

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

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

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

№ 3

Душанбе – 2020

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

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

Аъзои ҳайати таҳририя:

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

Масъулони таҳия: Иброҳимова С. 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 нашр мешаванд.
Фикри ҳайати таҳририя бо фикри муаллиф метавонанд мувофиқ набояд.
Ҳангоми истифода аз мавод ва иқтибос ҳавола ба
“Ахбори Институти фалсафа, сиёсатишиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А.Баҳоваддинови
Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон” ҳатмӣ аст.*

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

МУНДАРИЧА

Ф А Л С А Ф А

Рахимов С. Оид ба тафккури нав ва татбиқи он дар фарҳанг ва ҳунари тоҷик.....	8
Музаффарӣ М. Мавқеи антропология дар таснифи таърихии илмҳо.....	17
Ҷонбобоев С., Ғалчабеков Д. Ҷилои дониши фалсафӣ дар фаъолияти маорифпарваронаи Абӯяъқуби Сичистонӣ.....	22
Назар М. А. Тафсири адолати иҷтимоӣ ва мушаххасоти татбиқи он дар ҷомеаи шӯравӣ.....	28
Хуморов Д. М., Каримова З. Ҳ. Вазифаҳои иҷтимоии зан дар инкишофи ҷомеаи инсонӣ...	36
Маҳмадҷонова М. Нигоҳи иҷмолие ба ақлгароӣ дар фалсафаи ислом: Ибни Сино ва Абӯҳомид Ғазолӣ.....	41
Шамсов М. С. Масъалаи лаззат дар таълимоти Абубакри Розӣ ва Ибни Сино.....	47
Муродова Т. Ахлоқи назарӣ ва амалӣ аз дидгоҳи Маҳдии Нарокӣ.....	51
Орифҷонова Н. Р. Ҷанбаҳои фалсафӣ-иҷтимоии муқовимат ба экстремизм ва терроризм дар ҷаҳони муосир.....	58
Пиров А. К. Нақши забон дар ташаккули ҳамзистии мусолиҳатомези қавмӣ дар шароити истиқлолияти давлатӣ ва равандҳои ҷаҳонишавӣ.....	66
Иброҳимова С. Ҳ. Ҷойгоҳи ахлоқ дар таълимоти Абу Мансури Мотуридии Самарқандӣ.....	72
Атоев А. М., Шерматов К. М. Осори фалсафии Нитше.....	76
Давлатов Р. Л. Тасаввуроти метафизикии Ибни Рушд дар бораи дугонагии табиати шакл ва модда.....	80
Ҷонбобоев С. Абу Али ибни Сино – пешпайғом ба фалсафаи таҳлилии замони муосир (модерн).....	88
Азимова М. М. Пешгӯӣ ва идоракунии амали одамон дар ҳолатҳои фавқулода.....	96
Ниёзӣ Ё. Б. Таснифоти илм ҳамчун омили асосии навгониҳои илмӣ дар фалсафаи асримиёнаи тоҷик.....	100

СИЁСАТШИНОСӢ

Ҳайдаров Р. Ҷ. Низоъи шахрвандӣ дар Тоҷикистон: сабабҳо ва омилҳои асосӣ.....	106
Сафарализода Х. Қ. Таҳдидҳои анъанавӣ ва ғайрианъанавӣ: моҳият, хусусият ва нишонаҳои фарқкунандаи онҳо.....	113
Муродов С. А. Мушаххасгардонии ҷонибҳои низоъ ҳамчун масъалаи назариявӣ-амалии миёнаравӣ.....	119

МИНБАРИ МУҲАҚҚИҚОНИ ҶАВОН

Нуриддинов С. Хувияти миллӣ: моҳият ва хусусиятҳои он.....	123
Холов Ш.А. Дунявият ҳамчун омили субот ва модели таъминкунандаи фазои мусолиҳатомези муҳити динӣ.....	129
Усмонов С. Х. Омилҳои фалсафӣю иҷтимоии моҳияти шуури мудофиавӣ.....	136
Ворисов С. М. Дурнамои муносиботи кишварҳои Осиёи Миёна бо ҳукумати ояндаи Афғонистон бо иштироки «Толибон».....	139
Тоиров Э. Муносибатҳои байнифарҳангии тоҷикони Хитой.....	147
Сирочиддин С. Бозии Нави Бузург дар Осиёи Марказӣ: низоъҳо ва манфиатҳои Русия, Чин ва ИМА.....	151
Норова Н. Н. Кластери сайёҳӣ ҳамчун воситаи самараноки равобитаи байнифарҳангӣ...	158
Иброҳимзода Ф. Ҳ. Тафаккури нав ва нерӯи ҳифзгароии арзишҳо дар давлатдорӣ тоҷикон.....	163
Маҳмадова Ф. А. Ваҳдати миллӣ ва инқилобҳои ранга дар шароити тағйирпазирии ҷаҳони муосир.....	169
Саидова Ф. С. Риторикаи сиёсӣ ва хусусиятҳои таърихӣю сиёсӣ он.....	173

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

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

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

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

Члены редколлегии:

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

Ответственные

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

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

Статьи рецензируются.

Тексты статей даются в авторской редакции.

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

*При использовании и цитировании материалов ссылка на
“Известия Института философии, политологии и права им. А.Баховаддинова
Национальной академии наук Таджикистана” обязательна.*

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

ОГЛАВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИЯ

Рахимов С. К проблеме внедрения нового мышления в таджикской культуре и искусстве.....	8
Музаффар М. О месте антропологии в исторических классификациях наук.....	17
Джонбобоев С., Галчабеков Б. Отражение философских знаний в просветительской деятельности Абу Яъкуба Сиджистани.....	22
Назар М. А. Трактровка социальной справедливости и специфика её внедрения в советском обществе.....	28
Хуморов Д. М., Каримова З. Х. Социальные роли женщины в развитии человеческого общества.....	36
Махмаджонова М. К вопросу о рационализме в исламской философии: Ибн Сина и Абухамид Газоли.....	41
Шамсов М.С. Проблема наслаждения в учении Абубакра Рази и Ибн Сины.....	47
Муродова Т. Теоретическая и практическая этика с точки зрения Махди Нараки.....	51
Арифджанова Н. Р. Социально-философские аспекты противодействия экстремизму и терроризму в современном мире.....	58
Пиров А. К. Роль языка в формировании этнического взаимодействия в условиях государственного суверенитета и глобализационных процессов.....	66
Ибрагимова С.Х. Место нравственности в учении Абу Мансура Мотуриди Самарканди.....	72
Атоев А. М., Шерматов К. М. Философское наследие Ницше.....	76
Давлатов Р. Л. Метафизические представления Ибн Рушда о двойственности природы формы и материи.....	80
Джонбобоев С. Абу Али ибн Сина (Авиценна) – предвестник современной аналитической философии.....	88
Азимова М. М. Прогнозирования и управление действия людей в экстремальных ситуациях.....	96
Ниёзи Ё Б. Классификация науки как фактора научных нововведений в средневековой таджикской философии.....	100

ПОЛИТОЛОГИЯ

Хайдаров Р. Дж. Гражданский конфликт в Таджикистане: основные причины и факторы..	106
Сафарализода Х. К. Традиционные и нетрадиционные угрозы: сущность, особенность и отличительные черты.....	113
Муродов С. А. Идентификация стороны конфликта как теоретико-практическая проблема посредничества.....	119

ТРИБУНА МОЛОДЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Нуриддинов С. Национальная идентичность: ее сущность и особенности.....	123
Холов. Ш. А. Секуляризм как фактор стабильности и модель, обеспечивающая мирную атмосферу в религиозной среде.....	129
Усмонов С. Х. Социально-философские аспекты сущности оборонного сознания.....	136
Ворисов С.М. Перспективы отношений между государствами Центральной Азии с будущим афганским правительством с участием «Талибана».....	139
Тоиров Э. Межкультурные связи таджиков Китая.....	147
Сирочиддин С. Новая Большая игра в Центральной Азии: конфликты и интересы России, Китая и США.....	151
Норова Н. Н. Туристический кластер как эффективный инструмент межкультурных коммуникаций.....	158
Иброхимзода Ф. Х Новое мышление и потенциал защиты ценностей в таджикской государственности.....	163
Махмадова Ф. А. Национальное согласие и цветные революции в условиях изменяющегося современного мира.....	169
Саидова Ф. С. Политическая риторика и её историко-политические особенности.....	173

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

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

Editorial Board Members:

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

Responsible for Preparation for Printing:

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

Editing and Proofreading:

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

All articles are being reviewed.

Articles are to be submitted by the authors.

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

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

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

CONTENT

PHILOSOPHY

Rahimov S. On the problem of implementing new thinking in tajik culture and arts.....	8
Muzaffari M. On the place of anthropology in historical classifications of sciences.....	17
Johnboboev S., Galchabekov B. Reflection of philosophical knowledge in the educational activities of Abu Yakub Sijistani.....	22
Nazar M. A. Interpretation of the social justice and specificity of its implementation in the soviet society.....	28
Khumorov D. M., Karimova Z. Kh. Reflections on the social role of women in the development of human society.....	36
Makhmadjonova M. To the question of rationalism in Islamic philisophy: Ibni Sina and Abuhamid Qasali.....	41
Shamsov M. S. The problem of pleasure in the teachings of Abubakr Razi and Ibn Sina.....	47
Murodova T. Theoretical and practical ethics from the point of view of Mahdi Naraki.....	51
Arifjanova N. R. Philosophical aspects of countering extremism and terrorism in the modern world.....	58
Pirov A. K. The role of language in the formation of ethnic interaction in the context of state sovereignty and globalization processes.....	66
Ibrokhimova S. Kh. The place of morality in the teachings of Abu Mansour Moturidi Samarkandi.....	72
Atoev A. M., Shermatov K. M. Nietzsche's philosophical heritage.....	76
Davlatov R. L. Metaphysical ideas of Ibn Rushd on the duality of nature of form and matter..	80
Jonboboev S. Abu Ali ibn Sina (Avicenna) – the harbinger of modern analytical philosophy...	88
Azimova M. M. Forecasting and managing people's actions in extreme situations.....	96
Niyozzi Y. B. Classification of science as a factor of scientific innovation in medieval tajik philosophy	100

POLITICAL SCIENCE

Haydarov R. J. Civil conflict in Tajikistan: main causes and factors.....	106
Safaralizoda Kh. Q. Traditional and unconventional threats: essence, features and distinctive characteristics.....	113
Murodov S. A. Identification of the party of the conflict as a theoretical and practical problem of mediation.....	119

ROSTRUM OF THE YOUNG RESEARCHERS

Nuriddinov S. National identity: essence and its specially.....	123
Kholov Sh. A. Secularism as a factor of stability and a model of providing a peaceful atmosphere in the religious environment.....	129
Usmonov S. H. Socio-philosophical aspects of the essence of defense consciousness.....	136
Vorisov S. M. Future prospects of relations between Central Asian states with upcoming government of Afghanistan with “Taliban” participation	139
Toirov E. Intercultural relations features of tajiks in China.....	147
Sirojiddin S. A New Great Game in Central Asia: Conflicts and Interests of Russia, China and the USA.....	151
Norova N. N. Tourist cluster as an effective instrument of intercultural communications....	158
Ibrohimzoda F. H. New thoughts and power of protection of values in the Tajik’s statehood...	163
Makhmadova F.A. National consent and color revolutions in a changing environment modern world.....	169
Saidova F. S. Political rhetoric and its historical political characteristics.....	173

Ф А Л С А Ф А – Ф И Л О С О Ф И Я

К ПРОБЛЕМЕ ВНЕДРЕНИЯ НОВОГО МЫШЛЕНИЯ В ТАДЖИКСКОЙ
КУЛЬТУРЕ И ИСКУССТВЕ

Рахимов С. – д.ф.н., заведующий отделом философии культуры ИФПП им А. Баховаддина Национальной академии наук Таджикистана

В статье на материалах таджикской культуры и искусства анализируются такие феномены, как «новое мышление», «новый взгляд» и «новые ценности», являющиеся атрибутами нового статуса нашей социокультурной действительности – государственной независимости. Автор склонен считать, что особенно национальное искусство, в том числе и кино, если они созданы на высоком уровне профессионализма и творческого взлета и новаторства, способны добиваться преодоления консерватизма в сознании таджикостанского общества, который стал преградой на пути прогресса.

Ключевые слова: искусство, кино как факторы преобразования общественного сознания, «новый взгляд», «новое мышление», «новые ценности» как атрибуты государственной независимости, фильм «Истинный полдень», новый взгляд на былые ценности.

В октябре 1929 г. Таджикистан признан Седьмой полноправной республикой в составе СССР.

Большая часть территории Таджикистана во времена бухарского эмирата считалась горной территорией и в культурном плане здесь царил безграмотность, господствовал преимущественно средневековый уровень сознания. К тому периоду оно приобрело более вульгарный, убогий вид. Это сознание уже нисколько не отражало ход истории. Оно создало впечатление, что история остановила свой ход в этой части человеческого бытия.

Большевистская власть, горевшая амбициями добиться мировой социалистической революции, крайне была заинтересована в преобразовании средневекового сознания на «советский лад». Необходимо было внедрить в сознании безграмотного

населения прогрессивную западно-восточную культуру.

Что это означало практически?

Если говорить очень коротко, то синтез этих двух континентальных культур в одной национальной культуре следовало понимать, как гармоничное сочетание всего лучшего, созидательного, передового, новаторского, демократического, гуманистического, что имелись в культуре Запада и Востока в отдельно взятой, в частности, таджикской культуре.

Все эти преобразования способствовали тому, что вскоре дали свои плоды: преобладающее большинство таджикстанцев осознали реальные условия своей жизни, избавились от предрассудков, их мышление освободилось от мистического, религиозного, предрассудочного значительно преобразилось в адекватное, в реалистичное...

Теперь в новых условиях, в условиях, когда Таджикистан приобрел государственную независимость, возникла необходимость осуществить такую же реформу сознания, как это в принципе было характерно для советского периода: значительная часть населения продолжает жить старыми ценностями, старыми представлениями. Хотя таджики оказались в новой реальности – государственная идеология стала независимой, однако преобладающее общественное сознание стало отставать от нового господствовавшего сознания.

Государственная независимость – само по себе явление, прежде всего политическое. Но оно затрагивает все грани жизни социума: экономическую, политическую, социокультурную, художественную, правовую, религиозную и т.д. Она, безусловно, становится аккумулятором нового мышления, как личности, так и обще-

ства в целом. Но не все личности и не вся часть общества сразу, безоговорочно воспринимают смысл и значение нового статуса, в котором они оказываются. И они (личность и часть общества) в силу своего непонимания и не восприятия нового, становятся консерваторами и невольно, сами того не осознавая становятся тормозом в дальнейшем прогрессивном развитии общества и его культуры в целом.

Это явление – типичное для всех обществ, в которых происходит историческая трансформация от одного социального состояния в другое. И личности, и социум, принявшие и понявшие такую инновацию, естественно, сталкиваются с консерватизмом тех, кто еще сознанием не дошел до сути этих преобразований.

И полем битвы для консерваторов и тех, кто принял новообразования, становится чаще искусство.

Например, испокон века занимавшая приоритетное положение поэзия таджиков (за некоторым единичным исключением) до сих пор не стала поэзией нового времени. Ее конъюнктурные произведения, хотя и декларируют социокультурные преобразования, но с уровня своего статуса не отражают сути происходящего. Поэтому поэзия теперь не столь популярна среди населения. Хотя к хорошей поэзии все еще тянутся люди, но всеобъемлющей социальной силы воздействия она уже не имеет. Это положение сильно влияет на мировоззренческое и психологическое состояние консервативной части общества, поскольку поэзия являлась кодом их культуры[1].

Кстати, в свое время, в период преобразования национального сознания таджиков на новый социальный (советский) лад, то главное, что сделала тогдашняя интеллигенция – преобразила поэзию средневекового типа на новую – поэзию восточно-западной модели.

Восточно-западный синтез в культуре и искусстве – это соединение всего лучшего в традициях культуры и искусства Востока и Запада. Этот синтез внес весомый вклад в преобразовании мышления таджикостанцев советского периода, преобразовав средневековый иррациональный, религиозный его тип в актуальный, соответствующий новому советскому периоду типу. Западно-восточный тип мышления преоб-

разил иррациональную, мистическую культуру преобразил в адекватную по смыслу, рациональную и реалистическую культуру.

Именно это значительно повлияло на то, что Таджикистанское общество советского периода в скором времени приобрело нужный уровень развития.

Так, архитектура, которая без какой либо словесной агитации просто преобразившись из глинобитных построек в светлые, удобные здания, по умолчанию, психологически способствовало преобразованию средневекового сознания в современное. Преобразованию средневекового сознания на советский лад послужили и театр европейского типа, и реалистическая живопись и скульптура, которые были в заперте во времена господства ислама.

Особо хочется отметить роль кино в то время.

Наряду с внедрением новой культуры, преобразованием традиционных видов искусства на новые европейские модели в Таджикистане в 1929 году появилась и кинематография.

Само появление кино в этой в прошлом самой отсталой окраине бухарского эмирата было явлением, которое можно сравнить сегодня разве что с пришествием инопланетян. Кино для жителей Таджикистана в те далекие 20 – 30 годы прошлого столетия оказало поистине революционное влияние. Причем, это влияние было молниеносным, без особых затрат по времени и средствам. Кино, будучи *зрелищным*, не требующим грамоты, как зеркальце «джахоннамо» («мироотражение») из чудесных таджикских сказок, со своим приходом на землю таджиков, совершило истинное чудо. Оно своими лучами «осветило», освободило сознание народа, находившееся во власти средневековых представлений, вырвало его из плена невежества и отсталости, стало как бы лестницей для перехода от одного уровня цивилизации к другой, современной, развитой, в которой была очевидна сила разума и творения рук человеческих. Кино связало таджиков, оторванных от цивилизации горцев, со всем человечеством. И, хотя советская власть использовала кино преимущественно в агитационных целях (и это было особенно очевидно в первые десятилетия его суще-

ствования), тем не менее, появление кино в Таджикистане сыграло важную роль в формировании национального самосознания народа.

Ярким примером здесь могут служить фильм «Эмигрант» Камиля Ярматова – первого таджикского режиссера, сценариста актера, затем после некоторого перерыва последовали фильмы Бориса Кимягарова, Тахира Сабилова, Давлата Худоназарова, Валерия Ахадова, Бако Садыкова и многих других.

Все эти преобразования и особенно влияние кино способствовали тому, что вскоре дали свои плоды. Преобладающее большинство таджикстанцев осознали реальные условия своей жизни, избавились от предрассудков, их мышление значительно преобразилось в адекватное, в реалистическое.

Сегодня, судя по внешним признакам, возникает такая же проблема, как в начале установления советской власти в Таджикистане. Необходимо менять сознание большинства населения на новый уровень.

Словом, ситуация по своей форме почти похожа на начало внедрения советской идеологии в Таджикистане. И независимо Таджикистану вновь приходится решать задачу с синхронностью общественного сознания с новой идеологией, новой по содержанию культурой.

Что есть новое социокультурное мышление?

На первых этапах существования Таджикистана в условиях государственной независимости пережиты уже три этапа самосознания и идентичности. Об этом пишет, например, таджикский ученый Джонбобоев С.[2, 110 - 114].

Первый этап – это, после распада СССР официальное вступление Таджикистана в статус независимой республики (1991 – 1997 гг.).

Второй этап – это выход страны из гражданской войны, подписания мирного договора между конфликтующими сторонами, установления мирного перехода страны на основе строительства новой государственной структуры, определения стратегии национальной экономики, типа хозяйствования, выход страны из энергетической и коммуникационной зависимости (1997 – 2015 гг.).

Третий этап начинается с 2015 г. и продолжается поныне. Сутью этого этапа – стабильное и устойчивое развитие экономики, политики, ориентир на общечеловеческую культуру на базе национальных и демократических ценностей. Этот этап, по сути, является новым, и мы таджики находимся на его начальном пути. Он предоставляет нам права добровольно вступать в сложный, противоречивый, требующий конкурентной борьбы в мир глобальный рынок информации, конкурентный рынок ценностей.

Этот этап, как утверждает Джонбобоев С., нуждается в новом молодом поколении, со зрелым, прошедшим огонь и воду, совершенным мышлением, способным к конкурентной, самостоятельной, творческой деятельности, владеющей опытом работы с новейшей технологией взаимосвязи. Вместе с тем это поколение должно быть заинтересованно в сохранении и обновлении национальных ценностей и интересов.

Задачи современного этапа заключаются в скорейшем избавлении от национального «филологического» чванства, которое выражается в спорах о нации, с претензией на культ национального языка, которое досталось нам в наследство от последних лет советского периода. Настало время для формирования плацдарма дальнейшего развития общества, его экономики, и создания реальных путей для преобразования этого общества в истинное плюралистическое гражданское общество.

В современном глобальном мире ни одна страна и не одна нация в одиночестве, только на базе сугубо национального языка или национальной культуры, не может решать свои актуальные проблемы [2,114].

Следует отметить, что новое мышление связано с понятием «нового взгляда» и «новых ценностей». «Новое мышление» не имеет альтернативы. Есть к нему антипод – «старое мышление». «Новый взгляд» не следует рассматривать как синоним «нового мышления». Хотя основным компонентом и критерием в нем является «новое мышление». Но «новый взгляд» предполагает обновленный взгляд на существующие ценности, предполагая рассмотрение их на принципах переосмысления ценностей с

точки зрения их актуализации и социальной значимости. Новое мышление предполагает новый взгляд на традиционные ценности. Невозможно измерять новую реальность общества со старой меркой. Таджикское современное общество должно выработать эти новые мерки.

Все эти новые веяния находят (должны находить) отклик, прежде всего в искусстве общества.

Первые признаки такого мышления в современном таджикском (вернее в таджикостанском) искусстве проявляются уже сейчас. Естественно, это явление со временем приобретет соответствующие темпы роста, развития. Оно впредь станет предметом плодотворных дискуссий, новых приобретений в сфере самого искусства. Новый взгляд – это признание своей ответственности перед собой, перед обществом, перед будущими поколениями и перед историей. История выбрала нынешнее поколение таджиков, которое среди тысячи путей и дорог, должно выбрать тот правильный путь, чтобы иметь возможность способствовать успешному развитию общества, его культуры, выбрать столбовую дорогу развития нации [2]. Новый взгляд является выбором между «своей» от «чужой». Сегодня ориентир направления в будущее определен: движение таджиков и таджикостанцев должно быть в направлении современной культуры и ценностей, демократии, толерантности, плюрализма, уважение прав человека, культа независимости личности и общества, культа ценностей светского сознания, современных достижений науки, культа гуманистического права. Новый взгляд, новое мышление призвано освободить таджиков и таджикостанцев от влияния старых, отживших традиций.

Современное таджикское искусство должно быть адекватным отображением реальности, нового мышления и нового взгляда общества, свободным от старых, устаревших художественных и эстетических принципов, выразителем созидательных, новаторских идей. Новый взгляд, новое мышление должны воплотить новый *эстетический идеал*, новые темы, эквивалентные уровню передовых идеалов и ценностей общества, которые, кстати, еще не набрали своей полной силы и ясности. Но-

вый взгляд и новое мышление должны породить в таджикском искусстве *нового героя*, социально активного, инициативного, созидательного, новатора, независимого и в тоже время отражателя всех новейших веяний в сфере нравственности, высокого образования, профессионализма, достаточно владеющего современными языками, имеющего способность вступить в конкурентную связь с миром глобализма и конкурентного рынка, владеть новейшей технологией взаимосвязи с мировыми партнерами. Новый взгляд и новое мышление в современном таджикском искусстве – это *новая тема*, привлекающая и формирующая *нового человека*, с осмысленным самосознанием, создающим новое поколение.

Однако современное таджикское искусство, несмотря на некоторые достижения в области музыки, изобразительного искусства, архитектуры, далеко от того, чтобы представить себя, как феномена уже овладевшего новым взглядом и новым мышлением. Преобладающая часть произведений нынешнего периода страдают анахронизмом, традиционализмом, культом старых художественных традиций, а иногда и пустословием [3]. Этот феномен также становится поводом тормоза, отставания общественного сознания от современного нового мышления, новых ценностей, нового взгляда на нашу действительность. Особенно вызывает сожаление то, что восточно-западный синтез, который в советское время энергично и позитивно повлиял на всю составляющую старого искусства, в приобретении таджикского искусства реализма, рационализма, приобщения к передовым прогрессивным традициям мировой культуры, на данном этапе развития нашей культуры угасает. Наше искусство ныне приобретает больше аля-фольклорный статус...

Таджикское искусство и культура в целом являются культууроформирующими системами. Поэтому, думается, опираясь на опыте стран, достигших современного прогрессивного уровня развития, таджикская культура в скором времени, преодолевая борьбу противоположностей, более экстренно добьётся достижения желанных целей и ценностей...

В настоящее время есть художники, правда, очень редкие, которые думают и работают в русле реализации нового мышления.

Хотел бы проиллюстрировать это свое наблюдение на примере фильма таджикского молодого режиссера Носира Саидова.

В конце 2009 было завершено производство игрового кинофильма «Истинный полдень».

Во-первых, он был создан на совершенно новых экономических и производственных условиях. Особенность этого проекта заключалась в том, что съемки фильма финансировался сначала отечественным инвестором. Но вскоре выяснилось, что он не в состоянии выплатить всю требуемую сумму. Носир и Сафар стали искать поддержку у международных фондов. Наконец, им удалось найти нужных спонсоров и нужное количество средств и завершить производство фильма. И по характеру производства естественно сложился так, что, как это принято в мировом опыте, фильм был снят, на основе многоисточникового финансирования.

Во-вторых, фильм, быть может, впервые в истории таджикского кино периода независимости соответствовал своими конкурентоспособными свойствами мировым стандартам кино. Об этом свидетельствует тот факт, что «Истинный полдень» получил ряд престижных призов международных кинофестивалей. Их набралось более десяти, 9 из них – гран-при. То есть фильм по всем своим компонентам и прежде всего техническим параметрам соответствовал мировым стандартам, предъявляемым к такому рода произведениям: по звуку, изображению, монтажу, игре актеров, замыслу, драматургии. Важно отметить, что в достижении такого уровня создателям помогали иранские и российские специалисты, которые осознанно были приглашены в производство фильма. То есть те, кто определяет сегодня критерии конкурентоспособности в кино. Особенно хочется отметить вклад иранских кинематографистов, которые на сегодня являются одним из лидеров мирового кино. Но при этом очень важно то, что помогая технически, иностранные коллеги не изменили художественную самоценность национального фильма. Он ярко и глубоко, со всей

достоверностью отобразил реальность национальной картины действительности.

Но эта действительность была трактована по-новому, в контексте нового мышления. И это будет третьей важной особенностью. Фильм выдвинул ряд проблем духовно-нравственного характера человека и общества, которые по своей значимости и ценности хотя и были свойством таджиков и таджикистанцев, но, тем не менее, они вышли за рамки традиционного национального кинематографа, который раньше преимущественно представлял интересы таджикского народа. Этот фильм уже не был в рамках советской идеологии, где проповедовались пролетарские ценности.

Рассмотрим этот феномен инновации более детально.

В фильме рассказывается о том, как русский специалист-метеоролог вместе с жителями двух горных деревушек, которых веками разделяла только горная мелководная речушка, вдруг становятся свидетелями установления пограничных столбов с протянутыми в них колючими проводами. Жители этих деревушек в одночасье не по своей воле становятся гражданами разных государств. Вследствие этого ограждения и заложения вдоль них противопехотных мин у жителей обеих деревень возникает много проблем. Так, школа с учениками оказывается на одной стороне колючего ограждения, а учитель – на другой. Родильный дом на этой стороне, куда не могут попасть роженицы другой. Самое главное, свадьба двух влюбленных, которые живут по разным сторонам колючей проволоки, становится проблематичной. Она вынуждает персонажей фильма пойти на нарушение границы, в результате которого гибнет главный герой – русский, единственный специалист-метеоролог, который подрывается на mine.

Разумеется, сюжет где-то утрирует проблему. Но на то и искусство, чтобы добиться особого внимания сообщества на существующие, не заметные на взгляд обывателя, проблемы.

