоянд.*

**Калидвожаҳо:** баробарӣ, инсондӯстӣ, таълимоти иҷтимоӣ-сиёсӣ, ҷомеа, адолат, адолати иҷтимоӣ, мавқеи инсон.

Таърих гувоҳ аст, ки новобаста аз рушди иқтисодию иҷтимоӣ, сиёсӣ фарҳангӣ мавқеи инсон вобаста аз баромади иҷтимоӣ фарқ мекард, аҳоли ба синфҳо чудо шуда, фарқияти байни синфҳои ҳоким ва тобег ба назар расида, бартарихо нисбати баъзе гурӯҳи аҳоли пурра аён буд. Яъне дар ҳар давра замон мавҷудияти нобаробарии иҷтимоӣ одамон боиси ба андеша водор кардани мутафаккирон гардид. Мутафаккирони Шарқ ва Ғарб ба монанди А.Форобӣ, Ибни Сино, Насруддини Тӯсӣ, Макиавелли, Монтескё, Гегел ва дигарон ғояҳои баробарии инсонҳоро тарғиб намуда, мехостанд, мавқеи созгори инсон дар ҷомеа муайян, адолату инсондӯстӣ, бародариву баробарӣ барқарор бошад. Маҳз ғояҳои инсонпарваронаи мутафаккирон боиси ташаккули мавқеи инсон дар ҷомеа гардид. Олим, сиёсатшинос ва сиёсатмадори бузурги асри XI-и тоҷику форс Хоҷа Низомулмулки Тӯсӣ низ дар асараш «Сиёсатнома» таълимотҳои мазкурро мавриди баррасӣ қарор медиҳад. Ӯ вазири машҳури давлати Салҷуқӣ буда, дар аҳди Ма-

ликшоҳ (1063-1072) ва Алпарслон (1072-1092) идоракунии ин давлатро ба ўҳда дошт. Номи аслии Низомулмулк Абӯлӣ Ҳасан ибни Алӣ ибни Исҳоқ ибни Аббоси Тӯсӣ буда, бинобар сабаби ба низом даровардани давлати Салҷуқӣ ин тахаллусро гирифтааст.

Лозим ба тазаккур аст, ки дар замони зиндагонии Низомулмулк низоми феодалӣ ҳукмрон буда, асоси иқтисодӣ онҳоро замин ташкил меод. То истилои арабҳо замин аслан дар дасти деҳқонон буда, пас аз истилои араб дар ин раванд тағйироти кулӣ ба вучуд омад. Дар натиҷаи бор кардани андозҳои вазнин ба сари аҳоли сараввал деҳқонони камбизоат ва миёнаҳол муфлис шуда, маҷбур мешуданд, заминҳои меросии худро фурӯшанд. Баъзан мешуд, ки мулки деҳқонон зӯран ғасб карда шавад [2, с.420]. Ин раванд дар давраи Сомониён низ идома ёфта, сарватмандону соҳибмансабон заминҳоро соҳиб мегардиданд. Заминҳоро аслан бо роҳи инъом ва ё харида гирифта соҳиб мешуданд. Ин амал то асрҳои XI-XII идома ёфта, алалхусус дар замони давлатдории Қарахониён, Ғазнавиён ва Салҷуқӣ густариш ёфт. Аз рӯи маълумоти Бобоҷон Ғафуров, «Дар асрҳои XI – XII иқтаъ ва иқтадорӣ яъне ба тариқи хизматона инъом карда шудани заминҳои кишт хеле ривоч ёфт...» [2, с.398].

Ҳукмронии сулолаҳои мазкур ба сари мардуми оддӣ душвории зиёд ба бор оварданд. Ягона манбаи зиндагии мардум замин буда, ғосибон онро зӯран гирифта, қисман ба чарогоҳ табдил меоданд. Соҳибони асосии замин акнун дар заминҳои меросии худ ба сифати иҷоракор хизмат мекарданд.

Қисме аз иҷоракорон тарки ҷову макон намуда, ба ҷойҳои дурдаст фирор мекарданд. Ҷангу ҷадолҳои байнисулолаӣ ва мансабпарастии амалдорон ба ҳаёти мардуми оддӣ душворӣ эҷод менамуд. Дар

натичаи тохту тозҳову забткорихои сулолаҳои Осӣи Марказӣ ва шӯҳратталабиву мансабталабии ҳокимони онҳо иншоотҳои обёрикунанда вайрон, ҳосили боғу тоқзорҳо нест ва киштзорҳо поймол гардида, қахтию гуруснагӣ ба вучуд меомад, ки сабабгори пайдоиши беморихои сирояткунанда ва фавти одамон мегардад [6, с. 129].

Вазъияти оммаи меҳнаткаш дар замони Низомулмулк низ бад буд. Аммо «Низомулмулк ба мақсади пешгирӣ кардани торочгарихое, ки феодалон нисбат ба барзгарон раво мегардид ва ин ҳол оқибат боиси кам шудани оидоти давлат мегардид, маҷбур шуд гузаронидани як қатор тадбирҳоро ба ҳокимони салҷуқӣ пешниҳод намояд. Ин тадбирот худсарихои сардорони ҳарбӣ ва иқтаъдоронро маҳдуд мекард, то ки мардум тамоман муфлис нагардад ва дар айни замон ба ҳукмронии ҳуди феодалон осебе нарасад» [2, с. 416].

Дар баробари чораҳои амалӣ, Низомулмулк аз таҷрибаи сиёсии худ ва омӯзишу баррасии фаъолияти сиёсии амирону ҳокимони гузашта, асари «Сиёсатнома» - ро ҳамчун дастури фаъолияти сиёсӣ таҳия ва пешниҳод намудааст.

Низомулмулк дар асараш «Сиёсатнома» доир ба шароити иқтисодию иҷтимоӣ ва мавқеи инсон дар ҷомеа диққати махсус дода, дар якҷанд фаслҳои китоб дар бораи адлу дод, некиву накӯкорӣ, оромиву ободӣ, тинчиву осудагӣ ибрази ақида намудааст. Албатта ӯ ҳамчун сиёсатмадор ва сиёсатшинос тавачҷуҳи худро алалхусус, ба рушду тавсеаи мамлакат нигаронида буд, аммо пеш аз ҳама барои рушди иқтисодӣ адолати иҷтимоӣ лозим аст. Бинобар ин муаллиф ба ин масъала диққати махсус дода, ба подшоҳону ҳокимон тавсия медиҳад, ки бо мардум ҳалиму меҳрубон ва раҳмдилу хушмуомила бошанд. Ба ақидаи ӯ подшоҳ бояд донишманд, кордон, чолок, нотарс, часур ва ҳалиму меҳрубон бошад. Доир ба ин масъала ӯ дар фасли авали «Сиёсатнома» чунин овардааст: «Пас он чи бад – он ҳочат бошад мулукро, аз дидори хубу ҳӯи сутуда ва далериву доду мардонагӣ ва савориву дониш ва кор бастанӣ анвои силоҳ ва роҳ бурдан ба ҳунарҳо ва шавқату раҳмат ба халқи худӣ азза ва ҷалла ва вафо кардан ба назар ва аҳд бастан ба дини дурусту эътиқоди некӯ ва дӯст

доштан ва тоати эзид таоло ба ҷой овардан аз намози шабонарӯзӣ ва ҳурмат доштани уламои дин ва зоҳидону порсоён ва садоқати мутаботир (пай дар пай) додан ва бо дарवेशон некӯӣ кардан ва бо хидматгирону зердастон бо хулқи хуш зистан ва ситамҳои ситамгон аз раият бардоштан...» [8, с. 21].

Албатта, муаллиф дуруст қайд намулдааст, зеро раҳму шавқат, некию накӯкорӣ, кӯмак ба мӯхтоҷу дармондагон боиси оромиву осудагии мамлакат ва рушди бемайлони соҳаҳои гуногуни давлат мегардад. Бешубҳа оромиву осудагӣ ва розигии халқ аз ҳоким ба пойдориву устувории мамлакат ва рушду нумӯи он оварда мерасонад. Аз ин рӯ Хоҷа Низомулмулк менамояд: «Чун дуои халқ ба некӯӣ пайваста гардад, он мулк пойдор бувад...» [8, с. 23].

Низомулмулк барои баланд бардоштани мавқеи инсон ба масъалаи сарварӣ диққати махсус медиҳад. Ӯ тарафдори шоҳи одилу адолатпеша буда, оромиву тинҷӣ ва устувории мамлакатро ба адолат вобаста дониста, гуфтааст: «Мулк бо куфр бипояду бо зулм наояд» [8, с. 23]. Албатта, ӯ дар низоми идоракунии ҷонибдори шоҳигарии исломӣ буд, аммо аз ин андешаи мутафаккир бар меояд, ки адл дар таълимоти ӯ дар мадди назари аввал аст. Зеро муаллиф зулмро ба он дараҷае танқид намудааст, ки беимониро аз он болотар донистааст. Низомулмулк ба масъалаи адлу инсоф тавачҷуҳи беандоза зоҳир намуда, шоҳи одилро беҳтарин ва сазовортарин шоҳ эътироф мекунад ва донишмандону хирадмандонро маслиҳатгари асосии ҳокимон қаламдод намуда, бо ин андешааш ӯ пойдориву устуворӣ ва пешрафту шукуфоии давлатро дар инсофу адолат мебинад.

Муаллиф дар асараш пайваста ба ҳокимону сиёсатмадорон роҳҳои беҳтарини устувор гардонидани адолатро нишон дода, чунин тавсия додаст: «Ва подшоҳон пайваста аз паи адлу маслаҳат (манфиат)-и халқ парҳезкорону худотарсонро, ки соҳибғараз набошанд бар корҳо гумоштаанд, то ба ҳар вақте аҳвол менамоянд ба дурустӣ...» [8, с. 56]. Ин андешаҳои мутафаккир бар он далолат мекунад, ки ӯ муқобили кинаву адоват ва хусумату бадбинӣ буда, парҳезкориву ростқавлиро

таблиғ намуда, дар умури давлатдорӣ ҷалб намудани ашхоси росткору парҳезкор беғаразу холис ва бовичдонро тавсия медиҳад.

Инчунин, Хоҷа ба ин масъала диққат дода, пешниҳад менамояд, ки ҳокимон бо-кадом роҳе набошад аз аҳволи раият ва хизматгорону кормандон огоҳ шуда, он мансабдороне, ки ба мардум ҷабр меку-нанд бояд мучозот дода шавад. Ҳадафи асосии ин таълимоти Низомулмулк пеш аз ҳама ҷорӣ кардани адолат ва ҳимояи ҳуқуқи шаҳрвандон буда, то андозае барои адолати иҷтимоӣ заминаи мусоид фароҳам меоварад. Аз он ки адлу инсофро шартӣ асосии низоми идоракуни ва яке аз беҳтарин хислатҳои подшоҳ эътироф намудааст, албатта огоҳ будан аз аҳволи раият ва зери назорат қарор доштани амали амалдорон низ яке аз хислатҳои беҳтарини шоҳ ба ҳисоб меравад.

Некию некӯкорӣ ва хулқи неку амали нек дар таълимоти Низомулмулк дар мадди назари аввал истода, гаштаю баргашта ба ин масъала тавачҷуҳ зоҳир намуда, ба ҳокимону сиёсадмадорон чунин тавсия медиҳад: «...Бо халқи худой некӯ равед ва раоёро сабукбор доред ва маар доноёнро ҳурмат доред ва бо некон сӯхбат кунед ва аз бадон бипарҳезеду хушкоронро маёзо-ред»[8,с.41].

Абӯнасири Форобӣ низ чун Низомул-мулк некиву накӯкорӣ, адлу инсоф, тинчиву осудагӣ, омӯзиши илму дониш ва камолоти маънавии мардумро таблиғ намуда, давлатро ба таъмини адолат, ба-ланд бардоштани сатҳи маънавиёти аҳоли, оромиву осудагӣ вазифадор медонист.

Таълимоти сиёсиву иҷтимоии ин му-тафаккирон ба ҳам тавъам буда, ҳадафи асосии онҳо расидан ба ҷомеаи адолатпар-вар ва мубориза бар зидди зулму истибдод нисбат ба инсон мебошад.

Мутафаккир ҳамчун сиёсатмадори барҷаста, ҳама паҳлуҳои сиёсии низоми идориро ба инобат гирифта, ба ҳар кадоме аз масоили сиёсӣ ибрази андеша намуда-аст. Зиракии сиёсӣ яке аз масоили муҳими низоми идорӣ буда, барои ҳоким воқиф будан аз аҳволи хосу ом муҳимтарин масъала ба ҳисоб меравад. Ба андешаи ӯ шоҳ бояд аз аҳволи раият бохабар бошад. Бебарвоиву камаҳамиятии сарвари давлат боиси заифу ноумтувор гардидани мамла-

кат ва рӯ ба завол овардани он мегардад, бинобар ин Хоҷа Низомулмулк чунин гуфтааст: «Ғафлат давлатро биба-рад»[8,с.37]. Бо ин таълимоташ Хоҷа ба шохону ҳокимон маслиҳат медиҳад, ки ҳамавақт зиракиву хушёриро пешаи худ карда бошанд, то дар фаъолият муваффақ гарданд. Ин таълимоти мутафаккир дар суҳанрониҳои Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ - Пешвои миллат, Президенти мамлакат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон пай-васта таъкид мегардад.

Тибқи назарияи Низомулмулк, под-шоҳ аз ҷумлаи одамон буда, ягон сифати фавқуттабии надорад. ӯ ба мисли дигар одамон дорои ақлу дониш аст, аммо як-чанд сифатҳои шахсие, ки ба вижа хоси подшоҳ аст, ба монанди: боақлӣ, хирад-мандӣ, меҳрубонӣ, дилсӯзӣ, намуди зоҳирӣ, ахлоқи ҳамида, адолат, дониш ва ғайра. Муаллиф дар мавриди омӯзиши илму до-ниш тавачҷуҳи бештар зоҳир намуда, алал-хусусшоҳи донишманду закиро беҳтарин шоҳ эътироф менамояд ва дониши ӯро ба шамъе шабоҳат медиҳад, ки дар торикӣ роҳро ба мардум нишон диҳад: «Дониши ӯ ҳамчун шамъ бошад, ки бисёр рӯшноӣ диҳад ва мардумон бад – он рӯшноӣ роҳ ёбанд ва аз торикӣ берун оянд ва ӯро ба ҳеч муширеву роҳнамое ҳочат набошад»[8,с.22]. Бо ин нуқта метавон гуфт, ки муаллиф, пеш аз ҳама, маслиҳат медиҳад, ки сарвари давлат яке аз дониш-мандтарин шахсоне бошад, ки роҳнишон-диҳандаи дигар мардумон бошад. Ин гуфтаҳо ба таълимоти Афлотун шабоҳат дорад, зеро ӯ пешниҳод мекард, ки сарвари давлат бояд хатман файласуф бошад.

Инчунин дар ҷои дигар мутафаккир ба илму дониш ва омӯзиш тавачҷуҳи беандоза зоҳир намуда, илмро аз ҳама ганҷи дунё боло медонад: «Ҳеч ёре мардро дар ҷаҳон беҳ аз илм нества илм беҳтар аз ганҷ аст...»[8,с.66]. Муаллиф суҳанаширо идома дода, зикр мекунад, ки инсон доро-иву сарватро бояд ҳифз ва сарфа намуд, то ба итмом нарасад ва илм бошад инсонро ҳифз мекунад ва онро чи қадар харҷ кунӣ, ҳамон қадар меафзояд[8,с.66].

Қобили тазаккур аст, ки дар замони Низомулмулк забони расмӣ-давлатӣ забо-ни арабӣ буда, ҳама бештар ба он забон таъя мекарданд. Аммо муаллиф бар он назар аст, ки донандаи забони арабиро до-

нишманд гуфтан нашояд ва донишманд шахсе, ки маълумоти васеъ дошта, аз илмҳои гуногуни замон бархӯрдор аст: «Доно на он кас аст, ки тозӣ бештар донад... балки доно он кас аст, бар ҳама дониш воқиф бошад» [8,с.66]. Шахси донишманд номаш ҳама вақт ба некӣ ёд мешавад ва ин маъниро дар мисоли подшоҳони одилу донишманд чунин баён мекунад: «Подшоҳоне, ки доно буданд, бингар, ки номи ишон дар ҷаҳон чи гуна бузург асту қорҳои бузург қарданд, ки ба қиёмат номи ишон ба некӣ мебаранд» [8,с.66].

Чуноне, ки дар боло зикр гардид, бо вучуди он, ки Хоҷа Низомулмулк доир ба адлу дод, некию некукорӣ, ҳумату эҳтиром, омӯзиши илму дониш, воқиф будан аз аҳволи хосу ом ва дар умум масоили ахлоқиро таълим медиҳад, баробарии иҷтимоиро таблиғ накарда, баръакс аҳолиро ба табақаҳо ҷудо намуда ва ҳар кадом гуруҳи аҳолии мавқеи муайян доштанро тавсия медиҳад: «Бор додан тартибе дорад бар он нақс, ки аввал хешовандон дароянд, пас аз он маъруфони ҳашам, пас аз он дигар аҷноси мардумон, ки ҳар кадомро ҷоест. Ва чун ҳама якҷо оянд миёни вазеъу шариф фарқ набошад» [8,с.114].

Қобили тазаккур аст, ки доир ба масъалаҳои сиёсӣ, иҷтимоӣ ва ахлоқӣ чандин мутафаккирони бузург ба монанди Форобӣ, Ибни Сино, Насриддини Тӯсӣ, Муҳаммад Ғазолӣ ва дигарон ибрози ақида намуда, барои аз байн бурдани ноадолатҳои замон ва ҷорӣ намудани адолату инсондӯстӣ дар ҷомеа хизматҳои арзанда намудаанд. Аммо тафовути хизмати таърихии Низомулмулк аз дигар мутафаккирон дар он аст, ки таълимоти ӯ бештар хусусияти амалӣ дошта, онҳо аз таҷрибаи сиёсии худ баён шуда, пеш аз ҳама ба салотину сиёсатмадорон нигаронида шудааст. Бояд қайд намуд, ки Низомулмулк дар ин асар ҷаҳд бар он намудааст, ки ба бартарарф намудани нуқсонҳои замони худ саҳмгузор бошад ва ин андешаҳо имрӯз низ аҳамияти худро гум накардаанд.

Ҷаҳду талаш ва кӯшишҳои чандасраи инсоният аз ҷумла олимону донишмандон натиҷае ба бор овард ва имрӯз дар ҷомеаи ҷаҳонӣ инсоният мавқеи муайяно доро мебошад. Дар зери мафҳуми мавқеи инсоният робитаи инсон бо дигар одамон ва муносибати инсонро ҷомеаро фаҳмидан

мумкин аст. «Муносибати инсонро ҷомеа масъалаи муҳимтарини пешрафт буда, раванду ҳодисаҳои дигар саросар аз он маншаъ мегирад» [3,с.107], зеро муносибати инсонро ҷомеа асоси рушду пешрафти ҷомеа ва ташаккули инкишофи инсоният мегардад.

Албатта, дар замони муосир, ки замони пешрафту тараққиёти соҳаҳои гуногун, замони густариши давлати демократӣ, ҳуқуқбунёд, иҷтимоӣ ва инкишофи ҷомеаи шаҳрвандӣ аст, инсоният ва мавқеи он дар ҷомеа хеле баланд буда, баробарҳуқуқӣ мавқеи созгор дорад. Дар аксар давлатҳои ҷаҳон аз ҷумла Тоҷикистон баробарии инсонҳоро эълон намуда, он тавассути санадҳои меъёрии ҳуқуқии милли ва байналхалқӣ қафолат дода шудааст. Алалхусус дар моддаи 5-уми Конституцияи Ҷумҳурии Тоҷикистон «арзиши олий» эътироф шудани ҳуқуқу озодиҳои инсон худ далали мавқеи муайян доштани инсон аст. Дар баробари ин дар моддаи 17-уми Конституцияи баробарии шаҳрвандон новобаста аз наҷод, ҷинс, забон, мавқеи сиёсӣ, вазъи иҷтимоӣ дарҷ гардидааст [4]. Инчунин моддаи 1-уми Эълонияи умумии ҳуқуқи башар низ баробарии инсонҳоро ташвиқ намудааст. Пас метавон гуфт, ки дар маркази диққати аксар давлатҳои ҷаҳон ва созмонҳои байналхалқӣ, аз ҷумла СММ мавқеи инсон меистад. Бинобар ин инсон имрӯз дар ҷомеаи ҷаҳонӣ озод буда, дар доираи қонун ба ҳама гуна қору фаъолият дастрас аст.

Ҷамин тавр, бояд қайд намуд, ки Низомулмулк ҳамчун сиёсатмадори замони худ ба адолату инсондӯстӣ дар ҷомеа диққати махсус додааст ва ҳамчун як узви ҷомеа, ҳамчун ходими давлатӣ ин масъаларо баррасӣ намудааст. Низомулмулк, ки худ ходими давлатӣ буд, бештар ба пешрафти ҷомеаву давлат кӯшиш мекунад, аз ин лиҳоз мавқеи инсонро низ чунин баррасӣ менамуд, ки пешрафти давлату ҷомеа аз он вобаста буд. Муносибати хуб ва одилона ба инсон яке аз роҳҳои асосии пешрафти давлату ҷомеа баррасӣ мешуд.

#### Адабиёт

1. Бобоев Қ. Назарияи сиёсии Низомулмулк. Душанбе: «Ирфон», 1999
2. Ғафуров Б.Ғ. Тоҷикон. Душанбе: «Дониш», 2008.

3. Зокиров Г. Сиёсатшиносӣ. Душанбе: «Эр-граф», 2010
4. Идиев Х.У. Фалсафаи иҷтимоӣ, - Душанбе, 2013.
5. Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон.
6. Раҳматуллоев А. Таърихи халқи тоҷик. Ҷ 1, Душанбе:
7. Сотиволдиев Р.Ш. Таърихи афкори сиёсӣ ва ҳуқуқӣ, - Душанбе: «Эр-граф», 2011.
8. Низомулмулк. Сиёсатнома, - Душанбе: «Шарқи озод», 1998.

## СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ МЫСЛИ НИЗОМУЛМУЛКА

**Ширинзода А.Ш.**

*В статье анализируются некоторые общественно-политические взгляды Низомулмулька. Автор попытался проанализировать общественно-политические взгляды Низомулмулька с исторической точки зрения. Автор рассматривает гуманистические идеи мыслителя, считая, что его идеи способствуют укреплению справедливости, гуманности, равенства и братства.*

*Гуманистические идеи таких мыслителей, как Низомулмулька и реализация этих идей способствуют формированию позиции современного человека.*

**Ключевые слова:** равенство, гуманизм, социально-политическое учение, общество, справедливость, социальная справедливость, позиция человека.

## SOCIO-POLITICAL THOUGHTS OF NIZOMULMULK

**Shirinzoda A.Sh.**

*The article analyses some of the socio-political views of Nizomulmulk. The author tried to formulate the socio-political thoughts of Nizomulmulk from a historical perspective, including the years the thinker lived and his place in modern times. Also, he noted about the humanistic ideas of Nizomulmulka, believing that the thinker contributes to justice, humanity, equality and fraternity.*

*The humanistic ideas of thinkers like Nizomulmulk and the implementation of these proposals have led to the formation of a modern human position.*

**Keywords:** equality, humanism, socio-political doctrine, society, justice, social justice, human position

## ҲИЗБӢОИ СИЁСИИ ТОҶИКИСТОН ҲАМЧУН УНСУРИ МУҲИММИ НИЗОМИ СИЁСИИ КИШВАР

Обидзода Ҷ. - унвонҷӯи ИФСҲ АИ ҶТ

*Дар мақолаи мазкур масъалаҳои рушди низоми бисёрҳизбӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон, таъсиси нахустин ҳизбҳои сиёсӣ дар кишвар, нақши аҳзоби сиёсии Тоҷикистон дар рушди демократия, саҳми Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ – Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар инкишофи низоми бисёрҳизбӣ баррасӣ гардидааст. Муаллиф ҳамчунин ақидаҳои муҳаққиқон вобаста ба рушди демократия ва низоми бисёрҳизбӣ, омодагии ҳизбҳо ба интихоботи навбатии вакилони Маҷлиси намояндагони Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон мавриди таҳлил қарор дода, дар ин замина пешниҳодҳои худро вобаста ба тақвияти низоми бисёрҳизбӣ дар Тоҷикистон манзур намудааст.*

*Дар мақола кӯшиши ба харҷ дода шудааст, ки масъалаи унсурҳои муҳимми низоми сиёсии давлат будани ҳизбҳои сиёсии кишвар равшанӣ андохта шавад.*

**Калидвожаҳо:** *низомии сиёсӣ, демократия, ҳизби сиёсӣ, бисёрҳизбӣ, Конституция, қонун, интихобот.*

Дар Ҷумҳурии Тоҷикистон тибқи талаботи Конституция ва қонунгузори кишвар низомии бисёрҳизбӣ чорӣ буда, фаъолияти ҳизбҳои сиёсиро Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи ҳизбҳои сиёсӣ» ба танзим мебарорад. Ташаққули низомии бисёрҳизбӣ дар Тоҷикистон раванди таърихӣ буда, он яке аз нишондиҳандаҳои бунёдии давлати самти иҷтимоидошта ва низомии демократии сиёсӣ, ки метавонад кафолати ҳуқуқҳои сиёсии шахс ва гуруҳҳои сершумори иҷтимоӣ-сиёсиро таъмин намояд, арзёбӣ мегардад.