В картине очень ясно звучит тема межнациональных отношений. Собственно главная тема фильма является именно эта тема. Пожилой русский метеоролог Кирилл Иванович дружит с жителями обеих деревень – «Сафедоби боло» и «Сафедоби

поён». Между ними давно, с тех пор, как Кирилл Иванович появился в этих краях, складывается теплые человеческие отношения. Сложилось так, что Кирилл научился разговаривать на таджикском. Это, естественно, сблизило еще больше с жителями деревушек. Более того главная героиня – молодая девушка Нилуфар (родная дочь Пирназара, живущего с семьей в доме по соседству с метеорологической станцией) сотрудничает с Кириллом Ивановичем, изучает его опыт в метеорологии. Сотрудничая с Кириллом, она настолько привязалась к нему по человечески, что называет его папой. Кирилл и родители девушки воспринимают это как должное. И на своей свадьбе к «венцу» она просит вести Кирилла в качестве отца. Этому желанию своей дочери не возражают родители девушки. С этими отношениями без всякого возражения считаются и родители жениха Халимджона, в частности, глава семьи Салим. Салим, судя по всему, представитель не таджикской национальности. Но это не прочитывается из-за политкорректности фильма. Это важно и с точки зрения адресности фильма, о чем мы скажем ниже.

Успех фильма связан со звездой российского кино Юрием Назаровым. Сценарий «Истинного полдня» специально писался под него. (Такой опыт не фиксировался в таджикском кино раньше, в советское время).

Пирназар – долговязый мужчина, добрейший человек, с завидной склонностью к юмору. Любит свою беременную жену, которая вот-вот должна родить.

Нилуфар и Халим – красивая влюбленная пара. Причем, и они, каждый в отдельности имеет свою индивидуальность.

Например, мы впервые вглядываемся в лицо девушки. Оно прекрасно своей юностью. В нем, быть может, все еще заметно следы детскости, но и в тоже время это лицо юной леди, юной феи. Крупные ясные глаза все еще полны детской наивности и невинности. И хочется смотреть на это лицо до бесконечности, ибо в ней есть печать не разгаданной до конца красоты...

Салим, придя на сватовство, просит, прежде всего, не у родителей, а у Кирилла Ивановича разрешения на свадьбу молодых. Это жест высокого уважения к чело-

веку, который принят в авторитеты национальной семьи...

Эту трогательную идиллию о братстве людей разных национальностей омрачает лишь один человек – Нусрат, который считает Кирилла Ивановича чужеродным и высказывается о нем не очень лестно. Но на фоне общего настроения жителей обеих деревень Кирилл пользуется уважением и в создавшейся ситуации с демаркационной линией, с тревогой об опасности заложенных мин, его советы для жителей обеих деревень звучат авторитетно и с большим доверием.

В фильме нет военных действий. Горные деревушки расположены далёко от центра. Но, все же, общаясь с Центральной метеослужбой в Душанбе, Кирилл Иванович ощущает эхо гражданской войны в Таджикистане. И это создает дополнительное напряжение в драматургии фильма.

В связи этим, на примере ряда удачных сценариев, ставшими предметами экранизаций со стороны Носира Саидова («Истинный полдень», «Муаллим» («Учитель»), «Роҳ» («Дорога»), я изучил стиль сценариста Сафара Хакдодова – новатора в отечественном кино нынешнего периода. Он из сценария в сценарий соблюдает следующие принципы. Первый принцип это, когда в его моделировании концепции фильма *смешное и грустное* проявляются рядом, как и в самой жизни. Он не упускает возможности пошутить над смешными ситуациями и вызвать сочувствия над грустными историями. Он новаторски снимает все жанровые ограничения. Вот и в фильме «Истинный полдень» он удачно применяет этот прием. Основными носителями идеи смешного в фильме являются долговязый, простодушный Пирназар и Салим со своим фанатичным отношением к своему белому ослу. И Пирназар и Салим то попадают смешные ситуации, то сами эту ситуацию создают...

Сафар Хакдодов склонен к осознанной дегроизации своих героев, снимает с их головы нимб святости, представляет их людьми, живущими среди нас. Это свойство – новое в таджикском кино. Оно делает фильм притягательным для зрителя.

Второй принцип, который повторяется во всех сценариях Сафара Хакдодова – это то, что, казалось бы, рядовое собы-

тие вдруг преобразовывается в символ. То есть, частный случай в контексте всего события фильма становится многозначным. Это наблюдается и в других фильмах, созданных Н. Саидовым по сценариям Хакдодова.

В «Истинном полдне» при всей конкретности, индивидуальном окрашивании характеров, кроме определения таджикских персонажей и Кириллы, национальность других героев не конкретизируется с таким расчетом, чтобы не придать конкретную адресность фильму. Эту особенность авторы ясно представляли перед собой и строго придерживались ее. В противном случае фильм стал бы ограниченным, привязанным к конкретному событию и тогда потерял бы ту символичность, ту многозначность, которая была заранее задумана.

И так, при всей реалистичности жанра, реалистической игре актеров, картина все же символична. В ней речь не только о частном или региональном случае, который, разумеется, имело место быть в нашей жизни. То есть этот конкретный случай имел место с нашими странами, с которыми раньше при советском строе были довольно условные прозрачные границы, а с приобретением независимости, каждая республика норовила протянуть демаркационные линии. Но при наличии этого конкретного исторического факта, картина еще имела и философское обобщение. Оказывается, эта тема имела место во многих странах мира. Более того, политиками придумано много способов ограничения передвижения человека из одной страны в другую...

«Мы отошли от политической трактовки истории. В политическом смысле картина была бы более конкретизирована. Она подавала много поводов для размышления. Главные герои моего фильма любят друг друга и хотят стать одной семьей, но это не представляется возможным. Появляется граница. И эту проблему, на мой взгляд, нужно показывать, представлять более глобально, в мировом масштабе, не замыкаясь лишь на одном регионе» – говорит Носир Саидов.

Поэтому таджикская картина прозвучала как международный призыв осуждения всякого покушения на свободу пере-

движения личности. Фильм – напоминание о том, к чему может привести ситуация, когда политические страсти и эгоизм властей возобладает над естественными жизненными интересами и потребностями людей.

Автор сценария Сафар Хакдодов так охарактеризовал эту проблему: «Истинный полдень» ... о том, как, разделив однажды границей одну общую территорию кишлака, разрушили судьбы всех, кто там проживал. Это не просто географическое размежевание территории, эта трагедия судеб,... эта история всеобъемлюща. С нами тоже такое было наяву – нас заставили жить в «состоянии границы». Мы родились в империи, но однажды утром проснулись и узнали, что теперь мы живем в другой стране, и в одно мгновение стали чужими. Граница стала нашим образом жизни, она проникла в наше сознание. И тиски этой границы всё сильнее сжимают нас, не только в географическом плане...

Это еще и осмысление появления нового строя – строя индивидуалистов, замкнутости, отчужденности. Наше кино демонстрирует то, как условности могут обезобразить жизнь людей, исковеркав их психологию, внушив им вражду, и недоверие друг к другу... Ограничение – это насилие над человеком, в которого еще природой заложено стремление к свободе. И никакой искусственный механизм не лишит его этого свойства. Так что теория «разделяй и властвуй» – губительна для мира...»[4].

Однако смерть Кириллы – положительного героя русской национальности, мирно жившего среди таджиков и других национальностей двух деревушек – это тоже символ. Авторы выражают сожаление (и с этим согласны преобладающее число зрителей разных стран) о том, что бывшие в советское время не декларируемы официально добрые традиции межнациональных отношений, исчезают. И исчезает русский метеоролог, который в контексте символичности картины, означает конец империи, которая определяла *политическую погоду* в этом регионе...

Таким образом, новое мышление, новый взгляд и новые ценности проявлены в этой кинокартине очень тактично, тонко, хрупко и в различных ипостасях. К сожалению, в других видах современного та-

джикского искусства, и в частности, в самом таджикском кино пока еще не проявляется как безусловная данность.

Не потеряла своего безмолвного влияния современная новая архитектура. Она в отличие от архитектуры советской поры довольно высокоэтажная, с индивидуальным моделированием, с хорошим дизайном, с явными национальными чертами (например, использование традиционного декоративного оформления в модернистской трактовке, использования купола, как символа национального)...

В почете у молодого поколения эстрадная музыка с ее рэпом...

А вот полифоническая музыка, очень продвинутая, новаторская, пользующаяся большим интересом, но не у себя на родине. «Шашмаком» и опера и балет не приемлет широкая публика Таджикистана.

Популярно среди населения таджикское телевидение. Но оно еще далеко от профессиональной трактовки подлинно новаторских идей.

Таджикский театр значительно отстал от вкусов и интересов современного общества. Есть редкие прорывы наподобие «В ночь вдали от Родины» (Таджикский государственный молодежный театр им. М Вахидова), «Суд сумасшедших» (Канибадамский Государственный театр им. Т. Фазыловой). Но это лишь единичные явления. Современный таджикский театр не в теме отражения нового мышления, новых реальных проблем.

В живописи также наблюдается единичные ситуации проявления нового мышления. Например, на наш взгляд, оно проявляется в творчестве Сабзали Шарипова...

Все это в целом создает напряжение в жизни нашего общества, которое из статуса традиционного общества хочет вырваться в ряды развитых, цивилизованных обществ.

Литература

1. Додихудоев Х. Поэзия как код культуры таджиков. Известия Института философии, политологии и права им. А Баховадинова Национальной Академии наук Таджикистана. 2020, №2, – С. 8 – 11.
2. Чонбобоев С. Истиклолият ва эъмори тафаккури нави умумимиллӣ дар Тоҷикистон. Зарурати гуфтугӯи хувиятҳо дар

марҳилаи нави истиклолият. / Истиклол ва фарҳанг. – Душанбе, 2016. 275 с. – 100 – 114.

3. См. мои статьи: Рахимов С. Независимость и новое мышление// Баҳори Ачам. – 11 февраля 2011, № 4; Рахимов С. Мы все еще оглядываемся назад./Традиция и преемственность в таджикской культуре. Сборник статей. – Душанбе, 2013. – 608 с., - С. 268 – 278; Рахимов С. Независимость и наш вклад в нее//” Садои Шарк”, 2011, № 9, - С. 20 – 28; Рахимов С. Другим стал мир, моя река, а ты все та же./ Мирзо Турсунзаде и теоретические проблемы новой таджикской культуры. – Душанбе, 2011, 438 с. – С. 403 – 426; Рахимов С. Нақши фарҳанги бадеӣ дар тарғиби идеяҳои истиклолият. /Маводи конфронси илмӣ-амалии истиклолияти сиёсӣ ва масоили концептуалии рушди давлатдорӣ дар шароити ҷаҳонишавӣ. – Душанбе, 2016, 279 с. – С. 44 – 54; Рахимов С. Истиклолият ва консерватизм. /Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А . Баҳоваддинови АИ ҶТ. 2016, № 2. – С. 35 – 39.
4. Хакдодов С.: «Невозможно строить демократию, преграждая дороги границами». НИАТ «Ховар», Тахмина Гоибназарова, 7 августа 2009.
5. Хрусталева Н. Юрий Назаров в фильме Носира Саидова “Истинный полдень”// «Экран и сцена», Газета о театре и кино, № 1 за 2017 год/

ОИД БА ТАФККУРИ НАВ ВА ТАТБИҚИ ОН ДАР ФАРҲАНГ ВА ҲУНАРИ ТОҶИК

Раҳимов С.

Дар мақола мафҳумҳои «тафаккури нав», «диди нав» ва «арзишҳои нав», ки аломатҳои воқеияти нави иҷтимоиву фарҳангии мо – истиклолияти давлатӣ доништа шуда, дар мисоли дастовардҳои ҳунари, аз он ҷумла филми «Қиёми рӯз» таҳлилу баррасӣ шудааст. Муаллиф мутмаин аст, ки ҳунари миллӣ, аз ҷумла синамои он, дар ҳолати воқоиди эҷодиву касбӣ ва фазои навоварона таҳия шудан, қодир аст консерватизм ва қафомонии шуури иҷтимоии ҷомеаи Тоҷикистонро, ки монетаи ҷиддӣ ба пеширафти минбаъдаи он гардидааст, бартараф кунад.

Калидвожаҳо: ҳунар ва синамо ҳамчун воситаи дигаргун сохтани шуури ҷамъиятӣ, «нигоҳи нав», «тафаккури нав», «арзишҳои нав» ҳамчун аломатҳои истиқлолияти давлатӣ, филми «Қиёми рӯз», нигоҳи нав ба арзишҳои гузашта.

ON THE PROBLEM OF IMPLEMENTING NEW THINKING IN TAJIK CULTURE AND ARTS

Rahimov S.

Based on the materials of Tajik culture and art, the article analyzes such phenomena as

“new thinking”, “new look” and “new values”, which are attributes of the new status of our socio-cultural reality - state independence. The author is inclined to believe that especially national art, including cinema, if they are created at a high level of professionalism and creative take-off and innovation, are capable of overcoming conservatism in the minds of Tajik society, which has become an obstacle to progress.

Key words: *art, cinema as factors of transformation of public consciousness, a «new look», «new thinking», «new values» as attributes of state independence, the film «True Noon», a new look at past values.*

О МЕСТЕ АНТРОПОЛОГИИ В ИСТОРИЧЕСКИХ КЛАССИФИКАЦИЯХ НАУК

Музаффар М. – член-корр. НАНТ, д.ф.н., профессор, директор Центра антропологии НАНТ

В статье речь идет об определении места антропологии в исторических классификациях естественных, гуманитарных и социальных наук.

Ключевые слова: антропология, философская антропология, наука, классификация, гуманитарные науки, социальные науки, природа человека.

Вопросы, связанные с историей антропологических воззрений в той или иной степени освещались в философской литературе конца 20-го века. При этом, были попытки показать историю становления и развития антропологии через призму становления ее основных проблем. В итоге такая попытка привела к пониманию места антропологии в системе классического философского знания. Теперь, остается нерешенной не менее важная задача, то есть обоснование места и значения антропологии с ее формальной стороны. С этой целью кратким историческим экскурсом хотелось бы определить место антропологии в тех классификациях наук, где она фигурирует как самостоятельная научная дисциплина. Без такого экскурса освещение вопроса об антропологии и антропологических проблемах в истории философии, на наш взгляд, остаётся неполным и незавершенным.

Основным источником здесь будет служить фундаментальный труд Б. М. Кедрова, в котором в хронологической последовательности, практически исчерпывающим образом дается история и теория классификации наук от древнейших времен до 60-х годов 20-го столетия.

Итак, ссылаясь на исследования Е. И. Шамурина по истории библиотечно-библиографической классификации, Б. М. Кедров отмечает, что из «...классификаций не философского, а эмпирического характера в Древнем Риме выделяется...» [6, с.48] сис-

тематизация знаний, проделанная Плинием Старшим в его труде «Естественная история». Перефразируя мысль Е. И. Шамурина об этой систематизации, Б. М. Кедров пишет, что «...если условно перевести группировку знаний и объектов у Плиния на язык современной номенклатуры, то получится следующий ряд знаний...» (далее Б. М. Кедров приводит классификацию, данную Плинием). Из выделенных одиннадцати подразделений, третья, согласно Плинию, занимают такие родственные типы знания, как анатомия, физиология, антропология, история культуры, этнография и экономика. В данной классификации, на наш взгляд, важно, что антропология занимает промежуточное положение между естественными и гуманитарными науками.

Что касается сведений о классификациях наук в восточных философских школах, в частности, в индийской философии, то этот вопрос требует специального исследования. В. К. Шохин в своей статье о Древнеиндийском рационализме как предмете историко-философской науки, отмечает, что «Дойсен (известный немецкий санскритолог и культуролог – М. М.) классифицирует... материал по тем же принципам, что впоследствии и материал «Веданта сутр» Бадараяны и комментарии к нему Шанкары, - решительно различия в них теологию (учение о Брахмане), космологию (учение о космосе), психологию (учение о душе), эсхатологию (учение о трансмиграции душ, освобождении и средствах, ведущих к мокше)» [11, с.14].

Судя по тематическому содержанию произведений Шанкары, в них идет речь не только о душе, но и о природе, происхождении, сущности, методах освобождения и потусторонней жизни человека [9]. Естественно, всё эти проблемы не могут быть отнесены только к психологии, ибо пос-

ледняя имеет своим объектом именно психические процессы. Подобное учение о человеке возможно именно в рамках антропологии. Поэтому вопросы о природе и сущности человека должны решаться в рамках антропологии. С другой стороны, Абу Наср ал-Фараби в своем произведении «О классификации наук», знания о природе человека включает в науку «о душе», в «метафизику» и «гражданскую науку».

Есть упоминание о классификации наук в трактате «Чистых Братьев» (981 г.н.э.) под названием «Ихван ас-Сафа», где физические и антропологические науки вместе с психологией выделены в особую группу наук.

В классификациях наук у французских энциклопедистов XVIII в. Даламбера и Дидро практически выделена наука о человеке в самостоятельную рубрику, однако под данной наукой, они понимают психологию, логику с языкознанием и мораль с этикой.

Антропология, как самостоятельная наука, фигурирует в классификации Антуана Курно (1851 г.). Курно выделяет математические, физические и биологические науки. Во втором ряду, в части науки о человеке, включена антропология, затем этнология и лингвистика [6, с.157].

Безотносительно к другим наукам о человеке, как самостоятельная наука, изучающая отдельного человека, антропология занимает место в классификации Трауготта Круг (1796 г.) – последователя Иммануила Канта.

В классификациях наук, сложившихся в России в XIX веке, заметен акцент на выделение антропологии в самостоятельное научное направление. Известный эмбриолог-эволюционист К. Э. Бэр в своей «Системе классификации книг // Отделение библиотеки Российской академии наук» (1841 г.) антропологию выделяет в самостоятельную группу наук [6, с.231].

Ученик М. Г. Павлова – М.А. Максимович, придерживаясь кантовского принципа деления наук, в своей статье «О разделении естествознания на ветви или особенные науки» (1827 г.), человеческое знание делил на три части: теологию (предмет – Бог), антропологию (предмет – человек) и космологию, или естествознание. Относи-

тельно данной классификации Б. М. Кедров отмечает: «Проведенное Максимовичем деление наук на теоретические и практические, представляет несомненный интерес, хотя оно и осуществлено с позиций идеалистического различения...». Согласно М. А. Максимовичу, двойная природа дает основание включить человека, как в физической, так и в духовный миры. Поэтому антропология делится на две части – физиологию и психологию. Физиологией человека завершается, по его мнению, круг естественных наук, а психология включает логику, эстетику и этику.

Определенный интерес вызывает идеи Н. Г. Чернышевского о синтезе наук относительно изучения природы человека. Хотя мыслитель и не оставил определенную классификацию наук, тем не менее, его позиция о связях естественных и гуманитарных наук была свое временной и перспективной. Относительно этой связи, мыслитель, в своей работе «Антропологический принцип в философии», отмечает: «Основанием для той части философии, которая рассматривает вопросы о человеке, точно так же служит естественные науки, как и для другой части, рассматривающей вопросы о внешней природе. Принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми ее феноменами служит идея о единстве человеческого организма. Наблюдениями физиологов, зоологов и медиков устранена всякая мысль о дуализме человека. Философия видит в нем то, что видят медицина, физиология, химия, эти науки доказывают, что никакого дуализма в человеке не видно...» [10]. Мысль эта существенна в деле понимания природы человека с позиции материалистического монизма.

По поводу антропологии и ее особенности Н. Г. Чернышевский пишет: «Что касается до самого состава слова «антропология», оно взято от слова «antropos», человек- читатель, конечно, и без нас это знает. Антропология – эта такая наука, которая, о какой бы части жизненного человеческого процесса ни говорила, всегда помнит, что весь этот процесс и каждая часть его происходит в человеческом организме, что этот организм служит материалом, производящем рассматриваемые ею феномены...» [10]. Судя по воззрениям, изложенным в

«Антропологическом принципе в философии», автору его не была чужда идея систематизации и объединения знания о человеке под единой наукой. Об этом свидетельствует не только мысль Н.Г. Чернышевского о том, что «пренебрежение к антропологическому принципу отнимает у них (т.е. у ученых, философов-моралистов – М. М.) всякое достоинство», но и их стремление к уменьшению разрыва между всеми науками, изучающими человека.

Мысль о том, что Н. Г. Чернышевский представлял антропологию во главе гуманитарных наук, подтверждается выводом Б. М. Кедрова о заслугах Н. Г. Чернышевского в деле классификации наук. «Если мы попытаемся, - пишет Б. М. Кедров, - теперь, на основании сказанного Чернышевским, представить последовательный ряд наук, расположенных в том порядке, в каком они становились подлинными науками, то получим следующий их ряд: математика, астрономия, физика, химия, биология, антропология, включающая в себя гуманитарные науки».

Из классификаций наук более позднего периода самой известной явилась классификация наука, осуществленная Ф. Энгельсом в «Диалектике природы». В этой классификации антропология не фигурирует как отдельная наука. Однако это не означает, что антропологическая теория отсутствует в данной классификации. В представленных Б. М. Кедровым четырех последовательных вариантах классификации наук, относящихся к Ф. Энгельсу, в первом варианте, наряду с такими науками, как терапевтика, диагностика, занимает место и антропология. Последняя выражает, скорее всего, теорию антропосоциогенеза.

В рамках субъективистского принципа классификации наук, в конце XIX века, в Германии можно отменить позицию В. Вундта. Он делит науки на генетические и систематические. Метафизику Вундт считает общим учением. К специальным наукам, по его мнению, относятся: философия природы и философия духа. Антропология, наряду с космологией и биологией, включается в философию природы, а наряду с этикой, правом, эстетикой и философией религии, составляет философию духа.

При этом антропология, этика и философия права совместно образуют философию истории.

В классификации Вильгельма Освальда, по мнению Б. М. Кедрова, «...подобно тому, как между физикой и химией можно «вдвинуть» физическую химию, между биологией и психологией можно найти место для антропологии» [6, с.71].

Из классификаций, относящихся к психологическому направлению в философии, у Н.Я. Грота, в его книге «К вопросу о классификации наук», антропология, среди основных шести наук, помещена между психографией и социографией; как вспомогательная наука, наряду с историей и этнографией [4, с.39].

Другой классификатор наук – И. Погоский, в своей «конусной системе» наук, разработанной им в труде «Метод классификации и единства наук» (1891 г.), располагает науки следующим образом. Поверхность «конуса» наук занимает материал для конкретных наук, затем идут конкретные науки. В число конкретных наук, таких как астрономия, ботаника, минералогия, зоология и т.д., включается и антропология [5, с.79].

В классификациях, выполненных в духе обоснования географического принципа, следует указать на статью Е. Чижова «Классификация наук» (1896 г.). В ней науки разделяются по сходству и различию их метода и содержания. В предельно сложной классификации Е. Чижова, объединяющей двенадцать теоретических наук, антропология относится к четвертому подразделению, где человек, как феномен, изучается анатомией, гистологией, эмбриологией, физиологией и психологией. Однако важно здесь то, что в классификационной рубрике, антропология именуется как «Всеобщая антропология» [7, с.87].

В теологических классификациях наук, как известно, антропология занимает относительно устойчивое место среди других гуманитарных и естественных наук. Это связано, прежде всего, с постоянством антропологической тематики внутри того или иного теологического направления. Но более прогрессивное значение имеет та теологическая интерпретация науки, при которой антропология высвобождается от

надзора теологии, попадая в ряд философских наук. Примером может служить классификация наук в работе философа-томиста Генри Ван-Лаэра «Философия Науки» (1956). В указанной работе Ван-Лаэр предлагает общую схему подразделения наук, соответственно их математическим или формальным объектом. Разделяя науки на физические, математические, естественные, философские и науки о культуре, Лаэр включает антропологию в разряд философских наук, наряду с метафизикой, эпистемологией, космологией и др. [6, с.336].

В советское науковедении 50-60-е годы стали годами интенсивной работы над общей классификацией наук. Среди работ этого периода следует назвать работу академика С. Г. Струмилина «Наука и работа производительных сил» (1954г.). В ней автор предлагает систему циклической классификации наук. В этой системе, науки располагаются по кругу, который называется автором как «цикл научных дисциплин». Таким образом, в цикл входят: философские науки логика математика, механика, физика и химия, астрономия, геология, биология, антропология и общественно-исторические науки. Как видно из данной классификации, антропология занимает в ней свое надлежащее место.

Слова Б. М. Кедрова, «Автор циклического деления, возражая против обычного деления наук на общественные и естественные, С. Г. Струмилин полагает, что «при такой систематике из цикла наук выпали бы, например, все философские и математические науки, охватывающие одновременно и общество и природу».

Позиция самого автора «Классификации наук» - Б. М. Кедрова, относительно места и роли антропологии в системе наук, была такого: «антропология стоит на грани между общественными и естественными науками... В отношении к ней наблюдались две крайности: либо полный отрыв её от общественных наук, либо включение её в их число... Естественная классификация призвана отразить связь антропологии, с одной стороны, с биологией (зоологией, физиологией человека), поскольку она является частью естествознания, а с другой стороны, с историей, переход к которой она собой опосредствует» [6, с.468].

Такого место антропологии в различных классификациях наук в ходе их исторического развития. Как видно из исторического экскурса, значимость антропологических воззрений в структуре философского знания, объективная важность антропологии и некоторая неопределенность её предмета неминуемо привели к возникновению «новой» антропологии, но на сей раз не одинокой, а под покровительством её старого «защитника» – философии. Чтобы сохранить свою особенность и свою всеобщность, антропология стало называться «философской» антропологией.

Литература

1. ал – Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата. 1973
2. Вопросы философии. – 1954.
3. Веданта Сутра. – СПб., 1995.
4. Грот Н. Я. К вопросу о классификации наук. СПб., 1884.
5. Иосиф Погоский. Метод классификации и единства наук. Киев. 1891.
6. Кедров Б. М. Классификация наук. В – 2-х т. – М., 1961.
7. Северный вестник. – 1896. - №12.
8. Гроф С. Космическая игра. – М., 1997.
9. Чатерджи С., Датта Д. Введение и индийскую философию.
10. Ченьшевский Н. Г. Антропологический принцип в философии. – М.: ОГИЗ: 1948.
11. Шохин В. К. Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки. Рационалистическая традиция и современность. Индия. – М. 1988.

МАВЌЕИ АНТРОПОЛОГИЯ ДАР ТАСНИФИ ТАЪРИХИИ ИЛМҲО Музаффарӣ М.

Дар мақола муаллиф кӯиши намудааст, ки ҷойгаҳи антропологияро дар таснифи таърихӣ илмҳо равшан созад. Вазъияти имрӯзаи антропология ва донишҳои антропологи, муайянии мавқеъ ва мақоми онро дар системаи илмҳои гуманитарӣ иҷтимоӣ ва табиатиносии шаҳодат медиҳанд. Мутаасифона, мавқеи Антропология ҳамчун илми умумӣ дар системаи илмҳои гуманитарӣ иҷтимоӣ ва табиатиносии то ба имрӯз муайян нашудааст.

Калидвожаҳо: антропология, антропологияи фалсафӣ, илм, тасниф, фанҳои ҷамъиятшиносӣ, фанҳои иҷтимоӣ, табиати инсон.

**ON THE PLACE OF ANTHROPOLOGY
IN HISTORICAL CLASSIFICATIONS OF
SCIENCES.**

Muzaffari M.

In this article, the author tried to determine the place of anthropology and anthropo-

logical knowledge is a clear indicator that determines the place of the natural sciences, unfortunately, the place of anthropology as in the general science of man remains uncertain to this day.

Key words: *anthropology, philosophical anthropology, science, classification, humanities, social sciences, human nature.*

ЧИЛОИ ДОНИШИ ФАЛСАФӢ ДАР ФАЪОЛИЯТИ МАОРИФПАРВАРОНАИ АБӮЯЪҚУБИ СИЧИСТОНӢ

Ҷонбобоев С. – н.и.ф., Маркази синошиносии ИФСҶ АМИТ
Ғалчабеков Д. – магистранти ИФСҶ АМИТ

Мақолае, ки пешниҳод мешавад, ба баррасии мавзӯи таҳқиқи фалсафаи Абуяъқуби Сичистонӣ (соли вафот 996) (пешгузаштаи Носири Хусрав) ва омӯзиши осори ӯ аз тарафи муҳаққиқони тоҷику хоричӣ, аз ҷумла, Х.Додихудоев, Т. Муродова, С. Ҷонбобоев ва П. Волкер бахшида шудааст. Муаллифони мақола кӯшидаанд, ки ба таври мустақил саҳми осори ин абармарди илму фалсафаи тоҷики қуруни вусторо дар интишори фалсафа дар тамаддуни ислом нишон диҳанд. Абуяъқуби Сичистонӣ таҳти таъсири ҷаҳонбинии озодихоҳонаи ҳаракати ақлгароёнаи тоҷику форс дар асрҳои даҳчандин асарҳои пурарзише эҷод кардааст, ки аз миёни онҳо «Кашф-ул-маҳҷуб» то замони мо расидаасту ҳалос. Муаллифони мақола кӯшидаанд, ки таҳқиқи бахшиҳои мухталифи ҷаҳонбинии Сичистонӣ, аз ҷумла ҳастишиносӣ, назарияи дониш ва инсоншиносии ӯро бо истифода аз методологияи таҳқиқоти таърихӣ таҳлил карда, аҳамияти осори ӯро барои таърихи фалсафа ва тамаддуни ҷаҳонӣ нишон диҳанд. Лозим ба ёдоварист, ки назарияи Сичистонӣ таъсири босазое дар осори Носири Хусрав доштааст. Тибқи андешаи муаллифон таҳқиқи осори Сичистонӣ барои илму фарҳанги тоҷики замони ҳозира арзишманд аст, зеро бо истифода аз он дар заминаи метавон таърихи бисёрҷилдаи фалсафаи тоҷикро таҳрезӣ кард. Мақола барои ҳалли масоили имрӯза, барои ёфтани тарзи бархурди оқилона бо андешаҳои динӣ мусоидат хоҳад кард.

Калидвожаҳо: *Абуяъқуб Сичистонӣ, таърихи фалсафаи тоҷику форс, «Кашф-ул-маҳҷуб», исмоилияи асрҳои даҳу ёздаҳум, Бадрӣ, усули ақлгароӣ, экзегетика, тафсир ва таъвил ва ғ.*

Дар бораи яке аз файласуфон ва донишмандони илму фалсафаи асрҳои X-XI-и тоҷик Абуяъқуби Сичистонӣ дар таърихи

фалсафаву дин, илми таърих ва адабиётшиносии тоҷик маълумоти ночизе мавҷуд аст, дар ҳоле ки тибқи эътирофи аксари олимон, Абуяъқуби Сичистонӣ чун яке аз саромадони фалсафаи тоҷик дар Шарқ машҳур буда, дар густариш ва ташаккули коидаву дастурҳои фалсафӣ нақш доштааст. Дар бораи зиндагиномаи Абуяъқуби Сичистонӣ низ дар адабиёти илмӣ маълумоти кам аст. Ҳаёти шахсӣ ва фаъолияти эҷодии ӯ то ба ҳол барои мо муаммост. Аз таърихномаҳо ҷуз ду далел чизи дигаре ба даст наовардаем: яке номи ҳукмронӣ, ки фармони қатли ӯро додааст ва дуввум, он ки лақаби «Пунбадона» доштааст.

Дар ривоятҳои маъмули таърихӣ номи мавсуф ба шакли Абуяъқуб Исҳоқ ибни Аҳмади Сичистонӣ омадааст. Номи Исҳоқ ин ҷо шояд барои он илова шудааст, ки дар радифи номи падари Яъқуб ҳамеша номи «Исҳоқ-ро истифода мебаранд. Дар бораи падараш – Аҳмад низ чизе маълум нест. Равшан аст, ки Сичистонӣ ба маънои аз Сиистон ном вилояти ҷануби Эрон будани ӯ далолат мекунад. Шояд дар Сиистон таваллуд шуда, бештари умрашро дар он ҷо гузарондааст. Калимаи Сиистон дар адабиёт ба шакли «Сачзӣ», «Сичистонӣ» низ меояд. Вале дар баробари ин Сичистонӣ метавонад, ки далолат ба баромади қавмӣ ӯ, ки яъне мансуб ба мардуми Сақоӣ, ки як қисми тоҷикони имрӯза аз онҳо баромадаанд, далолат кунад.

Ҳарчанд дар Тоҷикистони имрӯза номи Сичистонӣ машҳур нест, дар баҳсҳои илмӣ номи ӯ бисёр зикр гаштааст. Махсусан, мутафаккири бузурги тоҷик Носири Хусрав чандин бор ба асари ӯ истинод меорад, баъзан ҳангоми баёни муҳолифатҳои худ аз афкори аз ӯ ёд мекунад. Дар адабиёт, тавре ки гуфта шуд, шахсияти Абуяъқуби Сичистонӣ ба ғайр аз номи «Пунбадона» баъзан ба сурати «Хишафуч» омадааст.[1:4] Гуфта мешавад, ки шояд котибон

дар ёдоварии лақабҳои ӯ ба хато роҳ додаанд. Дар китоби сечилдаи “Таърихи фалсафаи тоҷик аз замони бостон то асри XV”, ҷ. дуввум (История таджикской философии с др. времён до XVв. Т.П. Душанбе. 2012) ва “Таърихи фалсафаи тоҷик аз бостон то асри XX», ҷ. II, Душанбе, 2016 афкор ва осори ӯ дар таҳқиқоти Х. Додихудоев, Т. Муродова, С. Чонбобоев ва дигарон оид ба мактабҳои озодфикри асрҳои миёна ба таври мухтасар маълумот дода шудааст, ки мо низ дар мақолаи худ ба ғайр аз сарчашмаҳо аз онҳо баҳра бурдем (3). Дар баробари ин дар китобҳои муҳаққиқони ғарбии қарни авохир оид ба фалсафа ва калом сафҳаҳои ба Абӯяъқуби Сичистонӣ бахшида шудааст, ки қобили тавҷӯҳ аст. Аз миёни ин ҳама таҳқиқоти ҷолиб дар бораи Абӯяъқуби Сичистонӣ ин китоби «Абӯяъқуби Сичистонӣ»-и доктор Паул У. Волкер аст, ки соли 1996 ба забони англисӣ дар Лондон, баъди ду сол ба форсӣ аз тарафи Фаридун Бадрӣ дар Техрон ба таърифи расидааст. Доктор П. Э. Волкер кӯшидааст, ки дар заминаи сарчашмаи боқимонда тамоми ҷанбаҳои афкори фалсафии Абӯяъқуби Сичистониро баррасӣ намояд. Сабаби навиштани китоби худро Волкер дар он мебинад, ки дар илм муддати зиёде аз Абӯяъқуби Сичистонӣ, чунин як донишманди ноёби асримиёнагӣ ёдоварӣ нашуда буд ва ин беадолатии илмиро бояд ҷуброн намуд.

Ба қавли ин донишманд, дар асри X дар Шарқи исломӣ (Эрону Осиёи Марказӣ) як ҷунбиши бузурги муқовимати фалсафиро каломӣ ба миён омад, ки дар байни он равияҳои озодандешона, аз ҷумла ҳаракатҳои ақлгароёнаи ислом, аз қабилҳои мӯътазилия, шуубия ва исмоилӣ мавқеи устувор доштанд. Муаллиф қайд мекунад, ки дар ин давра ҷойгоҳи маънавии исмоилия, ба истилоҳ, ба «қудрати бузурге» табдил ёфта он ягона ҳаракати фикрии ақлгароёнае буд, ки бо ҷараёнҳои дигари зиддиилмӣ ва зиддифалсафӣ (ки фалсафа ва илмро илҳоду куфр меҳонданд) муқовимат карда метавонист. [1:2]. Воқеан қариб Сичистонӣ ва пайравонашон ин дифоъ аз илм буд, вале мутаассифона замона он вақт ҳанӯз ба шинохти умқи аҳамияти он намерасид, ба дарки зарурияти навоарӣ, эҷодкорӣ дар муқобили тақлид намерасиданд.

Мушаххасоти таърихии он замон ин буд, ки дар ин давра мавзӯи асосии афкори иҷтимоӣ дар ислом дар тафовут аз давраи аввали ислом марбут ба ақл ва истидлол буд, яъне, донишмандони тоҷикӣ эронӣ бо истифода аз дину фарҳанги исломӣ ба дифоъ аз ақлу илм, ки дар қаламрави Эрони қунунӣ ва Эрони таърихӣ (Осиёи Марказӣ-Тоҷикистон) мавқеъ ва решаҳои мустақкам доштанд, бархостанд, тоҷикон аз марказҳои илмии худ, аз ҷумла, мактаб ё Академияи илмии Гундишопур ёд карданд. Ба ин раванд ба ҳайси халифа таъин шудани Аль-Маъмун (Абӯль-Аббас Абдуллоҳ ибн Харӯн аль-Мамӯн, 19 сентябри 786 - 9 августи 833, халифаи Бағдод) мусоидат кард. Ӯ писари Ҳорун ар-Рашид буда модараш аз мардуми Порс буд. Аль-Маъмун пас аз бардараш Ал-Амин халифа шуд, вале пеш аз волиии Хуросон буд ва пайвастагӣ ба фарҳанги форсу тоҷик дошт. Барои ба тахт нишастани ӯ ҷанги шаҳрвандӣ мусоидат намуд, ӯ дар соли 813 Бағдодро забт намуд. Аввалин қорре ки ӯ кард, ин буд ки олимони ро ба идоракунии давлат ҷалб намуд, мӯътазилиҳои ақлгароро ба худ наздик намуд ва боз “Дор ул-ҳикма” ё Хонаи ҳикмат таъсис дод, ки тақлид ба Академияи Гундишопури Эрони давраи Сосониён буд. Ал-Маъмун худаш ба қариб илмӣ машғул мешуд ва дар с.827 бо амру маблағгузориӣ ӯ қамони меридиан дар водии Синҷар ҷен карда шуд, асарҳои олимони юнонӣ, аз ҷумла, Птолемей (Алмагест) ба арабӣ тарҷума шуд, расадхонаи астрономӣ таъсис дода шуд. Китобхона ва маркази илмии Ал-Маъмун тақягоҳ ва паноҳгоҳи ягонаи олимони гардид. Ва аз ин нахзат дар баробари дигарон, олимони эронасл ба дараҷаи зиёд фаъол буданд. Дар қисмати Эрону Осиёи Марказӣ аз пешоҳангони ин шакли тафаккур Абулаббоси Эроншаҳрӣ, Абу-бақр Муҳаммади Розӣ ва ғ.), инчунин Абӯяъқуби Сичистонӣ буданд, ки ба мавзӯи ақлу илм даҳолат мекарданд ва дар баҳсу ҷадал бо ҷараёнҳои дигар дар ҷаспу талош буданд. Баръакси мутафаккирони дигар, ки ҳангоми баҳс ба саҳтӣ бар ҷангу мучодила тавҷӯҳ мебуданд, Абӯяъқуби Сичистонӣ одате дошт, ки ҳамаи ҳарифҳои худро ба оромӣ гӯш мекард ва баъд аз он ҷавоби дуруст ва мантиқӣ мебуд. Шояд сабаби лақаби «пунбадона» гирифтани ӯ ҳам дар

ҳамин бошад. Ба аксари муҳаққиқон маълум аст, ки дар он замон фаҳмиши илмӣ исмоилиён бар усули ақлгарой асос ёфта буд, яъне, онҳо мақоми ақли инсонро (чун аввалин офаридаи Худо) боло бурданд ва дар шинохти Худованд ҳам аз усули илоҳиёти салбӣ (негативная теология) истифода мебуданд. Яъне Худоро наметавон ба воситаи мақӯлаҳои инсонӣ дарёфт. Ақл ва мақӯлаҳои ақлӣ барои шинохти олам заруранд, яъне ончизе ки зери Ақл аст. Дар натиҷа, ақоиди ба забони тоҷикиву форсӣ баёншудаи Абӯяъқуби Сичистонӣ дар байни ақли илму дин мавқеи шоиста пайдо кард ва таъдоди онҳое, ки ба ин ҳаракати ақлгарой гаравиданд, дар асрҳои X-XI хеле афзуд. Ҳамчунин, ногуфта намонад, ки ба ин раванд мавқеи давлати фотимиҳои Миср, ки дар зери таъсири уламои эронӣ-асл онҳо ба зиёдаҳои арабҳои Ироқ мамоният мегузоштанд, нуфузи сиёсӣ ва ҷамъи илмӣ мегузошт. Ҳарчанд осори ақлгароёнаи исмоилиёни асрҳои номбаршуда кам боқӣ мондааст, вале дар он далоиле, ки дар дасти мост, ақоиди чолиб ва баҳсбарангез аст. Ба эътирофи яке аз муҳаққиқон «...рисолаи Сичистонӣ, дафъатан аз ҷанбаи адабиёти таҳқиқотӣ, ки усули ақоиди фалсафаи ақлгароии исмоилиро дар хориҷ аз ҳайати аҳком исботе баён мекунад, дорои мартаба ва мақоми мутаолитар аз рисолат ва навиштаҳои қарни ӯ, ё қарни пештар аз ӯст» [2:74].

Фаъолияти маъорифпарваронаи Абӯяъқуби Сичистонӣ асосан аз соли 934 милодӣ, вақте ки ӯ аз зиёрати Макка ба роҳи Бағдод ба ватанаш бармегашт ва дар роҳ ба қори идомаи таҳсилу тарғиб ва таҳияи асарҳо машғул буд ва то соли 971 м., ҳангоме, ки охири китоби машхураш «Алифтихор» навишташуда буд, идома ёфтааст. Вале баъд аз андак замоне, дар ҳамон соли 971 Абӯяъқуби Сичистонӣ бо дастури ҳукмрони Сиистон Халаф ибни Аҳмад ба қатл расонда шуд, яъне дар айёми камолоти умр ин файласуфи машхур эронитабор кушта шуд. Бо вучуди ин, асаре, ки аз ӯ боқӣ мондааст, дорои арзиши воло буда, чун манбаи бузурги илмӣ-фалсафӣ ба ҳаводорони фалсафа хизмат мекунад.

Гузашта аз ин, Абӯяъқуби Сичистонӣ аз шумули мутафаккирони нодири давронест, ки фалсафаи юнониро дар тамаддуни

исломи Хуросону Мовароуннаҳр ворид намуд, аз ин ҷост, ки дар осори ӯ ақидаҳои навафлотунӣ ба хубӣ мушоҳида мегарданд. Аз ин сабаб душманонаш дар миёни уламои исломӣ ва ақли дин зиёд шуданд ва ӯро дар мансубият ба “илми юнонӣ” айбдор карданд. Агар дақиқ мулоҳиза кунем, шахсан Абӯяъқуби Сичистонӣ сирф ба навафлотунияи юнонӣ нагаравидааст, ӯ роҳи худро мечуст ва онро дар осораи тавсиф кардааст. Воқеан ин ақидаи фалсафаи ақлгароие аст, ки пойгоҳи илм мечуст ва то имрӯз пойбарҷост. Маълум аст, ки навафлотуния ҷараёни фалсафаи Юнони қадим буд, ки баъд аз равнақи фалсафаи юнонӣ дар давраи Афлотуну Арасту дар охири он чун зуҳури ҳолати бӯҳронии он пайдо шуд. Пайравони навафлотунӣ системаи фалсафаи Афлотунро бо фалсафаи таҳлилий-мантиқии Арасту бо ҳам омехтафалсафаи сирӣ ақлгароӣ, мактаби ним фалсафӣ ва ним ирфониро ба вучуд оварданд. Интишори ин ҷараён, аз тарҷумаи осори Плотин (Плотин), Проклус (Прокл) ва мактаби арастуи Искандария ба забонҳои суриёнӣ, паҳлавӣ ва баъд ба арабӣ сар шуд. Файласуфони тоҷику форс аз ин ҷараён барои озодфикрии худ аз таассуботи қабоили араб истифода намудаанд. Олим ва файласуфи шинохтаи тоҷик Х. Додихудоев низ дар ин бора бамавқеъ ва хуб ишора кардааст ки он ҳақиқатро бояд пазируфт, ки «исмоилиён таълимоти навафлотунияро танҳо ба хоҳири мувоҳисоти илмӣ-фалсафӣ истифода намуданд. Аз ҷумла, Абу Ҳотам Розӣ, Насафӣ ва Сичистонӣ роҳу равиши таълимии худро дар асоси таълимоти исмоилӣ бо истифода аз навафлотуния пиёда намудаанд» [3:62]. Ин як натиҷаи ҷомеи ақидот (синтез) дар равиши мутазилиҳо ва сухани тоза дар тамаддуни мусулмонон буд. Торафт ислом фалсафӣ мешуд. Абӯяъқуби Сичистонӣ дар осори худ усули ибрази андеша ва афкори худро дошт ва то охири умри фоҷиаангези худ ба он содиқ буд.

Чунонки муҳаққиқон таъкид мекунад, «Сичистонӣ дар навиштаҳои худ аҷзо ва ақломи андешаи худро қалам ба қалам васф карда ва ҳар бор ба як мавзӯъ пардохтааст ва ҳаргиз муқаддимае барои кулли андешаи худ, ё чорҷӯбе, ки ин андешаи фикрӣ дар он ҷуфтҷӯ шавад, арза надоштааст. Бо ин ҳама, вай як нақшаи куллӣ

дар назар дошт, нақшае, ки низоми оламро ба намое васф мекард ва мавзӯъ ва мақоми навъи инсон дар он маълум буд ва нақши як силсила аз миёнчигароӣ, ки дониши ҳақиқат дар бораи ҳастии кулӣ ва дар бораи ҷаҳонро ба афрод, ба ҷомеа ва ба миллат мерасониданд, дар он равшан буд»[8]. Ақл миёнчигари миёни Худо ва ҷаҳон шуд, ақле ки намои он дар замин аз худ дар хилқати инсон дарак медиҳад. Дар ин ҷо кори Абӯяъқуби Сичистонӣ дар мавриди паҳн намудани ақоиди инсонмехрварӣ дар шароити замони зиёдаҳоҷихоҳои теократӣ баён ёфтааст. Ин дар исломе имкон дошт, ки ҳанӯз майдони баҳс дошт ва он барои баҳс кушода буд.

Аҳамият ва арзиши афкори Абӯяъқуби Сичистонӣ аз он иборат аст, ки мақсуди ӯ «манобеъ ва маъхазҳои дониш ва маълумот дар бораи ҷаҳонро, ки вай таҷзия ва таҳлил кардааст ва биҳиштеро, ё содати ақлониро ки орзуи онро мебурдааст ва ҳақиқате, ки мепарастадааст, боз намояд» [С:8]. Яъне мақсади ниҳой хидмат ба инсон, ба ҷомеа будаасту халос. Вале албатта идеологияи динмехрварӣ ба ин гуна андеша муқовимат мекард.

Дар рушди ҳаракати фикрии исмоилия дар Тоҷикистон мавқеи шоир ва мутафаккири намоёни тоҷик Носири Хусрав бузург аст. Донишмандони ҷаҳон таъкид кардаанд, ки дар масъалаи шарҳи баёни фалсафӣ ё ақлонии ислом (экзигетика, таъвили дин) ба Носири Хусрав устои ӯ Абӯяъқуби Сичистонӣ таъсири зиёд расондааст.

Дар фалсафаи асримиёнагӣ истилоҳи «тафсир» ва «таъвил», ин ду мафҳуми калидӣ зиёд истифода мешуд. Мақсад ва маънои таъвил баровардани маъниҳо аз матни динӣ бо роҳи ақлу илм мебошад, ки диндорон инро намехостанд, онро бидъату “куфр” менигошанд, зеро онҳо аз зоҳири китоб берун намерафтанд. Ба андешаи онҳо ақли инсон падидаи ноустувор, бехуқуқона аст, онҳо истидлолу мантикро рад мекарданд. Носири Хусрав ба ин масъала тавачҷуҳ дошт ва муҳокимоти таъвилро васеъ истифода мебард, то барои фалсафа ҷойгоҳ пайдо бикунанд. Тафсир ба маънои зоҳири шариат ва таъвил ба маънои ботини он, ё ҳақиқат фаҳмида мешуд. Ба қавли Носири Хусрав, «ҳақиқат дар паси парда

аст ва расидан ба он танҳо бо касб кардан дар ақл муяссар мегардад”. Абӯяъқуби Сичистонӣ ҳам дар асари худ «*Кашф-ул-маҳҷуб*» ба пардапӯш будани илми ҳақиқӣ ишора карда менависад: «Бидон, ки илми ҳақиқӣ (илми Худо) дар паси парда пинҳон аз шайтон ва монанди онҳост. Он танҳо ба нафароне, ки наздики Худованданд – Авлиё маълум мегардад. Барои ин дили инсон бояд аз торикиҳо, хоҳишҳо дур бошад» [5:2]. Пас, роҳи бардошти ҳақиқатҳо пайравӣ аз ақл аст.

Ба қавли Заҳро Ризоӣ, калимаи «тафсир» дар Қуръон як бор омадааст, вале вожаи «таъвил» 16 бор истифода шудааст. Дар доираи истилоҳи «таъвил» илми Қуръон, шинохти Худованд, номҳо, сифот, масъалаи фуруду сууд, раванди баргардонда шудан, алоқаи байни олами мавҳум ва моддӣ дарк карда мешавад»[6:17]. Маълум аст, ки уламои исломи расмӣ ин воқеиятро наметавонанд. Носири Хусрав ба ақоиди ботиниҳо тавачҷуҳ карда, мефармояд, ки аз зоҳири китоб маъниҳоро бояд бардошт ва мазмуни фалсафиву илмии онро бояд дарёфт. Зеро ба қавли онҳо, маънии Қуръон бо рамз ифода ёфта, он ҳафт қабат дорад. Аз ин ҷост, ки файласуфони тоҷик сохтори ҳафт қабатаи маънии Қуръонро, ба мисли аҳли тасаввуф, ба зинаҳо ва манозил тақсим намуданд ва мавҷудияти ҳафт қабат дар осмон (беохирӣ) ва ҳафт имом (соҳибони таъвил) тавзеҳ медиҳанд ва гӯё барои расидан ба ҳақиқати Худованд бояд ин ҳафт истгоҳ (манзил)-ро тай намуд». [7:179] Ин сухани мухтасар шарҳи бештар мехоҳад, инҷо рамузи арқом дар зери таъсири назарияи Пифагор (нумерология) баён шудааст.

Вале тафсир ва таъвил бе ҳамдигар буда наметавонанд. Дар фалсафаи классикӣ оди ба ин масъала дар байни таъвили муътазилиён, исмоилиён ва сӯфиён алоқамандӣ дида мешавад. Дар давраи халифа Ибни Маъмун муътазила, яъне аввалин ҳаракати ақлгароӣ ба сатҳи мазҳаби ҳоким бархост ва дар натиҷа як давраи равнақи ақлу илм ва раванди ақлгароёнаи ислом ба вучуд омад, ки то ақсулинқилоби ҳанбалиён нуфуз дошт. Бо гирифтани таъсири фикрӣ аз ин доираи ақлгароии тамаддуни исломӣ дар шарқи мамолики ислом, дар Эрону Осиёи Марказӣ фалсафаи инсонмехрварӣ ривож ёфт, ки дар минтақаи мо дар сарҳати

он Абӯяъкуби Сичистонӣ қарор дошт. Бояд гуфт, ки чихати пешқадами муътазилӣ ба ақл арзиши баланд додани онҳо буд. Ба қавли онҳо Худованд ба инсон аввал ақл додааст ва ҳатто ин дунёро ақли аввал офаридааст. Абунастри Форобӣ ва Ибни Сино ҳам ҳаминро ташвиқ мекарданд.

Хуллас, дар таҳқиқи афкори фалсафии Абӯяъкуби Сичистонӣ, шарҳу тафсири осори ӯ донишмандони ватаниву хориҷӣ сахм гузоштаанд. Аз ин таҳлилҳо бармеояд, ки осори ин мутафаккир дар кулл қомилан дар пояи ақлу илм қарор доштааст ва ӯ кӯшидааст, ки ба зоҳири дин бо истифода аз илму фалсафа маънӣ бахшад. Омӯзиши амиқи осору афкори ақлгароёнаи Абӯяъкуби Сичистонӣ ба манфиати илму дониш ва ҷомеаи муосир хоҳад буд, зеро мо роҳи бунёди ҷомеаи дунявӣ, ақлгаро ва ҳуқуқбунёдро интиҳоб намудаем. Сичистонӣ ва баъдан Носири Хусрав бо истифода аз румузи арқом (рамзи рақамҳои математикӣ ва фалсафаи юнонӣ) манбаҳои динӣ (куръонӣ)-ро ба тариқи ақлгароёна таъбир намуда, динро фалсафӣ карданд, то ба он маъниҳои илмӣ ва инсонӣ ворид намоянд. Албатта, ин усули герменевтикаи диние мебошад, ки танҳо ҳоси фалсафаи асрҳои миёна аст.

Вале ҳадаф аз ин кӯшишҳо тавоноӣ бахшидан ба ҳуди инсон буд, яъне инсон дар нисбати Худованд мавҷуди заиф нест. Инсон ба дарки маъниҳои бештар аз зоҳири дин қудрат дорад ва аз роҳи ақлу илм ва фалсафа пешрафт карда метавонад. Аз ин ҷост, ки фалсафа ва илм набояд чун як унсури фарҳанги бегона (юнонӣ) таллаққӣ шаванд, ҷунонки инро ҳоло бунёдгароён ва ифротӣ талабдоранд.

Адабиёт

1. Волкер Э. Б. Абӯяъкуби Сичистонӣ – мутафаккири исломӣ. Техрон, 1998.
2. Додихудоев Х. Философский исмаилизм. Душанбе., 2014.
3. История таджикской философии от древнейших времен до XV века. Душанбе. Дониш, т. II, 2012; Таърихи фалсафаи тоҷик аз аҳди қадим то асри XX, Т. II, 2016.
4. Корбин Хенри. Муқаддима // Сичистонӣ, Яъқуб. Кашф-ул-маҳҷуб.- Техрон, 1279.

5. Мухаммад Форук Фурқони. Таърихи исмоилиёни Қаҳистон. (ба форсӣ) Эрон, 1381.
6. Носири Хусрав. Зодул мусофирин. Куллиёт.-Ч.2-С.336
7. Ризои, Захра. Коронистика и вопросы экзегетики (философско-религиоведческий и локигно-семантический анализ). Автореф. диссертации на соискании ученой степени кандидата филологических наук. Д.: 2014.
8. Саид Хусейн Наср бо ҳаммуаллифии Меҳди Амин Разавӣ. Фалсафаи ҳастишиносӣ дар Эрон. -Лондон, 2008.

ОТРАЖЕНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ЗНАНИЙ В ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

АБУ ЯЪКУБА СИДЖИСТАНИ

Джонбобоев С., Галчабеков Б.

Предлагаемая статья посвящена изучению философии Абу Якуба Сиджистани (996 г. до н.э.) (идейного предшественника Носири Хусрава) и исследованию его работ таджикскими и зарубежными исследователями, в том числе Х. Додихудоевым, Т. Муродовой и С. Джонбобоевым и П. Волкерем. Авторы статьи стараются продемонстрировать вклад творчества этого великого таджикского ученого и философа средневековья в распространении философских знаний в мусульманской цивилизации. Под влиянием свободомыслия таджикско-персидского интеллектуального движения Абу Якуб Сиджистани создал несколько ценных произведений в десятом веке, из которых «Кашф уль-Маджуб» сохранился до наших дней. Авторы статьи анализируют его онтологию, теорию познания и антропологию, используя методологию исторических исследований, показывают важность его работ для истории философии и мировой цивилизации. Взгляды Сиджистани оказали значительное влияние на творчество Носири Хусрава. По мнению авторов, изучение данных источников представляет ценность для современной таджикской науки и культуры, поскольку может быть использовано для создания многогранной истории таджикской философии. Статья поможет также решению актуальных проблем современности, найти рациональный подход в интерпретации религиозных догм.

Ключевые слова: *Абу Якуб Сиджистони, история таджикской и персидской философии, «Кашф-ул-махджуб», исмаилиты, Бадраи, методы рассуждения, экзегетика, внешняя интерпретация и толкования.*

**REFLECTION OF PHILOSOPHICAL
KNOWLEDGE IN THE EDUCATIONAL
ACTIVITIES OF
ABU YAKUB SIJISTANI
Johnboboev S., Galchabekov B.**

This article is devoted to the study of the philosophy of Abu Yakub Sidjistani (the ideological predecessor of Nosiri Khusrav) and the study of his works by Tajik and foreign researchers, including H. Dodikhudoev, T. Murodova and S. Dzhonboboev and P. Volker. The authors of the article try to demonstrate the contribution of the creativity of this great Tajik scientist and philosopher of the Middle Ages in the dissemination of philosophical knowledge in the Muslim civilization. Influenced by the free-

thinking of the Tajik-Persian intellectual movement, Abu Yakub Sijistani created several valuable works in the tenth century, of which «Kashf ul-Majub» has survived to this day. The authors of the article will analyze his ontology, the theory of knowledge and anthropology, using the methodology of historical research, shows the importance of his works for the history of philosophy and world civilization. The views of Sijistani had a significant impact on the work of Nosiri Khusrav. According to the authors, the study of these sources is valuable for modern Tajik science and culture, since it can be used to create a multivolume history of Tajik philosophy. The article will also help to solve urgent problems of our time, find a rational approach to the interpretation of religious dogmas.