Зери мафҳуми низомии бисёрҳизбӣ мавҷудият ва ҳамоҳангӣ дар асоси рақобати функционалии гуруҳҳои калони

иҷтимоӣ (масалан миллатҳо, ҳизбҳои сиёсӣ ва иттиҳодияҳои ҷамъиятӣ) фаҳмида мешавад, ки он ба манфиатҳои объективии иҷтимоӣ-сиёсӣ марбут аст ва хусусиятҳои муҳимми иҷтимоӣ ва унсурҳои системаи сиёсии ҷомеаро муайян менамояд, ҳамчунин ба пуррагӣ раванди ташаққули ҳокимияти сиёсиро таъмин ва ташкил менамояд.

Ба ақидаи муаллифони китоби «Рушди сиёсат ва идоракунӣ дар Ҳиндустон» Вериндер Гровер ва Ранчана Арора, демократия яке аз системаҳои пешбари сиёсии давлат ба ҳисоб рафта, дар сурати мавҷуд набудани ҳизбҳои сиёсӣ дар давлат режими тотлитарӣ ташаққули ёфта, метавонад, ки ба системаи ҳизбии “ташаққули сиёсӣ, ваҳдат ва ҳамоҳангсозии фаъолияти сиёсӣ” муҳолифат кунад[1, 259].

Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ – Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ҳанӯз соли 1994 дар суҳбатҳои бахшиши вобаста ба таҳия ва қабули нахустин Конституцияи кишвари соҳибистиклол ба ҳайси Сардори давлат – Раиси Шӯрои Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон дар Иҷлосияи XVIII Шӯрои Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон таъкид намуда буданд, ки «барои барқарор намудани ҷумҳурии президентӣ албатта нақшу мавқеи ҳизбҳо ва созмонҳои сиёсӣ назаррас аст. Вале ин омилҳои асосӣ нест. Камшумор будани ҳизбу созмонҳои ботачриба дар шароити имрӯзаи Тоҷикистон наметавонад садди роҳи таъсиси ҷумҳурии президентӣ гардад. Баръакс, ин навъи низомии давлатдорӣ метавонад ҳамчун омилҳои субъективӣ барои ба вучуд омадани ҳизбҳои сиёсии умумимиллӣ мусоидат намояд ва дар маҷмӯъ ҷомеаро аз ҳолати ақибмондагӣ берун кашад»[2, 17].

Бо ташаббус ва раҳнамоии Пешвои миллат дар кишвар низоми бисёрҳизбӣ бо моддаи алоҳида дар Конститутсияи аввалини Тоҷикистони соҳибистиклол ворид карда шуда буд. Ҳол он, ки он солҳо аксарияти сокинони кишвар дар бораи низоми бисёрҳизбӣ тасаввуроти кам доштанд ва бештари мардум ҳанӯз ба низоми якҷаҳизбии замони Шӯравӣ эътимод дошта, Ҳизби коммунистиро идоракунандаи давлат арзёбӣ мекарданд.

Маҳз бо дурандешии Роҳбари давлат дар аввалин Конститутсияи кишвари соҳибистиклол пешниҳод гардидани низоми бисёрҳизбӣ ба инкишофи минбаъдаи демократия дар Тоҷикистон заминаи мусоид фароҳам овард. Воқеан тавре, ки Пешвои миллат пешбинӣ намуда буданд, дар Тоҷикистон баъдтар ҳизбҳои сиёсии мухталиф дар ҳаёти сиёсии кишвар пайдо гардида, дар ташаккули афкори сиёсӣ ва ба гуруҳҳои сиёсӣ муттаҳид гардидани шахрвандон мусоидат намуданд.

Дар Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон, ки соли 2016 ба он тағйири иловаҳо ворид карда шуда буд, таъкид шудааст, ки ҳизбҳои сиёсӣ дар асоси гуногунандешии сиёсӣ барои ташаккул ва ифодаи иродаи халқ мусоидат мекунанд ва дар ҳаёти сиёсӣ иштирок менамоянд[3,16]. Ин аст, ки ҳизбҳои сиёсӣ яке аз шаклҳои фаъоли ташкилотҳои оммавӣ-сиёсӣ ба шумор мераванд, ки ҳимояи манфиатҳои сиёсии гуруҳҳои муайяни иҷтимоӣ ва синфиро ба ҷо меоранд[4,131].

Вобаста ба ин, зикр намудан ба маврид аст, ки муҳаққиқ ва сиёсатмадори Фаронса Морис Дюверже ҳизбҳои сиёсиро ҳамчун ташкилоти бузурги ҷамъиятӣ тафсир намуда, таъкид доштааст, ки онҳо афкори ҷомеаро инъикос менамоянд[5, 21].

Чунонки таъкид гардид, ки дар Ҷумҳурии Тоҷикистон, ки тибқи муқаррароти Конститутсияи кишвар низоми бисёрҳизбӣ ҷорӣ аст, пас аз соҳибистиклол шудан ва барҳам хурдани низоми якҷаҳизбии замони Шӯравӣ соли 1991 аввалини ҳизбҳои сиёсӣ ба қайди давлатӣ гирифта шуда, ба фаъолияти сиёсӣ оғоз намуданд.

Ҳарчанд дар оғози фаъолият бо истифода аз боварҳои мардум баъзе ҳизбҳои навтаъсис кӯшиш намуданд, ки

зимомии давлатдориро ба даст гиранд, ки боиси нофаҳмӣ ва сар задани муноқишаҳои дохилӣ гардид. Дар робита ба ин 7 сентябри соли 1994 Сарвари давлат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон зимни суханронӣ дар Иҷлосияи XX (даъвати XII) Шӯрои Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон таъкид намуда буданд, ки мутаассифона дар кишвар ҳизбҳои сиёсӣ ҳам ба вучуд омада буданд, ки тақягоҳи онҳо яроку зӯрварӣ буд[7, 258].

Маҳз фаъолияти ғайриқонунии ҳизбҳои навтаъсис ва ҷунбишҳои сиёсӣ буд, ки 21 июни соли 1993 бо қарори Суди Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон фаъолияти Ҳизби демократӣ ва Ҳизби наҳзати ислом, инчунин ҷунбишҳои сиёсии «Растохез» ва «Лаъли Бадахшон» бинобар сабаби даст задан ба амалҳои ғайриқунонунӣ, ҳанӯз дар аввалин солҳои фаъолият қатъ карда шуда буд.

Воқеан, чунонки Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон соли 1993 изҳор дошта буданд, моҳияти асосии фаъолияти ҳизбу ҷунбишҳои наврӯро, ки ҳавобаландона худро нерӯҳои демократӣ меномиданд, радикализи сиёсӣ, ё бо ибораи дигар, кӯшиши аз беҳу бун шикаста партофтани сохтор ташкил меод.

Бо истифода аз фазои холии идеологӣ Ҳизби наҳзати исломӣ бо роҳи фишороварӣ ва мусаллаҳона ба ғасби ҳокимият кӯшиш намуда, тавонистанд тамоми сохтору механизмҳои ҳокимиятиро фалаҷ намоянд ва ҳатто қор то ҷое расид, ки моҳи сентябри соли 1992 Раиси Ҷумҳурро мачбур намуданд, ки ба истеъфо равад. [7, 27]. Танҳо баъди имзои Созишномаи умумии истиқрори сулҳ ва ризоияти миллӣ дар Тоҷикистон аз 27 июни соли 1997 бо қарори Раёсати Суди Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 12 августи соли 1999 ба фаъолияти Ҳизби демократӣ ва Ҳизби наҳзати ислом дуюмбора иҷозат дода шуд. Мутаассифона, Ҳизби наҳзати ислом ба қадри ҷунин гузашту бахшиданҳо нарасид ва солҳои минбаъда аъзои ин ҳизб ба амалҳои террористӣ даст заданд, ки оид ба масъалаи мазкур дар поёнтар мулоҳизаҳо баён хоҳанд шуд.

Айни ҳол бошад дар Вазорати адлияи Ҷумҳурии Тоҷикистон ҳафт ҳизби сиёсӣ ба қайди давлатӣ гирифта шуда, фаъолият

намуда истодаанд. Аз ҷумла Ҳизби коммунистии Тоҷикистон (аз соли 1991), Ҳизби демократии Тоҷикистон (аз соли 1991), Ҳизби халқии демократии Тоҷикистон (аз соли 1994), Ҳизби сотсиалистии Тоҷикистон (аз соли 1996), Ҳизби сотсиал-демократии Тоҷикистон (аз соли 2002), Ҳизби ислоҳоти иқтисодии Ҷумҳурии Тоҷикистон (аз соли 2005) ва Ҳизби аграрии Тоҷикистон (аз соли 2005) дар кишвар фаъолияти сиёсӣ мебаранд.

Таъсиси низоми бисёрҳизбӣ дар Ҷумҳурии Тоҷикистон, ки ҳанӯз дар нахустин Конститутсияи Тоҷикистони соҳибистиклол дарҷ гардида буд, яке аз намунаҳои хуби инкишофи демократия дар кишвар буд, ки минбаъд он марҳила ба марҳила рушд намуд.

Ба ин маънӣ олими фаронсавӣ Морис Дюверже изҳор доштааст, ки рушди ҳизбҳо бо рушди демократия, яъне тавсеаи иродаи маъмулии мардум вобаста аст[5, 21].

Чунонки таъкид гардид, ташаккули низоми бисёрҳизбӣ дар кишвар ба шикасти низоми якҷаҳизбии Иттиҳоди Шӯравӣ ва истиқлолияти комил ба даст овардани Ҷумҳурии Тоҷикистон вобаста аст.

Аммо дар аввалини солҳои соҳибистиклолии кишвар баъзе ҷунбишҳои сиёсӣ, махсусан ҳизбҳои сиёсии навташаклшуда, мавқеи худро муайян накарда, бо вазъи сиёсӣ сарфаҳм нарафта, саросемавор кӯшиш доштанд, ки мавқеи роҳбариро дар ҷомеа ба даст гиранд[8, 21].

Узви вобастаи Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон, доктори илмҳои сиёсӣ Муҳаммад А. Н. дар ин маврид таъкид кардааст, ки ҳатто то имрӯз баъзе ҳизбҳои сиёсии Тоҷикистон ба вазъи сиёсии мамлакат пурра сарфаҳм нарафта, ба қобилияти иқтисодиву сиёсии ҳеш дуруст баҳогузорӣ карда наметавонанд[8, 210].

Аз ҷумла Ҳизби наҳзати ислом, ки баъди имзои Созишномаи истиқрори сулҳ ва ризоияти миллӣ соли 1999 баъди манъи фаъолияти чандсола аз нав ба фаъолият шурӯъ намуда буд, аъзоёнаш боз ба ҷиноятҳои экстремистӣ ва террористӣ ва барангехтани кинаю адовати динӣ даст зада, ба табаддулоти давлатӣ омодагӣ медианд.

Ин аст, ки 29-уми сентябри соли 2015 бо ҳалномаи Суди Олии Ҷумҳурии

Тоҷикистон аризаи Прокурори генералӣ конёе карда шуда, фаъолияти Ҳизби наҳзати ислом дар қаламрави Тоҷикистон расман қатъ ва ҳизби мазкур ҳамчун ташкилоти террористӣ-экстремистӣ эътироф карда шуд.

Доктори илмҳои сиёсӣ, профессор Зокиров Г.Н. бар ин ақида аст, ки мураккатбарин ва хатарноктарин зуҳури терроризм ин аст, ки дар заминаи эътиқоди динӣ ҳосияти соф идеологӣ пайдо намуда бошад. Зеро, дар чунин ҳолат дар одамон тасаввуроте пайдо мешавад, ки онҳо миссияи бузурги таърихро ба ҷо меоварда бошанд ва ҳар гуна амали онҳо ҳақ аст[9, 210].

Аз ин лиҳоз метавон гуфт, ки таъсис ва фаъолияти Ҳизби наҳзати ислом, ки аз оғоз бо кӯмаки ҳомиёни хоричӣ нақшаи нопоки зӯран ғасб намудани ҳокимиятро дошт ва садҳо нафарро ба вартаи фалокат кашид, яке аз зуҳуроти хатарноки терроризм буд, ки хушбахтона пешгири гардид.

Мавҷудияти низоми бисёрҳизбӣ яке аз нишонаҳои демократия буда, фаъолияти ҳизбҳои сиёсӣ бояд барои ташаккули афкори ҷомеа ва дар маҷмӯъ баҳри пешрафти кишвар, ки Конститутсия ва қонунҳо муқаррар шудаанд, нигаронида шавад.

Аммо дар амал аксари аҳзоби сиёсии Тоҷикистон фаъолияти худро танҳо аз интиҳобот то интиҳобот ба роҳ монда, дар мавридҳои дигар бештари маврид хомӯширо ихтиёр мекунанд ё баъзан бо баён намудани фикру мулоҳизаҳои раисони ҳизбҳо вобаста ба ягон воқеа маҳдуд мегардад.

Чунин фаъолияти онҳо дар тасаввуроти шахс метавонад андешаеро бедор намояд, ки барои бархе ҳизбҳои сиёсӣ фаъолият мавсимӣ буда, онҳо танҳо барои соҳиб шудан ба мандати вакилӣ фаъолияти сиёсии худро пеш бурда, барои ҳалли масъалаҳои мубрами ҷомеа камтар кӯшиш менамоянд.

Вобаста ба масъалаи мазкур, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон мухтрам Эмомалӣ Раҳмон ҳанӯз 19 марти соли 1997 зимни суханронӣ дар мулоқот бо зиёиёни кишвар таъкид намуда буданд, ки алҳол фаъолияти ҳизбҳои сиёсӣ дар доираи



ташкилот ва мақомоти нашриётиашон маҳдуд аст[10, 117].

Чунин ба назар мерасад, ки ба истиснои Ҳизби халқии демократии Тоҷикистон, ки дар ташаккули афкори чомеа хеле фаъол буда, корҳои зиёди тарғиботиро амалӣ менамояд, баъзе ҳизбҳои сиёсии кишвар ҳоло ҳам чандон фаъолияти назарраси сиёсӣ надоранд.

Бархе аз ҳизби сиёсиро бошад, гоҳо то ба дараҷае ноумедӣ фаро мегирад. Масалан, қабл аз оғози маъракаи муҳимми сиёсӣ – интихоботи вакилон ба Маҷлиси намояндагони Маҷлиси Олӣ ва маҷлисҳои маҳаллии вакилони халқ, ки санаи 1 марти соли 2020 дар кишвар баргузор мегардад, намояндагони Ҳизби сотсиал-демократии Тоҷикистон дудила буданд, ки ин ҳизб дар интихоботи дарпешистода иштирок кунад ё не. Ҳол он ки баъдтар ин ҳизб 5 нафар номзади худро барои иштирок дар интихобот пешбарӣ намуд, ки аз ҷониби Комиссияи марказии интихобот ва раёйпурсии Ҷумҳурии Тоҷикистон расман ба қайд гирифта шуд.

Чунин амалкарди баъзе ҳизбҳои сиёсӣ, ки тибқи муқаррароти Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи ҳизбҳои сиёсӣ» вазифаи асосиашон иштирок дар ҳаёти сиёсии чомеа ба воситаи ташаккул додани иродаи сиёсии шаҳрвандон мебошад, метавонад ҷонибдорони чунин ҳизбро ба нофаҳмӣ ва дилсардӣ аз ҳизб барад.

Бо назардошти гуфтаҳои боло, метавон ба натиҷае расид, ки ҳизбҳои сиёсӣ дар сурати истифодаи дурусти имкониятҳо ва амалӣ намудани корҳои тарғиботию дар қонунгузорию кишвар пешбинишуда, метавонанд ҳамчун унсури муҳимми низоми сиёсӣ дар ташаккули афкори сиёсии чомеа ва рушди демократия дар Тоҷикистон саҳми назаррас гузошта бошанд. Чунонки алҳол барои амалӣ намудани ин гуна рисолат Ҳизби халқии демократии Тоҷикистон муваффақ шуда истодааст.

Дар баробари ин, барои амалӣ намудани ин мақсадҳо зарур медонем, ки пеш аз ҳама фарҳанги ҳизбдорӣ байни масъулини ҳизбҳои сиёсии кишвар ва донишҳои сиёсии онҳо боз ҳам баландтар бардошта шавад.

Дар ин замина таҳия ва нашри Тафсири Қонуни Ҷумҳурии Тоҷикистон «Дар бораи ҳизбҳои сиёсӣ» аз ҷониби сиёсатшиносу ҳуқуқшиносон ва пешниҳод намудани он барои доираи васеи хонандагон, махсусан аъзоён ва фаълони аҳзоби сиёсии кишвар ба манфиати кор хоҳад буд.

Илова бар ин, барои боз ҳам боло бурдани нақш ва мақоми ҳизбҳо дар чомеа омӯзиши таҷрибаи ҳизбҳои дигари пешрави ҷаҳон, барқарор намудани робитаҳои доимӣ бо онҳо барои пешбурди кори ҳизбӣ мусоидат хоҳанд намуд.

Агар ҳастии ҳаёт аз чор унсур (об, хок, оташ ва бод) иборат бошад, пас ба андешаи мо, садоқат ба демократия, барномаи мушаххаси ҳизбии ҷавобгӯ ба хостаҳои мардум, идеологияи пурқуввати ҳизбӣ ва лидери соҳибтаҷриба метавонанд ҳамчун унсурҳои муҳим барои мавҷудият ва дарозумрии ҳизб дар ҳаёти сиёсӣ мусоидат намуда бошад.

Низоми бисёрҳизбӣ дар кишвар, ки яке аз рукунҳои муҳимми бунёди давлатии демократии Тоҷикистони соҳибистиклол аст, ҳизбҳои сиёсиро водор менамояд, ки барои пешбурди фаъолияти сиёсии худ аз нерӯи зехнии занону ҷавонон, ки дар Тоҷикистон кишри асосии чомеаро ташкил медиҳанд бештар истифода бурда, ғояҳои онҳоро барои татбиқи истифода баранд. Ҳамчунин дар ин замина зарур дониста мешавад, ки ҳизбҳо кӯшиш намоянд, ки байни ҳам рақобати солими сиёсӣ дошта бошанд ва аз ҷарзагӯиҳои беҳуда, худдорӣ аз изҳоротҳои саросемаовар, ки баъдан обрӯву нуфузи ҳизбро дар байни чомеа то андоза метавонад паст намояд, инчунин заифнолиҳо даст кашада, бараъқас дар доираи муқаррароти қонунгузорӣ кӯшиш намоянд, ки барои худ шарикони сиёсӣ пайдо ва барои амалӣ гардонидани ҳадафҳои оинномавиашон ва дар ин замина чихати инкишофи маданияти сиёсии чомеа кӯшиш намоянд. Дар ин сурат метавон муваффақ шуд, ки ҳизбҳои сиёсиро чомеа ҳамчун нерӯи пешбарандаи ҳаёти сиёсӣ шиносад, аъзо ва ё ҷонибдорӣ он бошад ва ҳадафҳои оинномавии ин ё он ҳизбро дастгирӣ намояд.

Хулоса, мавҷудияти низоми бисёрҳизбӣ метавонад идоракунии сиёсиро боз ҳам тақвият бахшида, барои устуворӣ

ва бардавомии низоми сиёсии давлати демократӣ, ки дар чунин низоми сиёсӣ идоракунии давлат дар ихтиёри ҳокимияти халқ аст, мусоидат намояд.

#### Адабиёт

1. Grover V., Ranjana A. "Development of politics and government in India". – New Delhi, 1994. 858 саҳ.;
2. Таҳаввулотӣ Конститутсияи Тоҷикистони соҳибистиқлол. – Душанбе, "Қонуният", 2019. 627 саҳ.;
3. Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, "Ганҷ". 2016. 134 саҳ.;
4. Муҳаббатов А. «Сиёсатшиносӣ» /нашри дуюми такмилёфта/. – Душанбе, матбааи Донишгоҳи миллии Тоҷикистон, 2014. – 388 саҳ.;
5. Дюверже Морис «Политические партии» /пер. с франц. Заминой М./ – Москва, «Академический проект», 2018. 544 саҳ.;
6. Алиев З.М. ва дигарон «Бунёди давлатдорӣ навин». – Москва, 2002, «Радуница». 416 саҳ.;
7. Раҳмонов Э.Ш. «Истиқлолияти Тоҷикистон ва эҳёи миллат». Иборат аз чаҳор ҷилд. Ҷилди аввал. – Душанбе, 2002, «Ирфон». 512 саҳ.;
8. Маҳмадов А.Н. «Сиёсатшиносӣ». Китоби дарсӣ барои донишҷӯёни муассисаҳои таҳсилоти олии касбӣ. – Душанбе, «Сифат-Офсет» 2010. 442 саҳ.;
9. Зокиров Г.Н. «Зӯровари сиёсӣ». – Душанбе, «ЭР-граф», 2018. 132 саҳ.;
10. Раҳмонов Э.Ш. «Истиқлолияти Тоҷикистон ва эҳёи миллат». Иборат аз чаҳор ҷилд. Ҷилди дуюм. – Душанбе, 2002, «Ирфон». 512 саҳ.

### ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПАРТИИ ТАДЖИКИСТАНА КАК ВАЖНЫЙ ЭЛЕМЕНТ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ СТРАНЫ

Обидзода Дж.

*В данной статье рассматриваются проблемы развития системы многопартийности в Республике Таджикистан, создание первых политических партий в стране, роль политических партий в развитии демократии, вклад Основателя мира и национального единства - Лидера нации, президента Республики Таджикистан, уважаемого*

*Эмомали Рахмона в развитии системы многопартийности. Автор также анализирует мнения исследователей относительно развития демократии и системы многопартийности, подготовленности партий к очередным выборам народных депутатов в Маджлиси намояндагон Маджлиси Оли Республики Таджикистан и вносит предложения по укреплению системы многопартийности в Таджикистане.*

*В статье предпринята попытка обосновать тот факт, что политические партии в стране являются важным элементом политической системы страны.*

**Ключевые слова:** политическая система, демократия, политическая партия, многопартийность, конституция, закон, выборы, формирование мнения.

### POLITICAL PARTIES OF TAJIKISTAN AS AN IMPORTANT ELEMENT OF THE POLITICAL SYSTEM OF THE COUNTRY Obidzoda J.

*This article discusses the problems of the development of a multi-party system in the Republic of Tajikistan, the creation of the first political parties in the country, the role of political parties in the development of democracy, the contribution of the Founder of national unity and peace - the Leader of the nation, President of the Republic of Tajikistan, respected Emomali Rakhmon in the development of a multi-party system.*

*The author also analyzes the opinions of researchers regarding the development of democracy and a multi-party system, the preparedness of parties for the next election of People's Deputies in the Majlisi Namoyandagon of the Majlisi Oli of the Republic of Tajikistan and makes proposals to strengthen the multi-party system in Tajikistan.*

*The article attempts to emphasize the fact that political parties in the country are an important element of the country's political system.*

**Keywords:** political system, democracy, political party, multi-party system, constitution, law, elections, opinion formation.

## ХУСУСИЯТҲОИ ГЕОПОЛИТИКИИ КИШВАРҲОИ ОСИЁИ МАРКАЗӢ

Юсупов Ғ. М. - аспиранти ИФСХ АИ ҶТ

*Муаллиф дар мақолаи мазкур баъзе хусусиятҳои геополитикии кишварҳои Осиёи Марказиро мавриди таҳлил қарор дода, беиштар масъалаи мушкилоти асосии минтақа, хавфу хатар ва таҳдидҳои нави ҷаҳониро баррасӣ намудааст.*

*Ба андешаи муаллиф, хусусияти асосии геополитикии минтақаи Осиёи Марказӣ ба ҳузури захираҳои зерзаминӣ, ҷойгиршавии хатҳои транзитӣ ва коммуникатсионӣ вобастагӣ дорад. Тағйирёбии вазъи сиёсӣ ба омилҳои нави низоми амниятӣ таъсир расонида, хусусиятҳои геополитикии минтақаро дигаргун месозад.*

**Калидвожаҳо:** геополитика, сиёсат, Осиёи Марказӣ, кишварҳо, захираҳо, транзит, коммуникатсия, ИМА, Русия, Чин, хусусият.