Key words: *Abu Yakub Sijistani, history of Tajik and Persian philosophy, "Kashf-ul-mahjub", Ismailis of the 10-th and 11-th centuries, Badrai, methods of reasoning, exegesis, external interpretation and interpretation.*

ТАФСИРИ АДОЛАТИ ИҶТИМОӢ ВА МУШАХХАСОТИ ТАТБИҚИ ОН ДАР ҶОМЕАИ ШӢРАВИ

Назар М.А. – н.и.ф., дотсент, ИФСХ АМИТ

Дар мақолаи мазкур табиати сотсиализми шӯравӣ, махсусияти татбиқишавии адолати иҷтимоӣ дар шароити инкишофи ёбии давлати шӯравӣ мавриди баррасӣ қарор дода шудааст. Қайд карда мешавад, ки формулаи адолати иҷтимоӣ бо принципи сотсиалистии «Аз ҳар мувофиқи қобилияти, ба ҳар кас мувофиқи меҳнаташ» асос ёфта, модели Иттиҳоди Шӯравӣ аввалин таҷрибаи бунёд кардани давлати иҷтимоӣ дар таърихи инсоният ба шумор мерафт. Дар ҷомеаи шӯравӣ нақши давлат дар таъмин ва риоя шудани адолати иҷтимоӣ эътироф шуда буд. Сотсиализми шӯравӣ дар татбиқи принципҳои адолати иҷтимоӣ ба якчанд натиҷаи назаррас қомеъ шуда тавонист, хусусан дар таъмини ниёзи аввалин аҳолӣ. Бо вучуди ин, дар раванди татбиқи идеалҳои сотсиализм ва принципҳои адолати иҷтимоӣ ба содафаҳмию хатогиҳои қиддӣ роҳ дода шуд, ки минбаъд заминаи рукут, бухрон ва вайроншавии системаи муносибатҳои ҷамъиятӣ шуданд.

Албатта, вазъи фароҳамшударо дар ҷомеаи шӯравӣ тадриҷан дарк карданд ва барои ислоҳи он чораандешӣ намуданд. Масалан, дар солҳои бозсозӣ консепсияи адолати иҷтимоӣ ва татбиқи принципҳои он дар шароити нав таҷдиди назар шуданд, аммо ин тадбир ба тамоюли шиддатёбандаи вайроншавии система монеъ шуда натавонист.

Калидвожаҳо: ҷомеаи Шӯравӣ, сотсиализм, неъматҳои иҷтимоӣ, адолати иҷтимоӣ, некӯаҳволи омма, тақсимот, баробаркунонӣ, баробарӣ, нобаробарӣ.

Давлати шӯравӣ баъди қариб 70 соли мавҷудияташ пош хӯрд. Бидуни муболиға гуфтан мумкин аст, ки барҳамхӯрии ИҶШС бузургтарин фоҷиаи иҷтимоии асри XX буд. Баъди ин ҳодисаи таърихӣ, зинаи нави рушди ҷумҳуриҳои собиқ шӯравӣ оғоз шуд. Давлати шӯравӣ дигар вучуд надорад, вале омӯзиши таҷрибаи таъри-

хии он то имрӯз аҳамияти худро гум накардааст, зеро он нахустин таҷрибаи барпо кардани давлати иҷтимоӣ буд. Албатта, муносибати муҳаққикони ҷамъиятшинос, сиёсатмадорону иқтисодчиён ба системаи ҷомеаи шӯравӣ якрангу якмаъно нест. Гуруҳе он ҷомеаро таъриф мекунанд, гуруҳи дигар бошад, «империяи балою бадӣ» меноманд. Бешубҳа, ин баҳс охир надорад ва то даме давом хоҳад кард, ки дар тафаккури одамон идеяи сотсиализм боқӣ мемонад.

Бояд эътироф кард, ки сотсиализми ибтидоӣ замони Шӯравӣ аз камбудию иштибоҳҳои қиддӣ ори набуд. Дар бораи ин мавзӯ бисёр гуфта ва навишта шудааст. Аммо, ба фикри мо, ҳамаи ин асос буда наметавонад, ки саҳми азими мусбии сотсиализми Шӯравӣ дар ҳалли масъалаи адолати иҷтимоӣ қомилан рад карда шавад. Дар робита ба ин, якчанд нуктаро қайд мекунем.

Якум, татбиқ шудани идеалҳои таърихии адолати иҷтимоӣ имкон дод, ки принципҳои олиии башардӯстона ва манфиату шуғли одамон воқеан ба ҳам оварда шаванд. Ба худсарии манфиатҷӯиҳои хусусӣ, ки байни мардум ҷудой меандохт, ташаббус ва ҳамбастагии оммаи меҳнаткашон, ки бори аввал ба ҳайси эҷодкори таърихи зинда баромад карданд, муқобил гузошта шуд. Асоси бебаҳси идеологияи буржуазӣ – қудусӣ ва дахлнопазирии моликияти хусусиро давлати Шӯравӣ шикаст дод, пешгӯиҳои муҳолифони сотсиализмро доир ба он, ки коргарон бидуни истисморгарон наметавонанд қору зиндагӣ кунанд ва аз уҳдаи идора кардани давлат бароянд, қотъона рад кард. Давлати Шӯравӣ модели адолатро рӯи қору овард, ки он на дар ҳамаи ҳолатҳо ба моҳияти ин давлат мувофиқат дошт, вале яке аз роҳҳои ҳалли масъалаи мазкур маҳсуб меёфт. Модели шӯравии адолати иҷтимоӣ, ки воситаи асосии татбиқи он давлат ба ҳисоб мерафт, ба та-

моми чахон нишон дод, ки бахри фароҳам овардани шароит барои рушди қобилиятҳои эҷодии одамон, ташаккули симои фарҳангӣ ва маънавию ахлоқии инсонии ҷомеаи нав қодир аст.

Дуюм, бунёд кардани ҷомеаи нав, ори аз ситаму истисмор бошад, аз нерӯи бузурги эҷодию созандаи халқҳои Иттиҳоди Шӯравиро далолат мекард. Дар як муддати кӯтоҳи таърихӣ Иттиҳоди Шӯравӣ ба яке аз давлатҳои мутараққии саноатии сайёра табдил ёфт, пешрафти соҳаҳои илм, маориф ва тандурустиро таъмин намуд. Иттиҳоди Шӯравӣ, ки дар натиҷаи Ҷанги шаҳрвандӣ ва Ҷанги Бузурги Ватанӣ хароб гашта буд ва аксарияти аҳолиаш савод надошт, дар тӯли ҳаёти як насл ба як давлати абарқудрати атомӣ табдил ёфт. Аз рӯи нишондиҳандаҳои сатҳу сифати зиндагӣ Иттиҳоди Шӯравӣ ба қатори дахгонаи давлатҳои пешсаф дохил шуда буд. Ҳатто сиёсати барқароркунии сохти капиталистӣ дар охири асри XX, ки боиси коҳиши ҷиддии саноат дар мамлакат ва паст гардидани сатҳи фарҳангу маърифати аҳоли гардид, ҳамаи он чизҳоро, ки дар давраи Шӯравӣ офарида шуда буданд, нест карда натавонист. Иқтисодии фарҳангӣ, илмӣ, ҳарбӣ ва саноатӣ, ки аксари давлатҳои пасошӯравӣ имрӯз соҳибанд, маҳз дар давраи Шӯравӣ бунёд шудааст.

Сеюм, адолати иҷтимоӣ воқеан ба як ҷузъи таркибии сохтори иҷтимоӣ ва ҷаҳонбинии шӯравӣ табдил ёфт, чунки ба менталитет ва ё рӯҳияи анъанавии халқҳои созмондиҳандаи Иттиҳоди Шӯравӣ бештар арзишҳои сотсиалистӣ наздик буданд, на арзишҳои буржуазӣ ба монанди бемаънавиятӣ, фардгароии ифротӣ, фоидаҷӯӣ, истеъмолгарӣ ва ғайра. Ин қабилҳои арзишҳои буржуазӣ дар қорҷӯбаи анъанаҳои ҷамоавӣ ва коллективӣ, ки арзиши бунёдии онҳоро адолати иҷтимоӣ ташкил меод, намеғунҷид ва бо он дар зиддияти оштинопазир қарор дошт. Идеияи адолати иҷтимоӣ, тавре ки таҷрибаи таърихӣ халқи шӯравӣ нишон дод, ҳастии ҷамъиятӣ ва ҳаёти шахсро пурмазмун сохта, ҳамзамон ба ҷиҳатҳои беҳтарини он эътибор дод, сатҳи ҳамбастагии иҷтимоӣ ва ғайбиро яқбора баланд бардошт.

Ба тӯлаи дастовардҳои сотсиализми шӯравӣ, адолат ҳамчун арзиши бунёдӣ ва принсипи ғайбӣ ончунон ба таври

амиқ дар шуури одамони шӯравӣ ҷой гирифта буд, ки ба тарзи ҳаёти ин ҷомеаи адолатпеша одат карда, қисме аз онҳо то кунун ба қабул кардани сохти дигари ҷамъиятӣ бо системаи дигари арзишҳо ва принципҳои розӣ шуда наметавонанд, дар маҷмӯъ ҳам таблиғи истеъмолотгарӣ, ҳам ҳарисию фоидаҷӯӣ, ҳам даъват ба ғӯш кардани эҳсосоти ғаризахоро рад мекунанд.

Чорум, даст кашидан аз арзишҳои тамаддуни шӯравӣ, вайрон ва харобшавии онҳо ба фоҷиаи таърихӣ ҷамъияти шӯравӣ оварда расонд, ки аз ин муҳолифони сотсиализм то имрӯз ҳаловат мебаранд, аммо муҳаққиқони бегараз медонанд, ки сабабаш на дар табиати системаи сотсиалистӣ буд, балки бо шароити мушаххаси замона рабт дошт. То он даме, ки идеалҳои сотсиализм дар амалия татбиқ мешуданд ва дар шуури ҷамъиятӣ ҷойи муайян доштанд, раванди инкишофи ҷамъияти шӯравӣ идома дошт ва дар ҳолате он ҷомеаи пош хӯрд, ки принципҳои сотсиалистӣ бекор карда шуда, кӯшиши бо арзишҳои либералӣ иваз кардани арзишҳои сотсиалистӣ пеша гардид.

Панҷум, модели шӯравии адолати иҷтимоӣ инчунин тасаввуроти миллионҳо шаҳрвандони диндори ИҶШС ва идеолоҳҳои масхабии ҳамон замонаро дар бораи адолат ва иштироқашонро дар татбиқи он дар бар мегирифт. Баъдтар фаҳмиши динии тағирёфтаи маъноӣ ҳаёти заминӣ ва антропологияи навшудаи масеҳӣ барои тағир ёфтани нуктаи назарҳо дар бораи адолати иҷтимоӣ асос шуданд. Гарчанде ки илоҳиётшиносон чун пештара «ҳаёт дар биҳишт»-ро идеал меҳисобиданд, вале дар пайравӣ ба мутафаккирони либерал онҳо тасдиқ мекарданд, ки он «дар шароити заминӣ оғоз мегардад ва то абадият идома меёбад». Аз ин рӯ, иброзҳои садо доданд, ки маҳз дар ҳаёти заминӣ ба вучуд овардани «шароити хуби зиндагӣ» ва «заминаи шароит барои зиндагии саодатмандона дар охира» имконпазир ва зарур мебошад.

Зимнан, мақсади мо ин нест, ки ҷомеаи шӯравиро бо модели ҳосии адолати иҷтимоӣ идеализатсия карда, аз будаи зиёд нишон диҳем. Чунки ҷомеаи шӯравӣ табиати пуртазодд ва хусусиятҳои манфӣ низ дошт, ки пеш аз ҳама, дар номутобиқати байни идеяҳои гуманистии эълоншуда ва амалияи воқеӣ зоҳир мешуданд.

Чунончи, бартарӣ пайдо кардани маҷбур-созии сиёсӣ дар баъзе ҳолатҳо ва муборизаи гурӯҳҳои элита дар соҳаҳои гуногуни ҳаёти ҷамъияти шӯравӣ ба оқибатҳои фоҷиавӣ оварда расонд. Дар байни чунин ҷанбаҳои манфии механизми татбиқи принципҳои адолати иҷтимоӣ дар замони шӯравӣ, аз ҷумла, муносибати догматикӣ ба ғояҳои классикони марксизм ва таҳрифи он, муносибати расмӣ-парастона ба ҳуҷҷатҳои ҳизбӣ, татбиқи расмӣ-меъёрҳои демократӣ (масалан, дар маъракаи интихобот), тафриқашавии элитаи ҳукмрони ҳизбӣ ва давлатӣ, устуворшавии шакли анъанавии режими авторитарӣ ва ғайраро мисол овардан мумкин аст.

Ҳамин тарик, дар маҷмуъ модели шӯравии адолати иҷтимоӣ марҳилаи нав дар самти гуманикунонии ҷомеа гардид. Аммо, тавре ки Ю. Эпихина зикр мекунад, истилоҳи «адолати иҷтимоӣ» дар ибтидои давраи шӯравӣ дар гузоришҳои расмӣ ва илмӣ умуман истифода намешуд. Солҳои 1930-1950, ба қавли ин муаллиф, омӯзиши проблемаҳои адолати иҷтимоӣ ғайриошкоро мамнӯъ шуда буд. Гузашта аз ин, мамнӯъи мазкур бо пастваҳои худӣ замона, шахсиятпарастии И. В. Сталин ва сарқубкунию ҷазодиҳии сиёсӣ иртибот дошт. Истилоҳи «адолат» танҳо баъди соли 1953 дар Энциклопедияи бузурги Шӯравӣ пайдо шуд.[1. 170].

Ҳамин тавр, соли 1957 мақолаи лозима дар ҷилди 40-и «Энциклопедияи бузурги Шӯравӣ» пайдо шуд ва минбаъд мафҳуми «адолат» ҷузви ҷудонашавандаи илми ҷамъиятшиносии шӯравӣ гардид. Дар ин мақола мафҳуми «адолат» ба ҳайси категорияи маънавӣ-ҳуқуқӣ муайян карда шуда, табиати таърихӣ мундариҷааш ва вобастагии он аз муносибатҳои иқтисодӣ қайд карда мешуд. Аз ҷумла, ҳамбастагии сотсиализм ва адолати иҷтимоӣ махсус таъкид карда мешуд: сотсиализм ин «таҷассуми адолати иҷтимоӣ мебошад, ки аз ҷониби моликияти ҷамъиятӣ ба воситаҳои истехсолот, набудани истисмори одам аз тарафи одам, афзоиши некӯаҳволии моддӣ ва сатҳи фарҳанги меҳнаткшон таъмин мегардад».[2. 339]

Дар нашри сеюми «Энциклопедияи бузурги Шӯравӣ» мазмуни мақола дар бораи адолат ба таври назаррас тағйир ёфт. Дар робита ба ин, дар адабиёт мафҳуми

«адолат» ҳамчун категорияи ахлоқӣ-ҳуқуқӣ пайдо шуда, тадриҷан аҳамияти иҷтимоӣ сиёсиро касб намуд ва меъёри арзёбии сифати тартиботи ҷамъиятӣ гардид. [1. 170] Тафсири мафҳуми «адолат» акнун ба андозагирии нави «инсонӣ» соҳиб шуд: «...мафҳуми адолат дар худ талаботи мутобиқати байни нақши амалии шахсони алоҳида (гурӯҳҳои иҷтимоӣ) дар ҳаёти ҷомеа ва вазъи иҷтимоии онҳо, байни ҳуқуқ ва ўҳдадорихои онҳо, байни амал ва мукофот, меҳнат ва подош, ҷиноят ва ҷазо, хизматҳои шоистаи одамон ва эътирофи ҷамъиятии онҳоро фаро мегирад».[3. 102]

Бояд зикр кунем, ки дар илми ҷомеашиносии шӯравӣ ғояи расмӣ-адолати иҷтимоӣ дар заминаи ғояҳои марксистӣ оид ба барпо кардани ҷомеаи бесинф таҷаккул ёфтааст. Аз байн бурдани нобаробарии синфҳо ва ба роҳ мондани тақсимоти дурусти неъматҳо муҳим ҳисобида мешуд.

Хусусан охиринаш мушкил буд, зеро дар замони сотсиализм тахти мафҳуми «адолати иҷтимоӣ» баробарии ибтидоии ҳамаи аъзои ҷомеа нисбат ба воситаҳои истехсолот, инчунин ҳуқуқи баробар ба неъматҳои иҷтимоӣ (меҳнат, тандурустӣ, таҳсилот ва ғайра) дар назар дошта шуда, ҳадафи ниҳии рушди иҷтимоӣ дар ҷомеаи сотсиалистӣ рафъ кардани бегонашавӣ ва мусоидат ба амалишавии шахсияти ҳар як инсон эълон карда мешуд. Формулаи адолати иҷтимоӣ ба принципи асосии сотсиализм «аз ҳар кас мувофиқи қобилияташ, ба ҳар кас мувофиқи меҳнаташ» асос ёфтааст. Ва қоидаи эълоншудаи «ба ҳар кас мувофиқи меҳнаташ» маҷбур мекард, ки фарқияти саҳмгузори меҳнатиро дар афзунгардони сарвати ҷамъиятӣ ба инобат гиранд.

Дар давраи «сотсиализми баркамол» бошад, шарҳи адолати иҷтимоӣ каме тағйир ёфта, бештар мазмуни иқтисодӣ пайдо намуд ва ҳамчун арзёбии интегралӣ муносибатҳои иҷтимоӣ дар ин самт баромад мекард. «Адолатҳои бо ниёзҳои иқтисодӣ ва мақсадҳои оқилона пайвастагии ногустанӣ дошта, ба ин васила робитаи байни муносибатҳои иқтисодӣ ва ахлоқӣ-баҳодихиро муайян мекунад».[4. 149] Ҳадди аққал ду механизми номукамали тақсимот ба мадди аввал баромад: танзими муносибатҳои меҳнатӣ ва сама-

ранокии истехсолот, ки тамоюл ба коҳиш-ёбӣ дошт.

Бо дарназардошти адолат, инчунин заминаи танқиди муносибатҳои мавҷудаи меҳнатӣ фароҳам омаданд. Номукаммалии кодекси меҳнат, аз рӯи дастурҳои расмӣ ҳисоб кардани музди меҳнат ва мукофотпулиҳо, баробаркунонии музди меҳнати кормандон ҳамчун дуршавӣ аз принципҳои адолат баррасӣ карда шуданд. Тарзи ташкили тақсимоти молу маҳсулот дар он давра ба системаи истехсолот мувофиқ набуд ва дар натиҷа ба вазъи иқтисодӣ таъсири манфӣ расонда, ба баланд шудани самаранокии он монеъ гардид.[5. 27-41] Дар баробари афзудани мушкilot дар соҳаҳои истехсолот ва муносибатҳои меҳнатӣ, инчунин мундариҷаи адолати иҷтимоӣ таҷдиди назар мегардид. «Ҳанӯз аз миёнаи солҳои 1980-ум мафҳуми адолати иҷтимоӣ на танҳо ҳамчун категорияи ахлоқӣ-ҳуқуқӣ ё иҷтимоӣ-сиёсӣ, инчунин ба ҳайси як меъёри босамараи баҳогузорӣ ба самаранокии низоми иқтисодӣ баррасӣ мешавад. Агар иқтисодиёт хуб кор накунад, яке аз сабабҳои ин нодуруст кор кардани механизмҳои тақсимот аст, пас дар нокифоя будани адолати иҷтимоӣ мебошад».[1. 177-189]

Нақши давлат дар таъминоти иҷтимоии аҳоли бе шакку шубҳа эътироф шуда буд. Сиёсати иҷтимоии он замон ба бехтар кардани муносибатҳои тақсимотӣ дар соҳаи меҳнат ва музди меҳнат, дастрасии баробар ба таҳсилот, хизматрасониҳои тиббӣ ва иҷтимоии ройгон нигаронида шуда буд. Маҳз ҳамин баробаркунонӣ ва якхелакунӣ дар соҳаи таъминоти иҷтимоӣ асоси тамоми системаи тақсимоти мавҷуда буд, ки баъдтар мавриди танқид қарор гирифт.

Ҳамин тариқ, вазифаҳои адолати иҷтимоӣ дар ҷомеаи шӯравӣ ба мисли дигар лоиҳаҳои идеологӣ, аз сафедкунӣ ва мӯътадил гардондани режим иборат буданд. Дар зери таъсири идеологияи эгалитарӣ фаҳмишҳо доир ба адолати иҷтимоӣ (вобаста ба масъалаҳои иқтисодӣ, бо назардошти заминаи иҷтимоӣ ва вазифаҳои амалии марбут ба танзими муносибатҳои меҳнатӣ ва афзоиши ҳосилнокии меҳнат) тағйир ёфтанд.

Бояд қайд кард, ки дар мувоҳидаҳои замони шӯравӣ оид ба мавзӯи адолати иҷтимоӣ ногузир бо чунин ихтилоф дучор

мешуданд: аз як тараф, зарурати эътироф кардани ҳуқуқи баробари ҳама ба неъматҳои иҷтимоӣ, аз тарафи дигар, зарурати ба эътибор гирифтани нобаробарии мавҷуда. Ин зиддият бо мурури замон шиддат гирифт. Дар арзёбии сиёсати иҷтимоии амалишаванда масъалаи самарабахшӣ то рафт мақоми муҳим пайдо мекард.

Тибқи ибрази Э. Ш. Гонтмахер, «дар замони шӯравӣ давлат сатҳи зиндагии аҳолиро комилан назорат мекард. Барои ин, механизмҳои пуриктидори азнавтасимкунӣ истифода мешуданд: фондҳои истеъмолати ҷамъиятӣ ва системаи мутамаркази бучетӣ. Танзим кардани музди меҳнат тавассути тарифҳои муайяншудаи музди меҳнат, ройгон будани таҳсилот ва хизматрасонии тиббӣ, дастрас будани муассисаҳои фарҳангӣ ва фароғатӣ ИҶШС-ро аз давлатҳои дигари ҷаҳон ба таври мусбат фарқ мекунонданд»[6].

Вале тамоюлҳои манфӣ пурзӯр шуда, ихтилофҳои, ки дар ҷодаи дарки адолат, баробарӣ ва нобаробарӣ ба миён омада буданд, шиддат ёфтанд. Ин ҳолат хусусан дар давраи «бозсозӣ» бештар эҳсос гардид. Ислоҳоти концептуалии принципҳои идеологияи адолати иҷтимоӣ ва сиёсати иҷтимоӣ аз ҷумлаи хусусиятҳои назарраси ин давра маҳсуб меёфтанд. Дар ин давра суръати дигаргунсозии сиёсӣ дар нисбати тағйироти иқтисодӣ афзуда, аз он пеш гузашт. Маҳз дар ҳамин давра мувоҳидаҳо дар бораи адолати иҷтимоӣ пуршиддад шуда буданд, азбаски ҳуди раванди бозсозӣ таҳти шиори он маҷро гирифта буд.

Дар охири солҳои 80-и асри ХХ консепсияи адолати иҷтимоӣ, ки дар давраи шӯравӣ маъмул буд, зери танқиди ҷиддӣ гирифта шуд. Таҳти таъсири доираҳои сиёсии дохилӣ ва берунӣ принципҳои нави ташкили иқтисодиёт ва тақсимот, мутаносибан, сиёсати иҷтимоӣ ба тавсиб расонда шуданд. Чунин шуморида мешуд, ки дар системаи шӯравӣ камбудии зиёд мавҷуданд, ки рушди минбаъдаи либераликунониро халалдор мекунанд. Мувофиқ ба ҳамин, иқдом карда шуд, ки камбудии системаи қаблӣ ислоҳ карда шаванд.

Дар вақташ Г. В. Плеханов навишта буд: одами дар шароити мавҷудаи ҷамъиятӣ бавоярасида ин шароитро то даме одилонаю табиӣ меҳисобад, агар фаҳмиши ӯ зери таъсири ягон далелҳои нав, ки маҳсу-

ли худи ҳамин шароит ҳастанд, каму беш тағйир наёбад.[7. 42] Ба талаботи пешрафти ҷомеа ҷавобгӯӣ набудани сохти шӯравӣ бо шеваи идоракунии маъмурӣ-фармон-фармоиаш бараъло дар ибтидои солҳои 80-ум дарк шуд. Рукут, фаъолияти камсамари система тадричан, на дарҳолу пурра ва на аз ҷониби ҳамаи аъзои ҷомеаи Шӯравӣ эҳсос мегардид. Аксари шахрвандон ба давлат умед баста, онро барои ҳалли кулли мушкилот масъул меҳисобиданд. Бегонашавию дуршавӣ аз идораи корҳои давлатию хоҷагӣ руҳияи муносибро дар шуури ҷамъиятӣ ба вучуд оварда буд.

Дар давоми солҳо дар афкори омма эътимод устувор гашт, ки некӯахлоқии одамон дар ҷамъияти сотсиалистӣ, пеш аз ҳама, аз қарорҳои сиёсии ҳизб ва давлат вобаста аст. Дар руҳияи мардум вобастагӣ аз таъминоти иҷтимоӣ, туфайлихӯрӣ васеъ паҳн гардида, одатӣ шуд. Дар шакли ҷамъбасти гуфта метавонем: дар шуури оммавии ҷомеаи шӯравӣ мафҳуми адолати иҷтимоӣ ба он нисбат дода мешуд, ки мақомот бояд дар ҳаққи аҳоли ғамхорӣ кунанд, эҳтиёҷоти асосии онро ба меҳнат, манзил, ҳадди ақали маош, таъминоти иҷтимоӣ, ҳифзи саломатӣ, таҳсилот ва ғ. таъмин намоянд. Аксари одамон давлатро вазифадор меҳисобиданд, ки ҳамаи аъзои ҷомеа ро дар асоси принсипи баробарҳақдихӣ ва баробаркунонӣ бо неъматҳои ниёзи аввала таъмин кунанд. Дар ҷомеаи шӯравӣ инсон ба он одат карда буд, ки аҳоли зиндагӣ фақат рӯ ба беҳбудӣ дорад ва кулли неъматҳои иҷтимоӣ, ки ӯ баҳрабардорӣ мекунад, гӯё мисли як чизи муқаррарӣ табиӣ буда, аз муносибату афзалиятшиносӣ сиёсии ӯ вобаста нестанд. Хулоса, адолати иҷтимоӣ ҳамчун тақсими неъматҳои ҳаёт, қонеъ гардондани ниёзҳои моддӣ ва маънавии ҳамаи аъзои ҷомеа тибқи принсипи патерналистии парастории «калонталон» нисбат ба «хурдсолон» фаҳмида мешуд, ки ин як навъ нотавонӣ, ноомодагии «инсонии шӯравӣ»-ро чун навъи оммавии иҷтимоӣ ифода мекард. Бояд қайд кунем, ки ин як навъ ақсулҷавоб ба «кафолатҳо»-и мавҷуда буд. Умуман, баромадан аз ҷунин ҳолати ногуворро бо бартарард кардани системаи монополизми сотсиалистӣ ва сохтани ҷомеаи плюралистӣ алоқаманд дониста мешуд.

Ҳарчанд ки ҷумҳуриҳои иттифоқӣ ҷузви як давлат буданд, вале дараҷаи инкишофи иқтисодӣ, сиёсӣ ва фарҳангии онҳо яқхела набуд. Дар солҳои 80-ум тамоюли инкишофи нобаробари ҷумҳуриҳо, ки пеш аз ҳама, дар зиддияти байни истеҳсолот ва истеъмолот зоҳир мегардид, барои ҷомеаи Шӯравӣ ҳолати муқаррарӣ шуд. Ҳамзамон фарқияти ҷиддии нишондихандаҳои даромади миллӣ ба сари аҳоли дар ҷумҳуриҳои иттифоқӣ боқӣ мемонд. Мисол, дар соли 1980 фарқияти байни даромади максималӣ (дар ҶШС Эстония) ва минималӣ (дар ҶШС Тоҷикистон) 1986 сӯмро ташкил медод.[8. 77] Албатта, некӯахлоқии аҳоли ва ҳаҷми даромади миллӣ ба сари аҳоли аз як қатор омилу сабабҳо вобаста аст, масалан, аз таъминоти энергетикӣ меҳнат, таносуби ҳиссаи истеҳсолоти саноатӣ ва кишоварзӣ, шумораи аҳолии шуғлдошта ва бекор, вазъи демографӣ ва ғ.