Баъди фурупошии Иттиҳоди Шӯравӣ бисёре аз олимони ва тадқиқотчиён ба масоили геополитикӣ, ҷӣ дар миқёси минтақавӣ ва ҷӣ ҷаҳонӣ аҳамияти махсус медиҳанд. Зеро масъалаи мазкур, пеш аз ҳама, ба вазъи тағйироти гуногуни ҷаҳони муосир вобастагӣ дорад. Аз ин рӯ, масъалаҳои геополитикии кишварҳои Осиёи Марказиро тадқиқотчиёну олимони ватанию хориҷӣ вобаста ба дигаргуниҳои нави ҷаҳонӣ баҳогузорӣ менамоянд. Чун минтақаи ҷуғрофӣ, Осиёи Марказиро аввалин маротиба Александр фон Гумболдт дар миёнаи асри XIX эълон карда буд. ЮНЕСКО ба Осиёи Марказӣ панҷ ҷумҳурии собиқи шӯравӣ: Қазоқистон, Қирғизистон, Туркманистон, Ўзбекистон ва Тоҷикистон, инчунин Афғонистон, Муғулистон, Чини Ғарбӣ, баъзе қисматҳои Ҳиндустон, Покистон ва Эронро дохил мекунад [1;с.91-92].

Маълум аст, ки парокандашавии Иттиҳоди Шӯравӣ ва ташаккули давлатҳои мустақил дар фазои пасошӯравӣ тағйиротҳои сифатиро дар фазои берунаи минтақаҳои марбута ба онро муайян намуд, ва дар навбати худ боиси пайдошавии

консепсияҳои нави сиёсӣ ва назариявӣ гардид, ки барои таъмини сиёсати хориҷии давлатҳои мушаххас ба тағйиротҳои рӯйдода пешбинӣ шудаанд. Бояд гуфт, ки андешаҳои дар боло зикршуда яке аз бахшҳои муҳими сиёсати байналхалқӣ буда, бо сабабҳои иқтисодӣ ва геостратегӣ минтақаи Осиёи Марказӣ ба онҳо дохил шудааст.

Бояд таъкид дод, ки минтақаи геополитикии Осиёи Марказӣ ҳудуди васеи дар қисми марказии Авруосиё қарордошта, ба укёнуси ҷаҳонӣ дастрасӣ надорад. Дар тӯли таърихи худ Осиёи Марказӣ ҳамчун як минтақае маълум буд, ки Аврупо, Шарқи Наздик, Осиёи Ҷанубӣ ва Шарқиро тавассути роҳи бузурги абрешим мепайваст, ки ин ба мубодилаи мутақобилаи арзишҳои моддӣ ва ғайримоддӣ, аз ҷумла - таҷриба, дастовардҳо ва андешаҳои халқҳои дар он зиндагӣ мекарда мусоидат менамуд. Мавриди қайд аст, ки «геополитика ва геостратегияи Осиёи Марказӣ, аз ҷумла - ҳузури захираҳои зиёди нафту газ, ҷойгиршавии хатҳои транзитӣ ва коммуникатсионӣ, аҳамияти стратегӣ ва геоиқтисодии баҳри Каспий, назорати равандҳои истихроҷи захираҳо ва хатҳои энергетикӣ тавассути минтақа мегузашта, имконияти таъсир расондан ба бунбастиҳои дохилӣ, инчунин ҳузури манфиатҳои умумии фарҳангӣ, таърихӣ ва иқтисодӣ миёни кишварҳои Осиёи Марказӣ ва кишварҳои ҳамсоя ба онҳо дар шароити муосир, омилҳои асосии рушди рақобати қувваҳои минтақавӣ ва фаромарзи минтақавӣ гардид, ки талабгори нақши калидӣ дар Осиёи Марказӣ пас аз фурупошии Иттиҳоди Шӯравӣ ҳастанд» [2;с.34].

Ин аҳамияти асосии геополитикии минтақаи Осиёи Марказӣ дар шароити кунунии сиёсии ҷаҳон мебошад. Майдони

умумии минтақа 3 994400 км мураббаъро ташкил медиҳад, ки 10% қаламрави Осиёро ишғол мекунад ва ҳамчун минтақаи муҳими геостратегӣ дар харитаи ҷаҳон баррасӣ мешавад. Аз рӯи мавқеи ҷуғрофияш Осиёи Марказӣ дар шимол бо Федератсияи Русия, дар ғарб бо Аврупо, дар шарқ бо кишварҳои Осиё ва дар ҷануб бо кишварҳои исломӣ ҳамсарҳад аст. Бо сабабҳои ҷойгиршавии кишварҳои Осиёи Марказӣ асосан дар хушкӣ, онҳо имконияти баромад ба уқёнуси ҷаҳониро танҳо ба воситаи хатсайрҳои транзитӣ пайдо мекунад. Минтақа аз рӯи фарогирии захираҳои сӯзишворӣ ва энергетикӣ (нафту газ) ҷои дуввумро дар саросари ҷаҳон ишғол мекунад ва бо захираҳои маъданҳои чун тилло, мис, уран ва ғ. б. мебошад.

Пас аз фурупошии Иттиҳоди Шӯравӣ, дар ҳудуди Осиёи Марказӣ дарвоқеъ вазъияти нави геополитикӣ пайдо шуд. Кишварҳои нави мустақили минтақа муайян карданд, ки Москва кӯмаки зарурии иқтисодиро ба минтақа чун пештара пешкаш карда наметавонад. Дар чунин шароит, баъзе кишварҳои минтақа тамоюли худро ба сӯи Москва (Тоҷикистон ва Қирғизистон) ва дигарҳо (Ўзбекистон, Туркманистон ва Қазоқистон) ба Ғарб ва ба қудратҳои нави минтақавӣ, ба монанди Туркия, Покистон, Ҳиндустон, Чин, Эрон ва ғайраҳо идома медиҳанд.

Муносибати ҷомеаи ҷаҳонӣ атрофи масъалаҳои Осиёи Марказӣ бо суръати хеле тез тағйир меёбад. Муносибатҳои анъанавии байналхалқӣ, ки асосан дар он давлатҳо ва муносибатҳои дучониба фаро гирифта шудаанд, ба равандҳои нави ҳамҷонибаи байналхалқӣ иваз мешаванд, ки иштирокчиёни он на танҳо давлатҳо ва ташкилотҳои байниҳукуматӣ, балки ташкилотҳои ғайридавлатӣ, ширкатҳои байналмилалӣ муносибатҳои минтақавӣ, минтақаҳои дохилӣ ва ғ. мебошанд. Ба ақидаи шарқшиноси рус В.Я. Белокренитский чунин ҳамкориҳои мутақобила "боз ҳам зич, алоқаманд ва ўҳдадортар" мегардад [3;с.16]. Ҳамаи инро ба назар гирифта бояд қайд кард, ки дар ҷаҳони муосир тағйиротҳои ҷиддӣ ва тағйирёбииҳои фундаменталӣ оид ба масъалаҳои геополитикӣ ба амал омада

истодаанд, ки акнун онҳо аксаран дар якҷоягӣ бо ҳамдигар ва дар заминаи ягонаи ҷаҳонӣ баррасӣ карда мешаванд.

Дар баробари таъсирасониҳои амиқи тағйирёфта дар ҷаҳони муосир ҷузъҳо ва омилҳои нави низоми амнияти ҷаҳонӣ ташаккул ёфта истодаанд. Аксари ин таҳдидҳо ва мушкилотҳо барои кишварҳои Осиёи Марказӣ низ хеле воқеӣ мебошанд. Мувофиқи андешаҳои аксарияти тадқиқотчиён ва олимони «дар байни мушкилотҳои воқеии минтақа, ғайр аз демократикунони сохтори давлатӣ, метавон хатари ифротгароии динӣ ва сиёсӣ, мушкилотҳои марзҳои сарҳадӣ, қочоқи маводи мухаддир, афзоиш ва қочоқи силоҳҳои гуногун, истифодаи оқилонаи захираҳои об, муҳочирати оммавӣ ва ғайраро номбар кард» [4;с.62].

Аз ҷумла, равандҳои ҷаҳонишавӣ ба рушди сиёсатгузориҳои ҷаҳонӣ ва давлатҳои Осиёи Марказӣ таъсири назаррас мерасонад. Чунин таъсири беруна барои кишварҳои Осиёи Марказӣ оқибатҳои ноғувор дорад. Аз як тараф, он тавоноии ҷомеаҳои авторитарии минтақаро ба қабули нуқтаи назари баъзе унсурҳои модели либералӣ ва бозорӣ оварда мерасонад. Аз ҷониби дигар, раванди ҷаҳонишавӣ инчунин барои ҳамкорӣ бо кишварҳои пешрафтаи Ғарб ва Осиёи Марказӣ шароитҳои мусоид фароҳам меорад, ки онҳо ба технологияҳои муосир ниёз доранд. Хамаи ин «он таҳаввулотҳои иқтисодиро тақвият медиҳад, ба иштироки бештари давлатҳои Осиёи Марказӣ дар равандҳои иқтисодии ҷаҳонӣ мусоидат мекунад. Бо вучуди ин, аз ҷониби дигар, ҷаҳонишавӣ ба давлатҳои миллӣ имкониятҳои камеро барои нигоҳ доштани истиқлолияти иқтисодиву сиёсӣ ва фарҳангии худ медиҳад, табиқии кишварҳои Осиёи Марказӣ ба пуррагӣ ба минтақаи ашӯи хоми тайёр ба оламиёно метезонад» [5;с.4-5].

Дар оғози даҳаи дуввуми асри XXI дар Осиёи Марказӣ рақобати бознигарони ҷаҳонӣ, ки ба номи "Бозии калон" номида мешуд, тақвият ёфт. Самтҳои геополитикии «Бозии калон» дар ибтидои асри XXI воқеӣ гардидааст. Бо вучуди ин, акнун дар арсаи байналхалқӣ дар Осиёи Марказӣ бознига-

рони нав – давлатҳои нав пайдо шудаанд, ки нақши калидиро байни онҳо геополитикаи мустақамшудаи Чин ва давлати абаркудрат – Иёлоти Муттаҳидаи Амрико (ИМА) бозӣ мекунад. Русия бошад, пеш аз ҳама, кӯшиш мекунад, ки мавқеи худро дар Осиёи пасошӯравӣ тақвият диҳад. Таҳлили амалҳои геополитикии қудратҳои ҷаҳонӣ дар Осиёи Марказӣ дар айни замон, оиди мавҷудияти дар ҳар яке аз онҳо равишу методҳои ҳосилкунанда барои амалишавии манфиатҳои миллии худ шаҳодат медиҳад. Маълум аст, ки дар минтақа рақобат байни Русия, ИМА ва Чин тақвият ёфта истодааст, ки манфиатҳои геополитикии худро дар минтақа доранд ва дар баробари ин, сиёсати ҷунун давлатҳо, ба монанди Ҳиндустон, Эрон, Покистон, Туркия ва Иттиҳоди Аврупо афзоиш ёфта истодааст, ки ин минтақаро дар геополитикаи берунаи худ нақши муҳим медиҳанд. Дар ҷунун шароит, кишварҳои Осиёи Марказӣ кӯшиш ба муносибатҳои дучониба бо бозигарони сиёсӣ дар асоси манфиатҳои худ, моделҳои амаликунонӣ ва қоидаҳои бозӣ ба ҳарч медиҳанд. Дар оғози даҳаи дууми асри XXI, равандҳои табиқӣ дар Осиёи Марказӣ боз ҳам идома доранд, ки ба тағйироти сохтори сиёсӣ, иқтисодӣ ва фарҳангӣ таъсири худро мерасонанд.

Вазъияти геополитикии кишварҳои Осиёи Марказӣ дар марҳалаи кунунӣ бо омилҳои зерин муайян карда мешавад: вазъияти муноқишавии давомдор дар Афғонистон ва ноустувории минтақа пас аз ҳуруҷи нерӯҳои иттиҳодӣ аз Афғонистон; вазъияти ташвишвар дар муносибатҳои байни Қирғизистону Тоҷикистон; иқтисодии муноқишавӣ дар водии Фарғона; ҳатарҳои назаррас ва таҳдидҳои, ки аз пасти шудани рушди иҷтимоӣ иқтисодии кишварҳои Осиёи Марказӣ дар шароити давлатдорӣ ва бӯҳрон пайдо шудаанд; рӯбарӯшавии манфиатҳои давлатҳои пешрафтаи ҷаҳон (Русия, ИМА ва Чин), ки дар муносибатҳои дучонибаи ин ҷаҳон тавозуни манфиатҳои дар минтақа ҷустуҷӯ шуда истодааст. Дар айни замон, дар баробари таҳдидҳои ғайрианъанавии амниятӣ (таҳдидҳои ва мушкилоти обӣ, этникӣ, сарҳадӣ, байнидавлатӣ, мушкилотҳои қавмӣ, муҳочират, тичорати байнисарҳадӣ ва ғ.), таҳдидҳои анъанавии

ҷангӣ (Толибон, Давлати Исломии Ироқ ва Шом (ДОИШ)) низ шадидтар мешаванд. Ҳамчунин, бояд қайд кард, ки дар Осиёи Марказӣ рақобати сармоягузори пешбари ҷаҳон – Русия, ИМА, Чин ва Иттиҳоди Аврупо барои захираҳои ва назорати роҳҳои нақлиётӣ онҳо, инчунин дастрасӣ ба бозорҳои руҳ дода истодааст [6;с.6-7].

Ташаккули фазои нави геополитикиро дар Осиёи Марказӣ бояд ҳамчун натиҷаи тағйироти асосӣ, ки баъд аз хотима ёфтани давраи ҷанги сард ба миён омад, бештар ба назар гирифт. Ҷунун тағйиротҳо, ки бо таъсири як қатор рӯйдодҳои тавсиф ёфтаанд, дар навбати худ, боиси пайдо шудани қудрат дар минтақа бо назардошти шароитҳои пайдошуда дар Русия аз як тараф, ва ҷойгиршавии Осиёи Марказӣ ҳамчун объекти мубориза барои мавқеи ҳукмфармо пайдо кардан байни рақибон ва қудратҳои минтақавӣ ва байналмилалӣ барои ба даст овардани ҳадафҳои ва манфиатҳои худ аз тарафи дигар, сабаб гашт.

Дар фарҷом, метавон ҷунун ҳуҷум баровард: мавқеи геополитикӣ ва геостратегии кишварҳои Осиёи Марказӣ аз як тараф, боиси пешравӣ ва рушди иқтисодӣ, сатҳи некӯаҳволии мардум, фазои ороми сармоягузорӣ, тинчӣ субот дар ин кишварҳо мегардад ва аз тарафи дигар, вазъияти муноқишавиро ба миён меорад. Таҳдидҳои анъанавӣ ва ғайрианъанавӣ, таъсири экстремизму ифротгароӣ, қочоқи маводи муҳаддир, яроқи аслиҳаи ҷангӣ, беморҳои гуногуни сироятӣ, таъсири давлатҳои абаркудрат, бор намудани фарҳангу маданияти бегона, сиёсати давлатдорӣ беруна ва ғайра, метавонанд ба истиснолияти давлатҳои Осиёи Марказӣ таъсири манфӣ расонанд.

#### Адабиёт

1. Тулепбергенова А. О пионерной роли профессора Фредерика Старра в разработке концепции «Большой Центральной Азии», 2009. С. 91-92.
2. Алиасгар Шердуст. Характеристика Центральной Азии в геополитических теориях, региональных и трансрегиональных конфликтах. /Геополитика. Информационно-аналитическое издание. Выпуск XX. Москва. 2013, с.34.

3. Белокреницкий В.Я. Восток в международных отношениях и мировой политике. М., 2009.
4. Исмаилов Э.М., Папава В. Центральная Евразия. Геополитическое переосмысление. / Издательский дом СА&СС PRESS. Стокгольм, 2010. С.62
5. Малышева Д.Б. Центральноазиатский узел мировой политики. М., ИМЭМО РАН, 2010.
6. Майтдинова Г.М. Фактор новых государств в формировании и развитии геополитической обстановки в Центральной Евразии в условиях «Большой игры». //Геополитика. Информационно-аналитическое издание. Центральная Азия. Выпуск 20. М., 2013.

## ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ СТРАН ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Юсупов Г.М.

*Автор в этой статье анализирует некоторые геополитические особенности Центральной Азии, в основном рассматривает главные проблемы региона, такие как актуальные вызовы и новые мировые угрозы.*

*По мнению автора, основная геополитическая особенность региона – это наличие больших запасов природных богатств, наличие и состояние транзитных и коммуникационных путей.*

**Ключевые слова:** геополитика, Центральная Азия, политика, страны, ресурсы, транзит, коммуникация, США, Россия, Китай, особенность.

## GEOPOLITICAL FEATURES OF THE CENTRAL ASIAN'S COUNTRIES

Yusupov G.M.

*In the article the author, having analyzed some of the geopolitical particularly and some problems of the Central Asian's countries.*

*In author's opinion, in basis of geopolitical particularly in this region, is the presence of big natural resources, arrangement of the tranzits and communications' ways.*

**Keywords:** geopolitica, Central Asia, politica, countries, resources, transit, communication, USA, Russia, China, particularly.

## К АНАЛИЗУ ОПЫТА ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ Б. КИМЯГАРОВА

Абдуллоева М. – соискатель ИФПП АН РТ

*В предлагаемой статье автор рассматривает творчество выдающегося таджикского режиссера Бориса Кимягарова, как одного из основоположников кинематографической исторической реконструкции. Обращение Б. Б. Кимягарова к этому феномену выявляет его талант самобытного художественного переосмысления истории, создания кинематографической модели картины мира. Сочетание значимого историко-литературного источника, творческой фантазии и размышлений является первым отличительным признаком в творческой лаборатории Кимягарова.*

**Ключевые слова:** Борис Кимягаров, режиссура, историческая реконструкция, Ахура Мазда, Ангра Манью, Тулад, синтез прошлого и настоящего, добро и зло, внутренний мир человека, новаторство, переосмысление, таджикское кино

Становление таджикского национального кинематографа неразрывно связано с именем выдающегося режиссера Бориса Кимягарова (30.09.1920 – 19.04.1979). Его картины составляют золотой фонд таджикской кинематографии и служат предметом специального изучения в сфере не только киноведения, но и других наук гуманитарного направления и в особенности культурологии, философии культуры. Потому что в них имплицитно и эксплицитно заложен многогранный интеллектуальный и художественно-эстетический заряд идей, которые нуждаются в исследовании. Однако прошло более сорока лет после смерти мастера, но этот заряд все еще не достаточно изучен.

Фильмы Кимягарова широко известны и за пределами Таджикистана, любимы многочисленными зрителями не только постсоветского пространства, но и в целом всего цивилизованного мира. Не случайно его картины, в особенности его цикл по мо-

тивам «Шахнаме» до сих пор востребован, он демонстрируется в киноклубах и по телевизионным каналам. Об этом свидетельствовали денежные поступления из-за рубежа на счет студии «Таджикфильм» по продаже разовых показов тех или иных фильмов Кимягарова.

Дата столетия со дня рождения творца, который наступит 30 сентября 2020 г., является одним из поводов для обращения к анализу его творческого наследия, выявлению специфики творческой лаборатории режиссера.

Одним из существенных достижений Б. Кимягарова в кинематографе стала разработка проблемы исторической реконструкции, создания широких историософских картин. В своих поисках он отталкивался от творческого опыта своего учителя, одного из основоположников советского кино – Сергея Эйзенштейна, у которого Кимягаров учился непосредственно, и который является основателем этого жанра. Опыт Эйзенштейна относится и к таким явлениям, как построение художественного пространства фильма, и передаче нарратива киносредствами, и своеобразная трактовка истории, и личность исторического героя, построение исторической картины в кино и много другое. При этом Кимягаров не копировал своего учителя, а шел к этим феноменам своим путем, находил свою стилистику, свой киноязык.

Кимягаров приблизил свое повествование к реальности путем более последовательной работы с массовыми сценами, отказа от театральности, присущие фильмам Сергея Эйзенштейна, которые являлись «коньком» великого мастера и они передавались через великолепную игру выдающихся актеров, таких, как Н.К. Черкасов, Н.П. Охлопков и др. Необходимо отметить, что обращение Кимягарова к проблеме исторической реконструкции непосредствен-

но связано с распространением интереса к историческому прошлому, возникновению исторического и краеведческого движения в СССР, имевшего место в начале 70-х годов прошлого века. В стране создавались различные историко-краеведческие клубы и секции, стали предприниматься попытки постановочных реконструкций значимых исторических событий (например, Бородинского сражения)[1].

Особое место в исторической реконструкции, трактуемой Кимягаровым, конечно, отведено киноэпопее по мотивам «Шахнаме» Фирдоуси и особенно в сказании «О Рустаме и Сухрабе».

К слову, в нашей философской литературе Фирдоуси рассматривается не только как поэт, отражающий историю, но и, это принципиально, как философ истории [2].

И именно сочетание значимого историко-литературного источника, творческой фантазии и размышлений авторов фильма является первым отличительным признаком творческой лаборатории Кимягарова. Этот принцип им был успешно реализован сначала в фильмах о Рудаки («Судьба поэта») и в экранизации произведения С. Айни «Дохунда». В отличие от большинства фильмов-реконструкций последних десятилетий, созданных на основе авторских исторических и историософских концепций, картины Кимягарова фундированы непосредственным историческим текстом.

Уникальна трактовка поэмы о Сухрабе в фильме «Рустам и Сухраб»[11]. Именно здесь выявляется Кимягаровская модель кинематографического реконструирования одной из самых трагичных поэм «Шахнаме». Эта модель в отличие от «Знамя кузнеца» (1961), принципиально отличается тем, что в нем переосмыслена структура подачи материала. Эта не точная модель «Шахнаме», а *мотив* эпоса. Этот мотив начинает формироваться в «Сказание о Рустаме», достигает цельности в «Рустаме и Сухрабе» и окончательно формируется в «Сказании о Сиявуше». Авторы сериала не буквально моделируют поэмы из «Шахнаме». Они пытаются найти эквивалент именно целостного духа всего эпоса в целом, его генетическое родство со всей духовной культурой Древнего Ирана. А именно, сердцевиной этой культуры является мифологическая картина мира, в котором центральную сим-

волическую роль играют Ахура-Мазда и Ангра-Манью – силы добра, света, красоты, созидания, гуманизма и силы зла, тьмы, безобразия, разрушения, антигуманизма. Эти силы находятся в состоянии вечного противостояния, борьбы. И победа одного над другим очень часто меняется. И окончательная победа добра над силами зла произойдет после тысячелетних циклов. Это оговорено в Авесте, Бундахишне и других источниках прошлого. И победа эта произойдет лишь тогда, когда все человечество окончательно встанет на сторону доброго начала, на сторону Ахура-Мазды. Увы, эта победа еще очень далека. И главной проблемой здесь является человек, который еще не осознал свою миссию – выбора доброго начала.

Переведя на язык нашей сегодняшней культуры, можно сказать, что противостояние двух сил происходит не только во внешних сторонах жизни человека, а в его духовном мире. Именно в духовном мире кроется корень зла. Именно в духовном мире индивида одновременно борются между собой Ахура-Мазда и Ангра-Манью. В мифологическом сознании наших предков именно это имелось в виду, когда выносились во внешний предметный мир явления духовные.

Так вот этой детализации, конкретизации в поэмах о Рустаме и Сухрабе нет в «Шахнаме». Эпос продолжает художественно интерпретировать традиции мифологического сознания предков, правда, на другом уровне, уровне литературно обработанном. Названные герои, особенно Рустам, борются с мифологическими, фантастическими дэвами.

Что делает Кимягаров и его команда с этим материалом?

Он создает промежуточную модель, которая как бы соединяет «Шахнаме» и дух Авесты. Образ дэва Тулада как раз становится той ассоциацией, соединяющей Авеста и «Шахнаме». Тулад есть тот кинематографический образ, который синтезирует в себе все силы зла. Эта уникальная находка авторов, точное попадание в десятку в стремлении найти эквивалент авестовскому воплощению сил зла. Не случайно Тулад не уловим. Он то возникает в образе певца, то в образе мальчика-поводыря, то в образе старухи и т.д. Он может воплощаться во



все, что есть в материальном мире. Но при этом он остается существом духовным, зло творящим.

Но сила Рустама в фильме заключается в том, что он всякий раз разгадывает метаморфозы Тулада. Он угадывает его перевоплощений по признаку его злодеяний, не соответствующих воплощенному образу.

Борьба Тулада и Рустама сквозит по всему сериалу. Это и есть, на наш взгляд, сердцевина кинематографической реконструкции модели и авестийского мышления и «Шахнаме». При этом далее идет реализация содержания поэмы. Отец убивает сына, как это показано в поэме «Шахнаме». Но это происходит на фоне борьбы Тулада и Рустама. «Я здесь и не здесь, я везде и нигде... Ты убьешь себя сам, Рустам!» Во всех фильмах сериала звучат рефреном эти фразы Тулада. Особенно тогда, когда постигают несчастья Рустама...

В целом история предстает в виде кинопритчи, кинолегенды. Но от этого он не перестает быть своеобразной моделью истории. Легенда – это поэтическое предание определенного исторического события.