Тибқи ҳисобкуниҳои сотсиолог Н. А. Аитов, дар ҷумҳуриҳои иттифоқӣ ҳиссаи аҳолии шуғлдошта дар соли 1980 ба ин нишондихандаҳо баробар буд: РСФСР – 54%, Украина – 52,1%, Белоруссия – 54,4%, Қазоқистон – 46,5%, Ўзбекистон – 40,5%, Гурҷистон – 51,4%, Озёрбойҷон – 43,9%, Арманистон – 48%, Литва – 51,4%, Латвия – 54,8%, Молдавия – 52,7%, Эстония – 57%, Қирғизистон – 42,6%, Туркменистон – 42,1%, Тоҷикистон – 41,1%.[9. 36-37] Тибқи барӯйхатгирии соли 1989 дар Тоҷикистон, шумораи ҷавонони бекор зиёда аз нисфи аҳолии бешуғли қобили меҳнатро, ки дар он вақт дар ҷумҳурӣ ба зиёда аз ним миллион расида буд, ташкил медод.[10] Дар асоси ин рақамҳо хулоса кардан мумкин аст, ки дар баъзе ҷумҳуриҳо қисми муайяни аҳолии қобили меҳнат аз ҷои қори доимӣ маҳрум буд, бекорӣ музмин ва ноошқору иҷборӣ вучуд дошт.

Иҷро кардани уҳдадорӣҳои иҷтимоӣ ва баланд бардоштани сатҳи зиндагии аҳолиро душворӣҳои иқтисодӣ мушкилтар мегардонданд. Вазъияти ба амал омадаро ба инобат гирифта, Пленуми апрелии (соли 1985) КМ ҶКИШ консепсияи суръатбахшии рушди иҷтимоӣ-иқтисодии мамлакатро қабул кард. Аммо сирф суръатбахшии миқдорӣ инкишофи ҷомеа барои ҳалли ҳамаи масъалаҳо воқеан нокифоя буд. Ин ба зудӣ дарк карда шуд: консеп-

сияи суръатбахшӣ бо консепсияи бозсозӣ иваз гардид.

Хусусияти раванди бозсозӣ чунин буд, ки ин раванд қариб ҳамаи соҳаҳои ҳаёти ҷамъиятро фаро мегирифт. Дар солҳои бозсозӣ, аз ҷумла, майдони нави баҳсҳои идеологӣ ба миён омад. Дар нашрияҳои маводҳои сершумор ба таъби расиданд, ки ба тасвияти принсипи адолати иҷтимоӣ бахшида шуда буданд. Намунааш таълифоти академик Т. И. Заславская буд, ки дар густариши чунин баҳс нақши муассир дошт. Дар яке аз мақолаҳои ӯ [11. 13-26], аз ҷумла, зарурати муносибати тафриқавӣ дар татбиқи сиёсати иҷтимоӣ асоснок карда шудааст. Дар мақолаи мазкур муаллиф қайд мекунад, ки ҷомеаи шӯравӣ мураккабтар шудааст, унсурҳои таркибии он дараҷаҳои гуногуни самаранокиро саҳмгузори иҷтимоӣ ва иқтисодӣ нишон медиҳанд. Бинобар ин, давлат наметавонад ниёзҳои ҳамаи унсурҳои ҷомеаро дар як сатҳ қонеъ намояд.

Инчунин мақолаи П. Авен «Механизми тақсимот ва адолати иҷтимоӣ» [12. 115-122] муҳим арзёбӣ шуда метавонад, ки дар он муаллиф доир ба робитаи байни тасаввурот дар бораи адолати иҷтимоӣ ва манфиатҳои иқтисодии аъзои ҷомеа масъалагузорӣ намудааст. Дар мақола диққати асосӣ ба ҷанбаҳои иқтисодӣ ва фардияти консепсияи адолати иҷтимоӣ равон карда шудааст. Ғайр аз ин, оид ба зарурати ҷорӣ намудани хизматрасонии пулакӣ дар он соҳаҳои ҳаёти ҷамъиятӣ (масалан, тандурустӣ, маориф, таъмин бо манзил), ки ихтилофи байни талаботи адолати иҷтимоӣ ва самаранокии иқтисодии соҳаи иҷтимоӣ шиддад гирифтааст, масъалагузорӣ карда шудааст.

Боз як паҳлӯи дигари баҳс дар давраи мазкур ин таъбири адолати иҷтимоӣ аз лиҳози мавқеи ишғолкардаи субъект дар системаи тақсимот буд. Қайд мегардид, ки адолатфаҳмӣ маҳсули иҷтимоӣ аст, аниқтараш – маҳсули иҷтимоишавии инсон аст. Вобаста аз мавқеи ишғолкардаи субъектҳо, ду навъи адолатро фарқ кардан мумкин аст. Якум, ин – адолат «барои ҳама» буда, ҳамчун фаҳмиши коллективӣ дар бораи адолат, он аз идеологияи эгалитарӣ сарчашма гирифтааст ва ҳамчун ғамхорӣ нисбати некӯахлоқии ҳамагон ифода меёбад. Дуум, ин – адолати фардиятгароёна

буда, дар ғамхориҳо барои беҳбудии ҳаёти шахсӣ, дар «ташвиши шахс дар бораи он, ки зиндагии ӯ (ё гурӯҳи иҷтимоии ӯ) нисбат ба зиндагии дигарон бадтар аст ё беҳтар аст» [13], ифода меёбад. Дар ин маврид аслан дар бораи нобаробарии мавҷудаи иҷтимоӣ ва дар бораи он, ки як қисми аҳоли хисси маҳрумӣро эҳсос мекард, сухан мерафт.

Ҳамзамон, аз нигоҳи эгалитарӣ, фаҳмиши коллективона дар бораи адолати иҷтимоӣ ба «аҳли меҳнат» хос аст, яъне ба онҳое, ки мустақиман ба системаи истеҳсолоти ҷамъиятӣ ва тақсимои неъматҳои иҷтимоӣ (таҳсилот, хизматрасонии тиббии ройгон ва ғайра) саҳм мегузоранд. Тибқи чунин фаҳмиш, «ҳаёт бояд бо роҳи беҳгардондани неъматҳо, пеш аз ҳама неъматҳои коллективӣ, беҳтар карда шавад» [13. 13]. Ҳамон гурӯҳҳои иҷтимоӣ ҳомилони тасаввуроти фардиятгароёна дар бораи адолати иҷтимоӣ шуданд, ки барояшон соҳиби сарватҳои моддӣ шудан ва имкони гирифтани имтиёзҳои «изофа»-и иҷтимоӣ муяссар гардида буд.

Фарқияти ин ду навъи адолат хусусан дар мавриди баррасии масъалаи меросгирӣ возеҳтар ба назар мерасид. [13. 2] Дар он замон масъалаи имкониятҳои баробари ибтидоӣ барои ҷавонони шӯравӣ низ бештар мавриди баррасӣ қарор дода мешуд ва дар робита ба ин, масъалаи қонунӣ будани гирифтани мероси қалон, ки метавонад ба татбиқи принсипи баробарӣ халал расонад, ба миён гузошта мешуд.

Мавзӯи адолат ҳам дар робита бо муҳокимаи он, ки кадом даромади бадастомадаро даромади ғайримеҳнатӣ ҳисоб карда шавад, ҳам вобаста ба мавқеи имтиёзноки табақаҳои болоӣю мансабдорон бардошта мешуданд. Барои ҳалли масъалаи имкониятҳои нобаробар инчунин ҷорӣ намудани андози афзоианда аз меросу даромадҳо ва пешниҳод кардани эълomia оид ба даромади солона мувофиқи мақсад ҳисобида мешуд. Эътироф гардид, ки дар ҷамъияти шӯравӣ даромади назарраси табақаҳои муайяни одамон бо системаи истеҳсолоти ҷамъиятӣ алоқаманд нест. Мубориза бар зидди даромадҳои ғайримеҳнатӣ мавзӯи муҳими мубоҳисаҳо гардид.

Сониян, ба таҳлили мавзӯи адолати иҷтимоӣ чунин масъалаҳо, ба монанди туфайлихӯрӣ, хоҳиши гирифтани неъмат

бештар аз чомае нисбат ба додани он дар шакли меҳнат ва дигар ҳамроҳ карда шуд. Зиндагири аз ҳисоби таъминоти иҷтимоӣ гузарондан ва туфайлихӯрӣ кардан ҳамчун шаклҳои вайронкунии принципи асосии сотсиализм ва адолати иҷтимоӣ арзёбӣ ме-гардид.

Нуктаи назаре бартарӣ пайдо кард, ки тибқи он дастрасии баробар ба неъмату имтиёзҳои иҷтимоӣ манбаи ноадолатии иҷтимоӣ ва ташаннуҷи иҷтимоӣ мебошад. Асосан, муҳолифони оқибатҳои манфии принципи баробаркунонӣ баҳси тезу тунд мекарданд. Масалан, дар бораи риояи принципҳои адолат дар масъалаҳои муайян кардани ҳаҷми маош ва пардохти музди меҳнат, нобаробарӣ, интиҳоби хизматҳои иҷтимоӣ ва ғ.

Зикр мекунем, ки дар охири солҳои 80-уми асри XX шаклҳои нави ҳисоби хоҷагӣ дар ташкили иқтисод, меҳнати инфиродӣ ва кооперативӣ, хизматрасонии пулакӣ қорӣ карда шуданд; дар аввали солҳои 90-ум бухрони шадиди иқтисодӣ ва камчинии молу маҳсулот ногузир фаро расид. Вазъи сиёсӣ иқтисодӣ дар дохили мамлакат ва шароит дар самти сиёсати хоричӣ хеле мураккаб шуданд. Дар ин замина, таҷдиди парадигмаи адолати иҷтимоӣ тақозо гардида, аз ҷониби афкори чомае дастгирӣ карда мешуд.

Маҳз дар давраи бозсозӣ асоси идеологӣ барои тағйир додани концепсияи адолати иҷтимоӣ ва сиёсати иҷтимоӣ омода гардид. Дар ҳамон солҳо барои андешаи ҷадид дар бораи адолати иҷтимоӣ (мутобиқан, принципҳо ва вазифаҳои асосии сиёсати иҷтимоӣ, ки баъдтар дар солҳои 90-ум татбиқ гардиданд) таҳкурсии гузошта шуд. Сарфи назар аз он, ки таҳкурсии то ҳанӯз марксистӣ буд, самти асосии ислохотро таъбирҳои муайян мекарданд, ки ба инбат гирифтани тафовути иҷтимоӣ ва тафсири фардиятгароёнаи адолати иҷтимоиро имкон медоданд. Аз ин мавқеъ, адолати иҷтимоӣ механизми танзими фарқияти иҷтимоӣ ба ҳисоб мерафт, ки истифодаи механизмҳои гуногуни тақ-симотро дар мадди назар мегирад.

Аммо дар арафаи соли 1991 раванди ислохот то ҷое расид, ки бозсозӣ мазмуни сотсиалистии худро гум кард. Тамоми соҳаҳои ҳаёти чомае, ҳатто фарҳанг, ба бухрони саҳт дучор шуд. Раванди бебозгашти

вайроншавии сохтори ҷамъияти сотсиалистӣ вусъат гирифт. ИҚШС ҳамчун лоиҳаи сохтмони сотсиализм барҳам хӯрд. Бо ҳамин саҳифаи нав дар таърихи ҷумҳуриҳои собиқ шӯравӣ бо мазмуни дигари равандҳои ҷамъиятӣ оғоз ёфт.

Адабиёт

1. Епихина Ю. Б. Основные векторы интерпретации понятия «социальная справедливость» в советском обществоведении // Социальная справедливость в русской общественной мысли. М.: ООО ИПЦ «Маска», 2014. С. 168-176.
2. Большая советская энциклопедия. 2-е изд. М.: Советская Энциклопедия. 1957. Т. 40. – 648 с.
3. Большая советская энциклопедия. 3-е изд. М.: Советская Энциклопедия. 1976. Т. 24. Кн. 1. – 608 с.
4. Кузнецов Н. С. Справедливость как ценность и роль ценностных отношений развитого социализма // Общественные отношения развитого социализма. Свердловск: УрГУ, 1984. С. 145-154.
5. Мальцев Г. В. Социальная справедливость и правовые основы распределения по труду // Общественные науки. 1985. № 1. С. 27-41.
6. Гонтмахер Е. Ш. Социальная политика: тенденции последних 15 лет и возможные перспективы // Международный Фонд социально-экономических и политологических исследований (Горбачев-Фонд). Материалы круглого стола «Экспертиза»: «Социальные проблемы России и их отражение в общественном сознании». 27 февраля 2007 г. [Электронный ресурс] // URL: http://gorby.ru/img.php?img=file&art_id=26844 (дата обращения: 19.06.2020).
7. Плеханов Г. В. Литература и эстетика. – М.: Госполитиздат, 1958. Т. 2. – 670 с.
8. Экономика и организация промышленного производства. -1982. №12.
9. Аитов Н. А. Социальное развитие регионов. – М.: Мысль, 1985. – 220 с.
10. Коммунист Таджикистана. – 1990. – 13 октября.
11. Заславская Т. И. Человеческий фактор развития экономики и социальная справедливость // Коммунист. 1986. № 13. С. 13-26.

12. Авен П. Механизм распределения и социальная справедливость // Коммунист. 1987. № 15. С. 115-122.
13. Наумова Н. Ф., Роговин В. З. Задача на справедливость // Социологические исследования. 1987. № 3. С. 12-23.

ТРАКТОВКА СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ И СПЕЦИФИКА ЕЁ ВНЕДРЕНИЯ В СОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Назар М.А.

В статье рассматривается сущность советского социализма, особенности реализации социальной справедливости в контексте развития Советского государства. Отмечается, что формула социальной справедливости основывалась на социалистическом принципе «от каждого по способностям, каждому по труду», и модель Советского Союза была первой в истории человечества опытом построения социального государства. В советском обществе признавалась роль государства в обеспечении социальной справедливости. Советский социализм достиг ряда значительных результатов в реализации принципов социальной справедливости, особенно в области удовлетворении основных потребностей населения. Однако в процессе реализации идеалов социализма и принципов социальной справедливости были допущены серьезные ошибки, которые в дальнейшем стали предпосылкой застоя, кризиса и разрушения системы общественных отношений.

Конечно, сложившееся обстоятельство в советском обществе постепенно осознавалось, и принимались меры по его улучшению. Например, во времена перестройки была пересмотрена концепция социальной справедливости и реализация ее принципов в новых условиях, но эта мера не смогла помешать нарастающей тенденции системного разрушения.

Ключевые слова: Советское общество, социализм, социальные блага, социальная справедливость, всеобщее благополучие, распределение, уравниловка, равенство, неравенство.

INTERPRETATION OF THE SOCIAL JUSTICE AND SPECIFICITY OF ITS IM- PLEMENTATION IN THE SOVIET SO- CIETY

Nazar M.A.

The article examines the essence of the Soviet socialism, features of implementation of the social justice in the context of the development of the Soviet State. It is noted that the formula of social justice was based on the socialist principle “from each according to his ability, to each according to his work”, and the model of the Soviet Union was the first in the history of mankind to experience building a social state. The role of the state in ensuring social justice was recognized in Soviet society. Soviet socialism has achieved a number of significant results in implementation of the principles of social justice, especially while meeting the basic needs of population. However, in the process of realizing the ideals of socialism and the principles of social justice, serious mistakes were made, which later became a precondition for stagnation, crisis and destruction of the system of social relations.

Of course, the real situation in the Soviet society was gradually realized, and measures were taken to improve it. For example, during “perestroika”, the concept of social justice and the implementation of its principles within new conditions were revised, but this measure could not prevent the growing tendency of systemic destruction.

Keywords: Soviet society, socialism, social benefits, social justice, general welfare, distribution, equalization, equality, inequality.

ВАЗИФАҲОИ ИЧТИМОИИ ЗАН ДАР РАВАНДИ ИНКИШОФИ ҶОМЕАИ ИНСОНӢ

Хуморов Д.М. -н.и.ф. дотсенти ДДТТ. (Тел.: 934444907)
Каримова З.Ҳ. - муаллими калони ДДТТ. (Тел.: 934444163)

Ҳар як ҷомеа хоҳ то саноатӣ бошад ва ё хоҳ баъди саноатӣ, хоҳ исломӣ бошад ва ё хоҳ насронӣ, дар тули таърихи хеш тарзи хоси зиндагӣ, арзишҳои ба дараҷаи ақлу фаросат ва оламдаркқуниаш мувофиқ ба системаи муносибатҳои сиёсӣ ахлоқӣ ҷавобгӯ дошта, чун онҳо дар умқи замирани ҷо гирифтаанд асрҳо дар зерӣ таъсиришон будааст, он арзишҳо, урфу одат ва анъанаҳо аз ҷумла муносибати байни ҷинсҳо низ ба як зухуроти шахишуле табдил ёфтаанд, ки онҳоро тағир додан амри маҳол аст.

Калидвожаҳо: муносибатҳои истеҳсоли, сиёсӣ иҷтимоӣ, динӣ, мазҳабӣ, сиёсати гендерӣ, нобаробарӣ, адолат ва беадолатӣ.

Дар тули таърих доир ба мақому манзалати ду ҷинс-марду зан назарҳо гуногун буда, бо ҳар роҳи восита нақши занро дар ҷомеа ва ҳамчун вучуди зинда паст мезаданд. Ҳануз Арасту дуюнимҳазорсол пеш аз мелод қайд намуда буд, ки "...зарурат чуфтҳо, зану мардро офарид, ки онҳо барои ба дунё овардани насл яке бе дигаре вучуд дошта наметавонанд ва он қарори бешуурона нест".[1,19]

Воқеан агар ҳадафи биологӣ иҷтимоии ин ду ҷинс танҳо такрористеҳсолкунии насл мебуд ва дигар вазифаро иҷро намекарданд, муносибатҳои дигареро барқарор намесохтанд ва чун дигар олами ширхорҳо ҳар кадом барои хеш зиндагӣ мекард, ҳаргиз ҷамъияти инсонӣ арзи вучуд наменамуд. Аммо маҳз пайдоиши насл омилҳои асосии бақои инсон, устувори оила, пешрафти иқтисодӣ сиёсии ҷомеа мегардад.

Вале баҳо додан ба нақши зану мард дар таърих дар ҳама давру замон, дар ҷомеаҳо яқсон набудааст.

Мутафаккири Юнони қадим Арасту ҳангоми баҳо додан ба зан бар он ақида аст, ки "Зан ва ғулом табиатан ду вучуди

гуногунанд... дар баробариҳо ғулому зан як мавқеъро ишғол намуда... аз онҳо танҳо як шакли муошират-муносибати ғулом ва ғуломзан" [1,20] ба вучуд меояд. Фарқ фақат дар он аст, ки ғулом табиатан унсӯри ҳокимиятдорӣ надорад, аммо ҳамроҳшавии зану мард муносибати дигар оиларо ба вучуд меорад. Дар оила бошад ҳокимияти волидайн бар фарзанд, калонсолон ба хурдсолон ташаккул меёбад.

Чун суҳан дар бораи ин шакли ҳокимият рафт агар мо ба таърихи пайдоиши оила аз назари динамикаи пайдоиш ташаккул ва инкишофаш бингарем, дар инҷо тағири нақши занро дар ҷомеаи ибтидоӣ мушоҳида намудан мумкин аст, ки дар он замон нақши онҳо ҷӣ дар ташаккули ҳаёти иҷтимоӣ ва ҷӣ дар идора намудани оила аз мардҳо болотар буд. Давраи модаршоҳиро даврае номидан мумкин аст, ки на танҳо фарзандон танҳо модарашонро медонистанд, балки онҳо ба ғайр аз нигоҳдоштани оташи хонадон инчунин бачаҳои ҳайвонҳои шикоркардаю чучаҳои парандагонро тарбия ва маданӣ мегардонданд. Онҳо дар ҷанги байниқабилавӣ қабиларо дар ин ҷангҳо сарварӣ менамуданд. Аниқтараш зан дар сарғаҳи ташакклёбии ҷомеаи инсонӣ нақши асосиро бозӣ мекард.

Яъне вобаста ба имкониятҳои физиологӣ ҷисмонӣ ҷомеаро то ба давраи падаршоҳӣ сарварӣ намуд. Маҳз дар тақсими меҳнати дохилиоилавӣ саҳми зан аввалиндарача буд, зеро зан зироату сабзавот, чучаю бачаҳои парандагону ҳайвонхоро маданӣ ва ром карда зироаткорӣ чорводорӣ ва парандапарвариро сабаб гашт. Ин мардхоро аз шикор озод намуда ба онҳо шуғли дигар бахшид. Зан тавонист бо ин фаъолиятҳо боиси пайдоиши оилаи моногамӣ, моликӣ хусусӣ ва давлат гашта, бо кам шудани фаъолияти меҳна-

тиаш нақшашро ба мардон дода бо ҳамин боиси аз даст додани мақомаш дар чамъият гардад.

Ин равандро Ф. Энгелс дар асараш “Пайдоиши оила моликияти хусусӣ ва давлат” чунин арзёбӣ кардааст. “Таксими меҳнат, ки байни чинсҳо ба вучуд омадааст, соф пайдоиши табиӣ дорад. Мард мечангад, ба шикор меравад, моҳӣ мегирад, дар шакли хом маҳсулоти истеъмоли ба даст оварда олотҳои зарурии истеҳсолотро месозад. Зан дар хона ба тайёр кардани хуроку либос – мепазад мебофад, медӯзад вазифадор кардашудааст”. [2,159]

Маҳз дар раванди таксими меҳнат дар оила ва баъд дар таксими меҳнати чамъиятӣ андешае ба вучуд омад ва дар илм ҳукумрон гашт, ки Арасту мегуянд: “...мард дар муносибати зан аз рӯи табиати хеш якуму баландтар, зан бошад дуҷум ва пасттар аст”. [1,28]

Ба зан ҳамчун маҳлуки дараҷаи дуҷум назар намудан қобилияти ҳаматарафаи онро инкор намудан, ўро барои фаъолияти пурсамари чамъиятиро сиёсӣ, илмию техники мувофиқ надоништан дар худ ҳеҷ як заминаи илмӣ надорад.

Дар таълимоти Зардуштия зан чун тамоми мавҷудоти муфид баробари мардон ситоиш карда шуда, ба нақшаш дар тавлиду тарбияи насл арҷ мегузоранд. Қариб дар ҳамаи “Йаснаҳо” зан ситоиш карда шуда, дар бораи нобаробарии ду чинс марду зан ишорае ҳам намешавад. Дар Авесто омадааст: “Хостгори ситоиши ...ҳама офаридагони Спандмену, мардону занони ашаванам...”. [3,40]

Аз мазмуни ситоишҳо бар меояд, ки таълимоти Зардуштия пешаи асосии занро, қабл аз ҳама, дар чамъият аз ба дунё овардани фарзанди солаҳ ва тарбияи он мебинанд.

Бо мурури пешрафии қувваҳои истеҳсолкнанда ва ғун гаштани бойгарӣ дар ҷомеа, афзудани шумораи аҳоли, танг гаштани фазои зиндагӣ, зиддиятҳо дар чамъияти инсонӣ афзуда, шикастани ҳудудҳои сукунат, ҷангҳо баҳри васеъ намудани ҳудуд, ғун кардани ғанимат ба вучуд омад. Барои ин одамони ба таври маҳсус мусаллаҳашта зарур шуда монд.

Пайдоиши нобаробарҳуқуқии зану мард ва афзалияти бештар дар ҳаёти чамъиятӣ пайдо намудаи мардон ба ҳукми қонун даромад. Тағйири воситаҳои истеҳсолот, пайдоиши навҳои нави фаъолияти меҳнатию касбу кор оқибат занҳоро пойбанди хона ҳамчун хизматгор, нигоҳдорандаи оташи хонадон ва тарбиятгари насли хеш гардонид, ки бо мурури гузашти вақт ин вазифаи асосии иҷтимоии зан гардид. Аниқтараш дар таксими меҳнат дар оила байни зану мард нобаробарии вазифагӣ ба вучуд омад. Аммо ин нобаробарӣ на бар зарари зан ва на бар зарари мард буд, агарчӣ дар даву ғеҷи хонаводагӣ зан серкортар гашт. Ин як зумра меъёрҳои дигареро ба вучуд овард, ки пайваста аҳли хонаводаро бо ҳамдигар бо хешу табор ва бо ҷомеа мустаҳкамтар намуда, пояи ахлоқро ба зинаи боло бардошт.

Шояд зарурияти табиӣи ташаккули инсонии солиму соҳибқавлу соҳибзавқ, оқилу доно, ихтироъкору эҷодкор дар марҳилаи муайяни инкишофи ҷомеаи инсонӣ ба ҳамин гуна нақш доштани зан-модар эҳтиёҷ дошта ва бо ба дастории ҳамин сифатҳо, ба хусус бо пайдошавии мутаҳаррикҳо, дастгоҳҳои худамал, дастгоҳи ҳифз ва нигоҳдорандаи ахборот, пайдошавии ақли сунъӣ бо мурури пайдоишашон нақши занро тағир доданду зарурияти бештар ба истеҳсолот, ба идоракунии корҳои давлативу сиёсӣ ҷалб намудани занро талаб карда бошад. Аммо доир ба қобилияти зан андешаҳо гуногун ва хилофи ҳамдигаранд. Ин андешаҳо ба се гуруҳ ҷудо намудан мумкин аст.

1. Онҳое, ки қобилияти марду занро баробар намедонанд ва нақши занро дар ҳаёти чамъиятӣ ҳамчун қувваи пешбаранда қоил нестанд.

2. Гурӯҳи олимоне, ки қобилияти ташкилотчигӣ, роҳбарикунони зану мардро баробар эътироф менамоянд.

3. Олимоне, ки аз оила дур шудани занро фоҷиабор медонанд.

Эҳтимол меравад, ки саноати дар ҳолати баланди рушт қарорёфтаи капиталистӣ торафт ба қувваи қобили кор эҳтиёҷ пайдо карда истода, аз як тараф, барои таъмини ашӣи хоми саноатӣ зарурияти шикастани деворҳои миллӣ ва забти ҳудудҳои миллатҳои дигар зиёд намудани артишро талаб мекард. Аммо чун ба хизмати ҳарбӣ асосан

мардон чалб карда мешуданд, сафи мардо-ни коргар дар саноати капиталистӣ кам ме-гашт, аз ҳисоби занон пур кардани ҷойҳои холии кор на танҳо дар истехсолот балки дар илм, маданият, роҳбарии сиёсӣ дав-латӣ ширкати васеътари занонро тақозо менамуд. Ҳамин эҳтиёҷот назарияҳои нав-ро доир ба қувваҳои тавоноии занон, ба онҳо додани як қатор вазифаҳои, ки асосан кори мардон буданд ба миён овард.

Агар онро ба инобат бигирем, ки дар баробари пайдоиши динҳо ба хусус на-сронӣ, буддоия, ислом ва дар ҳаёти ҷамъи-ятии одамон нақши муҳим бозиданашон ба зан ҳамчун як махлуқи камақлу камҳав-сала мақом дода ёро аз ҳаёти пурҷӯшу хурӯши ҷамъиятӣ ба канор кашидаанд, даъвати мутафаккирои замони Эҳё ва ка-питалистӣ доир ба баробархукукии зану мард инқилоби ҷиддиро дар тафаккури мардон доир ба зан ба вучуд овард.

Пажухишгарони имрӯза хангоме ме-хонанд, ки Жан-Жак Руссо занро чун мард ҳамчун вучуди ҷамъиятӣ баробар намедо-нист, дар ҳайрат наемонанд, чунки Ҳам-замонони Руссо аксаран дар зерӣ таъсири ғояҳои динӣ буда, таълимотҳои диниро ҳамчун суханони охиринаи ҳақиқат қабул доштанд.

Аз ин хотир аксарияти мутлақи му-тафаккирони ҷомеашинос қонунҳои пай-доиш ташаккул ва инкишофи ҷамъиятро дуруст пешбинӣ карда бошанд ҳам, вале дар масъалаи баҳои воқеа додан ба қоби-лияту истеъдоди зан, хусусиятҳои ҷисмо-нию зехнии он назари хуб надоштаанд. Ва нақши онро дар тавлиди фарзанд дидаанд. Ҳатто И.Канти бузург барои зан дар ҷамъият мавқеи фаъоли шахрвандиро қоил набуд. Сабабашро дар фарқияти иштиро-кашон дар ҳаёти иқтисодӣ ва сиёсӣ дар ҷамъият мебинад.