Особенность реконструкции модели мира Древнего Ирана и «Шахнаме», этого синтеза миров, воплощенных в сериалах Кимягарова заключается и в следующих детализациях:

Во-первых, при всей масштабности, героизации истории, ее притчевости, мифологизации, герои фильмов обладают реальными характерами. Эти характеры вполне типичны, реалистичны. Кстати, это безусловное художественное правило кинематографа: сколько бы история в фильме не была фантастичной, сказочной, она должна убедить зрителя в правдоподобии происходящего. Вот этот принцип полностью относится к трактовке персонажей фильма. Переживания и действия героев убедительны и реалистичны.

Во-вторых, весь диалог фильма, как и в других фильмах этого ряда (кроме «Знамя кузнеца» – 1961 г.), представлен в виде поэтического текста. Это создает повод говорить, что киноверсия максимально приближена к стилистике поэм «Шахнаме». Это в свою очередь проливает свет и для осмысления кинематографической реконструкции текста «Шахнаме». Это, на наш взгляд, важная константа в процессе рекон-

струкций. Кстати, таджикская версия фильма в первоначальном варианте, в отличие от русской версии, была, как не странно, в прозаической версии. И только тогда, когда на киностудии «Таджикфильм» произошел пожар и вместе с рядом очень ценных таджикских вариантов других фильмов, сгорели таджикские версии по «Шахнаме», тогда, благодаря финансированию мэрии столицы, студия смогла создать новую таджикскую версию сериала. Она, благодаря непосредственному участию Народного поэта Таджикистана Лоика Шерали и особенно редактора дубляжа Джамшеда Рахматова (Ромишгара), создала таджикскую поэтическую версию всего сериала, который имитировал, а местами цитировал текст «Шахнаме».

В-третьих, это художественная реконструкция истории. Стало быть, здесь допустимы художественно воображаемые модели истории. Эту допустимость, как видим, Кимягаров и его команда очень удачно и творчески использовали.

Внимание к исторической реконструкции является одним из трендов современной кинематографии, как игровой, так и документальной. Он позволяет удовлетворить широкий общественный интерес не только к тем или иным историческим или социальным событиям, но и к познанию их причин и следствий. В каждом фильме, где есть историческая реконструкция, проявляется взаимодействие его повествовательной, нарративной основы и материализованных признаков эпохи, соотношение человека и материальной культуры на ленте исторического времени и пространства. Современные режиссеры рассматривают историческую реконструкцию в кино как оживление истории, с одной стороны, и подчеркнуть вечность проблем Человека и их решений, с другой, что и удачно продемонстрировал Кимягаров в своем сериале.

Как известно, «кинофильм, как художественное произведение представляет собой единство четырех процессов: в нем создается новая реальность, которая отражает объективную действительность, выражает субъективно-личностный мир художника и передает свое духовное содержание рецепиенту» [3]. Обращение к фильмам, реконструирующим историческую реальность, позволяет достичь целей этих процессов

более экономными и более выразительными средствами, тем самым, увеличив зрительскую симпатию к фильму.

Современная теория кинематографа выделяет три вида реконструкции в фильме: воссоздание события в реальном месте, реконструкция места события и компьютерная реконструкция[4].

В силу объективных причин, Борис Кимягаров в своем творчестве использует первые два вида реконструкции. Причем, в зависимости, от целей фильма, соотношение между ними различно. Если в «Рустаме и Сухробе» большее внимание уделяется реконструкции события в реальном месте, то в фильмах о Рудаки и экранизации «Дохунды» – реконструкции самого исторического места и «реальности» изображения героев в нем.

По мнению А.А. Закова, в любом фильме-исторической реконструкции можно выделить два структурных элемента: эпический и миметический нарратив. «Эпический нарратив, то есть словесный, когда о свершившемся событии рассказывают автор, очевидцы или сами действующие лица события, а также, миметический нарратив – само событие разыгрывается как экранное действие. Именно данный вид нарратива станет основной единицей анализа. Нам важно проследить, благодаря каким категориям, реконструкцию зритель воспринимает главным образом, как неотъемлемой частью целого фильма[5]. В киноэпопеях Бориса Кимягарова ведущим выступает эпический нарратив, а в современных фильмах-реконструкциях – нарратив миметический. В этом первое и самое существенное их отличие.

Важное различие между современным притчевым и фэнтезийным кино и кимягаровскими циклами, заключается в формировании образа героев. В последних фильмах, особенно, голливудских, герои являются «осовремененными», достаточно обычными людьми, с обычным, свойственным современному человеку, поведением. У Кимягарова же, герои выступают непосредственными носителями исторической реальности раннего средневековья, носителями этнических и социально-маркированных черт характера и поведения. Следуя логике Кимягарова, мы можем утверждать, что существуют основания считать поведение

Сиявуша, Афрасиаба или Рустама, таким же, каким было повседневное поведение любого владетельного лица эпохи средневековья многочисленных феодальных государств Центральной Азии. Герои же экрана наших дней, (например) «Властелин колец» – не только осовременены, но и более абстрактны в своих качествах, с одной стороны, а, с другой, наделены чудодейственными способностями и исключительно мифическими чертами. Такое различие делает картины Кимягарова не только зрелищными, но и познавательными, вводящими зрителя в исторические реалии эпохи. Еще более четко указанный прием проявляется в фильме Кимягарова о Садреддине Айни, в котором не только изображен реальный человек эпохи, но и реальное историческое пространство, включая его предметный срез.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что успешность исторической реконструкции в фильме непосредственно связана с актерской работой. Именно через нее зритель получает возможность понять эпоху описываемого исторического времени, человека в этой эпохе. Перефразируя Н.Ю. Крючкова, можно утверждать что, сама природа кино «заставляет режиссера и актера при помощи разнообразных приемов стремиться к познанию Человека любой эпохи, его пластической культуры и стилового поведения»[6].

Особого внимания заслуживает различный подход Кимягарова и современных авторов к этническому происхождению героев. Все герои Кимягарова – этнические иранцы. Они выступают носителями конкретного менталитета, носителями персидского языка. В их поведении проявляются черты этнической психологии, которые мы можем наблюдать у наших современников. Герои же фильмов типа «Властелин колец» не являются носителями каких-либо конкретных этнических (пусть и искусственно сконструированных) признаков и черт. Они – скорее не этничны. По мысли их создателей, герои представлены во всех этносах мира, как существовавших и существующих, так и возможных в будущем. Они абстрактны.

Анализ фильмов Бориса Кимягарова полностью подтверждает вывод Н.Г. Макиенко в анализе исторического жанра в со-

ветской кинематографии, о том, что «войдя в контекст социокультурной и художественной жизни как сюжетный ряд «движущихся фотографий», на которых запечатлены минувшие эпохи и их «знаковые», великие представители, исторический кинофильм оказался своеобразным «мостом» между прошлым и настоящим. Отсюда и одна из важнейших функций исторического кино – художественная реконструкция событий, образа жизни и характеров великих людей прошлого»[7].

Сравнивая картины Кимягарова и современные исторические кинореконструкции, нельзя обойти стороной и вопрос о зрелищности, месте киноэффектов в них. В картинах Кимягарова визуальные и аудиоэффекты не являются самоцелью. Они, внедряясь в процесс кинодраматургии фильма, лишь подчеркивают и акцентируют важность происходящего момента или подводят зрителя к формированию определенной установки в отношении происходящего в картине. Современные же фильмы (имеется в виду все тот же, например, «Властелин колец») делают ставку на спецэффекты, являющимся основанием для маркетингового дальнейшего продвижения картины. В то же время, фильмам Кимягарова нельзя отказать в зрелищности, как таковых. В них присутствуют и достаточно сложные визуальные эффекты, комбинирования съемок, интересный музыкальный ряд, специфические пространственные и колористические решения. Не обходятся его фильмы и без широкомасштабных батальных сцен, различных массовых кадров. Однако подчеркнем, делается это не ради эффектов самих по себе, а для более четкого раскрытия тематики картины, ее основных концептов, ради создания реконструкции далекого прошлого.

Автор считает уместным отметить, что использованием своей творческой лаборатории, Борис Кимягаров успешно достигает главной цели в создании фильма-исторической реконструкции: «актёрской игрой повествует о событиях, имевших место в прошлом»[8].

Завершая анализ, выделим его главный тезис: Борис Кимягаров является одним из основоположников нового подхода к кинематографической трактовки истории в виде фильмов-реконструкций не только в

таджикском, но и в советском кино, изобретателем ряда творческих приемов в этом направлении. По мнению автора, предмет отдельного рассмотрения должен стать сравнительный анализ преемственности и творческого новаторства Бориса Кимягарова и Сергея Эйзенштейна, как в виде фильма-исторической реконструкции, так и в других жанрах киноискусства. Ну, эта предмет будущих исследований.

### Литература

1. Историческая реконструкция. Блог [Электронный ресурс], URL:
2. [http://www.ritsu.ru/sn\\_23-istoricheskaya-%20rekonstruktsiya.html](http://www.ritsu.ru/sn_23-istoricheskaya-%20rekonstruktsiya.html) – дата входа в сайт 30/9 -2019
3. Беков К. Нақшаи шуубия дар таърихи худшиносии халқи тоҷик. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Душанбе, 2019. – с214,218,219
4. Столович Л.Н. Жизнь – Творчество – Человек.–М.: Политиздат, 1985.–С.54
5. Сарина О.С. Метод исторической реконструкции в современных телевизионных документальных драмах. – Кемерово, 2012. – С.124
6. Зыков А.А. Метод художественной реконструкции в документальном кино: этический и эстетический аспекты.//Маг. дисс. – Спб, 2016. – с. 4.
7. Крючкова Н.Ю. Метод художественной реконструкции как основной принцип работы над пластическим образом спектакля в любительском театральном коллективе. – М. 2013.
8. Макиенко М.Г. Специфика временного пространства в историческом жанре кино //Вестник МГУКИ. - 2009. - №6(32). – С.75.
9. Солдатенков П.Я. Режиссура образной экранной документалистики.-СПб. 2013.–с. 4.
10. Эйзенштейн С.М. Советский исторический фильм //Избранные статьи. – М., 1956.
11. Бабаев Н.Р. Использование методов игрового кино в документалистике. – Спб. 2015.
12. «Рустам и Сухраб». 10 ч. Автор сценария Г. Колтунов, режиссёр Б. Кимягаров, оператор Д. Худоназаров,

художник Ш. Абдусалямов, композитор А. Меликов. В ролях: Б. Ватаев, Х. Гадоев, С. Исаева, С. Норбаева, О. Коберидзе, Г. Завкибеков, А. Ходжаев, А. Рахимов, М. Рафииков, Г. Тохадзе, Р. Хамраев, М. Касымов, М. Вахидов. По мотивам поэмы А. Фирдоуси “Шахнаме” - о подвигах богатыря Рустама, его любви к прекрасной Тахмине, борьбе со злым дивом Туладом. Первая премия Всесоюзного кинофестиваля в Тбилиси (1972). Государственная премия им. Рудаки за фильмы “Сказание о Рустаме” и “Рустам и Сухроб” режиссеру Б. Кимьягарову, оператору Д. Худоназарову, актерам Б. Ватаеву, Х. Гадоеву, М. Вахидову (1972). Приз киножурнала “Советский экран” режиссеру Б. Кимьягарову.

#### **ОИД БА ТАҲЛИЛИ ТАҶРИБАИ БАРҚАРОРСОЗИИ ТАҶРИХӢ ДАР ЭҶОДИЁТИ Б. КИМӢГАРОВ**

**Абдуллоева М.**

*Дар мақола муаллиф кори коргардони тоҷик Борис Кимёгаровро дар мисоли силсилаи «Достони Рустам», «Рустам ва Сӯҳроб», «Достони Сиёвуш» ҳамчун асосгузори барқарорсозии модели таърихи хоси гузашта меҳисобад. Мувоҷиати Б. Б. Кимёгаров ба барқарорсозии таърих бевосита пайвандӣ дорад ба гузаштаи таърихӣ ва пайдоиши ҷунбиши таърихиву маҳаллӣ дар Иттиҳоди Шӯравӣ, ки ба аввали солҳои 70-уми асри гузашта вобаста аст. Ва Кимёгаров ин тамоюлро бо усули ба худ хос ва эҷодкорона баррасӣ кардааст. Омезиши сарчашмаҳои муҳими таърихӣю адабӣ ва ҳаёлотӣ эҷодӣ аз дастоварди лабораторияи эҷодии Б. А. Кимёгаров мебошанд.*

**Калидвожаҳо.** *Борис Кимёгаров, режиссура, барқарорсозии модели таърихӣ, Аҳура Мазда, Аҳриман, Тулод, баҳамоиши гузашта ва ҳозира, некӣ ва бадӣ, дунёи ботинӣ инсон, навоарӣ, бозандешӣ, кинои тоҷик.*

#### **ON THE ANALYSIS OF THE EXPERIENCE OF HISTORICAL RECONSTRUCTION IN THE ACTIVITY OF B.KIMYAGAROV**

**Abdulloeva M.**

*In the proposed article, the author considers the work of the outstanding Tajik director Boris Kimyagarov as one of the founders of the film-historical reconstruction genre. The statement of BB Kimyagarov to the genre of historical reconstruction is directly related to the spread of interest in the historical past, the emergence of the historical and local history movement in the USSR, in the early 70s of the last century. The combination of a significant historical and literary source and creative imagination and reflection of the film is the first hallmark of Kimyagarov's creative laboratory.*

**Keywords:** *Boris Kimyagarov, directing, historical reconstruction, Ahura Mazda, Angra Manyu, Tulad, synthesis of the past and the present, good and evil, the human inner world, innovation, rethinking, Tajik cinema.*



## АМНИЯТИ ОБУ ЭНЕРГЕТИКӢ ВА ҲАЛЛИ ПРОБЛЕМАИ ИСТИФОДАИ ЗАХИРАҶОИ ЭНЕРГЕТИКӢ ДАР КИШВАРҶОИ ОСИЁИ МАРКАЗӢ

Гулмирзоев А.Ш. – унвонҷӯи ИФСҶ АИ ҚТ(e-mail: alidod2018@gmail.com)

*Дар мақолаи мазкур дар асоси тадқиқотҳои илми мавҷуд буда масъалаи таъмини амнияти обу энергетикӣ ва проблемаи истифодаи онҳо дар байни кишварҳои Осиеи Марказӣ мавриди омӯзиши қарор гирифта, мавқеи сиёсии давлатҳои минтақа ва ҳалли ин мушкилот дар минтақаи Осиеи Марказӣ нишон дода шудааст. Инчунин, созиномаҳо, шартномаҳои байналмилалӣ, амнияти энергетикӣ, иригатсия, дарёҳои фаромарзӣ, муносибатҳои минтақавӣ, амнияти экологӣ, манфиатҳои миллӣ таҳлил гардидаанд ва ҳадафҳои сиёсии обу энергетикӣ, бозори энергетикӣ дар минтақа баррасӣ гардидаанд.*

*Ба гайр аз ин истифодаи ҳадафҳои захираҳои обӣ аз ҷониби Ҷумҳурии Тоҷикистон ва Қирғизистон барои истеҳсоли электроэнергия дар неругоҳҳои барқии обӣ (НБО), хусусияти минтақавӣ доштани НБО, идора кардани ҷараёни дарёҳо тавассути НБО қудратӣ, талафоти захираҳои обӣ дар системаи обёрии кишварҳои поёноб ба мисли Ҷумҳурии Ўзбекистон, Туркманистон ва Қазоқистон, норасоии об дар баҳри Арал, мудохилаи Ҳукумати Руссия ва созмонҳои бонуфузи байналмилалӣ дар ҳалли проблемаи истифодаи захираҳои обӣ таҳлил гардидаанд.*

**Вожаҳои калидӣ:** *амнияти обу энергетикӣ, амнияти экологӣ, обёрӣ ва обтаъминкунӣ, созиномаҳо ва шартномаҳои байналмилалӣ, захираҳои гидроэнергетикӣ, муносибатҳои байниҳукуматӣ, давлат, сиёсат, ҳадаф, манфиатҳои миллӣ ва ғ.*

Чи тавре маълум аст, Осиеи Марказӣ дорои захираҳои гуногуни энергетикӣ мебошад, Қазоқистон, Ўзбекистон ва Туркманистон, ки дар поёни дарёҳо ҷойгир шудаанд, захираҳои калони нафту газ

доранд ва дар ин баробар кишварҳои болооб бошанд Тоҷикистон ва Қирғизистон соҳиби захираҳои бузурги гидроэнергетикӣ мебошанд[1], аммо имкониятҳои гидроэнергетикӣ пурра истифода намешаванд. Мавҷудияти чунин системаҳои энергетикӣ имконияти ба талаботи замонавии тамоми кишварҳо барои интиқоли қувваи барқ дар шароити нисбатан иқтисодӣ ва экологӣ ҷавобгӯ аст. Дар фаслҳои сармо бо сабаби кам шудани иқтидори гидроэнергетикӣ давлатҳои болооб барои истифодаи энергияи гармӣ ба мушкили рӯ ба рӯ мезананд. Бо вучуди ин, таҳлилҳо нишон медиҳад, ки таҳдидҳои таъмини амнияти энергетикӣ ба роҳбарони кишварҳо барои барқарор кардани сиёсати энергетикӣ худ қувват мебахшанд. Тағйир додани оқибатҳои эҳтимолии бӯҳрони энергетикӣ ва таъмини мутобиқати мутақобила ба истиклолияти энергетикӣ ҳар як кишвар ба тақвияти кӯшишҳои сектори энергетикӣ зарур аст.

Дар айни замон, муқовиматҳое, ки байни ҷумҳуриҳои Осиеи Марказӣ оид ба истифодаи захираҳои гидроэнергетика ва истифодаи оқилонаи захираҳои оби дарёҳои фаромарзӣ дар марҳилаи шиддатнок ҷараён доранд. Проблемаҳое, ки дар тӯли солҳо дар соҳаи обу энергетика ва кишоварзӣ дар як қатор кишварҳои Осиеи Марказӣ ба вуқӯ омадаанд ба иқтисодиёти минтақа ҳисорти калон пеш овард. Барои ҷумҳуриҳое, ки дар болооби дарёҳо ҷойгир шудаанд, норасоии захираҳои энергетикӣ дар фасли зимистон ба назар мерасад ва кишварҳои поёноб норасоии шадиди обро барои эҳтиётоти кишоварзӣ эҳсос менамоянд. Сиёсати кишварҳои Осиеи Марказӣ, ки дар он манфиатҳои миллӣ бештар ба назар мерасанд барои ҳалли мушкилоти захираҳои обӣ ва ба вучуд

овардани механизми муштарак идоракунии захираҳои об, сарфи назар аз созишномаҳои мавҷуда, бояд дар сатҳи муносибатҳои байналмилалӣ баррасӣ карда шаванд. Норозигии асосии дар қабули тадбирҳои самарабахш, ки ба идоракунӣ ҳамаҷонибаи маҷмӯи обу энергетикӣ нигаронида шудаанд, дар гуногунии пешниҳод оиди ҳалли мушкилоти обу энергетикӣ аз ҷониби давлатҳои Осиёи Марказӣ мебошад. Бояд дарҷ кард, ки ин пешниҳодҳо ба ҳам муҳолиф мебошанд. Дар робита дар ҳалли масъалаҳои баҳсбарангези марбут ба гидроэнергетика ва мелиоративии замин, ҳар як давлат, баҳри манфиати миллӣ, мавқеи сиёсии худро дар минтақа комилан дуруст мешуморад.

Созишномаҳои қаблӣ ва шартномаҳои оид ба танзими обанборҳои дарёҳои фаромарзӣ, ки байни ҷумҳуриҳои Осиёи Марказӣ ба имзо расидаанд, натиҷаи ниҳой нағрифтааст. Ҳамин тавр, кишварҳои поёноб захираҳои сӯзишвории энергетикиро нисбат ба захираҳои обӣ афзалиятнок ҳисобида барои иваз намудан тарҳрезӣ накарданд. Ҷомеаи ҷаҳонӣ барои ҳалли баҳсҳои эҳтимолии марбут ба истифодаи дарёҳои фаромарзӣ ба иштирокчиёни ин раванд, даъват пазируфт. Чунин ҳуҷҷатҳо дар ибтидои асри гузашта қабул карда шуданд. " Аз ин рӯ, ду созишномае, ки аз ҷониби Лигаи Миллӣ қабул карда шудааст: Конвенсияи "Дар бораи обҳои гузаранда дорои аҳамияти байналмилалӣ дошта 20 апрели соли 1921 дар Барселона қабул гардид ва Конвенсияи "Дар бораи рушди гидроэнергетикӣ бо иштироки якҷанд давлатҳо, ки 9 декабри соли 1923 дар Женева қабул гардидаанд. Конвенсияҳои СММ нисбатан муосир ва мувофиқанд: Конвенсия оид ба ҳифзи об ва истифодаи кӯлҳо ва дарёҳои байналмилалӣ, 17 март соли 1992 дар Хелсинк ва Конвенсия оид ба қонуни истифодаи дарёҳои байналмилалӣ, ки 21 майи соли 1997 дар Нью-Йорк қабул карда шуданд[2]. Аз ҳамаи ин ҳуҷҷатҳо бар меояд, ки рушди захираҳои дарёҳои фаромарзӣ бо назардошти манфиатҳои ҳамаи давлаҳои дар ҷараён буда амалӣ карда шудааст. Ин конвенсияҳо да Осиёи

Марказӣ танҳо Қазоқистон эътироф кард ва дигар давлатҳо ин ҳуҷҷатҳоро рад карданд. Гузашта аз ин, баъзе кишварҳо дар минтақа сиёсатро ба таҳкими назорат аз болои захираҳои обӣ, равона кардаанд.

Ҷумҳурии Қирғизистон, ки ба монанди Тоҷикистон аз захираҳои гидроэнергетикӣ бой мебошад ва ба рушди соҳаи гидроэнергетика барои таъмини амнияти энергетикӣ тақия намудааст. Тибқи натиҷаҳои тадқиқоти сершумори техникӣ, иқтисодӣ умумии истеҳсоли нерӯи барқ ба 168 млрд. квт/соат дар як сол рост меояд. Ҳоло дар ҷумҳурии зиёда аз 13 миллиард киловатт нерӯи барқ истеҳсол карда мешавад.[3] Соли 2001, Қирғизистон қонунро «Дар бораи истифодаи муштаракӣ байни объектҳои об, захираҳои об ва идоракунӣ об дар Ҷумҳурии Қирғизистон» қабул кард, ки ҷамъовариҳои хароҷот аз ҳамсояҳо барои истифодаи об аз дарёҳои фаромарзӣ пешбинӣ шудааст. Ҳуҷҷати мазкур танҳо норозигӣ ва муқовиматро дар минтақа пурзӯр намуд.

Дар кишварҳои поёноб фуруши газ ва барқ ба ҳамсоягон бо нархҳои бозорӣ фурухта шуд, ки дар натиҷа Тоҷикистон ва Қирғизистон қарздор шуданд ва ба бӯҳрони норасоии энергия дар фасли зимистон рӯ ба рӯ шуданд. Ҳамин тариқ, дар аксари ноҳияҳои Тоҷикистон ва Қирғизистон ҳар сол дар давраи тирамоҳу зимистони барои таъмини нерӯи барқ ба аҳоли ва саноат, ба мушкилот гирифта мешаванд.

Аз ин лиҳоз, хеле табиӣ аст, ки Тоҷикистон ва Қирғизистон барои таъмини амнияти энергетикӣ худ тавассути неругоҳҳои мавҷудаи барқии обӣ ва сохтмони иншооти нави гидроэнергетикӣ, ба монанди Роғун (дар дарёи Вахш ва НБО-и Дашти-Ҷум (дар дарёи Панҷ) дар Тоҷикистон ва ду неругоҳҳои Камбарата (дар дарёи Норар) дар Қирғизистон, тавачҷӯх зохир карданд. Ин нақшаҳо ба Тоҷикистон ва Қирғизистон имкон медиҳад, ки обанборҳоро дар дарёҳои қалони Осиёи Марказӣ идора кунанд. Ин сиёсати пешгирифтаи давлатҳои болобро махсусан Ўзбекистон ва дигар ҳамсояҳо, ки ба захираҳои обӣ муҳтоҷ буданд, саҳт эрод гирифта ба созмонҳои байналмилалӣ муроҷиат намуданд[4]. Ҳамин тариқ,

афзалиятҳои энергетикӣ кишварҳои болооб муҳолифи манфиатҳои кишоварзии кишварҳои поёноб мегарданд, зеро якеро аввалан нерӯи барқ лозим ва дигареро об барои рушди кишоварзӣ ва обёрӣ зарур меояд. Дар натиҷа, ин норозигиҳои байни кишварҳои Осиёи Марказӣ баҳри истифодаи захираҳои обу энергетикӣ ба афзоиши зиддиятҳо оварда мерасонад. Ҳамзамон талабот ва зарурати об аз ҷониби аҳоли, системаҳои обёрӣ ва захбур дар кишварҳои минтақа босуръат афзоиш меёбад. Мутаассифона орзуҳои сиёсии роҳбарони кишварҳои Осиёи Марказӣ ҳанӯз ҳам боқӣ мемонанд. На нафт, балки об барои Осиёи Марказӣ сарчашмаи асосии захирҳои табиӣ мебошад, бинобар ин масъалаҳои об бояд афзалият дошта бошанд ва аз ҷониби президентҳо дар сатҳи олии ҳал карда шаванд. Роҳи дигари ҳалли онҳо вучуд надорад. Ин мушкилотро ҳанӯз дар минтақа ҷиддӣ ҳам эҳсос накардаанд. Аммо вазъият танҳо бадтар мешавад, зеро рӯзе, ки Афғонистон ба рушди соҳаи гидроэнергетика ва кишоварзӣ мусоидат мекунад, ва камтар аз 10 метри мукааб аз Амударё, ки мувофиқи Созишномаи ИҶСШ пешбинӣ шудааст имрӯз қариб, ки истифода намекунад, талаб менамояд ва дар натиҷа мушкилот боз ҷиддитар мегардад. Дар ин ҳолат ба Қарақалпақистон ва Бухорои Ҷумҳурии Ўзбекистон, ки аз дарёи Ому вобастагии саҳт доранд ба бӯҳрони шадиди норасоии об гирифта мешаванд.