Воқеан ҳақ ба ҷониби И.Кант аст, зе-ро рисолати азалии зан, тарбиятгар ва ғамхори фарзанд буда, ташаккули ҳисси миллии ҳар фард ба тарбияи модар алоқаи ногустастанӣ дорад. Мутафаккир бо ин ан-дешаи хеш нақши занро дар пешравӣ ва солимии ҷамъият паст намезанад. Вай таъкид бар он мекунад, ки ҳамон тавре, ки истехсолоти неъматҳои моддӣ заруранд ва бе он ҷамъият вучуд дошта наметавонад,

ҳамин тавр бе истехсол ва такрористех-солнамоии худ инсон ҷомеа умуман ву-ҷуд дошта наметавонад. Воқеан ҳам ҳамин тавре ки ҷамъият ба ҳамеша беҳтар карда-ни сифати маҳсуллоташ ҳавасманд аст, вай ҳамеша ба беҳтар намудани на танҳо си-фати ҷисмонии шахрвандон балки ба беҳ-таршавии сифати зехнии онҳо, сифати кас-бии аъзоёни ҷамъият ниёз дорад. Оё чунин инсон, фард бе тарбияи модар, бе шири поки вай, бе оғуши пур аз меҳри вай тар-бия ёфта метавонад.

Маҳз зан ҳамчун сарчашмаи ҳаёти солим, беҳтарин тарбиятгари инсон баро-мад менамояд. Чунин фард танҳо дар оила ва дар домани поки модар ба воя мерасад.

Феълан ҳадафи пажухишгароне, ки нақши занро дар ҳаёти ҷамъиятиашон аз ҳамин иборат медонанд, фоидаашро ба-рои пешравии ҷамъият аз иштироқи бево-ситааш дар сиёсат ва идоракунии давлат, афзалиятноктар мешуморанд.

Дар нигоштаҳои аксари донишман-дони гузаштаҳои ҳозира ва диндорон доир ба нақши зан як чизро бештар мушоҳида намудан мумкин аст, ки он ҳам бошад, кӯ-шиши аз оила ҷудо намудани зан мебошад, ҳол он ки Гегел дар асараш фалсафаи таби-ат “оиларо ҳамчун ҷавҳари бевоситаи рух” [4,336] номидааст. Аммо ин маънои онро надорад, ки Гегел имкониятҳои зехнию ҷис-монии зану мардро баробар медониста бо-шад. Ба қавли Гегел, “мард ибтидои фаъо-лу пурқувват вале зан – ғайрифавол ва иб-тидои субъективист”. [4, 336]

Ин намояндаи барҷастаи фалсафаи класикии немис ба саволи барои хушбах-тии мард ҷӣ лозим аст, гуфтааст: “Зани меҳрубон ва мақоми хуб дар ҷомеа”. Аз ҳамин лиҳоз ба ақидаи вай “Зан маҳз дар оила таъминоти ҷавҳарӣ дорад”. [4,336]

Аз андешаҳои ин ду мутафаккири олмонӣ доир ба нақши зан ва ё вазифаи иҷтимоии он маълум мегардад, ки насл ба дунё овардан, таъмини давоми умр ва бақои ҳар қадам ҷомеа ба ҷигунагии оила ва нақши зан дар он аз ширкаташ дар ба-қои ҷамъият аз иштироқаш дар корҳои ҷамъиятӣ болотар ва муҳимтар аст. Шояд ҳақ ба ҷониби муаллиф Қазофӣ буд, ки дар китоби “Сабзаш” гуфтааст: Беҳтарин ҷо-меа ҳамон аст, ки занро аз даву ғечи рӯз-

гордорӣ халос намуда барои тарбияи фарзанди солим шароит фароҳам меорад.

Табиист, ки фароҳамоварии ҷунин шароит барои ҳар қадам ҷамъият кори хеле мушкил буда, хароҷоти зиёдеро талаб менамояд. Ҳатто агар давлат барои ҳар даҳ кӯдак як боғча ва ё як кӯдакистон бино карда беҳтарин мураббӣро ба кор ҷалб намояд ҳам ҳеч як мураббӣ аввалаш модарро иваз карда наметавонад. Дигараш ҳеч як модар бо дили пур ба фаъолияти кӯдакистонҳо нанигариста фикраш ҳамеша банди фарзандаш мебошад. Ҷунин ҳолат хоҳ ноҳақ ба фаъолияти бесамари зан таъсири манфӣ мерасонад. Яъне агар ҷамъият барои баробарҳуқуқии марду зан садҳо қонунҳо ҳам барорад, лекин ҳуди ҳаёти воқеӣ занро маҷбур месозад, бештар андеша намояд, азоби руҳӣ кашад, зеро мард ҳаргиз вазифаи занро дар назди наслаш иҷро карда наметавонад. Ин воқеияти зиндагӣ аст. Таъмини баробарҳуқуқии зан бо мард воқеияти абстрактӣ аст. Аслан бардоштани масъалаи нобаробарҳуқуқии зан дар радифи мардон бо ҷанд далел пояи илмӣ надорад. 1. Сохти Шӯравӣ дар тамоми қаламраваш дар Конститутсия баробарҳуқуқии ҳарду ҷинсро дар ҳама соҳаҳои ҳаёти ҷамъиятӣ эълон намуда барои онҳо дари илму ҳунар, малумот ва иштироки фаъолонро кушод. 2. Тибқи он, дар замони шӯравӣ дар Тоҷикистон қонун дар мақомотҳои олии давлатӣ ба ҳайси вазирон, роҳбарони аввали корхонаю муассисаҳо, мактабҳои олию миёна адои вазифа мекарданд. 3. Барои ба кори фаъоли ҷамъиятӣ ҷалб намудани духтарони ноҳияҳои дурдасту ноҳияҳои, ки аз рӯи таассуби динӣ духтаронро таҳсил кардан наметавонанд, духтарон бо супориши махсус ба таҳсил дар мактабҳои олии ҷалб карда мешуданд. 4. Ҷунин духтарон хатман ба ҳамагонро таъмин карда шуда, рафти таҳсилашон, шароити зиндагиашон аз тарафи мақомотҳои роҳбарикунандаи ноҳияҳо зерин назорат буда, сари ҳарчанд вақт роҳбарони ноҳияҳо бо ҳамдиёрашон мулоқот менамуданд, ки ин боиси руҳбаландӣ ва фаъолгардонии донишҷӯён мегашт.

Яъне дар замони шӯравӣ бештар ба фаъолияти созандагӣ омӯзандагӣ ҷалб намудани духтарон қонун ин нишонаи афза-

лият доштани онҳоро нисбат ба мардон аз тарафи ҳокимити давлатӣ буд. Он ки занону духтарон дар идоракунии камтар буданд, пеш аз ҳама ба тарзи зиндагӣ, урфу одат, шароитҳои иҷтимоӣ алоқаманд буданд, вале монанди сунъие дар роҳи таҳсил ва шуғл вучуд надошт. Ғайр аз ин дар низомии шӯравӣ ба зан танҳо ҳамчун қувваи қобили меҳнат назар намекарданд, балки дигар ҷиҳатҳои объективӣ дар ҷомеа дошташро низ ба эътибор мегирифтанд. Ҳатто ақидае, ки барои иҷроӣ ҳамон як ҳел кор мардҳо аз қонун музди бештар мегирифтанд билкул хатост, зеро барои иҷроӣ як сарбории омӯзгорӣ ҳарду ҷинс як ҳел музди меҳнат мегирифтанд. Аммо аз ҷониби ташкилотҳои гуногуни байналмилалӣ ҳамон нобаробарҳуқуқӣ, ки дар олами капиталистӣ ҳуқумрон аст, онро дар симои давлати соҳибистиклоли тоҷикон дидан хоستانд, беҳабар аз он ки дар сиёсати созандаи Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ, Пешвои миллат, Президенти кишвар Эмомалӣ Раҳмон таъмини воқеии баробарҳуқуқии марду зан ҷои асосиро ишғол менамояд.

Адабиёт

1. Аристотел, Природа политики с комментариями и объяснениями. Москва 2018.
2. Маркс К, Энгельс Ф, Сборник сочинений том 21.
3. Авесто, Душанбе: Бухоро 2014.
4. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII-начала XIX века. Москва Высшая школа 1989.
5. Авғонов С.М., Каримова З.Ҳ. Рисолати зан дар ҷомеа аз нигоҳи ислом. //Паёми ДДТТ, 1(26) сах.131

СОЦИАЛЬНЫЕ РОЛИ ЖЕНЩИНЫ В РАЗВИТИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Хуморов Д.М., Каримова З.Ҳ

Каждое общество, будь то доиндустриальное, постиндустриальное, исламское или христианское, на протяжении всей своей истории имело свой образ жизни, ценности, соответствующие уровню разума и мировоззрения, соответствующие системе политических и моральных отношений, поскольку они имеют глубокие корни. Эти ценности, обычаи и традиции, включая от-

ношения между полами, стали личным феноменом, который невозможно изменить.

Ключевые слова: производственные отношения, политические и социальные, религиозные, сектантские, гендерная политика, неравенство, справедливость и несправедливость.

**SOCIAL ROLE OF WOMEN IN THE
DEVELOPMENT OF HUMAN SOCIETY
Khumorov D.M., Karimova Z.Kh.**

Every society, whether pre-industrial, post-industrial, Islamic or Christian, throughout its

history has its own way of life, values corresponding to the level of reason and worldview, corresponding to the system of political and moral relations, as they are deeply rooted. These values, customs and traditions, including the relationship between the sexes, have become a personal phenomenon that is impossible to change.

Key words: industrial relations, political and social, religious, sectarian relations, gender politics, inequality, justice and injustice.

НИГОҶИ ИҶМОЛИЕ БА АҚЛГАРОӢ ДАР ФАЛСАФАИ ИСЛОМ: ИБНИ СИНО ВА АБУҲОМИД ҒАЗОЛӢ

Маҳмадҷонова М. – д.и.ф, сарҳодими ИФСҶ АМИТ

Мақолаи мазкур ба баҳси фалсафии ду шахсияти барҷастаи фарҳангу тамаддун Ибни Сино ва Абуҳомид Ғазолӣ бахшида шудааст, ки дар марзҳои ба ҳам муқобили фикрӣ қарор дошта, яке рисолати худро дар гузариши андешаву ҷаҳонбинии илмӣ-фалсафӣ ва дигаре дар эҳёи эътиқоди динӣ муайян намуда буданд. Афкор ва осори Ибни Сино дар пайравӣ аз Арасту шинохти олами моддиро вусъат бахшида бошад, Абуҳомид Ғазолӣ дар ин мероси гаронбаҳо хатареро дар устувории эътиқоди динӣ мушоҳида намуда аст. Ин мутафаккир бо истифода аз силоҳи файласуфон – муҳокимаи мантиқӣ ва далеловарии ақлонӣ исбот кардан мехоҳад, ки оқибати омӯзиши илму олам ширку шубҳа мебошад.

Калидвожаҳо: Ибни Сино, Абуҳомид Ғазолӣ, Ибн Рушд, Шаҳристонӣ, Сухравардӣ, тафаккури илмӣ, тафаккури динӣ, ақлгароӣ, ҷаҳонбинӣ, мантиқ, фалосифа.

Вақте сухан дар мавриди тариқаи ақлгароӣ дар фалсафа, хусусан дар фалсафаи исломӣ, ки дар ҳошияи он фалсафаи тоҷик низ асрҳо рушд кардааст, меравад, бешак, бояд аз мучоҳидаи фикрии ду тан аз номварони фалсафаи исломӣ Ибни Сино ва Абуҳомид Ғазолӣ ёд шавад. Зеро масъалаи ақлгароӣ ва рушду такомули минбаъдаи он дар фарҳанги исломӣ ва тоҷик бо номи ин ду мутафаккир, ки яке ба истилоҳ файласуфи касбӣ ва дигаре мунаққиди файласуфони касбӣ буд, алоқамандии бевоситае дорад.

Худи ақлгароӣ дар фалсафаи тоҷик қаринаи деринаи таърихӣ дорад ва аз орову анъаноти пеш аз исломӣ об меҳӯрад. Ҷанбаҳои табиатгароии ормонҳои бостонии тоҷик ҳар чӣ бештар мавқеи ақро дар ҷаҳонбинии мардум дар муқобили эътиқод ба ҳаводиси ҳадсӣ қувват мебахшиданд ва тақя ба қудрати ақли инсон дар шинохти оламро вусъат меоданд. Ҳамин тавр, даъвати маъруфи Рӯдакӣ оид ба арҷгузори дониш, мурочиат ба таҷриба

ва тақия ба ақл зодаву парвардаи фарҳанг ва тафаккури тоҷик мебошанд, ки ба таври зебои шеърӣ чунин ифода гардидаанд:

*Дониш андар дил чароғи равшан аст,
В-аз ҳама баъд ба тани ту ҷавиан аст...*
[1.388]

Муҳити фарҳангии давраи ташаккули орову афкори олимону мутафаккирони асрҳои миёна зодаи андешаву ҷаҳонбиние буданд, ки дар он бартарияти ақлу дониш арҷгузори мешудва пайравӣ аз фармудаҳои Рӯдакӣ қор мекарданд, ки мегуфт:

*Бирав, зи таҷрибаи рӯзгор баҳра бигир,
Ки баҳри дафъи ҳаводис туро ба қор ояд.*

Дигар сабаби интишори ақлгароӣ дар Мовароуннаҳр ин аст, ки бинобар фаровонии маъдану конҳои канданиҳои фойданок дар ин мавзӯе ниёзмандӣ ба донишҳои дақиқ зиёд буд, ки бидуни рушди ҷаҳонбинии илмӣ номумкин аст. [3.158]

Тавре дар бораи кайфияти фарҳангӣ ва маънавии ин давра К.Олимов таъкид кардааст: «Дар давраи Сомониён бинобар дараҷаи баланди маърифати хонаводагии амирон ва аҳли дарбори онон тавачҷуҳ ба аҳли имлу фазл зиёд будааст. Яке аз хислатҳои назарраси ин давр нисбат ба забони Ғазнавиён ва Салҷуқиён камтар будани таассуби мазҳабӣ ва қавмӣ мебошад». [4.193] Абуалӣ Ҳусейн ибн Абдуллоҳ Ҳасан ибни Алӣ ибни Сино файласуф, олими забардасти табиатшинос ва табиби чирадаст, бунёдгузори истилоҳоти илмӣ-фалсафии тоҷик, пайрав ва рушддиҳандаи фалсафаи Арасту дар Шарқ, ки тавассути осори гаронбаҳои ӯ аҳли илму маърифати ҷаҳон дубора бо меросу афкор, фалсафаи Юнони Қадим ошнӣ пайдо кард, дар деҳаи Афшана назди Бухоро ба дунё омадааст. Гарҷанде танҳо 57 сол умр дида (980-1037), дар Ҳамадон даргузаштааст, дар олами илму фалсафа усули ақлгароии мутлақро рушду нумӯ дода, намунаи сермаҳсулии илмӣ ба шумор рафта, унвони фаҳрии Шайхуррасиро со-

ҳиб шудааст. Ӯ дар худ дастовардҳои эҷодиёти аклонии даврони пешин ва моусирашро таҷассум ва коркард намуда, дар пайравӣ аз Муаллими аввалаш – Арасту таҳқиқи чунин масоили мубрами илмӣ, монанди таҳқиқи олами зинда ва ғайризиндаро ба таври мубраму мукамал анҷом додааст. Дар «Китоб уш Шифои» ӯ дар баробари маълумоти умумиву хусусӣ оид ба маодин, набот ва ҳайвон, мо метавонем маълумоти мушаххасу дақиқро дар бораи инсон ва бадани он, муқоисаи ин ду намоди олами зиндаро ба таври дақиқу амиқ дарёбем, ки аҳамияти худро то замони мо аз даст надодааст. Вақте ин осори Шайхурраис мавриди мутолиа қарор мегирад, шахс дар тааҷҷуб мемонад, ки оё чӣ гуна дар асри худ мутафаккир ба ин амиқиву дақиқи олами вуҳуш, паррандаву хазанда, набототу маодинро шинохта, бештар аз ин, ҳар як аҷзҳои оламу одамро мешинохта аст. Бинобар ин мероси илмиву фалсафии Шайхурраисро донишмандон чамъбасти рушду инкишофи тӯлонии таърихӣ илми тоҷик дар охири асри XI номидаанд. [6.24]

Абуҳомид Ғазолӣ (1059-1111) зодаи шаҳри Тус яке аз маъруфттарин мутафаккирони исломӣ мебошад, ки дар ҳуқуқ, тасаввуф, ахлоқ, фалсафа ва илоҳиёт осори зиёде дошта дар таърихи фарҳанги исломӣ чун эҳғари ислом шинохта шудааст. Ӯ каме баъд аз бист соли даргузашти Ибни Сино ба дунё омада рисолати худро дар мубориза бо афкори фалсафӣ мебинад. Зеро ба андешаи ӯ, ҷаҳонбинии илмӣ-ақлгароии фармонраво дар муҳити фарҳангии замонаш, ки натиҷаи рушди бемайлон ва вусъатёби тафаккури илмӣ-ақлгароёнаи Ибни Сино ва ҳамфикронаш буданд, муҳити эътиқодоти диниро танг ва сабаби пайдоиши ширку бидъат ва равияҳои зиддинӣ гардиданд, мардумро аз ҳақиқати динӣ дур намуданд. Бинобар ин ӯ дар умри 52 солаи худ як идда осори динӣ, ҳуқуқӣ ва ахлоқӣ таълиф намуда дар онҳо пеш аз ҳама ба андешаи фалсафӣ-ақлгароӣ ва илмӣ арастуӣ мубориза мебарад. Имрӯзҳо ҳам, баъди 900 сол аз даргузашти Имом Ғазолӣ файласуфони ҷаҳон оид ба он таъсире, ки афкор ва таълифоти ӯ ба фарҳангу тафаккури уламои баъдии исломӣ расонидааст, пажӯҳишҳо бурда нақши ӯро дар самтдиҳии андешаву фарҳанги исломӣ ба суи динӣ муайян менамоянд. [7.328]

Тавре ҳолномаҳои ӯ хабар медиҳанд, Муҳаммад Ғазолӣ аз ибтидо хеле сафару мушоҳида ва пажӯҳишҳои гуногунсамтро дар манотиқи гуногуни ҷаҳони исломӣ анҷом дод, билохира дар шахсияти вазири салҷуқиён Низам ул Мулк ҳамфикр ва ҳомии қавиеро пайдо кард ва бо даъвати ӯ ба Бағдод омада, дар соли 1091 дар Мадрасаи таъсисдодаи ӯ «Низомия» мударрис мешавад. Ин ҳодиса гардиши ҳалқунандае дар ҳаёти ӯ ба вучуд оварда ӯро ба муҳите ворид намуд, ки дар рушду нумуи шахсият ва эҷодиёти Ғазолӣ таъсири муайянкунанда дошт. Дар ин давра ӯ ду асари худро таълиф намудааст, ки яке аз онҳо «Мақосид ал-фалосифа» ва дигаре «Мунқиз мин аз зилол» мебошанд.

Китоби Мақосидро, ки аз тариқи тарҷумонони маркази Толедо, алалхусус аз ҷониби Доминик Гундисалви дар соли 1145 тарҷума шуда бидуни муқаддима ва хулосаи Ғазолӣ бо номи «Мантиқ ва фалсафаи араб ал Ғазолӣ» нашр шуда буд, уламои Аврупоӣ ба иштибоҳ чун намунаи фалсафаи арастуии исломӣ қабул намуда, худи Ғазолро пайрави Форобӣ ва Ибни Сино шинохтанд. Зеро тарзи ифодаи Ғазолӣ дар ин китоб чунин буд, ки аввал андешаи файласуфони машшоияро шарҳ дода дар хулоса назар ва мавқеи маҳкумкунандаи худро нисбати ҳар як банди фалсафаи онон ҷой дода аст. Асари дигари Ғазолӣ як навъ муқолаҳои маҳкумкунандае бо файласуфон, хусусан мавқеи онҳо нисбати ҳақиқати дошину андухта онон оид ба ҷаҳон, (ки ба андешаи ӯ, роҳи мантиқии пеш гирифтаи файласуфон ба суи ширку нобоварӣ мебарад), буда, зикри иштибоҳоти онҳо ва роҳҳои ба роҳи ҳақ баргаштани онҳоро дарбар гирифтааст.

Гарчанде дар таърихи фалсафаи тоҷик мавқеи ҳосае нисбат ба мақоми Ғазолӣ, яъне нақши ҳалқунанда доштани ӯ дар шикасти минбаъдаи андешаи фалсафӣ ба таври қавӣ ҳифз мешавад,[8] дар таҳқиқоти исломшиносӣ ва таърихи фалсафии аврупоӣ ва амриқоӣ зарбаи шиканандаи афкори Ғазолӣ рад карда шуда, дар мисоли осори Сухравардӣ, Ҳайдари Омулӣ, Мир Домод ва мактаби мутаолия рушди андешаи фалсафӣ асоснок карда шудааст. [7.345]

Аз зиндагиномаи Ғазолӣ бар меояд, ки дар 36-мин соли ҳаёти худ ӯ бевосита бо

масъалаи дарёфти ҳақиқат машғул мегардад ва ин сабаби мувоҷеҳ шудани ӯ ба гардиши тафаккурӣ ва бухрони маънавии ботинӣ мешавад. Хамин тавр ӯ дар соли 1095 мадрасаи Низомияро тарк карда ҳаёти минбаъдаи худро ба пайдо кардани ҳақиқат мебахшад. То ин давра ӯ ҳамчун яке аз мубаллиғон ва назаричиёни таълимоти ашъария ва каломи исломӣ ном бароварда буд. Дар давоми даҳ соли баъд ӯ дарвешӣ, танҳой ва гӯшанишиниро ихтиёр карда дар сафархояш ба гӯшаву канори ҷаҳони ислом мушоҳида ва мутолиаҳо анҷом медиҳад. Ҳаритаи сафарҳои ӯ чунин шаҳр-марказҳои бузурги фарҳанги исломиро монанди Димишқ ва Байтулмақаддас, Қоҳира, Искандария, Маккаву Мадинаро дарбар мегирад. Дар ин сафарҳо ӯ бо назария ва амалияи тасаввуф машғул шуда, билохира роҳи ватанро пеш мегирад, чанде дар Нишопур монда чанд муддат мударрисӣ мекунад ва ба Тус баргашта 19 декабри соли 1111 аз ҷаҳон даргузашта аст.

Дар осори худ Ҷазоли ба масъалаи дониш ва ҳақиқати он аз нигоҳи инсонӣ алоҳида тавачҷуҳ карда нисбат ба дурустии дониши дар заминаи таҷрибаи шахсӣ пайдошуда шубҳа мекунад. Дар ин замина ӯ масъалаи худшиносӣ ва натиҷаҳои онро ба таври амиқ баррасӣ намуда ба масъалаи нақши дил-қалб чун манбаъи донишҳо аҳамият медиҳад.

Ба андешаи Ҷазоли дониши ҳақиқӣ дар мувофиқати он бо шаҳодати фардифода мегардад. Дар «Минқиз мин ал зиллол» ин маъниро шарҳ дода, ӯ ибраз доштааст, ки дониши ҳақиқӣ ба андозае ҳақ аст, ки ашё худро дар баробари нафс то чӣ андоза дақиқу амиқ ошкор менамояд, то идроки он беиштибоҳу дуруст, бе шакку шубҳа анҷом гирифта бошад. Дар Рисолаи илми ладунӣ ин маъниро бештар шарҳ дода нисбати мушқил будани дурустифода кардани дониш оид ба ашё ва ҷой доштани таноқуз байни ҷавҳари ашё ва шакли моддии он мулоҳизаронӣ менамояд. Ӯ ибраз медорад, ки он чизе, ки доништа мешавад ва ҷавҳари он дар оинаи нафс инъикос мегардад. Нафси оқида – он ҷоест, ки дар он тамоми таҷаллии Нафси вучуд таҷассум гардида аст. Бинобар ин он дар худ тамоми донишхоро таҷассум намуда аст, монанди он ки дар тухма тамоми давраҳои рушду нумуи минбаъдаи наботот мавҷуд ва дарҷ аст. Зоҳиран, чунин наздикии му-

лоҳиза бо таълимоти ишроқӣ, Ҷазолиро ба роҳи маҳкум кардани қобилияти фикрии инсон бурда ӯро ба баҳсу мунозира оид ба иштибоҳӣ будани мавқеи мантиқӣ ва ақлгароии фалосифа, маҳкум кардани онон мерасонад. Баҳсу мунозираи мазкур мазмуни на кам аз ҷаҳор асари ӯро фаро гирифта дар он ӯ дар баробари маҳкуми фалосифа, инчунин дигар иштибоҳгарон – исмоилиён, масеҳиён ва дигар мушрикони мавриди тозиёнаи танқид бо истифода аз боз ҳамон мантиқ ва ақлгароии диалектикӣ мегирад. Сабаби истифода аз ин усулро ӯ чунин шарҳ медиҳад, ки азм кардааст, то ин иштибоҳкунандагону мушрикони бо силоҳи ҳуди онҳо – муҳокимаи мантиқӣ ва ақлгароии диалектикӣ сарқӯб намояд.

Ҷазоли ақлгароии диалектикро ба муқобили усули тафсири ва таъвилӣ истифода менамояд, ки дар даврони ӯ як идда аз равияҳои исломӣ аз он истифода мекарданд. Дар усули таъвил ӯ танҳо нақши эътибори шахсӣ, на раванди таълимо мебинад.

Ҷазоли бар зидди масеҳиён низ китобе таълиф карда, дар он аз «радқунии боадабона (радд ҷамили) мафҳуми «илоҳияти Исо»-ро истифода намудааст, ки онро дар асоси таъя ба матнҳои Инҷил таълиф намудааст. Ҷолиб ин аст, ки Ҷазоли дар он на ба тасдиқи орои ваҳдати Худо (тавҳид) ва на дар шарҳи ташбеҳ – ҳатари антропоморфизм тамаркуз мекунад. Балки ӯ меҳодад мавқеи худро дар бораи он, ки усули ӯ иборат аз таъя ба ақл аст, мустаҳкам намуда, дар ин замина мутуни инчилюро шарҳу тафсир медиҳад ва иштибоҳи масеҳиёнро ошкор месозад.

Боз як таълифоти мувоҳисавии Ҷазоли, ки ба забони форсӣ, пас аз бозгашт ба Нишопур навишта шуда, бар зидди «озодипарастон» (ибохия) навишта шудааст, ки ба андешаи ӯ як категорияи хеле васеъеро дарбар мегирад, ки ба он тасаввуфи суфиён, файласуфони хатокор, ҳамагуна «мушрикони» равона шудааст. Онҳо аз тарафи Ҷазоли саҳт маҳкум гардида ӯ нисбати онҳо аз айбдоркуниҳо дар вайрон кардани дағалонаи меъёрҳои ахлоқӣ истифода кардааст.

Аммо аз ҷиҳати аҳамияти худ, дигар китоби бузургҷаҳми Ҷазоли, ки маҳсус бар зидди файласуфон таълиф гардида бо номи «Таҳафот ал-фаласифа» машҳур аст, муҳимтар аст. Калимаи Таҳофот сермаъно буда дорои нюансҳои зиёд мебошад. Онро ҳамчун харобшавӣ, ба харобшавӣ рӯ овардан, нобудшавӣ ва инчунин истилоҳи му-

чарраду мунфаъили «номувофиқат» ва ё беҳтар аз ин – «Худкушии файласуфон» тарҷума кардан мумкин аст. Дар асари мазкур зиддияти ботинии муаллиф равшан инъикос ёфтааст, ки аз ғайриимкон будани ба даст овардани итминон ташвиш дорад ва кӯшидааст, то ба ҳадди аққал бар зидди халали ворид намудаи фалсафа ба эътимодии ҳаёлии инъикоси вучуд баромадааст

Боиси тазаккур аст, ки чанде баъд ба ин асари Ғазолӣ Ибни Рушд файласуфи кордовагӣ ҷавобияи латифе бо номи «Таҳофул ул Таҳофут»-ро таҳия мекунад, ки тахминан соли 1180 навишта шудааст. Ибни Рушд дар он беасос будани айбдоркуниҳои Абу Ҳомид Ғазолиро дар радди фалсафиён пешниҳод кардааст. Дар он Ибни Рушд масъалаи муносибати фалсафа ва динро баррасӣ намуда нишон медиҳад, ки фалсафа ва дин дар самти довари ба бисёр масоили ҳастӣ хеле шабеҳ ҳастанд. Ӯ мегӯяд, ки «Фалсафа ёвар ва ҳамшираи дин аст... онҳо табиатан ва омилҳои аслии худ шарикӣ ҳамдигаранд. Ҳам фалсафа ва ҳам дин Худоро мавзӯи таҳқиқоти худдоранд, аммо онҳо дар бораи он бо тарзҳои гуногун мулоҳиза мекунанд».

Ибни Рушд фаҳмид, ки одаме, ки заъфи умумии оқилро дарк мекунад, ин заифро ба радшавии пок меорад, яъне онро бар зидди худ равона мекунад. Маҳз аз ин рӯ, Ибни Рушд ба рақибаш бо радди рад посух дод ва «Худкушии худкушӣ»-ро навишт (Таҳафут ал-Таҳафут).