Сарфи назар аз вазъии иқтисодии кишварҳои болооб, Ўзбекистон аз пардохти об даст мекашад, зеро он бовар дорад, ки дар дарёҳои фаромарзӣ ҳиссаи худро дорад ва обро ҳамчун захираи тбии ба ҳама тааллуқ дошта меҳисобад. Дар ҳақиқат, аз рӯзи Иттиҳоди Шӯравӣ маҳдудиятҳо тағир наёфтаанд ва мувофиқи созишномаҳои байналмилалӣ захираҳои об байни ҷумҳуриҳои Осиёи Марказӣ тақсим шуда буданд. Истифода аз потенциали оби аввалан дар гидроэлектростансияҳо нерӯи электрикӣ истеҳсол менамоянд ва баъдан дар системаи обёрӣ ва обтаъминкунӣ масраф менамоянд. Аммо барои истеҳсоли энергия пеш аз ҳама сохтани обанбор, чамъи миқдори об, фишори баланд ва

дигар таҷҳизотҳои электротехникӣ ва барои обёрӣ ва обтаъминкунӣ бояд пойгоҳҳои насосӣ, каналҳои асосӣ, системаҳои дренажӣ лозим меояд, ки ин раванд масрафи калон ба бор меорад[5]. Барои ҳисоб кардани хароҷоти хизматрасонӣ ба ҳар як кишвар ҳисоб кардан зарур мешавад, ки даромади умумии он аз чӣ иборат аст. Сипас хароҷоти умумӣ ва фоидаи умумии иқтисодӣ ҳисоб карда мешавад, ва он гоҳ метавонем тасавур кард, ки чӣ тавр обро тақсим кард, то ки ҳама аз он манфиат гиранд. Аз ҳал нашудани проблемаҳои оби фаромарзӣ зарари иқтисодӣ дар минтақаи Осиёи Марказӣ эҳсос карда мешавад. Мувофиқи Барномаи Рушди СММ, проблемаҳои бесамар истифода кардани захираҳои об дар Осиёи Марказӣ ҳар сол ба талафоти 1,7 миллиард доллар оварда мерасонад. Дар давоми солҳои дароз афзоиши бо суръати баланди аҳоли боз мушкилоти истифодаи обро дар минтақаи Осиёи Марказӣ пурқувватар намуд.

Тағйирёбии иқлим яке аз масъалаҳои муҳимтарини экологӣ мебошад, ки қариб ҳамаи ҷанбаҳои ҳаёти сайёраи заминро таъсир мерасонад. Сабаби асосии тағйирёбии иқлим боиси афзоиши гази парникӣ мегардад. Дар тӯли якчанд даҳсолаҳо танҳо, гази парникӣ 70% афзуда, концентратсияи яке аз газҳои асосии гази карбон, қариб якуним маротиба зиёд шуд.

Сарчашмаи асосии истеҳсоли гази гармхонагӣ ин неругоҳҳои барқии аловӣ мебошанд, барои тавлиди нерӯи барқ аз энергияи (нафт, газ, ангишт ва ғайра.) истифода мекунанд, ки дар натиҷа ба экология таъсири манфӣ мерасонад. Ҳамзамон ин вазъияти кунунӣ дар тамоюли рушд қарор дорад. Коршиносон аз он изҳори таассуф мекунанд, ки тағйирёбии иқлим ба дасрасӣ ба об ва дигар ғизоҳо дар ҷаҳон мушкилот эҷод менамояд.

Ҳамин тариқ, тибқи гузориши Созмони Миллалӣ Муттаҳид дар се соли охир, дар натиҷаи гармшавии глобалӣ, тақрибан 332 миллион нафар дар минтақаҳои наздисарҳадӣ ба гурезаҳо табдил меёбанд ва 1,8 миллиард нафар дар ҷаҳон ба оби нӯшокӣ дастрасӣ пайдо карда наметавонанд. Тағйирёбии иқлим ба

саломатии инсон, муҳити зист, кишоварзӣ, инфрасохтори нақлиёт ва дигар ҷузъҳои рушди устувор зараровар мебошад. Бо вучуди ин, калиди ин соҳа таъсири манфии захираҳои об мебошад, ки бештар ба тағйирёбии иқлим осебпазир мебошанд. Сиёсати рушди нерӯи манбаҳои барқароршаванда пас аз имзои Созишномаи Париж дар бораи иқлим, тақони ҷиддӣ гирифт. Баъди қабули ин созишнома, 175 кишвари ҷаҳон, аз ҷумла Руссия барои кам кардани партобҳои газҳои гулхонагӣ ба номи “ҳадафи умумӣ”, пешгири намудани афзоиши ҳарорати миёна дар сатҳи ҷаҳонӣ аз ҷониби 2100 кишвар, бештар аз 2 дараҷа, мусоидат кард. Тавре ки маълум аст, истехсоли энергия истифода аз нерӯи сӯзишвории карбогидратҳо яке аз сарчашмаҳои асосии газҳои ғриқӣ дар ҷаҳон мебошанд, - аз рӯи маълумоти Агентии байналмилалӣ энергетикӣ (АБЭ), қариб 40% ҳамаи партобҳо ё тақрибан 700 тонна CO<sub>2</sub> дар як сонияро ташкил медиҳад.

Ҳамин тавр, гузариш ба энергияи тоза таҷдидшаванда вазиғаи сиёсӣ мегардад. Азбаски шартномаи иқлим аллақай беш аз нисфи кишварҳои ҷаҳон тасдиқ карданд ва ин маънои онро дорад, ки ин мушкилот ба зудӣ ба эътидол меояд.

Ин мушкилот махсусан дар Осиёи Марказӣ шадидтар аст, ки дар он об на танҳо асоси рушди иҷтимоӣ иқтисодӣ, балки як ҷузъи муҳими амнияти миллӣ ва минтақавӣ мебошад. Натиҷаҳои баъзе тадқиқотҳо нишон медиҳанд, ки дар солҳои 1956 то 1990, захираҳои пирияхҳои Осиёи Марказӣ бештар аз се маротиба коҳиш ёфтаанд ва ин ҳолат давом дорад. Мувофиқи таҳлилҳои тадқиқотчиён пирияхҳои Тоҷикистон, ки манбаи асосии дарёҳо дар минтақаи Осиёи Марказӣ мебошанд, беш аз сеяки ҳаҷми онҳо дар асри бистум аз даст рафтааст. Агар тамоюли ҷорӣ идома ёбад, он арзёбӣ мешавад, ки нестшавии ҳазорҳо пирияхҳо дар Тоҷикистону Қирғизистон ба амал меояд[7]. Ҳамаи ин падидаҳо дар навбати худ ба оқибатҳои манфии муҳити зист, ки ба сатҳи зиндагии аҳоли таъсир мерасонанд ва қобилияти кишварро барои расидан ба рушди устувор коҳиш медиҳанд. Бояд қайд

кард, ки дар якҷоягӣ бо таъсири тағйирёбии иқлим, тавлидоти намаки баҳри Арал ба обшавии пирияхҳо мусоидат менамояд. Ҳар сол ҳазорҳо тонна туфанг ва намак, ки аз сангҳои қавӣ аз заминҳои хушкшудаи баҳри Арал ба атмосфера бароварда мешаванд дар минтақаҳо паҳн шудаанд. Мувофиқи гуфтаи коршиносон баъзе аз ин намакҳо дар пирияхҳои Помир ва Тянь-Шан қарор доранд, ки ба обшавии фаъолашон мусоидат мекунанд. Афзоиши ҳарорати ҳаво аз 2-3 °C барои баланд бардоштани обшавии пирияхҳо, ки ниҳоят боиси коҳиши чараёни дарё мегардад, пешбинӣ мегардад. Ин раванд бо камшавии боришот ва норасогии оби истеъмолӣ, дар ҷаҳон оварда мерасонад. Ҳамдигар тағйирёбии иқлим ба захираҳои оби тоза таъсир мерасонад, обхезиҳо, ярҷҳо, хушксолӣ ва дигар офатҳои табииро афзун менамояд. Резиши обшавии пирияхҳо барои таҳкими устувор ва амнияти минтақавӣ, энергетикӣ ва амнияти озуқаворӣ хатарҳои иловагӣ меорад. Дар робита ба ин, Президенти Тоҷикистон дар Саммити Копенгаген оид ба Тағйирёбии Иқлим (соли 2009) таъсис додани фонди байналхалқӣ барои начоти пирияхҳо, пешниҳод кард, ки ҷомеаи ҷаҳонӣ метавонад талошҳои дар ин минтақаи стратегиро, тақвият диҳад.

Таърихи Осиёи Марказӣ шаҳодат медиҳад, ки истифодаи бе меъёри захираҳои энергетикӣ табиӣ ба мушкилоти экологӣ оварда расонд. Ҳамин тариқ ин проблема ба нестшавии аслии баҳри Арал, пеш аз ҳама нобудшавии пирияхҳо, ки манбаи асосии об дар Осиёи Марказӣ мебошанд, таъсир мерасонанд.[8] Барои ҳалли ин мушкилоти эъҷодшуда ба кишварҳои минтақа зарур меояд, ки муносибатҳои байни захираҳои об, амнияти энергетикӣ ва амнияти озуқаворӣ, инчунин тағйирёбии иқлимро ба инобат гиранд. Тавре, ки дар Осиёи Марказӣ маълум аст, рушди нерӯи барқ метавонад ба ҳалли ҳамаҷонибаи бисёр мушкилоти имрӯза ва ояндаи минтақа мусоидат кунад. Дар ин замина, идоракунии захираҳои об бояд як воситаи муҳими мутобикшавӣ ба тағйирёбии иқлим бошад. Барои Тоҷикистон ва Қирғизистон, ки дигар манбаҳои энергетикӣ кам доранд ба захираҳои гидроэнергетикӣ баҳри



истехсоли электроэнергия машғул мебошанд, ки рушди иқтисодию иқтисодӣ, беҳбудии инсонро таъмин ва ба ҳадафҳои рушди ҳазорсола кафолат медиҳанд. Ба ин хотир барои ба муваффақиятҳои устувор ноил шудан истифодаи оқилонаи захираҳои обӣ аз тарафи ҳамаи кишварҳои минтақа бояд ба назар гирифта шавад. Махсусан мавқеи Тоҷикистон оид ба масоили обу энергетикӣ дар Осиёи Марказӣ чунин аст, ки ягон лоиҳаи гидроэнергетикӣ муқобили манфиатҳои ҷонибҳои дигар қабул карда нашудааст ва ин фаъолият шаффоф ва бо назардошти манфиатҳои умумимиллии минтақа равона шудааст. Ҷумҳурии Тоҷикистон барои ба танзим даровардани мушкилоти энергетикӣ омодааст, ки ба кишварҳои ҳамсоя дар якҷоягӣ ҳал намояд. Дар тӯли солҳои охир аз ҷониби Президенти кишвар мӯхтарам Эмомалӣ Раҳмон, аз ҷумла дар ҷаласаҳои 64-ум ва 65-уми Маҷмаи Умумии Созмони Милали Муттаҳид, Саммити Алмаато давлатҳои бунёдии (МФСА), Саммити Копенгаген оид ба “Тағирёбии Иқлим” ва дигар форумҳои байналмиллалӣ оид ба масъалаҳои об ҳулосаҳои назаррас пешниҳод шуда буд.

Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон мӯхтарам Эмомалӣ Раҳмон такид намуданд, ки сармоягузори ба рушди иқтисоди гидроэнергетикии Тоҷикистон ба манфиати тамоми кишварҳои минтақа равона шудааст ва дар сурати мавҷуд будани бозори озоди фурӯш энергия дар Осиёи Марказӣ ва Ҷанубӣ манфиати мусбӣ хоҳад дошт. Ин потенциали гидроэнергетикӣ эҳтиёҷоти энергетикӣ имрӯзаи кишварҳои Осиёи Марказиро аз ҷиҳати экологӣ ва иқтисодӣ назаррас меҳисобад ва инкишофи минбаъдаи он на танҳо миллиардҳо тонна гази карбонро дар атмосфера кам мекунад, балки инчунин захираҳои нафту газ ва ангиштро, ки аз ҷониби баъзе кишварҳо дар минтақа истехсол мешаванд, кам карда ҳамчун зағираи эҳтиётӣ боқӣ мемонанд.

Имрӯз ҳавасмандии Руссия ба захираҳои оби кишварҳои Осиёи Марказӣ асосан бо истифодаи иқтисоди гидроэнергетикии эҳсос карда мешавад. Бо вучуди ин, ҳарчанд фаъолияти гидроэнергетика, фоидаовар арзёбӣ шавад,

аммо хатарҳо ҳам дар ин соҳа назаррас мебошанд. Руссия дар маркази афзоиши рақобат дар байни кишварҳои минтақа барои назорат аз захираҳои фаромарзӣ қарор дорад. Роҳбарияти Руссия дар бораи хатари сиёсӣ дар мавриди муноқишаи захираҳои обӣ худро бетараф меҳисобад. Дар соли 2009, вақте ки мавзӯи интиқоли маблағҳои пулии Руссия ба Қирғизистон ба ивази гирифтани 50 фоизи саҳмияҳои лоиҳа афзоиш ёфт, роҳбари Ўзбекистон норозигии худро пинҳон намекард, вале он ба тарзи кушоду равшан ба Руссия муҳолифат накард. Ҳамидигар Руссия аз муноқиша бо Ўзбекистон дурӣ мечӯид. Бояд қайд кард, ки Руссия аз тарафи ширкати хусусии РОСАЛ барои сохтмони неругоҳи барқи оби Роғун дар Тоҷикистон бо назардошти оқибатҳои эҳтимолии он дар мамлакатҳои поёноб қарор дошта мусоидат намуда буд[9], аммо дар давоми сафари Тоҷикистон дар моҳи октябри соли 2012 президенти Руссия В. Путин оиди сармоягузори лоиҳаҳои хурди гидроэнергетикӣ, ки ба манфиатҳои иқтисодӣ ва экологии кишварҳои ҳамсоя таҳдид намекунанд, суханрони кард. Руссия ба хотири аз даст надодани сиёсати худ дар байни кишварҳои Осиёи Марказӣ, мавқеи худро иваз намуда барои сармоягузори НБО Роғун истодагарӣ кард.

Коршиносон ба он назаранд, ки интегратсия ягона ҳалли проблемаи обу энергетикӣ дар минтақа мебошад[6]. Кишварҳои минтақа имконият доранд, ки бе иштироки давлатҳои абарқудрат ва созмонҳои байналмиллалӣ мушкилоти худро баррасӣ намојанд.

Ҳамин тариқ, давлатҳои болооб барои таъмини амнияти обу энергетикӣ истифодаи неругоҳҳои барқии обӣ ва идора кардани дарёҳои фарморзиро зарур мешуморанд. Мувофиқи таҳлилҳои илмӣ техникаӣ, иқтисодӣ, ва сиёсӣ қайд кардан зарур аст, ки сохтмони НБО қудратӣ дар дарёҳои фаромарзӣ барои истехсоли иқтисоди электрикӣ, захираи обӣ, таъмини босуботи энергетикӣ, иригатсионӣ ва экологӣ дар минтақа хело назаррас ва муфид мебошанд.

Айни ҳол давлатҳои Ўзбекистон (бо ивазшавии роҳбари кишвар) ва Қазоқистон

бо Ҷумҳурии Тоҷикистон ва Қирғизистон, муносибатҳои худро дар соҳаи энергетика, махсусан гидроэнергетика, тақвият дода ба рои рушди ин соҳа ҳамоҳангсозӣ кардаанд.

Хулоса, ба рои ҳалли мушкилоти амнияти обу энергетикӣ ба кишварҳои Осиёи Марказӣ зарур аст, ки дар якҷоягӣ бо назардошти проблемаҳои минтақавӣ, ҳаҷонӣ ва манфиатҳои умумимиллӣ, стратегияи сиёсии энергетикӣ ягонаи ҳадафнок, таҳия намоянд.

#### Адабиёт

1. Энергетическая инфраструктура Центральной Азии. [ia/central-asia/CAS407531](http://ia/central-asia/CAS407531). 25.09.2019 соати 13.40. С 1-2
2. Конвенция ООН 1997 г. о праве несудоходных видов использования международных водотоков. Принята резолюцией 51/229 Генеральной Ассамблеи ООН от 21 мая 1997 года: [un.org/ru/documents/decl\\_conv/conventions/watercrs.shtml](http://un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/watercrs.shtml)/25.09.2019.
3. Працаева А. Энергетические проблемы Кыргызстана и пути их решения 02.02.2010 с-1 Источник: easttime.ru 24.05.2017.
4. Бухари-заде Н. Водные ресурсы в Центральной Азии: зависимая независимость. Карта. Водные ресурсы бассейна Аральского моря (ZOI Environment Network) // ИА Фергана. 17.06.2015. с 2. <https://komirpermyak.livejournal.com> 25.09.2019.
5. Бухари-заде Н. Водные ресурсы в Центральной Азии: зависимая независимость. Карта. Водные ресурсы бассейна Аральского моря (ZOI Environment Network) // ИА Фергана. 17.06.2015. соати 11.25. с 7 <https://komirpermyak.livejournal.com>.
6. ШОС: Интеграция - это переход к системному сотрудничеству // Информационно-аналитический портал Азия-Информ: [asia-a.ru/content/view/3525/92/](http://asia-a.ru/content/view/3525/92/). 25.09.2018.
7. Влияние климатических изменений на экологическую ситуацию в республике Таджикистан. Международный семинар «Устойчивое развитие: основной фактор стабильности и мира в Центральной Азии» в г. Ташкенте 2 марта

2012 г. Организаторы: Региональный Центр ООН по Превентивной Дипломатии для Центральной Азии (РЦПДЦА) при поддержке Правительстве Финляндии. <https://unrgcca.unmissions.org/ru> 26.09.2019.

8. Изменения климата в Центральной Азии: каковы последствия? "САН Network" 28.11.16, 1 декабря. С. 4-5.
9. Борисова Е. А. История и современность. Вып. №1 (13) / 2011. Споры вокруг Рогунской ГЭС с.1-2.

#### ВОДНО-ЭНЕРГЕТИЧЕСКАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ И РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ЭНЕРГОРЕСУРСОВ В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ.

Гулмирзоев А.Ш.

*В этой статье вопрос «Водно-энергетическая безопасность и проблемы их использования в странах Центральной Азии» и пути решения этих проблем в центрально-азиатском регионе рассматривается с политической позиции государств Центральной Азии. Так же, рассматриваются вопросы энергетической безопасности, ирригации, трансграничных рек, региональных отношений, экологических проблем и национальных интересов, а также обсуждаются вопросы о гидроэнергетической политике и энергетическом рынке в регионе.*

*Кроме того, анализируется целевое использование водных ресурсов Республикой Таджикистан и Кыргызстан для производства электроэнергии на гидроэлектростанциях, региональный характер ГЭС, управление реками через электростанции, потеря водных ресурсов в ирригационных системах стран низовья, таких как Узбекистан. Туркменистан и Казахстан, нехватка воды в Аральском море, вмешательство правительства России и авторитетных международных организаций в решении проблемы использования водных ресурсов.*

**Ключевые слова:** водно-энергетическая безопасность, экологическая безопасность, ирригации и водоснабжения, международные соглашения и контракты, гидроэнергетические ресурсы, межгосударственные

*отношения, государство, политика, цели, национальные интересы и др.*

**WATER AND ENERGY SECURITY AND  
SOLVING THE PROBLEMS OF THE USE  
ENERGY RESOURCES IN THE  
COUNTRIES OF CENTRAL ASIA**

**Gulmirzoev A.Sh**

*In this article, based on existing studies, the question water-energy security and the problems of their use in Central Asian countries explores the political position of Central Asian states and the solution of these problems in the Central Asian region. In addition, international agreements and treaties address energy security, irrigation, transboundary rivers, regional relations, environmental issues and national interests, as well as discuss hydropower policies and the energy market in the region.*

*In addition, the targeted use of water resources by the Republic of Tajikistan and Kyrgyzstan for the production of electricity at hydroelectric power plants (HPPs), the regional nature of hydropower plants, river management through power plants, the loss of water resources in the irrigation systems of downstream countries such as Uzbekistan, Turkmenistan and Kazakhstan, lack of water in the Aral Sea, the intervention of the Russian government and authoritative international organizations in solving the problem of using water resources.*

**Key words:** *water and energy security, environmental safety, irrigation and water supply, international agreements and contracts, hydropower resources, interstate relations, state, politics, goals, national interests, etc.*



## ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПОЛИТИЗАЦИИ РЕЛИГИИ КАК ИНСТРУМЕНТ ВОЗДЕЙСТВИЯ НА СОЗНАНИЕ ОБЩЕСТВА

Джонмахмадов Ф.Ф. – соискатель отдела политологии ИФПП АН РТ

*В статье рассматриваются существующие научные подходы к вопросу изучения феномена «политизация религии», её сущности, а также назначения. Изучение данного феномена, в основе своей, направлена на выявление соотношения политики и религии. Политическая наука делает уклон на разработанные в XX веке теории С. Хантингтона и др. учёных, внесших весомый вклад в разработку теории секуляризации. Однако практический подход к исследуемому вопросу выявил большой потенциал религии, как средства прихода к власти элиты. Сегодня религия используется для достижения конкретных политических целей и решения задач, что меняет её место и роль в обществе. Завуалированная под благие намерения, религия превращается в мощный агитационный аппарат, не всегда используемый по своему прямому назначению.*

**Ключевые слова:** политика, религия, политизация религии, политическая религия, секуляризм, общество, радикализм.

Как известно, религия оказывает определённое влияние на формирование политического мировоззрения и поведения населения отдельных стран. Светские государства иногда руководствуются решением представителей духовенства в принятии политических решений. В то же время наблюдается отставание науки в вопросе определения феномена политизации религии. Зачастую учеными принимаются попытки идеализирования религии и выведения на первый план её идентификационной и коммуникативной функций, что является относительно устаревшим стереотипом.

Наибольший вклад в изучении вопроса политизации религии внесли зарубежные мыслители Ю. Хабермас, С. Хантингтон, Дж. Хейнс. На постсоветском пространстве изучаемая тема актуализировалась после окончания военного конфликта на Север-

ном Кавказе. Научные круги стали изучать до этого неведомый феномен – религию в политике, так как при СССР вопросы, затрагиваемые взаимосвязь политики с религией не подвергались глубокому изучению.

Сегодня сложился определенный тренд, положительно оценивающий многообразие взглядов и мнений касательно определения того или иного процесса. Однако, рассмотрение вопросов, затрагивающих основные институты общества и вопросы обеспечения безопасности не должны подвергаться толкованию на основе двойных стандартов. Кризис мировой политики, отсутствие консенсуса по ключевым вопросам в наиболее уязвимых точках земного шара очевидное доказательство вышесказанного. Существующие политические институты испытывают серьёзные проблемы в отношении таких вызовов как религиозный фанатизм, переходящий в экстремизм и терроризм. Двойное толкование и различное понимание сущности протекающих политических процессов в свете религиозной интеграции привел к ослаблению международно-правовых институтов и некоторой части международной политической системы в этом направлении. Для решения существующих проблем необходимо выработать единый подход к определению теоретических аспектов возникновения и интеграции в общественную жизнь понятия политизации религии.

Плюрализм понятийного аппарата, применяемый к «политике» и «религии» требует сделать оговорку, согласно которой, в данной статье, под политикой понимается общественная система, в рамках которой осуществляется деятельность социальных групп и индивидов по артикуляции интересов, выработке решений, осуществляемых с помощью государственной власти [6. с18].

Религия, по своей сути, также является инструментом объединения и управления

массах. Консолидация различных социальных групп в единый социум, объединенный общей идеей веры в Бога и загробную жизнь, является краеугольным камнем каждой религии. Однако считать данное понятие единственно верным нельзя. Существуют и другие подходы, объясняющие сущность религии. Антропология склоняется к идее, согласно которой религия вытекает из культуры и неразрывно связана с ней. Так, по мнению антрополога Б. Малиновского, религия – это, прежде всего, институт культуры. Религия служит способом преодоления противоречий между интересами людей и реальностью. Основная задача религии – укрепление ценностно значимых установок [4.с168-169]. Данное утверждение на современном этапе развития общества особо важно. Фактически современный ислам стирает противоречия между интересами людей, но это достигается путём полного подавления любой воли, отличной от воли духовенства. На самом же деле процесс угнетения социальных групп и их подгонка под единый шаблон способствует расколу общества, росту протестных настроений, что неминуемо приводит к межгрупповым конфликтам.

Если провести этимологический анализ, то можно обнаружить интересные суждения ученых в определении сущности исследуемого вопроса. В словарях при переводе с английского языка термин политизация имеет 3 значения: 1. возрастание интереса к участию в политике отдельных социальных групп и индивидов; 2. усиление значения политической сферы по отношению ко всем другим областям; 3. изменения в сознании и поведении индивидов и групп, происходящие в результате доминирующего влияния политики на все сферы их жизнедеятельности.

Современная политическая наука все чаще употребляет понятие «политизация религии» как показателя модернизации общества. Сторонники секуляризма всячески поощряют подобный научный подход, называя его неотъемлемой частью демократизации. Так, Е. Салье считает, что интеграция религии способствует политической стабильности в обществе. По его мнению, религиозные символы приобретают политическое значение в деятельности религи-

озных политических партий [2.с174], что должно сплотить общество.

Приведенная теория Е.Салье оспаривается в трудах Ш. Эйзенштада, справедливо считающего, что модернизация в традиционных обществах неминуемо приведёт к нарушениям традиционных институтов, в том числе института религии [9. с.471-476]. В поддержку приведенной Эйзенштадом теории необходимо отметить, что разворачивающиеся с конца 70-ых годов прошлого века события на Ближнем Востоке, Центральной Азии, а также в Индо-Пакистанской зоне свидетельствуют о появлении очагов конфликтов, в основе которых стоят религиозные противоречия. В каждом конкретном случае – исламской революции в Иране, свержении монарха в Демократической Республике Афганистан, сплочение мусульман-пакистанцев в Кашмире, до возникновения конфликтной ситуации наблюдался определённый тренд. Правящая элита делала акцент на усиление роли мусульманского духовенства, синтезировала светские политические и общественные институты. И если в ряде государств (Саудовская Аравия, страны Персидского залива) подобный симбиоз имел частичные положительные результаты, то в других (Сирия, Ирак, Афганистан, Йемен) следствием внедрения религии в политику стало радикализация общества и появление серьёзных очагов напряжённости.

Автор рассматривает религию как некий инструмент прихода к власти и воздерживается от рассуждений касательно внеземного происхождения и назначения религии. В этом ключе необходимо отметить, что возможности и применения данного орудия диаметрально противоположены. Регулятивная функция религии приводит к созданию законопослушного общества с высокими моральными ценностями, что есть пример положительной роли религии в политике. С другой стороны, имеющиеся противоречия и возможности двойного толкования религиозных норм, как отмечает Е.А. Терёшина, создают почву для возникновения сложных противоречий, конфликтов и разногласий в большинстве государствах мира. Но следует оговориться, что импульс конфликтности исходит не от традиционных религий, а от их различных, извращенных «политизированных» форм

(например, радикального исламизма) [8.с256-257].

Республика Таджикистан, как светское государство, населённое преимущественно мусульманами, все чаще сталкивается с такими явлениями как радикализм, экстремизм и терроризм. Созданная на волне серий исламских революций и роста авторитета Ваххабизма подпольная ячейка Партии исламского возрождения Таджикистана (далее ПИВ) является ярким примером попытки внедрения деструктивных сил в политическую жизнь страны посредством религии. Однако, советская власть, будучи приверженцем научного атеизма, старалась пресекать попытки инакомыслия и создания в то время религиозной политической партии, программой которой была бы легитимизация и политизация религии.

Распад СССР ознаменовался новым этапом для деятельности ПИВ. Массовые беспорядки, волнения, отсутствие авторитета центральной власти поспособствовали росту радикальных настроений в обществе. Отсутствие железного занавеса привело к массовому ввозу в страну религиозной литературы, поставляемой из исламских государств. Как следствие начался процесс радикализации населения, особенно молодёжи. Движимые «высшими» намерениями радикалы добились влияния в обществе, превратившись из обычных протестующих в реальную вооружённую оппозицию. В соответствии с теорией власти вооружённое формирование, имеющее поддержку среди населения нуждается в легитимизации своей деятельности. Именно этот аспект стал причиной создания политической партии и интеграции в политический процесс.

Подписанное в 1997 году Соглашение о мире и национальном единстве гарантировало представителям радикальной оппозиции 30% квоту в правительстве, а также во всех государственных органах. В философии существует теория о том, что борьба за власть не может быть остановлена при достижении части поставленной цели. По этой причине, интегрированные в политические институты представители радикальной исламской оппозиции начали работать над формированием общественного мнения. Более 4 тысяч граждан Республики Таджикистан прошли обучение в теологических учебных заведениях исламских стран.

По возвращению домой они начали проводить агитационную деятельность по местам жительства и работы. Резкий рост количества мечетей и медресе и их бесконтрольная деятельность привело к усилению джихадистских настроений среди молодёжи.

Чуждые таджикам понятия «терроризм», «экстремизм», «радикализм» и «сепаратизм» начали все чаще упоминаться в информационных сообщениях. Согласно проведённому автором опросу мнения учащихся высших учебных заведений страны, среднее число молодых людей, имеющих радикальные взгляды или склонные к исламскому радикализму, составляет около 19%. Наивысшие показатели зафиксированы в городах Бохтар (20,6%) и в Рапштской группе районов (20,5%).

Высокая степень радикализации населения вышеуказанных районов РТ связана с деструктивной деятельностью ПИВ в период с 1992 по 2015 гг. Руководство и активные члены данной партии в городах Курган-Тюбе и Гарме создали первые ячейки партии. Для увеличения числа последователей, ПИВ организовала массовое обучение молодёжи догмам ислама на местах. Одновременно ученикам прививались антикоммунистические настроения. Эти факторы, в совокупности комплекса социально-экономических проблем в новообразованной стране, стали причиной создания незаконных вооружённых группировок.

Региональные геополитические игроки, сделавшие ставку на малообразованность населения, начали процесс уничтожения светской интеллигенции. С 1992 по 2000 гг. фундаменталистами были убиты более 25 представителей интеллигенции, учёных, политических и общественных деятелей, журналистов. Степень интеграции представителей религиозного духовенства дошла до своего пика в 1996-1997 гг. В Гармской группе районов было объявлено о создании Исламской республики Гарм. Руководителем этого образования был активный член ПИВ Абдулло Рахимов, также известный как «Мулло Абдулло». Он и его соратники распространили законы шариата, взяли на себя функции законодательной, исполнительной и судебной властей.

С момента подписания мирного соглашения и установления легитимной власти прошло более 20 лет. Однако, как показывают результаты исследований, степень

радикализации общества в «горячих точках» времён гражданской войны до сих пор остается высокой. Представители религиозно настроенной оппозиции в Таджикистане действовали по принципу, описанному Жан Жаком Руссо. Он писал, что «самый сильный никогда не является достаточно сильным, чтобы подчинять, если не преобразует силу в право и повиновение в долг» [7.с279]. Согласно этой теории политика превращает силу в право, а религия отвечает за плавное преобразование повиновения в долг, выполняя функцию демпфера между государством и народом. Соответственно, исходя из вышеизложенного, можно сделать следующие выводы:

1. Политизация религии непосредственно влияет на сознание людей. Представители теории секуляризации считают это воздействие положительным, однако реалии постсоветских государств доказывают обратное. При определенных ситуациях политизация религии может быть использована для укрепления позиций радикалов, а конфронтация с светским обществом стать причиной возникновения конфликтов;

2. Побочным продуктом процесса политизации религии становятся малообразованные и радикально настроенные граждане, которые в дальнейшем вступают в ряды террористических и экстремистских организаций;

3. Феномен политизации религии в современном обществе является продуктом конкретных политических сил, используемый для влияния на власть и решения геополитических задач.

#### Литература

1. Huntington S. The Clash of Civilizations. New York: Simon and Schuster, 1996. - 353 с.
2. Sahliyah E. Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World. – N. Y., 1990. – 392 с.
3. Калымков А.А. Эпистемология политики – когнитивы всех стран, присоединяйтесь! // Российская политика XXI века: неполитический потенциал политического: Материалы Международной научной конференции. – М.: РГГУ, 2009. Ч.1- 16-26 с.
4. Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. М., 1998.- 304 с.

5. Нунуев Саид-Хамзат Махмудович, Политизация религии в современной России (теоритико-категориальный анализ) // Вестник Чеченского государственного университета. – 2016. №1. – 129 с.
6. Пугачев В.П., Соловьев А.И. Введение в политологию, 2015.– М.-517 с.
7. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре или Принципы политического права, М.: КАНОН-пресс. 1998.-416 с.
8. Терешина Е.А. Политизация религии//Ученые записки Казанского Университета, 2012. Т151, 245-260 с.
9. Эйзенштадт Ш. Новая парадигма модернизации // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия, Ерасов Б.С. – М., 1999. -556 с.

#### THEORETICAL ASPECTS OF POLITICIZATION OF RELIGION AS AN INSTRUMENT OF INFLUENCE ON THE CONSCIOUSNESS OF SOCIETY

Dzhonmahmadov F.F.

*The article discusses the existing scientific approaches to the study of the phenomenon of "politicization of religion", its essence and purpose. The study of this phenomenon based at identifying the relationship of politics and religion. Political science focuses on the theories which were developed in the XX century by S. Huntington and other scientists whom have made a significant contribution to the development of the theory of secularization. However, the practical approach to the problem revealed the great potential of religion as a means of coming to power of the elite. Today, religion is used to achieve specific political goals and objectives, changing its place and role in society. Veiled under good intentions, religion turns into a powerful propaganda apparatus, not always used for its intended purpose.*

**Keywords:** politics, religion, politicization of religion, political religion, secularism, society, radicalism.

#### ҶАНБАҲОИ НАЗАРИЯВИИ СИЁСИКУНОНИИ ДИН ҲАМЧУН АБЗОРИ ТАЪСИРРАСОНӢ БА ШУУРИ ҶАМЪИЯТӢ

Ҷонмахмадов Ф. Ф.

*Дар мақола назарияҳои илмии мавҷуда доир ба масъалаи омӯзиши феномени «сиёсикунонии дин», моҳият ва ҳадафҳои он мавриди омӯзиши қарор дода шудаанд. Омӯзиши*

масъала беиштар барои муайянсозии тано-  
суби дин ва сиёсат равона гардидааст. Илми  
сиёсатишиносӣ, ҳангоми баррасии масъалаи  
матраҳишаванда ба назарияҳои С. Хантинг-  
тон ва дигар олимоне, ки дар аввали асри XX  
ба омӯзиши назарияи секулярӣ саҳм гузо-  
штаанд, тақия мекунад.

Ҳамзамон, таҳлили амалии масъалаи  
«сиёсатунонии дин», имконияти онро, ҳамчун  
абзори расидан ба аҳдофи сиёсӣ муайян  
сохта, нақши динро дар ҷомеа дучанд афзун  
кард. Дингароён таҳти пардаи аъмоли  
некбинона амал намуда, дар аксари ҳол динро  
бар хилофи мақсади аслии он истифода ме-  
намоянд. Феълан дин ба воситаи пуриқтидо-  
ри таблиғоти доираҳои манфиатдор  
мубаддал гардидааст.

**Калидвожаҳо:** сиёсат, дин, сиёсатуно-  
нии дин, дини сиёсӣ, секуляризм, ҷамъият,  
радикализм.



## НАҚШИ ОСОРХОНА ҲАМЧУН ИНСТИТУТИ ИҶТИМОӢ ДАР ТАШАККУЛИ ҲУВИЯТИ МИЛӢ

Муминшоева Н.М. - унвонҷӯи ИФСҲ АИ ҶТ

*Дар мақола масъалаҳо оид ба ҳувияти миллӣ ва нақши осорхона ҳамчун институти иҷтимоӣ дар баланд бардоштани ҳисси худшиносии миллӣ мавриди омӯзиши қарор гирифтаанд. Бо таҳлил намудани ақидаҳои донишмандони ватанӣ ва хориҷӣ нақши осорхона ҳамчун институти иҷтимоӣ дар нигоҳдорӣ ва ба намоиши гузоштани дастовардҳои фарҳанги миллӣ бо назардошти таҳдидҳои равандҳои ҷаҳонишавӣ илман асоснок гардид. Дар мақола меъёрҳои арзишӣ, вазифа ва функсияҳои осорхона дар ташаккули ҳувияти миллӣ, иҷтимогардонии шахс, ҳифзи хотираи таърихӣ ва интиқоли он ба наслҳои оянда баррасӣ гардидаанд.*

**Калидвожаҳо:** институти иҷтимоӣ, осорхона, ҳувияти миллӣ, худшиносии миллӣ, фарҳанги миллӣ, арзишҳои миллӣ, нигораҳои таърихӣ, шахсиятҳои таърихӣ, фазои маънавии ҷомеа.

Дар шароити имрӯз бухрони ҳувият дар худ ҳам омилҳои дохилӣ ва ҳам беруниро фаро гирифтааст. Омилҳои дохилӣ бо зухуроти азнавсозӣ алоқаманд аст, ки ба таназзули сохтори бунёдии сатҳи иқтисодӣ, сиёсӣ ва фарҳангӣ оварда расонд ва ба маҳвсозии арзишҳои аз замони Шӯравӣ ба мерос монда даст дорад. Омили беруниро фарогири ҳолати умумиҷаҳонӣ мебошад, ки бо таъсири равандҳои ҷаҳонишавӣ ва бухрони иқтисодии ҷаҳон ба паст намудани нақш ва мавқеи давлат дар ҷомеа замина мегузорад. Чи тавре, ки Крючкова С.Е. қайд мекунад, «ҷаҳонишавӣ ба сифати санҷиши бузург барои ҳувият ва фарҳанги миллӣ баромад мекунад». [6, с.40-48] Муҳаққиқон, аз ҷумла, В.И. Пузко сабаби бухрони ҳувиятро бо зухуротҳои зерини ҷомеаи муосир, ки дар заминаи таҳдидҳои равандҳои ҷаҳонишавӣ бавучуд меоянд, алоқаманд мекунад:

- хусусияти бозориро дар худ касб намудани муносибатҳо, бинобар сабаби дар шаро-

ити имрӯз ҳамаи соҳаҳои ҳаётро дар худ фаро гирифтани бозор;

- бешахсиятӣ, ба он оварда расонд, ки инсонии муосир худро на ҳамчун шахсияти комёб, балки ҳамчун нусхаи ҳамдигарро ивазкунандаи меъёрҳои иҷтимоӣ эҳсос мекунад;

- инкор шудани ҳақиқати объективӣ дар ҳастии инсонии муосир, ки дар натиҷаи он ҷанбаҳои маънавии шахсият вайрон мешаванд;

- коста шудани арзишҳои инсонӣ;

- фишорҳои иттилоотӣ;

- оммавишавӣ ва омехташавии фарҳангҳо ва ғ.[9].

Бо вучуди он ки бухрони ҳувият дар ҳама ҷо ба мушоҳида мерасида, он характери ҷаҳониро касб намудааст. Раванди гузариши он бошад, дар минтақаҳои гуногун аломатҳои махсусро ба худ фаро гирифтааст. Вобаста ба паҳн шудани фарҳангҳои ғайримиллӣ дар бархе аз афродҳо «ҳувияти бардурӯғ» ташаккул ёфта, рӯйоварӣ ба арзишҳои фарҳанги бегона рӯз то рӯз боло гирифта истодааст.

Фарҳанг нақши махсусро дар ташаккул додани ҳувияти миллӣ иҷро мекунад ва ҳамчун «соҳаи фаъолияти инсон дар доираи он арзишҳои фарҳангӣ бунёд, нигоҳдорӣ, интиқол ва истифода бурда мешаванд». [2, с. 191]

Дар матни фарҳангшиносӣ бошад, дар зерини мафҳуми ҳувият «бунёди дохилии мутобиқшавии инсон ба ҷаҳони берунии иҷтимоӣ» доништа мешавад [3, с. 115]. Ба назари Э. Эриксон ҳадафи зоҳиршавандагии ҳувият дар ҳифзи хударҷузурӣ ва ягонагии фардӣ бо роҳи барқарор намудани муносибатҳои муштараки маънавӣ бо халқи худ ва эҳсоси мансубият ба фарҳангу анъанаҳои миллӣ, ки шахс дар руҳияи онҳо ба камол расидааст, таҷассум мегардад [13, с. 344].

Шинохти арзишҳои миллӣ худ метавонад ба паст шудани сатҳи бегонашавии фарҳангӣ ва низои байнимиллӣ мусоидат намояд. Дар баргараф намудани бухрони хувият дар шароити ҷаҳонишавӣ институтҳои иҷтимоӣ метавонанд нақши асосиро иҷро намоянд. Онҳо имконияти ташаккул додани қобилияти шахсро дар шинохт намудани худ, муносибати худ бо ҷаҳон ва бо худи худро доро мебошанд.

Азбаски хувияти миллӣ тавассути анъана ва фарҳанги миллӣ ташаккул меёбад, осорхона нигоҳдорӣ ва интиқоли онро ҳамчун институти иҷтимоӣ-фарҳангӣ бар дӯш дорад. Аз ин хотир, бояд қайд намуд, ки осорхона хувияти миллиро тақвину, рушд ва устувор мегардонад. Осорхона меъёрҳо, арзишҳо, қоидаҳо, намунаҳо, тарз ва ғояҳои ҳаётан муҳим ва актуалии фазои иҷтимоӣ-фарҳангиро равшан нишон медиҳад. Тасвир ва интиҳоб намудани намунаҳоро нигоҳдорӣ дар осорхона ва паҳн намудани онҳо дар шабакаҳои коммуникатсионии ҷомеа, маҳз мақоми ғайришахсии онтологиро ба худ касб намуда, дар худ тамсилаи ҷомеаро тақозо менамояд, ки минбаъд худшиносии миллиро мукаммал ва арзишмандии онро таҷассум менамояд.

Осорхона ба сифати «организи зиндаи иҷтимоӣ-фарҳангӣ» баромад мекунад, ки бо гузаштаву имрӯз дар алоқамандии зич қарор дорад. Ба воситаи он бо замони гузашта муқолаи «зинда» ба амал бароварда шуда, сарчашмаҳои таърихӣ дар майдони муносири фарҳангӣ хусусияти замонавиро касб мекунанд. Ғайр аз ин, осорхона имконият медиҳад, ки дар лавҳаи таърихӣ ҳамаи мушкilotи воқеияти иҷтимоӣ-фарҳангӣ дар замони гузашта ва имрӯзи ҷомеа инъикос гардад. Маҳз барои ҳамин осорхона аҳамияти муҳимро дар ташаккул додани хувияти миллии шахс ишғол мекунад.

Масъалаи мазкур дар осорхонашиносии ватанӣ ба таври кофӣ мавриди омӯзиш қарор нагирифтааст. Бояд қайд намоем, ки омӯзиши мавзӯи мазкур дар шароити имрӯз, ҷиҳати баланд бардоштани худшиносии миллӣ дар раванди ҷаҳонишавӣ хеле замонавӣ мебошад. Сиёсатшиноси тоҷик Абдуллоҳи Раҳнамо раванди ҷаҳонишавиро ҳамчун омили заифкунанда ва маҳвкунандаи фарҳангу

арзишҳои миллӣ баррасӣ намуда, давлатҳои миллиро аз лиҳози худшиносиву хувияти миллӣ заиф мегардонад [1, с.417-421]. Ба ақидаи Труевсев О.Н., «ҷаҳонишавӣ ва навсозии иҷтимоӣ дар ҷаҳон асосан аз охири асри ХХI оғоз гардид ва он моро водор менамояд, ки масъалаҳо оид ба муносибат нисбат ба мероси фарҳангиро аз нав дида бароем» [10, с. 33]. Дар замони имрӯз тасвири асоснокшуда барои рушди минбаъдаи мавҷудияти фарҳанги ғайримоддӣ, ҳамчун яке аз унсурҳои таркибии мероси фарҳангӣ баромад мекунад ва барои ҳифзи он фаъолияти осорхона чун «имконияти муносиби нигоҳдорӣ, намоиш, таҷдид ва ягонагии объектҳои аҳамияти фарҳангӣ дошта» нигаронида шудааст [10, с. 33].

Дар осорхона неъматҳои моддиву ғайримоддӣ миллӣ ва иҷтимоӣ-фарҳангӣ гирд оварда шудаанд, ки баҳодиҳии арзишӣ ва маърифатиро доро мебошанд. Бояд қайд намоем, ки вобаста ба ҳаҷми ҷамъоварии арзишҳои фарҳангӣ зарурияти ҷустуҷӯ намудани мазмуни иловагии нигоҳҳои осорхона ба вучуд омадааст.

Анъанаҳои объекти мероси фарҳангӣ мебошад ва ҳаёти навро дар фазои осорхона ба воситаи арзишҳои моддӣ соҳиб мегардад. Анъанаҳои хотираи иҷтимоӣ ва таърихро дар худ ҳифз ва ба наслҳои оянда интиқол медиҳад. Анъана дар навбати худ ба сифати яке аз муҳимтарин унсурҳои хувияти миллӣ баромад мекунад.

Осорхона ифодакунандаи хотираи таърихӣ барои ҳар як одам баромад мекунад ва ҳамчун макони гирдоварии хотираҳо аз дастовардҳои зеҳнӣ, ирода ва амалу фаъолияти гузаштагон барои наслҳои имрӯз мебошад [11, с. 39]. Осорхона на макони ҷамъоварии ашё, балки муттаҳидкунандаи шахсон мебошад ва фаъолияти он на бо мақсади ғун намудани ашёи «мурда», балки ба ҳаёт баргардонидани «ҷасадҳои кӯҳна» ва зинда намудани мурдаҳо ба воситаи асарҳои онҳо бахшида шудааст [12] ва дар умум хотираи таърихро ҳифз мекунад. Аз ин лиҳоз, осорхона дар ташаккул додани хувияти миллӣ нақши хеле назаррасро соҳиб аст.

Хотираро ҳифз намуда, мо худи фарҳангро низ ҳамчун як арзиши гаронбаҳо ва устувор ҳифз менамоем. Осорхона дар дорандагони фарҳанги ҳифзшуда эҳсоси

мансубият ба ҷомеаи муайяни фарҳанги бодор мекунад ва минбаъд ба ташаккул ёфтани шахсият дар доираи арзишҳои худшиносӣ, хударҷгузорӣ ва худмуайянкунӣ имконият медиҳад. Ин равандҳо дар насли нав эҳсоси давомиятро нисбат ба наслҳои оянда талқин менамояд. Онҳоро барои шиноخت, ҳифзи гуногунрангии фарҳангӣ ва эҷод намудани унсурҳои таркибии он дар фарҳангсозии кулли инсоният сафарбар менамояд. Ин занҷираи мантиқӣ ба таври возеҳ робитаи мутақобиларо байни осорхонаҳо барқарор намуда, роҳҳои ҳалли масъалаҳои печидаро оид ба ҳифзи хувияти фарҳангӣ дар шароити муосир ҳамчун, ниҳоди иҷтимоӣ-фарҳангӣ ба намоиш мегузорад.

Осорхона функсияҳои таърихан ташаккулёфтаи иҷтимоӣ-фарҳанги бодор, интиқоли фарҳанги миллӣ, ҳифз намудани эҳсоси хувиятро дар одамони ба он ташрифкунанда иҷро ва амалӣ мегардонад. Функсияи мазкур бо фарҳанг алоқаманд мебошад, зеро ки осорхона имконияти интиқолу нигоҳдорӣ намудани онро дошта, барои ҳифз намудани хувияти фарҳанги ташрифкунандагон осорхона равона гардидааст. Функсияи арзишшиносӣ шахсро ба ҷаҳони арзишҳо раҳнамун месозад. Маҳз, ба воситаи ин функсия осорхона ба шуури ҳозирин (бинандагон) таъсир мерасонад ва дар шахс қобилияти дарк намудани муҳити атрофро ташаккул медиҳад. Фаъолияти осорхона дар доираи функсияи таълимӣ-тарбиявӣ низ ба амал бароварда шуда, имконият медиҳад то донишҳо дар бораи фарҳанги миллӣ паҳн карда шаванд. Дар заминаи иҷро гардидани функсияи мазкур, осорхона дар ташрифкунандагон эҳсоси мансубиятро ба фарҳанги миллӣ ташаккул медиҳад. Нодир будани фазои мазмунии осорхона дар он ифода меёбад, ки он имконияти бо ҳам алоқаманд намудани робитаҳои берунӣ (муколамаи фарҳангҳо) ва дохилӣ (муносибати ман ба гузашта)-ро доро мебошад. Аз ин нуқтаи назар дар фазои осорхона менталитет, шиноختи хувияти миллӣ ва эҳсоси хударҷгузори шахс ташаккул меёбад, ки он тавассути барқарор шудани алоқаҳо бо замони гузашта дастгирӣ меёбад.