Ҳама талошҳои Ғазолӣ барои нишон додани файласуфҳо равона шуда буданд, ки таҳқиқоти фалсафӣ ҳеҷ чизро ошкор намекунад. Бо ғазоби шадид, вай ба таълимоти абадияти ҷаҳон муқобилат мекунад; дар раванди пайдоиши шуур, ӯ танҳо ташбеҳро мебинад, аммо зебӣ ва сахтеии ин назария ӯро ба вачд намеоварад. Вай бар он аст, ки файласуфон наметавонанд зарурати мавҷудияти Ақли Кулл, ваҳдати илоҳӣ ва ғайримоддӣ, дониши Худоро дар бораи чизҳои аз худаш фарқкунанда дарк намоянд. Ӯ то ба ҳадде асосҳои фалсафии мавҷудияти моддаҳои рӯҳии вайроннашавандаро рад мекунад, табиати рӯҳии рӯҳи намирандаро инкор мекунад. Фалосифа чунин мешуморанд, ки ҷавҳари маънавий моҳияте мебошад, ки худ аз худ ва бо дониши худ огоҳ аст; ҳисси узвҳои бадан ба ин кор кодир нестанд. Ин дуруст аст, ҷавоб

медихад Ғазолӣ, аммо мӯъҷизае имконпазир аст, ки ба онҳо ин қобилиятро медиҳад.

«Наштари шамшер»-и танқиди вай ба инкор кардани сабабияти ашъарӣ равона гардида, бо ин он афкори Ибни Сино дар бораи имконнопазирии мавҷудияти моддаҳои офаридашуда аз ҷониби ҳуди онҳоро дар назар дорад. Барои Ғазолӣ ҳама равандҳои табиӣ ба тартиботе, ки онро иродаи илоҳӣ фароҳам меорад, мувофиқанд, ки он метавонад ҳамаи онҳоро дар як лаҳза нобуд кунанд. Ҳар як ғояи идеяи мавҷудияти меъёри берунӣ, зарурати вучуди мавҷуд нест. Масалан, ӯ бо овардани далеле оид ба оташгирии пахта мегӯяд, ки файласуфон сабаби аслии сӯхтори онро намефаҳманд ва сабабҳои оташро соф моддӣ шарҳ медиҳанд. Табиат сӯхторро тавлид мекунад ва наметавонад ба он таъсире ворид намояд. Ғазолӣ эътироф кардани чунин заруратро рад мекунад ва изҳор меорад, ки амали оташ аз ҷониби Аллоҳ мустақиман ё бо ёрии фаришта анҷом дода мешавад. Мушоҳидаҳои таҷрибавӣ, мегӯяд Ғазолӣ, нишон медиҳанд, ки пахта метавонад худ аз худ оташ гирад, яъне, бидуни иртиботи мустақим бо сӯхтор руҳ дода метавонад, аз ин рӯ ғайр аз сабаби сӯхтор боз як сабаби дигаре барои барангезиши оташи пахта вучуд дорад.

Дар ниҳоят, тавре ки Ғазолӣ фикр мекунад, файласуфон бархато масъалаи эҳёи ҷисмонӣ, мавҷудияти аслии осмон ва дӯзахро рад мекунанд ва эътироф мекунанд, ки пас аз марг бозгашт танҳо барои рӯҳи ғайримоддӣ хос аст.

Пас аз Ғазолӣ, Шахристонӣ (ваф. 1153), дар навбати худ, дар таърихномааш оид ба динҳо (Китоб-ул милал) ва инчунин дар чанд китоби дигараш дар рӯҳияи мутакаллимӣ ҳақиқӣ, бар зидди файласуфони ҷунунӣ, алалхусус бар Ибни Сино ҳучум кард. Ҷавоби ин амалро файласуфи бузурги асри XI Насириддини Тусӣ (ваф. 1274) хеле ба таври зақӣ баргардонида, Ибни Синоро ифӯ мекунад.

Ғазолӣ бо таълифи асари дигари худ «Эҳёи улум ад дин» кӯшиши эҳёи илмҳои динӣ ва ҳифзи онҳоро аз таъсири ақлгароии илмии даврони Ибни Сино анҷом додааст. Ин асар аз андешаҳои зеҳнӣ ва маънавий бой аст. Дар он маҳсусан муносибат нисбат ба санъат ва мусиқии динӣ муайян карда мешавад, ки барои фарҳанги нафиси Осиёи Марказӣ таъсири бузург гузошта аст. Ҷолиб аст таъкид гардад, ки фаъолияти гуно-

гунчанбаи Ғазолӣ дар кори эҳёи асосҳои дин дар пайдоиши равиши миёнрағаро сарчашмаву замина гардид, ки бо рушд додани таълимоти ишроқӣ ва асосгузори он Сӯҳравардӣ пайванд дорад. Сухравардӣ бо таълимот худ зиддияти байни интиқоби қатъии муқобилгузоро, ки борат аз суфӣ будан ё файласуф буданро бардошт.

Акнун маълум гардид, ки ҳар дуи ин навъи андешаронӣ бо ҳамдигар вобаста буда метавонанд, зиёда аз ин онҳо бе амалияи яқдигар ба камолот расида наметавонистанд. Дар натиҷа як намуди «зоҳидии маънавий» пайдо шуд, ки дар он фалсафаи ҳаёт мавқеи хеле муҳимро ишғол мекунад.

Адабиёт

1. Ғарҳанги забони тоҷикӣ. М. 1969. Ҷ.1.- с. 388
2. Абӯабдулло Ғӯдакӣ. Шеърҳо. Сталинобод. 1952.
3. Ҷайҳонӣ. Ашқол ул олам.//Сомониён ва эҳёи тамаддуни форсии тоҷикӣ. Душанбе, 1998. –с. 158.
4. К. Олимов. Фалсафа дар замони Сомониён. Сомониён ва эҳёи тамаддуни форсии тоҷикӣ. Душанбе, 1998. –с. 193.
5. Абуалӣ ибни Сино. Осори мунтахаб. Ҷ. 1. Душанбе, 1980.
6. Ибн Сина. Книга о животных. Душанбе, 2020. –с. 24.
7. Ислам и рациональность. Влияние аль-Газали. Сборник статей к 900-летию со дня его рождения. Под ред Ф.Гриффеля. Лейден. Бостон. 2016. Vol. 2.
8. Диноршоев М. Аз таърихи фалсафаи тоҷик. Душанбе, 1988. Диноршоева З. Абу Хамид Муҳаммад аль-Ғазали и его «Опровержение философов» // Газали М. Опровержение философов (в соавт.). — Душанбе, 2008.
9. Богоутдинов А. Избранные произведения. Душанбе, 1980.

К ВОПРОСУ О РАЦИОНАЛИЗМЕ В ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ИБНИ СИНА И АБУХАМИД ГАЗОЛИ Маҳмадҷонова М.

Статья посвящена историческому философскому спору двух великих личностей культуры и цивилизации Ибни Сины и Абухамиды Газали, которые с двух проти-

воположных интеллектуальных позиций определяли свою миссию: один в расширении пространства научно-философского мировоззрения, другой –возрождении веры и религиозных убеждений. Мыслительная творческая деятельность Ибн Сины как последователя Аристотеля была полностью посвящена расширению знания человека об окружающем его мире, тогда как Абухамид Газали видел в этом наследии великую угрозу религиозным убеждениям и позиции веры. Этот мыслитель использует оружие философов – логические доводы и рациональное доказательство для убеждения в том, что результатом познавательной деятельности человека является не раскрытие истины бытия, а распространение ереси и неверия.

Ключевые слова: Ибн Сина, Абухамид Газали, Аверроэс, Шахристани, Сухраварди, научное мышление, религиозное мышление, рационализм, мировоззрение, логика, философия.

TO THE QUESTION OF RATIONALISM IN ISLAMIC PHILOSOPHY: IBNI SINA AND ABUHAMID QASALI

Makhmadjonova M.

This article is discussed to the historical philosophical dispute between the great personalities of culture and civilization Ibni Sina and Abuhamid Ghazali, who defined their mission from two opposite intellectual positions: one in expanding the space of the scientific and philosophical worldview, the other - the revival of faith and religious beliefs.

Ibn Sino thinking creative of activity as a follower of Aristotle was entirely devoted to expanding human knowledge of the world around him, while Abuhamid Ghazali saw in this legacy a great threat to religious beliefs and the position of faith. This thinker uses the weapon of philosophers - logical arguments and rational proof to convince that the result of human cognitive activity is not the disclosure of the truth of being, but the spread of heresy and unbelief.

Key words: Ibn Sina, Abuhamid Ghazali, Averroes, Shahrastani, Suhrawardi, scientific thinking, religious thinking, rationalism, worldview, logic, philosophy.

ПРОБЛЕМА НАСЛАЖДЕНИЯ В УЧЕНИИ АБУБАКРА РАЗИ И ИБН СИНЫ

Шамсов М.С. – к.ф.н., заведующий отделом Истории философии ИФПП НАНТ
e-mail: muboraksho_sh_70@mail.ru

В статье рассматривается проблема «наслаждения» (лаззат) в произведениях двух выдающихся ученых средневековья – Абубакра Рази и Ибн Сины. В учении обоих мыслителей проблема «наслаждения» имеет сущностный и атрибутивный характер. Абубакр Рази в основном ставит атрибутивный аспект проблемы для определения и решения, а Ибн Сина сущностный его аспект. Поэтому на первый взгляд заключения обоих мыслителей относительно этой проблемы расходятся, но в сущности, по нашему мнению, они дополняют друг друга.

Ключевые слова: наслаждение, чувства, болезнь, страдание, сила, душа, тело.

Абубакр Мухаммад ибн Закария ар-Рази (865-935), один из выдающихся мыслителей перс-таджикского народа был и остаётся объектом историко-философского исследования научных кругов Востока и Запада. Его научное наследие имел огромное влияние на ученых его времени и последующих времен, вследствие чего он оказался объектом подражания и критики одновременно. Многие решенные им проблемы по философии и медицины стали предметом острой критики со стороны известных ученых Востока [7;321-332]. Одна из таких дискуссионных проблем была проблема наслаждения (лаззат), которое Абубакр Рази изложил в нескольких своих произведениях, а особенно в «Тибби рухони» (Духовная медицина) и «Сирату-л-фалсафия» (Философский образ жизни). С его мнениями по этой проблеме не соглашались многие (Насир Хусрав и др.), в том числе выдающейся ученый-энциклопедист Абуали ибн Сина.

Абубакр Рази, давая определение наслаждению, пишет: «Мы утверждаем: воистину наслаждение есть нечто иное, как возобновление чувства, испытываемого страдающим человеком при переходе его

из одного состояния в то, в котором он ранее пребывал. Как, например, если человек вышел из укромного тенистого места в пустыню и столько находился под летним солнцем, что его опалил зной. Затем, вернувшись на своё прежнее место, он испытывает там наслаждения до тех пор, пока его тело не оказывается в том первоначальном состоянии. По мере возвращения тело в первоначальное состояние он начинает терять чувство наслаждения. Острота его наслаждения будет пропорционально силе воздействия на него жары и скорости охлаждения тела в данном месте» [1;38, 3;36-37]. Рази изменения чувственного состояния из его природной природы, как в положительную, так и в отрицательную сторону, и обратное движение чувственности в первоначальное природное состояние до определенного времени (пока организм приспособляется) считает наслаждением. Следовательно, по Рази изменение состояния организма от природной его константы, прямо пропорционально чувственным его ощущением до определенного состояния изменяющемся в обратном - поступательной динамике. А также, Рази утверждает, что: «Следовательно, исходя из этого, по утверждению натурфилософов, наслаждение в зависимости от природы бывает ограниченным или полным, ибо границы наслаждения находится в пределе природы» [2;64].

Абуали ибн Сина не соглашается с определением «наслаждения» данное Абубакром Рази, где ученый напрямую связывает наслаждение с природной природой. Ибн Сина пишет, что: «И кто-то сказал, что «чувственное наслаждение – это возвращения к природной природе и когда [ощущение] дойдет до него (природной природы), наслаждения не станет», – пошел неправильным путём. Потому что это (возвращение к природной природе) не яв-

ляется наслаждением, а в некоторых вещах является [лишь] причиной появления наслаждения. Наслаждение является чувством от того возвращения (к природной натуре) по той причине, что в общем-то возвращение [к природной натуре] является нежным [явлением], ибо чувственное наслаждение есть нежное чувство. И таким является каждое наслаждения» [4;682]. Можно сказать, что Ибн Сина не соглашается с сутью постановки проблемы, отнесенной Рази к изменению качества чувственности, нежели самой чувствительности в органах чувств. Но, по нашему мнению, Рази приводя обыденные примеры хочет объяснять процесс ощущения человеком изменения чувствительности его органов чувств в виде наслаждения или страдания, и объясняет исходное и возвратное состояние ощущаемого человека, а не природу органов чувств и их функциональность по природе. Но в любом случае дальнейшее исследование этой проблемы в трудах Ибн Сины показывает, что намного есть продвижения в более глубоком решении этого вопроса.

Рази не ограничивается только чувственным наслаждением, а также затрагивает разумное, душевное и др. виды наслаждения. Он даёт предпочтение разумному наслаждению, чем телесным, ибо он считает телесные наслаждения временными и недолговечными, а наслаждение загробного мира вечными. Излагая свою мысль в таком ключе, он пишет: «Для нас будет состояние после смерти, достойное или отвратительное, соответственно нашей натуре в течение сосуществования души и тела. И благородное дело, для которого мы созданы и к которому нами двигают, не является достижение телесных наслаждений, а [является] постижение знаний и (притворить в жизнь) справедливости, с помощью которых достигается [душевное] избавления от нашего мира [и присоединение] к миру, где нет смерти и страдания. Воистину природа и страсть притягивают нас к распушенности сиюминутных наслаждений, но разум, в большинстве случаев, призывает нас к отказу от них, ибо они влияют во вред разуму» [2;101]. Становится ясно, что Рази, предпочитая разумное наслаждения не отрицает телесное, а остерегает человека от при-

тяжения страстных наслаждений, ибо наслаждение по сути своей не является недозволенным, но телесное наслаждение должна быть в меру, соответствующую критериям разума.

Ибн Сина так же различает несколько видов наслаждений и даёт определение им. Мыслитель считает, что наслаждение и удовольствие для каждой силы органов чувств и внутренних ощущений (эксосоти ботини), а также разумных и душевных восприятий является совершенством силы чувства для конкретного чувства или ощущения. Т.е. наслаждение – это совершенство тактильного, ощущаемого, воображаемого и др. чувств. В том числе он излагает: «И знай, что наслаждение и удовольствие каждой силы (кувва) есть достижение совершенства той силы для [ощущения] той силы [наслаждения]. Следовательно, для чувственной силы [совершенством будет] нежное чувства, для гнева переход (от одного состояния к другому), а для надежды (ощутить) триумф. Для любой вещи [наслаждением будет] то, что ему специфична, и для разумной души есть [наслаждение] то, чтобы вселенная действительно стало разумной» [4;570]. Мыслитель считает постижение сути познаваемого, в том числе и в чувстве наслаждения, является основным критерием совершенства каждой вещи или явления, но он не утверждает постижение совершенства чувства наслаждения. Ибн Сина пишет: «Подобно тому, как совершенство каждого познающего является постижение познающего соответственно его сути, наслаждение есть совершенство чувственных сил, триумф от силы гнева и надежда от силы воображения» [5;523].

Рази утверждает, что глупец тот, кто предпочитает временное мирское наслаждения вечным наслаждениям другого мира. Но он утверждает, что многие из мирских наслаждений дозволено человеку, а философы сами отказываются от углубления в них [2;102]. Насир Хусрав в «Зоду-лумусофирин»-е критикуя теорию наслаждение Рази пишет: «Мухаммад Закария Рази говорит: «Наслаждение ничто иное, кроме как отдых от страданий, и нет наслаждения, кроме как [состояние последующее] за страданием». И говорит: «Когда наслаждение станет постоянным, обернется в

страдание». И говорит: «Состояние, которое является ни наслаждением и не страданием, есть естество природы, и оно не познается (органами) чувств. И говорит: «чувственное наслаждение есть освобождающее, а чувственное страдание есть огорчающее. А чувство есть воздействие ощущаемого ощутившему. И воздействие – это действие от действующего на воздействуемого, а принятие воздействие есть изменение состояния ощутившего. И состояние бывает или природным, или вне природы» [2;123]. Насир Хусрав подробно описывает основные критерии теории наслаждения Рази и подробным же образом отвечает ему в критическом тоне. Он как Ибн Сина не соглашается с Рази по этой проблематике [7;317-340].

Ибн Сина, как и Абубакр Рази считает разумное наслаждение намного выше чувственных наслаждений и в этом вопросе оба мыслителя единодушны. Так же Ибн Сина, как и Рази описывает состояние человека в период некоторых заболеваний, когда чувствительность организма изменяется, иногда даже в противоположном направлении. Ибн Сина пишет: «Наслаждение, которое достаётся нам от разумения нежных действий, намного выше от их чувствования. И нет никакого сравнения между этими наслаждениями, но иногда бывает такое, что сила восприятия вследствие причин (напр., болезни) не будет чувствовать наслаждения [от таких вещей и явлений] от чего он должен был бы чувствовать наслаждение. Подобно тому, когда больной в силу болезни чувствует отвращения от сладости и не чувствует наслаждения от него» [4;569]. Подведя итоги Ибн Сина излагает что: «Таким образом, наслаждение силы разума (намного) велика, от своих противоположностей (чувственного, гневного, воображаемого), какими совершенными они не были» [5;523].

В заключении можно констатировать, что проблема «наслаждения» в произведениях Абубакра Рази и Абуали ибн Сины рассматривается в многоплановом аспекте и для выявления их специфических особенностей нужен более подробное исследование. В учении обоих мыслителей проблема «наслаждения» имеет сущност-

ный и атрибутивный характер. Абубакр Рази в основном ставит атрибутивный аспект проблемы для определения и решения, а Ибн Сина сущностный его аспект. Следовательно, в изложении и пути решения одной проблемы получаются противоречивые результаты, в то время, когда имеется возможность объединить результаты в одно концептуальное поле и делать положительные выводы объединяющее позиции мыслителей относительно данной проблемы.

Литература

1. Абубакр Рази. Духовная медицина. Душанбе, 1990.
2. Абубакр Рази. Мунтахаби осор. Сирату-л-фалсафия. Душанбе, 1989.
3. Абубакр Рази. Расоилу фалсафия (Философские трактаты). Духовная медицина. Египет, 1939. Т. 1.
4. Абуали ибн Сина. Осор. Т. 1. Мабдаъ ва маод. Душанбе, 2005.
5. Абуали ибн Сина. Осор. Т.2. Китоби хидоя. Душанбе, 2005.
6. Паул Краус. Расоилу фалсафия (Философские трактаты Абубакра Рази). Египет, 1939.
7. Диноршоев М. Плюралистическая философия Абу Бакра Ар-Рази. Душанбе, 2013.

МАСЪАЛАИ ЛАЗЗАТ ДАР ТАЪЛИМОТИ АБУБАКРИ РОЗӢ ВА ИБНИ СИНО

Шамсов М.С.

Дар мақола масъалаи лаззат дар осори ду донишманди бузурги асрҳои миёна – Абубакри Розӣ ва Ибни Сино баррасӣ гирифтааст. Дар таълимоти ҳарду олим масъалаи «лаззат» ҷанбаи моҳиятӣ ва сифатӣ дорад. Абубақари Розӣ беитар ҷанбаи сифатии масъаларо мавриди гузориш ва ҳалл нешаниҳод намуда, Ибни Сино ба ҷанбаи моҳиятии масъала тавачҷӯҳ зоҳир менамояд. Бино бар ин, дар назари аввал натиҷаҳои ба даст овардаи онҳо аз якдигар фарқ мекунанд, лекин дар асл бошад, ба андешаи мо, онҳо ҳамдигарро такмил менамоянд.

Калидвожаҳо: лаззат, ҳиссиёт, дард, ранҷ, қувва, рӯҳ, ҳисм.

**THE PROBLEM OF PLEASURE IN THE
TEACHINGS OF ABUBAKR RAZI AND
IBN SINA**

Shamsov M.S.

The article deals with the problem of "pleasure" (lazzat) in the works of two great scientists of the Middle Ages - Abubakr Razi and Ibn Sina. In the studies of both thinkers, the problem of "pleasure" has an essential and

attributive character. Abubakr Razi basically puts the attributive aspect of the problem for the formulation and solution, and Ibn Sina, considers its essential aspect. Therefore, at first glance, the conclusions of both thinkers on this problem differ, but in essence, in our opinion, they complement each other.

Key words: *pleasure, feelings, sorrow, suffering, strength, so.*

ҲИКМАТИ НАЗАРӢ ВА АМАЛӢ АЗ ДИДГОҲИ МАҲДИИ НАРОҚӢ

Муродова Г. – н.и.ф., ходими пешбари ИФСҲ АМИТ

Маҳдии Нароқӣ дар баробари дигар илмҳо, ба монанди риёзӣ, ҷандаса, ҳисоб, инчунин дар фалсафа ва ахлоқ низ устод буд, ки намоёнгари тавоноии ӯ дар ин илмҳо китоби «Ҷомеъ-ус-саодот» мебошад. Аз барномарезии ин китоб мушаххас мегардад, ки он на танҳо як асари ахлоқӣ амалӣ, балки як асари илмӣ – фалсафӣ ва ахлоқӣ буда, дар он муаллиф ахлоқро бо ҷанбаҳои назариявӣ амалӣ ва фалсафии мавриди таҳлилу баррасӣ қарор додааст. Қисмате аз ин асар ба ақоиду аҳком ва илми ахлоқ – ҳикмати назарӣ ва ҳикмати амалӣ бахшида шудааст, ки он яке аз қисматҳои фалсафа буда, марбут ба табиати инсон ва адаби ӯ ва ҳамчунин муносибати инсон ба олами воқеият мебошад. Бинобар ин «Ҷомеъ-ус-саодот» нисбат ба дигар асарҳои ахлоқӣ навиштаи мутафаккирони пешин фарқ мекунад, зеро ки дар асарҳои ахлоқӣ пештара беитар рӯи ахлоқӣ амалӣ ва маънавӣ-шарҳӣ тавачҷуҳ карда мешуд. Аммо Маҳдии Нароқӣ дар баробари ахлоқӣ амалӣ ба ахлоқӣ назарӣ ва ё ҳикмати назарӣ ва таносуби иртибот ва арзишҳои онҳо диққати махсус дода, онҳоро аз дидгоҳи илмӣ ҳаматарафа баррасии намудааст.

Калидвожаҳо: ҳикмат, адолат, ҳикмати амалӣ, ҳикмати назарӣ, газаб, ҳилм, шаҳват, иффат, нафс, идрок, таҳрик, ақл, илм, шуҷоат, фазоил, разоил, ифрот, тафрит

Муҳаммад Маҳдии Нароқӣ (1717-1795) аз донишмандони шинохтаи асрҳои ХУ111-Х1Х мебошад, ки донандаи илмҳои фалсафа, ахлоқ, ирфон, фикҳ, риёзӣ буда, дар байни аҳли илму адаби замони ҳеш мақоми ҳосе дошт. Мақолаи ҳозир ба яке аз масъалаҳои муҳими рӯз «Ҳикмати назарӣ ва амалӣ аз дидгоҳи Маҳдии Нароқӣ», ки бори аввал мавриди таҳлилу таҳқиқ қарор мегирад, бахшида мешавад.

Ахлоқ яке аз ҷузъҳои муҳимтарини фалсафа ба ҳисоб меравад ва тафаккури фалсафӣ низ аз арзишҳои ахлоқӣ мобаъд-ут-табиа ва ё усули эътиқодӣ кумак мегир

рад. Муҳаққиқ Сайид Ҷалолуддини Мучтабой менависад, ки «барои ахлоқ бидуни заминаи эътиқодӣ иттакое нест ва ахлоқ бо ақидае пайванд ва наздикӣ (иттисол) дорад»[1,2]. Инсон бо эътиқоду ихлоси ҳеш нисбат ба зиндагӣ ва ҳаёти иҷтимоӣ-яш масъулиятпазир буда, аз тариқи фитрати худ ба ҳақиқати зинда ва таъсирбахш дар иртибот аст ва ҳамеша аз он манбаъ қуввату қудрат мегирад. Аз ин ҷо, метавон гуфт, ки ахлоқӣ инсонӣ аз замири қалби ӯ буруз мекунад, яъне ахлоқ манбаи устувортару кавитареро аз эътиқоду ихлоси қалбӣ надорад. Ва ё ба тарзи дигар гӯем афъоли инсон, яъне феълу рафтори инсон дар сурате ахлоқӣ аст, ки корҳо ва аъмоли неки ӯ аз қаъри вучуди ӯ сар занад ва маҳсули нияту иродаву вичдони вай бошад. Бинобар ин гавҳар ва нияти инсонии пок-сиришт дар рафтору кирдори ӯ бидуни риёву макр таҷаллӣ пайдо мекунад. Аз ин рӯ, **ахлоқ** ҳар гуна рафтору кирдор ва аъмоли ғаразнокӯ фақат ба хоҳири манфиатҷӯӣ набуда, балки рафтору кирдор ва аъмо-лест, ки мақсаду маром дорад ва ин мақсаду маром наметавонад танҳо дар ҳадди манфиату судҷӯӣ бошад. Чунки сару кори ахлоқ бо масоили арзишҳост ва арзиш му-стақил аз суду манфиат буда, ҳатто муҳо-лиф бар он аст. Аммо ҳар гоҳ, ки барои инсон манфиате вучуд дошта бошад ва ба хоҳири амри дигар аз манфиат бигзарад, маълум мешавад, ки ӯ бо он амри дигар арзишро қоил аст ва албатта, он амр но-гузир беҳтару афзалтар аз суди моддӣ ва дунявӣ аст[1,3].

Ҳамин тариқ, ба ҳулосае омадан мумкин аст, ки аз як тараф миёни ахлоқ ва эътиқоди маънавӣ робитаи устувор барқарор аст ва аз тарафи дигар ахлоқ маъно ва мафҳуми худро ниғаҳ мегардад. Бинобар ин ҳар низоми ахлоқӣ, хоҳ фалсафии динӣ ва хоҳ иҷтимоӣ ирфонӣ бошад, метавонад мавзӯи мутааллиқи тафаккур ва назари ақлӣ қарор гирад. Аз ҳамин ҷиҳат, ба ақидаи муҳаққиқ Сайид Ҷалолуддини

Мучтабой, ҳамон мулоҳиза ва масоиле дар ахлоқи фалсафӣ мавриди баҳсу таҳқиқ аст сазовор аст, ки дар илми ахлоқи инсонӣ низ мавриди мутолиа ва баррасӣ қарор гирад[1,3].

Дар мақолаи мазкур дар ибтидо нуқтаи назари Маҳдии Нароқиро дар бораи ҷанбаҳои назарӣ ва амалии ахлоқ ва арзишҳои он дар асоси китоби «Чомеъ-улсаодот»-и ӯ, ки як асари комили ахлоқӣ, фалсафӣ ва илмӣ мебошад матраҳ хоҳем кард. Аз тарафи дигар илми ахлоқ, ё ба таври кулӣ ҳикмати назарӣ чи фарқе бо ҳикмати амалӣ дорад ва мавзӯи баҳси онҳо аз чи иборат аст ва чиро дар бар мегиранд, мухтасар баррасӣ мешавад.

Аз назари Маҳдии Нароқӣ, ҳикмати назарӣ иборат аст аз шиносоии илм доир ба вазъу ҳоли ашёву мавҷудот, ҳамчуноне ки ҳастанд. Дар ин бора ӯ фармудааст: ҳикмати назарӣ «иборат аст аз маърифати ҳақиқи мавҷудот чунонки ҳастанд ва мавҷудот агар вучудашон дар қудрат ва ихтиёри мо набошад, илми марбут ва мутааллиқ ба онҳо ҳикмати назарӣ номида мешавад»[1,96]. Ва аммо ҳикмати амалӣ иборат аст аз илми ба ин ки рафтору кирдори инсонӣ чигуна бояд бошад ва чигуна набояд бошад. Яъне «агар вучуди онҳо дар қудрат ва ихтиёри мо бошад, илми марбут ба онҳо ҳикмати амалӣ номида мешавад» [1,96]. Ҳадаф аз ҳикмати амалӣ ин аст, ки аъмолу гуфтору кирдори инсон хуб ё бад, мусбат ё манфӣ аст. Бинобар ин, дар ҳикмати назарӣ аз «ҳаст»-у «аст»-ҳо сухан меравад ва дар ҳикмати амалӣ аз «бояд»-у «набояд»-ҳо, яъне арзишҳои хулқу атвори инсонӣ баҳс мешавад.