Дар шароити ҷаҳонишавӣ агар пояҳои арзишҳои фарҳанги миллӣ устувор набоянд, пас онҳо дар «село»-и фарҳанги

бегона омешиш ва ё махлут мегарданд. Дар ин замина ҳатто худшиносии фарҳангиву таърихӣ осебпазир мегарданд. Вобаста ба ин тамоюл осорхона дар ҳифз ва беолоиш нигоҳ доштани фарҳанг ва худшиносии миллӣ нақши калидиро иҷро намуда, намунаҳо ва нигоҳҳои он ба сифати далелҳои собиткунандаи таърихи гузашта, баромад менамоянд. Ҷомеаи муосир хеле зуд тағйирёбанда буда, осорхона пайваста кӯшиш менамояд, ки дар доираи ин дигаргуниҳо истодагарӣ намояд. Осорхона дар шакли намоиш, гузориш ва воқунишҳо нисбат ба мушкилоти ҷойдоштаи ҷомеаи муосир посух дода, гузаштаи таърихӣ онро инъикос менамояд ва ҷиҳати рушди пешрафти минбаъдаи ҷомеа кӯмак менамояд [8].

Осорхона дар ташаккул ва иҷтимоигардонии шахсият нақши муҳимро иҷро намуда, дар як вақт вазифа ва рушди таърихӣ институтҳои иҷтимоиро низ ба намоиш мегузорад. Дар солҳои охир на танҳо давлат, балки дигари ташкилотҳои иҷтимоӣ низ кӯшиш намуда истодаанд, ки вобаста ба самти фаъолиятшон осорхонаи худро дошта бошанд. Дар шароити имрӯз осорхонаи геологӣ, маорифи халқ, санъати мусиқӣ, шухрати ҷангӣ, археологиву этнографӣ ва дигар шаклҳои он, ки дар тӯли таърих дастоварҳои миллати тоҷикро ҳамчун қисми таркибии хувияти миллӣ гирд оварда, нигоҳдорӣ ва ба намоиш мегузоранд.

Ташаккули хувияти миллӣ бидуни шиноختи шахсиятҳои таърихӣ ва намоёндагонии миллат, ки дар ҳаёту фаъолияти худ барои миллатсозӣ ва эъмори давлати миллӣ ҷонбозиҳо намудаанд, имконнопазир аст. Аз ин хотир, нақши осорхона дар ҷамъовариву омтаи гардонидани намунаҳо ва нигоҳҳо аз ҳаёту фаъолияти бехтарин шахсиятҳои миллат беназир мебошад. Осорхона барои дар руҳияи ватандӯстӣ тарбия намудани насли ҷавон ва бехтар намудани фазои маънавии ҷомеа низ саҳми арзанда дорад.

Ҳифз намудани хувият аҳамияти муҳими дигарро низ доро мебошад, ки бо «донистани фарҳанги гуногун ва намунаҳои гуногуни тарзи ҳаёт метавонад ҷомеаро аз бадбинӣ, бетаҳаммулӣ ва бадхашмӣ раҳо намуда, ба сифати кафили асосии таҳаммулпазирӣ ва тафаккури рефлексивӣ баромад намояд» [4, с. 24].

Бо назардошти асосҳои дар боло зикргардида, метавон хулоса намуд, ки барои бартараф намудани оқибатҳои манфии ҷаҳонишавӣ ва заминаҳои бухрони ҷаҳонбинӣ ва арзишӣ муаллиф амалишавии фаъолияти осорхонаро ҳамчун институти иҷтимоӣ-фарҳангӣ баррасӣ менамояд. Чунки, осорхона дар ҳифз намудани анъана ва интиқоли таҷрибаи фарҳангӣ байни наслҳои нақши муҳим дошта, дар навбати худ барои устувор гардидани эҳсоси ҳувияти миллӣ саҳм мегузорад. Осорхона барои эҳсоси мансубият ба ин ё он умумияти иҷтимоӣ-фарҳангӣ ба тамошобин кӯмак расонида, ба воситаи ҳувияти фарҳангии ба ӯ наздик устувории равонии ӯро ташаккул медиҳад, ки минбаъд ба сифати воситаи бартарафкунандаи бухрони ботинӣ ва рушди мутаносибии таҳамулпазирии шахс баромад мекунад.

Осорхона дар шароити муосир, хусусан дар даврони истиқлолияти Ҷумҳурии Тоҷикистон нақши асосиро дар ташаккул додани ғоя ва арзишҳои нави миллӣ, ҳувияти миллӣ, таъмини амнияти миллӣ ва ваҷеъ гардонидани ҷаҳонбинии насли нав иҷро менамояд.

#### Адабиёт

1. Асомадинов М. Таъсири омилҳои ҷаҳонишавӣ ба ҷавонон ва асосҳои таҳкими ваҳдати миллӣ // Ваҳдат, давлат, Президент. Ҷилди 27. «Истеъдод» 2017. – С. 417-421.
2. Горелова Ю.Р. Роль музея в формировании культурной идентичности // Музейные ценности в современном обществе: материалы междунар. науч. конф., посвящ. 130-летию Омск. гос. ист.-краевед. музея, г. Омск, 14-17 мая 2008 г. Омск, 2008.
3. Грицанов А.А. Проблема человека и его идентичности в современной культурологии // Вопросы социальной теории: науч. альм. / под ред. Ю. М. Резника, М.В. Тлостановой. М.: Междисциплин. о-во социал. теории, 2010. Т. 4: Человек в поисках идентичности. – С. 115.
4. Коновалова Л. А. Музейная педагогика для подростков: актуализация культ.- ист. наследия // Словцовские чтения-06. Тюмень, 2006.
5. Кротт И.И. Музей и новая локальная история: возможность взаимодействия в проблемном поле соврем. ист. знания // Музейные ценности в современном обществе: материалы междунар. науч. конф., посвящ. 130-летию К.Ф. Каткова Омск. гос. ист.-краевед. музея, г. Омск, 14-17 мая 2008г. Омск, 2008.
6. Крючкова С.Е., Меликов И.М., Храпов С.А. Глобализация высшего образования: социокультурный аспект // Logos et Praxis. 2018. Т. 17. № 1. - С. 40-48.
7. Мастеница Е.Н. Информационный потенциал музейного предмета: этнокультур. аспект // Музей. Традиции. Этноичность, XX-XXI вв.: материалы междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию Рос. этнограф. музея. - СПб.; Кишинев: Нестор-история. 2002.
8. Нуров Г.З. Формирование и развитие музейного дела в Таджикистане: 30-е годы XX - начало XXI вв. Автореферат на соискание ученой степени кандидат исторических наук. – Душанбе. 2011с.
9. Пузько. В.И. Кризис идентичности личности в условиях глобализации. URL: <http://pandia.ru> (дата обращения: 16. 04. 2019).
10. Труевцева О.Н. «Музейный компас Сибири» как источник изучения культурного наследия региона // Музейные ценности в современном обществе: материалы междунар. науч. конф., посвящ. 130-летию Омск. гос. ист.-краевед. музея, г. Омск, 14-17 мая 2008 г. Омск, 2008.
11. Федоров Н.Ф. Из философского наследия. М., 1995.
12. Федоров Н.Ф. Музей, его смысл и назначение. URL: <http://dugward.ru> (дата обращения: 23. 01. 2015).
13. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис: пер. с англ. / общ. ред. и предисл. А.В. Толстых. - М.: Прогресс, 1996. - 344с.

## РОЛЬ МУЗЕЯ КАК СОЦИАЛЬНОГО ИНСТИТУТА В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Муминшоева Н.М.

*В статье рассматриваются вопросы национальной идентичности и роль музеев как социального института в формировании национального самосознания. С учетом анализа взглядов отечественных и зарубежных ученых и вызовов глобализационных процессов, научно обоснована роль музея как социального института в сохранении и представлении достижений национальных культур. В статье также рассматриваются ценностные нормы, задача и функции музея в формировании национальной идентичности, социализации личности, сохранении исторической памяти и ее передачи будущим поколениям.*

**Ключевые слова:** музей, социальный институт, национальная идентичность, национальное самопознание, национальная культура, национальные ценности, исторические экспонаты, исторические личности, нравственное пространство общества.

## THE ROLE OF THE MUSEUM AS A SOCIAL INSTITUTION IN NATIONAL IDENTITY BUILDING

Muminshoeva N.M.

*The article discusses the issues of national identity and the role of the museum as a social institution in the formation of national identity. Analyzing the views of domestic and foreign scientists and the challenges of globalization processes, the role of the museum as a social institution in preserving and representing the achievements of national cultures is scientifically substantiated. The article also discusses the norms of value, the task and functions of the museum in the formation of national identity, socialization of the individual, preservation of historical memory and its transmission to future generations.*

**Keywords:** museum, social institution, national identity, national self-knowledge, national culture, national values, historical exhibits, historical figures, moral space of society.



## ХУСУСИЯТИ ТАФАККУРИ РӢЗНОМАНИГОРӢ ДАР МУҚОИСА БО ТАФАККУРИ ФАЛСАФӢ ВА БАДЕӢ

Шарифов М. – шубъаи фалсафаи фарҳанги ИФСҲ АИ ҶТ  
(e-mail: mirzosharif.sharifov@mail.ru)

*Журналистика аз назария ва амалия иборат аст. Ҳамчун назария, он методологияи худ ва системаи категорияҳо, жанрҳо дорад. Тафаккур моликияти тамоми илмҳо ва фаъолияти зеҳнӣ мебошад. Андеша кардан моли тамоми илмҳо ва фаъолияти зеҳнӣ аст. Вале агар фалсафа асосан тафаккури мантиқиро истифода барад, журналистика бошад бо далелҳои мушаххас дар шакли иттилоот фаъолият мекунад ва онҳоро ҳам мантиқӣ ва ҳам эмотсионалӣ муаррифӣ менамояд. Дар баъзе жанрҳои он тасвирҳо истифода мегардад. Дар ин ҳолат, он ба моли бадеӣ, санъат наздиктар мешавад. Вале дар маҷмӯъ фалсафа, журналистика, адабиёт ва санъат масъалаҳои глобалӣ ва иҷтимоиро меомӯзанд, аммо ҳар кадоми онҳо методи омӯзиши ва роҳи худро доранд. Фалсафа майл ба диди фалсафӣ ва илмиро дошта, дар он нигоҳи мантиқӣ, ақидатӣ, силлогизм дар мавқеи аввал меистад. Журналистика дастгоҳи нуриқтидори ниҳоди иҷтимоист, ки проблемаҳои сотсиалиро матраҳ месозад.*

**Калидвожаҳо:** тафаккур, фалсафа, фарҳанг, адабиёт, ВАО, матбуот, иттилоот, мақола, журналист, фардият, шахсияти эҷодӣ, мавқеъ ва нақши рӯзноманигорӣ.

Журналистика, дар киёс бо фалсафа, сотсиология, тафаккури адабӣ моҳиятан низ ба проблемаҳои иҷтимоӣ така менамояд, вале дидгоҳи эҷод ва инъикоси матлаб зовия ва тафаккури маҳсус аст. Фарқ дар чист?

Модоме, ки шоиста гуфтани хуб навиштани якнавохт дидан ҳамагӣ дар андешаву тафаккур ва ҷаҳонбинии инсон зухур мекунад, пас дар бунёди камолоти шахсияти ӯ нашки тафаккур мехварист, ки онро илми фалсафа меомӯзад. Дар умум тафаккур, моҳиятан мавзӯи илми фалсафа аст, чун фалсафа муносиботи табиат, ҷамъият ва тафаккурро дар доираи

қонуниятҳои муҳими инкишофи байниҳамдигарӣ меомӯзад. Дуруст аст, ки андешаҳои фалсафӣ яқсон набуда, шохаву доираҳои васеи илмиро дар бар мегиранд. Рӯзноманигорӣ низ бахше аз фаъолиятест, ки қор бо ҷомеа, қор бо тафаккурро дорад. Ва яке аз хусусиятҳои он таҳриқдиханда ва пешбарандаи тафаккури шахсияти журналисти эҷодқор аст, ки дар пиёдаسازیи манофеи мухталиф, рафъи ниёзҳои иҷтимоӣ даст дорад ва маъмултарини он манфиати иҷтимоӣ мебошад.

Аз таърихи зухур то кунун қору эҷоди қасбу соҳаи рӯзноманигорӣ чун аз функцияаш бармеояд, муқаддам ва очилан хабар додан аст, яъне маълумотдиҳӣ, маърифат кардан ва ғайра. Иттилооти нахуст, дуруст, умда ва таъҷилу рӯзмарра. Аммо гап сари он меравад, ки то қучо ину он маълумоту ҳаводису хабар оро аз бӯхтону тафаккури солими созанда ва бикри фасеҳу молмоли ҳадфаҳои ину он гурӯҳ, азҳоб ва ё чизи дигар?

Агар ба таърихи ин пешаи мураккаби ба масъулият печида ва дар навбати худ басо мушкилу бо ҳама размҳо ҳамқадам назар намоем, маълум мегардад, ки хабарнигорӣ, (ё худ хабардорқардан аз ину он ҳаводис, воқеа, рӯйдод ва амсоли ин) аз шумули қадимтарин шеваи қасбхост. Иттилоъдиҳӣ дар паҳлӯи баррасӣ қардани дониш аст ва ба система дохил қардани аҳбор, маълумот, дониш ва андеша. Ин соҳаи эҷод ё қасбу ҳунару истеъдод – хабарнигорӣ – дорои системаи муайян аст. Модом, ки журналистика система дорад, пас фалсафаи худро низ доро мебошад. Аз ин дидгоҳ шинохтани назарияи журналистика ба миён меояд. Ин назария як бахши борису алоҳидаи фарҳанг ва дорои фалсафаи худ мебошад. Журналистика бидуни завқ, хоҳиш ва идея фаъол буда наметаво-

над. Гузашта аз ин хабарнигорӣ ҳамчун бахши алоҳида сирф истеъдод аст, мактаб дорад, тарзу усули таҳқиқ – методу методологияҳои муайяни пажӯҳишӣ, хоса назарияву амалияро дорост. Дар журналистика таъсири адабиёт то ҳаде эҳсос мегардад, ки он майл ба сабки бадеӣ дорад. Дар табақабандии илмҳои имрӯза журналистикаро ҳамчун шоҳаи фанҳои филологӣ мешиносанд. Ва ин маъноӣ онро надорад, ки журналистика моли адабиёт аст, вале дорои хусусияти хос мебошад. Дар умум ин ду бахш методологияву моҳияти худро зоҳир менамоянд. Ин ҷо андешаи дигар вучуд дорад, ки «адиб метавонад бо истеъдоди модарзодӣ мавқеъ пайдо кунад, журналисти хурӯӣ чунин нест. Зеро бо тасвиргароӣ, қиссаорӣ ҳадаф ҳосил намешавад»[4, с.70].

Илм ҳам хусусияти иттилоотдиҳӣ дорад, яъне илм низ маълумот медиҳад ва барандаи системаи муайяни маърифат аст. Вале иттилооти илмӣ зарурати фаврӣ надорад. Иттилооти илмӣ нисбат ба вақт кам таваҷҷӯҳ намуда, бештар ба амиқиву бунёдӣ ва касбияти он иттилоъ қор дорад. Масалан, дар фанни ҷуғрофиё иттилоъ додан аз донишхӯе, ки дар натиҷаи омӯзиш, таҳқиқ ва таҷрибаҳои тӯлонӣ дар бораи Замин ба даст меоянд, муҳим аст. Яъне иттилооти фанни ҷуғрофия хусусияти бунёдӣ дорад. Аммо масъалаи фаврӣ хабар додан аз ин донишхӯе вазифаи фанни ҷуғрофия нест. Ин аллақай вазифаи журналистикаи соҳавӣ мебошад. Дар журналистика баррасии маълумоту хабару иттилоот бештар аз натоқи дастовард аст.

Дар хабарнигорӣ ҳарчанд гузориши объективӣ, беғаразиву бетафғирӣро тақозо мекунад, аммо дар асл голибан мавқеи индивидуалӣ, субъективии шахсии журналист боло мегирад. Ва аз назари мо дигар хел будани қор имкон надорад. Ҳатто аз тарафи хабарнигор аз байни чандин хабархӯ интихоб қардани махсус ин ё он хабар – аллақай дар худ моҳияти субъективӣ пайдо мекунад. Дигар ин ки то чӣ андоза ин ё он хабари интихобшуда объективона, софдилона, беғаразона баррасӣ мегардад, ин аз этикаи касбии хабарнигор вобаста аст...

Дар илм бошад, фардияту шахсият ва ғаразнокии олим чандон муҳим нест. Масалан, А. Эйнштейн назарияи нисбиятро

дар тасвири олам пешниҳод қардаст. Вале, дар равандқори илмӣ ва шахсияти Эйнштейн чандон муҳим нест. Зеро, ҳамин назарияро дер ё зуд дигар шахсият низ пешниҳод намуда метавонист. Ё мавқеъғирӣи шахсияти Ҷордано Бруно дар илм мисол шуда метавонад. Ӯ системаи геосентрӣ яъне, «оғтоб дар маркази галактикаи мо ҳаст»-ро мушахас намуд. Ин маълумотхоро илм дар раванди худ дер ва ё зуд муайян мекунад.

Дар фаъолияти рӯзноманигорӣ бошад, ин тавр нест. Дар журналистика бо вучуди объективона инъикос намудани иттилоъ баъзан шахсияти журналист омилу сабабқори субъективӣ пешниҳод шудани донишу маълумоти объективӣ мегардад. Аз нигоҳи мо, журналистика – ин ҳунар аст, вижа пешаи эҷодиву истеъдод аст, ки ба фардият ё шахсият мансуб мебошад. Дар баробари он ки журналистика системаи иттилооту маълумотдиҳиро доро мебошад ҳамчун илм методологияи худро дорад, лекин дар он мақоми шахсияти журналист нақши муҳим мебозад.

Ҳунару санъатҳои бадеӣ, масалан адабиёту ҳунарҳои зебо, риштаи фанҳои филологӣ низ ҳамин зайл баррасӣ қардани маърифату донишро доро мебошанд. Вале, дар журналистика ин ҷиҳат шакли хоси худро пайдо қардаст. Мақоми услубу маърифат, хусусияти равонии рӯзноманигор, ҷаҳонбиниву ҷаҳоншиношиаш, таъсири ҷомеа ба шахсияти вай, ҳамаи ин дар умум шахсияти эҷодӣ ё худ шахсияти рӯзноманигорро ба вучуд меорад.

Дар раванди таҳқиқу пажӯҳиши афқори ҷомеа дарқу андешаи муҳиму муносиби журналистон нақши қалиди ро мебозад. Зеро, журналистика натавон таъминӣ маълумоту хабарро ба ўҳда дорад, балки ҳамчунин чун объекти маънидодқунандаи илмӣ-омавии ҳодиса ва воқеиёти рӯзмарра, рӯзноманигориро ба хориқай (феномени) мустақили фарҳанги иҷтимоӣ табдил додаст. Дар замони феълӣ журналистика ба як бахши азиму доманадор мубаддал қардидаст, ки ҳеҷ наметавон шоҳаҳои онро дар алоҳидагӣ аз як дидгоҳ ва мавқеи ягона таҳқиқу пажӯҳиш қард. Зеро бо тарақиёти қулли маърифат, илму дониш, журналистика низ тараққӣ қарда, протсессии дифференциация ва

интегратсияро аз сар мегузаронад. Аз ин рӯ журналистикаи ба истилоҳ дирӯза аз хабарнигории имрӯза ба куллӣ фарқ мекунад. Анвои жанр, усул, шева, тарз, воситаҳои иттилоотӣ шакли гуногуну зиёд касб кардаанд ва муҳимтар аз ин тафаккуру баррасии иттилоот аз ҷониби журналистика рангорангиву ҷолбиро ихтисос кардааст. Агар ба истилоҳ дирӯз воситаи иттилоъ ғолибан хаттӣ буд, имрӯз вай бештар аудиовизуалӣ шудааст. Агар «дирӯз» суръати паҳншавии иттилоот тӯлонӣ буд, имрӯз хабари дар гӯшаи дунё рухдода ба тариқи фаврӣ ба тамоми минтақаҳои мутамаддини сайёраи Замин паҳн мешавад. Агар «дирӯз» хабарҳо танҳо дар ҳудуди ин ё он минтақа маҳдуд мемонданд, имрӯз онҳо фавран моли иттилооти ҷаҳонӣ мешаванд...

Нигоштаҳои журналист он вақт ба ҷомеа таъсири амики худро мерасонад, ки масъалагузорӣ аз инъикоси ҳаёти шахсӣ фаррохтар буда, масоилу мушкилоти умдаи ҷомеаро дар вақту фазои муайян фаро гирад. Ҳангоми мутолиаи фард эҳсос нанамояд, ки ин матлаб кайҳо эҷод шудаду аҳамияту зарурати мавзӯ аз байн рафта. Ҳақ аст, ки журналистика майл ба жанру услуби мантиқиро дорост. Дар он нигоҳи мантиқӣ бо нигоҳи эҳсосӣ омезиш дорад. Чунин, хусусият хоси тафаккури бадеӣ низ мебошад.

Фалсафа ё худ фалсафаи фарҳанг низ дар ин раванд метавонад нақш дошта бошад. Фалсафа майл ба диди фалсафӣ, илмӣ дорад. Дар он нигоҳи мантиқӣ, ақидатӣ, силлогизм дар мавқеи аввал меистад. Рӯзноманигорӣ дар ин қиёс омезиши тафаккур ва эҳсосиро дорост. Гузориши фалсафаи фарҳанг сирф илмӣ буда, аз ҷузъи кулдиандро ҳадафи асосӣ қарор медиҳад. Дигар ҷиҳати муҳими илми фалсафа ин аст, ки он «рисолати шахсиятофарӣ дошта, тафаккури фарҳангию арзишии наслҳои ҷавонро мукамал мегардонад»[5, с.18].

Барои ноил шудан ба чунин аҳдоф қабл аз ҳама ҷойгоҳи методология ва пажӯҳиши муаммоҳои фалсафӣ ба мақсад салоҳ мебошад. Ба таъбири соҳибназар ва файласуфи муваффақ Ф. Бэкон методология «ҷароғи ҳидоят» аст, ки маърифати илмии оламро бозгӯй мекунад. «Дар фалсафа нафақат ҷаҳонбинӣ, балки методи омӯхтани воқеият аҳамияти хос дорад. Метод ба

ибораи Ф. Бэкон шамъҷароғест, ки дар торикӣ рохро равшан мекунад»[3, с.12].

Усулу методи омӯзиширо ҳамчун тафаккур дар роҳи даркқуниву тадқиқот дар ҳар як илм ҷӯё шуд, ҷаро ки он вучуд дорад. Яъне, ҳар илм методи пажӯҳиши худро дорад. Масалан, дар физика таҷриба нақши бузург мебозад ва бар хилофи он математика бо абстраксияҳои мураккаб кор мегирад. Бинобар ин ки фалсафа аз гузашта то кунун перомунӣ мавзуоти қонунмандии умдатарини табиат, ҷамъият ва тафаккури инсон баҳс бармеангезад, лиҳоз ба таъбирии академик М. Осимӣ «методи фалсафа бояд тамоми соҳаҳои тадқиқотро мунаввар созад, асоси методологияи ҳамаи илмҳои конкретӣ бошад»[3, с.12]. Дар илми фалсафа натавонанд шарҳи ҳаводису воқеаҳои табиат, балки ҳаводиси ҷамъият бо тафаккур, қонунмандии мутамаркази муштараки табиату ҷамъият фарогири матраҳу баррасист. Дар бештари маворид фалсафа ба ақл ва тафаккуру андешаи инсон таъҷа менамояд. Инсон ягона мавҷуди бо ақлу донишу хираду идрок бузургу боризи табиат аст, ки пайваста ба дарку фаҳми масъалаҳои муҳимтарини табиат, ҷамъият ва тафаккур талош меварзад. Модоме, ки тафаккур моли инсон аст, пас зимоми идора дар дасти ӯст. Чунбиши фикр тамоюли пешрафти ҷомеаи башарӣ мешавад. Метавонад, ба тавассути чунин неъматӣ оӣ – тафаккури пешқадам табиат ва иҷтимоиро бо дастовардҳои бемислу бесобика такон диҳад, густариш бахшад ва шоҳкорҳои азимро ба меърос гузорад.

Дар рӯзноманигорӣ ин чиз аз зарфаи шахсияти худӣ рӯзноманигор вобаста аст. Рӯзноманигор метавонад гузоришҳои илмӣ кунад, аммо вай пеш аз ҳама бояд оммафаҳм бошад. Яъне, ҷи тавре ки гуфтем, вай ғолибан ба натоиҷи объекти таҳқиқ кор дошта, бештар бояд радифи оммавӣ қардани ғояи илмиву фалсафиро ҷустуҷӯ кунад. Аз ин лиҳоз вай бар ивази силлогизму мантиқароии илмӣ-фалсафӣ бояд ба радифи рамзу символ ва тамсилӣ иттилоот эътибор диҳад. Қори эҷодӣ ба вижа фаъолияти рӯзноманигорӣ аз он ҷиҳат ба ин мисол қаробат дорад, ки тафаккуру эҳсос тавбаам, ҳукмрон ва роҳнамоӣ ӯст. Ағлаби журналистони муосир дар мавориди тазодҳои иҷтимоӣ танҳо аз эҳсос



кор мегиранд, чониберо пуштибонӣ ва бахшери гунаҳкор маънидод менамоянд. Ҳар як ҳаводис дар замони феълӣ бо тарҳу дидгоҳи ҳоса ҳаргунаву ҳамгуна инъикос меёбад. Ҳар қадам чониби манфиатдорро ҳимоят ва пуштибонӣ мекунад. Яъне, тафаккури журналистон олудаи эҳсос, манфиатдор, чонибдори ину он гурӯҳ ё азҳоби сиёсӣ ва амсоли ин аст. Агар хушунату танишҳои солҳои охир дар қиблаи муносибатҳои тираи ду кишвар – Русияву Украинаро намуна оварем, нафари нобино дарк менамояд, ки ҳар чониб дар доираи худ аз қадам сатҳу зовия дида меӯзанд? Ё танишҳо дар Шарқи наздик васоити ахбори оммаи кишварҳои Аврупо, Амрико ва Русия бо қадам тафаккур пайи тадвини матолиби журналистианд. Инъикоси онҳо на объективонаву якнавохт, балки тираву гуногунамо мебошад, ки ҳар қадам оҳанги эҳсос дорад. Аудитория (хонанда, бинанда ва шунаванда) ба реалӣ будани инъикоси ҳаводису рӯйдод комилан шубҳа дорад. Албатта, “журналистика касби иҷтимоишиносӣ аст, вай хидматгори давлату ҳукумат аст, идеологияи давлат азҳоро барои мардум тавзеҳ дода, манфиатҳои мардумро ҳимоя менамояд”[4, с.68].

Воқеан, ҳеч вақт, на дар гузашта ва на имрӯз, чӣ дар кишвари мо ва чӣ дар мамлаки хориҷ журналистика аз идеологияи расмӣ канда нашудааст. Журналистика на сиёсат асту на ниҳоди сиёсӣ. Он дастгоҳи пуриктидори ниҳоди иҷтимоист, ки проблемаҳои сотсиалиро матраҳ месозад. Дар он баррасии масоили сиёсӣ низ дида мешавад. Яъне, журналистика пойбанди сиёсат аст ва сиёсат бидуни журналистика маъно надорад. Чаро ки бозгӯву бозтоби идеяву андешаҳои намояндагони соҳаи зайл маҳз ба дӯши рӯзноманигорон мебошад. Ин падида ба ҳеч ваҷҳ ба тафаккури рӯзноманигорӣ ё мусоидат менамояд ва ё таъсир мерасонад.

Дар замони феълӣ аз мавқеи нуфузи дастгоҳҳои таъсиррасонии иртиботӣ дар қиблаи расонаҳои бешумори электронӣ, рӯзномаву маҷаллот, вижа сомонаҳои иҷтимоии пайваст бо шабакаи бемайлону бемарзи моҳворавии интернет ва дигар навъу намуди технологияи иртиҷоӣ ҳарф

задан вазъу ҳолати муқаррарист. Чароки ин ҳама тақозои асри навин – қарни иттилоот ва тараққиёти технология кайҳо муаррифӣ гардида мебошад. Дигар он садсолаи қабл нест, ки инсон танҳо пойбанди китобу театру кино бошад. Имрӯз васоити муҳими таъсиррасонӣ ба афқору андешаи башар бештар асту низоми идоракунӣ басо душвор. Ва дар тавозуну меҳвари ростини ину он василаҳову дастгоҳҳои муқтадирӣ замонавии тарғиботиву таъсиррасонӣ шабакаи беҳудуди интернет мавқеи меҳварӣ ба худ касб карда, сол то сол шумораи истифодабарандагонаш бамаротиб меафзояд. Табиист, ки интиҳоби маводу матлаби интернет ва аксар аз василаҳои иртиботӣ озод аст ва ағлаби он ҳадафмандона таҳрезӣ мегарданд. Танҳо маълумотҳои матраҳи мавриди назар ба хоҳири таъсир ба афқору ғояҳои башарӣ, ҷамъият ва гурӯҳҳои алоҳида роҳандозӣ мегарданд. Дуруст аст, ки дар ташаккулу таҳаввулоти афқори иҷтимоӣ нуфузу нақши васоити ахбори омма, телевизион, матбуот ва радиову интернет хеле барҷаста аст. Ҳамин аст, ки асри равонро «асри саръбаёнӣ ба ҳукми ахбор пешниҳод сохтани фикр»[1, с.3] маънидод кардаанд.

Баъзан даъвоҳо пеш меоянд, ки матбуот хонанда надораду телевизиону радио бинандаву шунаванда. Дар умум дигар васоити иртиботиву муҳобиротии ватанӣ аудиторияи ҳудро кайҳо аз даст додаанд ё худ то ҳол пайдо накардаанд. Бояд мутазаққир шуд, ки ретсипиенти (хонанда, шунаванда ва бининандаи) ватанӣ тавассути спутникҳои иттилоотӣ оид ба маҳсули журналистикаи пешрафтаи ҷаҳонӣ боҳабар мешавад. Ҳамин малака асос мешавад, ки вай ба маҳсули журналистикаи ватанӣ назари озмоишӣ ва ғолибан интиқодӣ дошта бошад. Маҳз маърифати ретсипиенти ватанӣ ғолибан боло аст аз он чизе, ки журналитони мо пешниҳод мекунанд. Нигоштаҳои мо он вақт ба ҳузуру тафаккури ҳаводоронаш мерасад, ки воқеаҳо объективона гуфта шаванд, таҳлилу баррасӣ ёбанд, ақсуламал пайдо намояд, он гоҳ ҳама намуди ВАО аудиторияи ҳудро пайдо хоҳанд кард. Барои баррасии матлабу нигошта ва баёни андешаи воқеи намояндагони ахбори умумро тафаккури солим, дидгоҳи касбӣ,

мавқеи устувор ва иҷрои масъулият зарур аст.

Дар ҷомеаи кунунӣ он кишваре дастболо ва шарафёб мегардад, ки азамати мутлақи таъриху фарҳангу забону адабиёти деринаи худро дар масири дирӯзу имрӯзи таърих ба наслҳои оянда меърос гузошта тавонад ва муҳим аз ҳама собит созад, ки арзишҳои бузурги фарҳангӣ моли худӣ ёст. Модоме, ки адибону шоиру нависандагонро ҳамдаму ҳамқадами замон бишморем, пас журналисту публицист бояд чанд қадам аз замон пеш ҳаракат дошта бошанд. Зеро иҷрои масъулияти тафаккури оммаро ба низом дароварда, дар шаклгирии ҷаҳонбинӣ ва шуури ҷомеа таъсир расониданд, вазифаи рӯзноманигор аст.

Устод Айнӣ матбуотро барҳақ «забони миллат» унвон кардааст. Ӯ боварӣ ва эътимоди комил дошт, ки ин дастгоҳи тарғиботӣ метавонад афкори ҷомеаро ташаккул диҳад ва шуури иҷтимоиро ба таҳрик оварад. Аз ин лиҳоз ӯ аз ибтидои рӯзу моҳу соли таъсиси зуҳури матбуоти даврии вақт то интиҳои умр пайваста бо редакцияву матбааҳо ҳамкорӣ мекард. Албатта, чунин фаъолияти густурда натиҷаҳои хуб ҳам дод. Маърифату донишу фарҳанги оммаи вақтро боло бурд, илму адабиётро муаррифӣ кард ва ҷаҳони андешаи мардумро аз доми ҷаҳолату таассубу хурофотпарастӣ то ҷое озод намуд. Ин маъноӣ онро дорад, ки фаъолияти рӯзноманигории Устод Айнӣ бараъло эҳсос гаридида, нақшу ҷойгоҳи матбуот дар умум бо тафаккури рӯзноманигорӣ падидаи мусбат қасб намудааст.

Адабиёт, пеш аз ҳама, муҳтаво, маъно ва ҳикмат аст. Маъно ва ҳикмате, ки дар қолаби сухани дилҷасп, нақли ҷолиб ва боистифодаи санъатҳои баланди бадеӣ, ташбеҳу истиораву таносуби калом офарида шудааст. Аслан, дар камолоти фардҳои эҷодӣ, ҳоса бавучудойии шахсияти адабиёту фарҳанг саҳми ВАО хеле барҷаста мебошад. Воқеан, таърихи беш аз як қарни матбуоти тоҷик нишон медиҳад, ки аксарияти шахсиятҳои баргузидаи таъриху фарҳанг ва эҷодкорони муосири тоҷик аз нахустин рӯзҳои ба майдони эҷоду фаъолияти ҷамъиятӣ гом гузоштанишон хатман ҳамкориро бо васоити ахбори умум, махсусан матбуоту телевизион кавитар намудаанд. Дар ин

радиф шурӯъ аз Устод С. Айнӣ, М.Турсунзода, С. Улағзода, Ф. Муҳаммадиев, Ҷ. Иқромӣ то ба ҳайати адибону шоирони насли имрӯз қарор мегиранд. Ва бо ин васила муваффақ гардида, ба зинаи баланди *шахсияти эҷодӣ* расидаанд. Табиист, ки матбуот барои намоёндогони эҷодӣ, олимону шоирон ва мубаллиғону адибони пешин чун минбари шинохту мактаби эҷодӣ хизмат намуда, равоити муносибу мустаҳкамӣ созандаро бо иҷтимоӣ фароҳам овардааст. Ҷаро ки эшон бо тафаккури нав, андешаҳои созанда ва ғояҳои маърифатгароиву зиндагисозӣ ва фарҳангсолорӣ аз як мактаб сар кашада (мактаби Устод С. Айнӣ, А. Лоҳутӣ М. Турсунзода) ба майдони адабу фарҳанг ворид гардида, дар талошу кӯшишҳои рафӣи ҷаҳолатпарастӣ, маҳви бесаводӣ ва билхоса, тафаккури кӯҳнаву қадимаи курунвустой хизматҳои мондагор анҷом доданд. Агарчи тафаккури адабиёту ҳунари тоҷик оламшумул асту таърихи ғановатманди чандинқарна дорад, вале наслҳо дар тӯли асрҳо ба тафаккури таҷзияшуда ниёзҳои маънавӣ, фарҳангӣ ва иҷтимоӣ пайдо мекардаанд. Масалан, дар асарҳои таърихиву публицистии С. Улағзода дарди миллат, ваҳдату озодманӣ-шинӣ возеҳ асту равшан, лекин нақши адиб ҳамчун қаҳрамонсози таърих, навнигори чехраофар хеле барҷаста менамояд. Персонажҳои таърихии С. Улағзода – А. Рӯдакӣ, Ибни Сино, А. Дониш, Темурмалик, Виркан, Восеъ ва ғ. маҳсуб меёбанд, ки ҳар кадом дар таърих мақоми ба худ хосро соҳибанд.

Ф. Муҳаммадиев низ чун чехраи шихнохта миёни дигар шахсиятҳои эҷодии фарҳангӣ дӯстдоштатарин адибу эҷодкори очеркнавис, маъруфтарин драматург, ҳикоянавису филмноманавис мустаснӣ набуда, ки қори эҷодиро аз муҳити матбуот шурӯъ менамояд. Бояд иқроӣ шуд, ки ҷавҳари аслии матолиби эҷодкардаашро андеша, ғоя ва мавзӯи умда ташкил медиҳад. «Услуби баёни Фазлиддин Муҳаммадиев зарофати хос, юмори хосе дорад, ки хондани навиштаҳои ӯро хушоянд ва шавқовар мегардонад»[2, с.3].

Дар замони феълӣ очилият ва фаъолияти сареху густурдаи рӯзноманигорӣ нисбат ба дигар бахшҳои эҷоду фарҳанги

бадеӣ, махсусан адабиёт дар сабақат бошад, ҳамоно ҳамкориҳо дар ҳоли рушд аст. Бо шарофати ғаёбол шудани майдонҳои ҷавлон дар қиблаи матбуоту радиову телевизион ва интернет адибону шоирони насли имрӯз, ки соҳиби тафаккури вижаву созанда ҳастанд, тавассути чунин дастгоҳҳои муасири тарғиботӣ баромадҳо мекунад ва мақоми хоса низ пайдо кардаанд. Бояд эътироф кард, ки «журналистика адабиёт нест, вале аз рӯи инсоф бояд баҳо дод, ки дар замони имрӯза ҳеҷ як адиб бидуни тай кардани мактаби журналистӣ ба ҷодаҳо расида наметавонад. Адибро рӯзномаву маҷалла ва радиову телевизион дар оғӯши худ мепарварад ва бо гузашти солҳо ба мардум муаррифӣ менамояд»[1, с.101].

На рамзӣ, балки дуруст аст, ки журналистика моил ва омехтаи сабақи бадеист. Иртиботи рӯзноманигорӣ бо адабиёт вучуд дорад, вале ҳар кадом самту вазифаи худро доро мебошанд. Вале ҳар кадоми инҳоро дар алоҳидагӣ ва дар маҷмӯъ андешаи амик, тафаккури баланд муттаҳид месозад. Тафаккуре ки дар ҷузъ куллро мебинад – манбаъ ва маводи фалсафа аст.

Хулоса, тафовут миёни андешаи (тафаккури) рӯзноманигорро аз тафаккури фалсафаи фарҳанг дар чунин омилҳо мебинем:

- тафаккури рӯзноманигорӣ воқеаҳо, ҳодисаҳо ва ғайра, мустақиман гузориш медиҳад. Тафаккури фалсафаи фарҳангӣ ҳамин ҳодисаву воқеаҳоро ҳамчун мисол барои исботи қонуният ва падидаҳои концептуалии ҷомае, инсон ва табиат истифода мебарад;

- журналистика майл ба сабақи бадеӣ дорад. Яъне дар он нигоҳи мантиқӣ бо нигоҳи эҳсосӣ омезиш дорад. Фалсафи фарҳанг майл ба диди фалсафӣ дорад, дар он диди мантиқӣ, ақидатӣ, силлогизм дар мавқеи аввал меистад. Гузориши фалсафаи фарҳанг сирф илмӣ буда, аз ҷузъ кулл диданро ҳадафи асосӣ медонад;

- дар журналистика мавқеи индивидуалӣ, субъективӣ, шахсии журналист нақши асосӣ мебозад. Дар фалсафаи фарҳанг субъективизм аслан раво нест;

- тафаккури бадеӣ низ аз журналистика фарқият дорад;

- ҷузъи таркибии эҷодиёти рӯзноманигориро ғояву андеша ташкил медиҳад ва проблемагузорӣ хеле бамантиқ мебошад;

- эҷоди журналистӣ аз навъҳои дигари эҷод аз ҷумла аз эҷоди филологӣ дар матраҳи маърифти фалсафии одаму олам аст;

- филология ба бадеият – образ, рамзи бадеӣ тақия менамояд, он чизест, ки дар он тамсил дар меҳвари асосӣ қарор мегирад, албатта, масалагузориҳо низ маҳз ба инсон бахшида мешавад;

- дар журналистика факт, воқеа конкрет вучуд дорад, меҳвари ғаёолияти рӯзноманигорӣ ғолибан ин воқеият ва маълумотдиҳӣ аст;

- журналистика ин ҳунар аст, вижа пешаи эҷодиву истеъдод аст, ки ба фардият ё шахсият мансуб мебошад. Фалсафа низ моли илҳому эҷод аст, вале тарз ва аз ҳама муҳим объекти таҳқиқоти вай илмӣ ва масшави ҷаҳонӣ дорад;

- журналистика дар ду шакл вучуд дорад: назариявӣ ва амалӣ. Яке илм аст, ки иттилооту маълумотдиҳиро ба системаи илмӣ дароварда таҳқиқ мекунад, ҳамчун илм методологияи худро дорад. Журналистикаи амалӣ асарҳои конкретӣ доир ба воқеаҳои доғи рӯз пешниҳод менамояд.

### Адабиёт

1. Қутбиддинов Б. Роҳ ба сӯи эҷод / Б. Қутбиддинов – Душанбе: «Ирфон» 2015. -108с.
2. Муҳаммадиев Ф. Осори мунтахаб иборат аз панҷ ҷилд. Ҷилди II. Повестҳо./ Ф. Муҳаммадиев. – Душанбе: «Адиб», 1990. -448с.
3. Осимӣ М. Пайдоиш ва ташаккули тафаккури фалсафӣ / М. Осимӣ – Душанбе: «Дониш», 1970. -138с.
4. Саъдуллоев А. Наҷвои наҷотофарин. Мучмӯи мақолаҳо / А. Саъдуллоев – Душанбе, 2008. -112с.
5. Солиҷонов Р. Фалсафа ҳаст, вале қашшоқ аст / Р. Солиҷонов // Тоҷикистон. – 2019. – 5 ноябр. – №45 (1348).

## ОСОБЕННОСТИ ЖУРНАЛИСТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ ПО СРАВНЕНИЮ С ФИЛОСОФСКИМ И ХУДОЖЕСТВЕННЫМ МЫШЛЕНИЯМИ

Шарифов М.

*Журналистика состоит из теории и практики. Как теория, у нее есть своя методология и система категорий и жанры. Мышление есть свойство всех наук и интеллектуальной деятельности. Если философия преимущественно использует логическое мышление, то журналистика оперирует конкретными фактами в виде информации и преподносит их как логически, так и эмоционально. В некоторых своих жанрах журналистика использует образность. В этом случае она становится ближе к художественной литературе, искусству. В целом и философия, и журналистика, и литература, и искусство исследуют глобальные и социальные вопросы, но каждый исследует своим путем. Философия имеет философскую и научную тенденцию и находится на переднем крае логики, рассуждений, силлогизма. Журналистика – это мощный социальный институт, который занимается социальными вопросами.*

**Ключевые слова:** мышление, философия, культура, литература, СМИ, пресса, ин-

*формация, статья, журналист, личность, творческая индивидуальность, место и роль журналистики.*

## THE DISTINGUISHING FEATURES OF JOURNALISTIC THINKING IN COMPARISON WITH PHILOSOPHICAL AND ARTISTIC ONES

Sharifov M.

*Journalism consists of theory and practice. As a theory, it has its own methodology and a system of categories, genres. Thinking is a property of all sciences and intellectual activity. If philosophy predominantly uses logical thinking, then journalism operates with specific facts in the form of information and presents them both logically and emotionally. In some of their genres, journalism uses imagery. In this case, it becomes closer to fiction, art. In general, philosophy, journalism, literature, and art explore global and social issues, but each explores its own way. Philosophy has a philosophical and scientific tendency and is at the forefront of logic, reasoning, syllogism. Journalism is a powerful social institution that deals with social issues.*

**Keywords:** thinking, philosophy, culture, literature, mass media, press, information, article, journalist, personality, creative personality, place and role of journalism.

## **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 ШУДААНД**

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. Эродҳои 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 манбаҳои муосир ва инчунин камбудии ҷойдоштаро фаро гирад. Дар ҳулосаи тақриз бояд баҳои умумӣ ва тавсия барои нашр ё баъд аз ислоҳ нашр кардан, ё барои тақризи иловагӣ гирифтани аз мутахассиси марбут ба мавзӯ, ё ба ҷоп тавсия надодани қайд шаванд.

Ҳаҷми тақриз бояд на камтар аз як саҳифа бошад.

Мақолае, ки ба тақризи зарурат дорад, бо қайдҳои эродҳои муқаррарӣ ва муҳаррир ба муаллифон баргардонида мешавад. Муаллифон бояд ислоҳоти заруриро ба мақола ворид карда, нусхаи охирини мақоларо яққоя бо шакли электронии он ва матни дастнависи аввала ба идора супоранд. Пас аз тақризи муаллиф, мақола дубора барои тақризи фиристода мешавад ва ҳайати таҳририя қарори нашр шудани онро мебарорад.

Мақола ҳамон вақт барои нашр пазируфта мешавад, ки тақризи ба он дода шуда мусбат бошад ва ҳайати таҳририя онро ҷонибдорӣ намоянд. Тартиб ва навбати ҷопи мақола ба санаи расидани нусхаи охирини ислоҳшуда ба ҳайати таҳририя вобаста мебошад.

Тақризнависӣ ба мақола ба таври махфӣ сурат мегирад.

Ошкор кардани ҷузъиёти махфӣ тақризи ҳуқуқи муаллифро вайрон намекунад. 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.

**RUES FOR REVIEWING ARTICLES SUBMITTED FOR PUBLISHING AT THE ACADEMIC PERIODICAL JOURNAL TITLED “PROCEEDINGS OF THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY, POLITICAL SCIENCE AND LAW NAMED AFTER A.BAHOVADDINOV 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 тавачҷуҳи 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 шӯъбаҳои Институт ё яке аз аъзои ҳайати таҳририя барои ҷоп қабул карда мешаванд.

Ҳаҷми мақолаҳои якҷоя бо тасвир, ҷадвал, нақшаҳои 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, гарнитурои 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 гарнитурои Times New Roman Tj, фишурда ва калидвожаҳои ҳатмист. Саҳифаҳои бояд рақамгузорӣ шуда бошанд.

Ба мақола тавсияи муассиса (барои муаллифони беруна), тақризи шӯъбаи марбути Институт, 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 ҷап номи муассисае, ки мақоларо пешниҳод кардааст, инчунин маълумот дар бораи муаллиф, телефон ва имзои муаллиф (муаллифон) оварда мешавад.

Ҳангоми тартиб додани рӯйхати адабиёти истифодашуда мушахассоти зеринро бояд қайд кард: а) барои 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 тақрири аз як манбаъ шакли маълумии ихтисоршавӣ истифода мешавад.

Агар дар матн ҷадвалҳои оварда шуда бошанд, нусхаҳои иловагии онро дар варақ 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 охирини ислоҳшударо якҷоя 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 қонунгузори 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 requires from the authors to submit their papers to the editor, in printed and electronic forms, paying special attention to the scientific and practical aspects of their works.

The Academic Legal Journal publishes scientific articles on the results of research on legal sciences.

Articles are accepted for publication on the recommendation of one of the departments of the Institute or one of the board members, in accordance with these rules. The paper should not exceed one unit (up to 12 pages of computer text), including drawings, tables, graphs, summaries and keywords in Tajik, Russian and English, given at the end. Abstract in the same languages should contain no more than four sentences and the number of keywords should be given up to ten words and word combinations. The text should be presented in the Microsoft Office Word program: font size - 14 headset - Times New Roman Tj, line spacing - 1.5, farmland - 2.5 cm on all sides. The use of specific Tajik letters in the materials prepared in the Tajik language, as well as keywords and annotations are necessary. Pages must be numbered.

To the article should be attached a cover letter from the institution (for foreign authors), review of the relevant department of the Institute, abstracts and keywords (in Tajik, Russian and English) in duplicate, with the name of the article, initials and surname of the author.

Accepted for publication research materials should not previously be published in other publications. At the end of the article after the text and annotations there should be given a list of references, on the left side one should indicate the name(s) of the institution that submit the article(s), as well as information about the author(s), telephone and signature of the author (s).

When making a list of references one should indicate: a) for books - surname and initials of the author(s), full name of the books, place of publication, the publisher, year of publication, volume number, page; b) for journal articles and collections - surname and initials of the author, article title, journal title or collection, year of publication, and page number (for collection). After repeated references to the same literature standard abbreviations are acceptable.

To existing tables in the text one should print a duplicate of the tables indicating the page to which the tables belong.

In the case of the return of the article to the author for substantial corrections or its final editing, one should make any necessary corrections in the final version of the manuscript to the editor and return the corrected text, as well as its electronic version identical with the original version of the manuscript.

Responsibility for the use of the data, not intended for open publication lies on the authors of articles in accordance with the legislation of the Republic of Tajikistan.

The editors reserve the right to make editorial changes and reduction of manuscripts.

Articles that do not meet these rules will not be accepted for the publication.

*Ба матбаа супорида шуд 15.04.2020*  
*Барои нашр имзо шуд 16.04.2020*  
*Чопи офсетӣ. Ҷузъи чопӣ 15,6. Андоза 70x100<sup>1/8</sup>.*  
*Адади нашр 200. нусха. Супориши №49.*



**МН «Дониш»**

**Муассисаи нашриявӣ «Дониш»-и АИ ҶТ**  
**ш. Душанбе, 734063, кӯчаи Айни, 299/2.**