Ба андешаи Маҳдии Нароқӣ ҳикмати амалӣ аввалан маҳдуд ба инсон аст; дуҷум марбут ба афъолу рафтори ихтиёрии инсон аст; сеюм ба «бояд»-у «набояд»-ҳои афъоли ихтиёрии инсон сару кор дорад; чаҳорум аз «бояд»-у «набояд»-ҳое, ки навъӣ (инсонӣ), кулӣ ва мутлақу доим аст баҳс менамояд. Аммо ба ақидаи ӯ, дар ҳар яке аз илмҳои назарӣ олим ва муҳаққиқ бетарафона он чиро, ки ҳаст мавриди мутолиаи муҳокима қарор медиҳад ва таҳқиқоту мутолиоти худро гузориш ва тавсиф мекунад. Вале муҳаққиқ ва донишманде, ки ба таҳқиқи ҳикмати амалӣ мепардозад, аъмолу рафтор ва кирдори одамиро, бо тавачҷуҳ бо он чи барои инсон арзиш дорад (хайру саодат,

пешравӣ дар илму фарҳанг ва дигар соҳаҳои зиндагӣ) мақсаду мароми ӯ бошад, баррасӣ мекунад, ки онро маърифати арзишӣ меноманд[1,96]. Маълум аст, ки барои расидан ба мақсад ва ҳадаф «бояд»-у «набояд» матраҳ мешавад, яъне аввал инсон фикру андеша мекунад ва сипас барои анҷоми ҳадаф ва мароми хеш иқдом менамояд, ки дар ин ҷо мақоми нафси нотика хеле бузург аст.

Аз нигоҳи Маҳдии Нароқӣ, нафси нотика дорои ду қувва аст: нахуст қувваи идрок ва дуҷум қувваи таҳрик ва ҳар яке инҳо аз ду шоха иборатанд: шоҳаи аввали идрок – ақли назарӣ, ки тавассути қабули суvari илмия мутаассир аз мабдаи олий аст; шоҳаи дуҷуми идрок ақли амалӣ аст, ки сарчашма ва асоси ба ҳаракат даровардани бадан дар аъмоли чузъӣ аст, аз тариқи фикр ва таомул[1,95]. Ин шоха, яъне ақли амалӣ аз ин ҷиҳат, ки марбут ва мутааллиқ ба ду қувва – шахват ва ғазаб буда, сарчашмаи пайдоиши баъзе аз кайфиятҳои феълӣ, ё инфиюлии таъсирпазир, монанди шарму ханда, гиря ва амсоли инҳост.

Ба андешаи Маҳдии Нароқӣ, шоҳаи аввали қувваи таҳрик қувваи ғазаб аст ва он асоси (мабдаи) дафъи номуломот, яъне дағали ва рафтори номуносиб аз роҳи ғалаба ва пирузӣ мебошад; шоҳаи дуҷуми қувваи таҳрик қувваи шахват аст, ки асоси ҷалби созгориҳо ва муломот мебошад. Албатта, ин тарафҳои мусбати қувваҳои ғазабу шахват аст ва дар баробари ин ин мақулаҳо боз тарафҳои разилат низ доранд, ки аз ҳадди эътидолу васат берун баромадан ва ба ифроту тафрит баргаштани онҳоро дар бар мегирад, ки метавонем мафҳуми ин ду истилохро мухтасар баён намоем. Ифрот – аз ҳадди эътидол берун баромадан дар аъмолу рафтор ва гуфтору кирдор аст. Тафрит – беамалӣ, безътиноӣ ва бепарвой кардан нисбати рафтору кирдори худ ва ё нисбати одамон аз ҳад зиёд хубиву меҳрубонӣ кардан ва монанди инҳоро дар бар мегирад. Мутафаккири барҷастаи форсу тоҷик Мулло Муҳсин Файзи Кошонӣ (асри ХУ-ХУ1) дар китоби «Ахлоқи ҳасана»-и хеш дар бораи ғазабу шахват маълумот дода, феълу атвори афроди дар ғазаб омадаи аз паи интиқом шавандаро ба се даста чудо кардааст: ифрот, тафрит ва эътидол[2,37-38], ки Маҳдии Нароқӣ давомдиҳанда ва таҳқиққунандаи

андешаҳои чунин бузургони илми ахлоқ ба таври пурратару комилтар мебошад. Махсусан асари барҷастаи Нароқӣ «Ҷомеъ-ус-саодот» нисбат ба китобҳои ахлоқии пештара комилтару илмитар мебошад, чунки дар асарҳои қабли мутафаккирон рӯи ахлоқи амалӣ ва шарҳӣ бештар тавачҷух намудаанд. Аммо Маҳдии Нароқӣ дар баробари ахлоқи амалӣ ба ахлоқи назарӣ ва ё ҳикмати назарӣ низ диққати махсус дода, рӯи ин ду баҳши ахлоқ ва категорияҳои онҳо таҳлилу баррасии ҳаматарафа намудааст. Аз ҳама муҳимаш ин аст, ки Маҳдии Нароқӣ таҳлилу таҳқиқи ахлоқии худро бар асоси ахлоқи инсонӣ ва табиату адаб ва ҳамчунин муносибати ўро ба олами воқеият қарор медиҳад.

Ба фикри Нароқӣ, бояд донист, ки ҳар гоҳ қувваи нахустин (идрок) бар қувваҳои дигар ғолиб ояду аз онҳо мунфайл (шармсор) набошад, балки қувваҳои дигар мутеи амр ва ноҳияи ў бошанд, он гоҳ ҳақу ҳуқуқ ва амали ҳар яке аз онҳо дар эътидол хоҳад буд. Дар натиҷа, қору амали олами инсонӣ рӯи назму низом ва фазилатҳои ахлоқӣ қарор хоҳад гирифт ва миёни қувваҳои ҷаҳоргона (адолат – ҳақиқати адолат, пайравӣ ва итоати ақли амалӣ аз ақли назарӣ) созиш ва ҳамкорӣ барқарор мегардад. Пас, ҳар яке аз онҳо муҳаззиб (тарбияёфта) шуда, фазилати махсуси худро ҳосил хоҳад намуд. Ҳамин тариқ, аз покии нерӯи ақл илм ва сипас ҳикмат ва аз таҳзиби қувваи омила (амалкунанда) адолат ва аз таҳзиби нерӯи ғазаб ҳилм ва аз паси он шучоат ба вучуд меояд ва аз таҳзиби шаҳват иффат ва ҳештандорӣ ва пас аз он саховат ҳосил мешавад[1,95-96]. Аз баён ва шарҳу эзоҳи ҷумлаҳои боло возеҳ равшан мегардад, ки адолат қамоли қувваи амалӣ, яъне ақли амалӣ ба ҳисоб меравад.

Маҳдии Нароқӣ дар бораи қувваи ҷаҳоргона баёноти дигар низ медиҳад. Аз нигоҳи ў чун нафс дорои ҷаҳор қувва – оқила, омила, шаҳвия ва ғазабия аст ва агар ҳаракоту афъоли инҳо бар вачҷи эътидол бошад ва се қувваи охир мутеи аввалӣ, яъне ақл бошанд ва дар афъолу аъмоли худ фақат бар он чи ақл таъйин мекунад гом бардоранд, аввалан фазилатҳои сегонаи ҳикмату иффат ва шучоат ҳосил мешавад. Ва дуҷум ин ки аз баракати онҳо назму низом ва созиши қувваҳои ҷаҳоргона ва ито-

ати се қувва, яъне омила, шаҳвия ва ғазабия аз қувваи аввалӣ, яъне қувваи оқила аст, ҳолате ба вучуд меояд, ки қамол ва тамомияти қувваҳои ҷаҳоргонаро ташкил медиҳад ва он адолат мебошад. Аз ин ҷиҳат, аз ин баёнӣ бармеояд, ки адолат танҳо қамоли қувваи амалӣ набуда, балки қамоли ҳамаи қувваҳо аст[1,96].

Дар идомаи андешаҳои хеш Маҳдии Нароқӣ доир ба мафҳум ва фазилатҳои «ҳикмат», «иффат», «шучоат», «адолат» ва нақши онҳо дар беҳбудӣ ҳикмати назарӣ ва ҳикмати амалӣ маълумот медиҳад. «Ҳикмат», аз нигоҳи ў иборат аст аз маърифати ҳақиқати мавҷудот чунонки ҳастанд ва чи тавре ки дар боло қайд шуд, агар вучуд ва қудрати мавҷудот дар ихтиёри инсон набошад, илми ба онҳо марбут ва мутааллиқ ҳикмати назарӣ номида мешавад. Ва агар вучуди онҳо, яъне мавҷудот дар қудрат ва ихтиёри инсон бошад, илми марбут ба онҳо ҳикмати амалӣ номида мешавад[1,96].

«Иффат» ин аст, ки қувваи шаҳвия таҳти фармони ақл бошад ва аз ў итоат кунад ва зерӣ амру раҳнамоии он пайравӣ намояд, то касби озодӣ кунад ва аз ассорату ҳавоҳои нафсонӣ халос гардад. Чунонки мебинем, Маҳдии Нароқӣ нисбат ба дигар мутафаккирон, махсусан аҳли ирфон мақоми ақдро дар маърифату пазириши ахлоқ дар ҷои аввал мегузорад.

«Шучоат» ин итоати қувваи ғазабия аз ақл дар иқдом ба қорҳои хатарнок аст, яъне инсон дар қадам гузоштан бар қорҳои бузург ва ё хатарноке, ки рӯ ба рӯ мешавад, бидуни амри ақл набояд амали ғайриақлонӣ анҷом диҳад ва дар он чи раъйи ақл муқтазо аст изтиробу тарс нишон надиҳад, то амалу сабраш бо ҳам писандида бошад.

«Адолат» иборат аст аз итоат ва пайравии ақли амалӣ аз ақли назарӣ дар ҳамаи қорҳо ва тасарруфоти худ ва ҳамчунин ғазабу шаҳвати худро таҳти раҳбарӣ ва дастури ақлу шарҳ қарор додан аст. Аммо дар айни ҳол инсон бояд аз шаҳвату ҳашми худ дар ҳадди эътидол барои зарурияти зиндагӣ истифода кунад. Маҳдии Нароқӣ дар бораи адолат таърифи Муҳаммад Ғаззолиро оварда менависад: «Адолат ҳолат ва қувваҳои аст барои нафс, ки ҳашм ва шаҳватро идора ва тадбир мекунад ва он дуру ба муқтазои ҳикмат роҳ мебарад

ва онҳоро дар ба кор андохтан ва боздоштан бар ҳасби иқтизо дар ихтиёр дорад» [1,97]. Ба фикри Нароқӣ, таҳқиқи матлаб ин аст, ки итоати ақли амалӣ нисбат ба ақли назарӣ иллати дар ихтиёр доштан ва муҳор кардани ду қувва – ҳашму шахват таҳти фармони ақл ва сиёсату фармонравии ӯ бошанд. Вале дар айни замон ақл ба танҳой камоли онҳо шуда наметавонад ва танҳо ба туфайли адолат ба камол соҳиб мешавад. Маҳдии Нароқӣ мефармояд, ки пас аз он ки ба мо маълум гардид, ки адолат иборат аст аз (инқиёди) итоати қувваи омила нисбат ба қувваи оқила дар ба кор гирифтани худ ақл ва ду қувва – ғазбу шахват ва роҳи бурдани он ду ба муқтазои (хости) ҳикмат ва дар ихтиёр доштани он ду дар даст ва боздоштани онҳо бар андозаи талабот[1,97].

Нуктаи дигар ин аст, ки менависад Нароқӣ, адолат бинобар баёни аввал амре муҳим ва сабабгори малакоти сегона – ҳикмат, иффат ва шуҷоат аст. Аз назари ӯ эътидоли ахлоқӣ ба манзалаи (мартабаи) эътидоли мизоҷ аст, ки аз таркиб ва даромехтани аносири мухталиф ҳосил мегардад ва дар усули ҳикмат собит шудааст, ки мизоҷ кайфияте аст[1,5]. Маҳдии Нароқӣ ин матлаби болоро чунин тавзеҳ медиҳад, ки ҳангоме малакоти сегона ҳосил шуд, барои ақл қувваи тасаллут ва тадбир нисбат ба ҳамаи қувваҳо ҳосил мешавад, ба тавре, ки ҳамагӣ фармонбари ӯ, яъне ақл мешаванд. Ақл, дар навбати худ, мувофиқи раъйиаш ҳар яки онҳоро ба кор мебарад, ба шарте, ки роҳу равиши кор аз рӯи адолат қарор гирад.

Маҳдии Нароқӣ дар такмили андешаҳои хеш доир ба ақли амалӣ ва ақли назарӣ ва мақоми адолат дар ба назму низом даровардани қувваҳои сегона – ҳикмат, иффат, шуҷоат ба таври васеътар маълумот дода, менависад, ки таҳқиқи матлаб ин аст, ки фармонбарии ақли амалӣ нисбат ба ақли назарӣ боиси дар ихтиёр доштан ва муҳор кардани ду қувва – ҳашму шахват таҳти фармони ақл ва сиёсату тасаллутӣ ӯ бар онҳост. Ин аз иттифоқ ва ҳамоҳангиву омехтагии ҳамаи қуввахост [1,99]. Бинобар ин, аз назари Нароқӣ ҳамаи фазилатҳое, ки аз ду қувва – ҳашму шахват ва ҳатто аз ақл содир мешаванд ба тасаллутӣ ақли амалӣ забту муҳор кардани ин қувваҳо мебошад. Ва чунон ки дар

боло қайд шуд, ба қавли Нароқӣ, инро набояд камоли он, яъне ақли амалӣ донист ва аз фазилатҳои вай шуморид, зеро ки далели ин ошкор аст, чунки забту муҳор кардани қувваҳои ғазбу шахват аз адолат вобастагӣ дорад. Нароқӣ дар идомаи фикри худ таъкид менамояд, ки пас ҳақ(қ) ин аст, ки ҳақиқати адолат сирфан фармонбарии қувваи омила нисбат ба қувваи оқила аст ва амрҳое монанди муҳор кардан ва тасаллуту сиёсат аз зарурияти он аст. Бинобар ин фазилатҳое, ки тавассути ақли амалӣ аз қувваҳои дигар содир мешаванд аз заруриятҳои (лавозими) адолат аст, на худ адолат. Ба ин хотир касе, ки адолатро шомили ҳамаи фазилатҳо медонад назараш ба эътибори заруриятҳои (лавозими) адолат аст ва касе, ки адолатро шомили ҳамаи фазилатҳо намедонад назараш адами чунин эътиборе аст. Аз ин ҷо, Нароқӣ менависад, ки «монее надорад, ки гуфта шавад, ки адолат ба ду маънӣ итлоқ мешавад»: яке адолат ба маънии аҳас(с) (маҳсустар) ва дигаре адолат ба маънии аам(м), (омтар, умумитар)[1,99].

Маҳдии Нароқӣ менависад, ки уламои ахлоқ барои ҳар як аз фазои чаҳоргона – ҳикмат, иффат, шуҷоат ва адолат анвое зикр кардаанд. Ба ин маъно, ки ҳар яке аз фазои чаҳоргонаро ба унвони чинс дар назар гирифта, барои онҳо навъҳое зикр намудаанд. Ҳамчунин адолатро низ дар навбати худ шомили навъҳое монанди: вафо ба аҳд, ростгӯиву ростқавлӣ ва амсоли инҳо донистаанд.

Маҳдии Нароқӣ ҳамчун як олим ва муҳаққиқи илми ахлоқ, маҳсусан ҳикмати назарӣ ва амалӣ саъй намудааст, ки хеле дақику саҳеҳ ахлоқ ва категорияву навъҳои онро ҳам аз назари ҳикмати амалӣ ва ҳам аз назари ҳикмати назарӣ баррасӣ намояд. Маҳсусан, ӯ дар бораи адолат, ақл – ақли амалӣ ва ақли назарӣ, қувваҳои ғазбу шахват чунон ки дар боло гуфтем, ки ҳам тарафи мусбат – зарурият ҳатмиёт ва ҳам тарафи манфӣ, ки касофату разолатро доранд, бештар тавачҷух намудааст. ӯ менависад: «...ва баъд аз он ки дониста шуд, ки адолат ба тафсири аввал иборат аз итоат кардани қувваи омила нисбат ба қувваи оқила дар ба кор гирифтани худ ақл ва ду қувва – ғазбу шахват маълум мешавад, ки ҳамаи фазилатҳо дар сурате ҳосил мешаванд, ки қувваи омила он се қувваро

ба кор гирад. Пас, ҳақиқати ҳар фазилате ба яке аз он се қувва мутааллиқ аст, ҳарчанд ки ҳосил ва ё натиҷаи он тавассути қувваи омила ва истиҳдому муҳор кардани он се қувва аст»[1,99]. Мутафаккир андешаҳои хешро рӯи ин масъала идома дода мефармояд, ки соф ба кор гирифтани дар ихтиёр доштани онҳо боис намешавад, ки фазилатҳои ҳосилшударо ба он қувва, яъне қувваи омила нисбат дода шавад. Ҳол он ки ба вучуд омадани ин фазилатҳо дар ҳақиқат аз дигар қувва аст ва ҳамчунин боис намешавад разоиле, ки ба сабаби адами нофармонбарии қувваи омила (ақли амалӣ) нисбат ба ақл падида меояд ба ин қувва (омила) нест. Зеро фазилат ва разоиле падида намеояд, ки ба ҳеч вачҳ ба он се қувва мутааллиқ набошад, чунки фазилат ва разоиле, ки тавассути қувваи омила ҳосил мешавад, ё мутааллиқ ба қувваи оқида, ё ба ду қувва – ҳашму шаҳват мебошад. Аз ин ҷо, Маҳдии Нароқӣ менависад, ки мо аз онҳое пайравӣ мекунем, ки анвоу асноф ва натоиҷи фазоилу разоилро мутааллиқ ба се қувва, яъне қувваи оқида, ҳашм ва шаҳват медонанд, на ба ақли амалӣ. Ва ҳамаи онҳоро ҳамин гуна, ки шоиста аст, таҳти аҷноси онҳо қарор медиҳем, бидуни ин ки ҳеч як аз онҳоро таҳти унвони адолат ва зидди он дароварем[1,99-100].

Маҳдии Нароқӣ баргариши нақши ақли назариро нисбат ба ақли амалӣ нишон дода, менависад, ки «ақли назарӣ мудрики (идроқкунанда, дарёбандаи) фазоил ва разоил аст» ва барои тасдиқи фикри худ мефармояд, ки бидон, ки ақли амалӣ ва ақли назарӣ ҳар як аз ҷиҳате бар нафс султа ва раёсат мекунанд. Аммо раёсати ақли амалӣ аз он ҷиҳат аст, ки ба кор бурдани ҳамаи қувваҳо, ҳатто қувваи оқида, ки ӯ шоистатар мавкул (вобаста) ба он аст. Вале раёсати ақли назарӣ аз ин рӯ аст, ки ӯ ғояти (асоси) ҳамаи ғоятҳо, яъне орастагӣ (назму низоми) ба ҳақиқати мавҷудоти асоснок ба онҳо ва ҳамчунин идроки (дарк кардани) он чи хайру салоҳ аст, дар шаъни ӯст. Пас, ақли назарӣ раҳнамои ақли амалӣ дар корҳо ва тасарруфоти ӯ мебошад[1,102]. Аз ин ҷо, Маҳдии Нароқӣ ба фикри онҳое, ки нақши ақли амалиро дар идроки фазилатҳо ва разоили аъмол баланд бардоштаанд, розӣ нест. Чунонки гуфтаи Абуалӣ Ибни Синоро, ки дар «Ши-

фо» омадааст оварда менависад: «Камоли ақли амалӣ истинботи ироаи куллӣ дар фазоилу разоили аъмол бо ибтиноъ (таъя кардан) бар машҳуроте аст ва дар воқеъ бо бурҳон мутобик аст. Ва таҳқиқи ин бурҳон мутааллиқ ба камоли қувваи назарӣ аст...» [1,102]. Ба андешаи Нароқӣ, ҳақ ин аст, ки ба таври куллӣ идрок ва иршод аз ҷониби ақли назарӣ аст ва ӯ ба манзалаи (ба мартабаи) носеҳ ва хайрхоҳ аст ва ақли амалӣ ба мартабаи иҷроқунанда ва имзоқунандаи ишороти ақли назарӣ аст. Ва қувваҳои, ки мавриди ин ишораву имзост ҳашму шаҳват аст.

Чунонки дар боло гуфта гузаштем, Маҳдии Нароқӣ дар пайравӣ аз дигар доғнишмандони илми ахлоқ ҳикматро нахуст ба назарӣ ва амалӣ ҷудо намудааст. Ва мувофиқи навиштаи ӯ онҳо дар навбати худ ҳикмати амалиро ба се қисм тақсим кардаанд, ки яке аз онҳо илми ахлоқ аст, ки муштамил бар фазоили ҷаҳоргона аст, ки яке аз онҳо ҳикмат аст. Пас, аз назари ӯ лозим меояд, ки ҳикмат қисмате аз худаш бошад[1,103].

Аз назари Нароқӣ, ҳикмате ки мақсум, яъне тақсимшаванда аст, илм ба аёни мавҷудот аст ва ё мавҷудоти инсонӣ, ки дар қудрат ва ихтиёри мо қарор доранд ва чун ин илм, яъне ҳикмат, ки тақсимшаванда аст, қисме аз мавҷудот ба маънии дуҷум (аъмол ва ахлоқи инсон) аст, баҳс аз он дар илми ахлоқ ишқол ва монее надорад. Яъне ба иборати дигар ҳикмат ба маънии аввал мақсум (тақсимшаванда) ва аам(м) (омитар) аст ва ҳикмат ба маънии дуҷум, ки яке аз ақсом, яъне илми ахлоқ аст. Пас, аз нигоҳи ӯ, мақсум бо қисм яке нест. Бинобар ин ҳикмат мавзӯе бошад барои масъалаҳои, ки ин масъала як ҷузъ аз он (ҳикмат) аст, ба ин наҳв, ки унвоне дар қаламрави он қарор гирад. Онҳо ба унвони малакаи писандида ба он нисбат дода шаванд... Дар ҷои дигар боз Нароқӣ мефармояд: «Ва низ мегӯем ҳамон тавр, ки ҳикмати амалӣ қисме аз мутлақи (комили) ҳикмат аст, зеро амал бо тафаккур ва назар вобаста аст, ҳамин тавр ин мутлақи ҳикмат қисме аз он ҳикмати назарӣ аст, чунки назар ба амал вобаста аст»[1,103-104]. Дар ин ҳолат, аз нигоҳи Маҳдии Нароқӣ, ҳамон гуна, ки адолат ба эътибор аз ҳикмат аст, ҳамин гуна ҳикмат ба эътиборе дигар аз адолат аст. Бинобар ин хай-

сият (шоистагӣ) ва эътибор мухталиф мешавад ва маҳзуре (мамониате) лозим намеояд. Аз ин ҷо, ба андешаи Нароқӣ, ҳикмат ҳамон адолат аст, ки пештар баён карда шуд, бо вучуди он ки адолат низ яке аз фазилатҳои чаҳоргона аст.

Мувофиқи таълимоти Нароқӣ, дар баробари ҳар фазилате разилате, ки зидди он аст вучуд дорад. Барои мо равшан шуд, ки аз нигоҳи мутафаккир аҷноси фазоил чаҳор аст, пас аҷноси разоил низ дар назари аввал чаҳор аст бад-ин тартиб: а) ҷаҳл зидди ҳикмат аст; б) ҷубн зидди шучоат аст; в) шараҳ (озмандӣ) зидди ифғат аст; г) ҷавр (ситама) зидди адолат аст [1,105]

Аз андешаҳои мутафаккир бармеояд, ки барои ҳар фазилате ҳадди муайяне ҳаст, яъне фазоил дорои ҳадду васат аст, ки он беш аз яке нест ва теъдод намепазирад, аммо разоил ба масобаи атроф аст ва он бешумору беинтиҳо аст. Фазилат монанди марказ нуқтаи воҳиди доира аст, вале разоил ҳамчун дигар нуқтаҳои мафруза аз марказ то муҳит аст. Бинобар ин дар муқобили ҳар фазилате разилатҳо беинтиҳо аст, зеро ки ҳадду васат маҳдуд ва муайян аст, вале атроф номаҳдуд мебошад. Аз ин рӯ, фазилат дар ниҳояти дурӣ аз разоил аст, аммо ҳар як аз разоил ба фазилат наздиктар аст, то онро бераҳа намояд. Аз назари Нароқӣ, субот ва пойдорӣ бар фазилат шарт мебошад, ки дар сулук ва рафтор дар он роҳ ба манзалаи ҳаракат ба хатти мустақим аст, ки беҳтарини хатҳо байни ду нуқта аст ва он аз як хат бештар наметавонад бошад. Вале аз назари мутафаккир, оддитарин беэҳтиёти боиси гирифтории фазилат ба разолат мешавад [1,105-106]. Аз ин ҷост, ки дар бисёр ҳолатҳо ангезаҳои шар(р) бар ангезаҳои хайр ва ё неки рӯ ба ғалаба дорад, ки наҷот ёфтани аз он ниҳоят мушкил аст ва заҳмати зиёдеро меҳақад. Ба ин хотир Маҳдии Нароқӣ мефармояд, ки агар онро, яъне фазилатро ба даст овардӣ бо ақлу тафаккур ва имони хеш аз он ҳифз намо, зеро ки ҳифзи он кори душворе аст, то ки инсон тавонад бар нафси худ ғалаба кунад онро зеро султаи ақлу тафаккур дароварад ва ҳамеша дар роҳи рост бошад.

Ҳамин тариқ, таҳлилу таҳқиқи муҳтасари таълимоти Маҳдии Нароқӣ дар бораи ахлоқ – ахлоқи назарӣ ва амалӣ, ҷанбаҳои он ҳам барои замони муаллиф ва

ҳам барои замони муосир арзишу аҳамияти бузург дошт ва дорад. Зеро ки аз як тараф ахлоқи назарӣ ва амалӣ то ҳанӯз ба таври алоҳида мавриди муҳокимаю баррасӣ қарор нагирифтааст ва омӯзиши он яке аз масоили муҳими замони мо ба ҳисоб меравад. Аз тарафи дигар, масоили фазоилу разоилу ахлоқ ва омӯзиши он барои муҳаққиқон, унвонҷӯён, магистрҳо, донишҷӯён ва толибони илми фалсафаву ахлоқ як маводи хуби роҳнамоӣ ва омӯзандагиву тарбиявӣ шуда метавонад.

Адабиёт

1. Маҳдии Нароқӣ. «Ҷомеъ-ус-саодот». Тарҷумаи Сайид Ҷалолуддини Мучтабой (аз арабӣ). Интишороти «Ҳикмат». Техрон, 1377.-452с.
2. Мулло Муҳсин Файзи Кошонӣ. Ахлоқи ҳасана. Тарҷумаи Муҳаммад Боқир. Интиш: «Пайёми озодӣ». Техрон, 1369.-275с.
3. Муртазо Мутаҳҳарӣ. Фалсафаи ахлоқ. Ҷопхонаи «Сипехр». Техрон, 1368.-338с.
4. Шамсуддин Муҳаммад Лоҳичӣ. Асрор-уш-шуҳуд. Тасҳеҳ ва муқаддимаи Сайид-алӣ Олӣ Довуд. Техрон, 1388.-307с.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ЭТИКА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ МАХДИ НАРАКИ

Муродова Т.

В данной статье рассматриваются некоторые этические проблемы в творчестве Махдия Нараки, который, наряду с другими науками, такими как математика, геометрия, арифметика, был также уникальным мастером философии и этики, свидетельством названных наук является его книга «Джоме-ас-саодот». Из запланированной работы этой книги становится очевидно, что это не только произведение практической этики, но и произведение науки – философии и этики, в котором автор анализирует этику в теоретическом, практическом и философском аспектах. Часть этой работы посвящена доктринам, правилам и науке этики – теоретической мудрости и практической мудрости, которая является одной из частей философии, связанной с природой человека и его литературой, а также с отношением человека к реальному миру.

Поэтому «Джоме-ас-саодот» отличается от других моральных произведений, написанных более ранними мыслителями, потому что в более ранних моральных трудах акцент был сделан на практической и духовной морали. Однако, наряду с практической этикой, Махди Нараки уделял особое внимание теоретической этике или теоретической мудрости, их отношениям и ценностям и исследовал их с научной точки зрения.

Ключевые слова: мудрость, справедливость, практическая мудрость, теоретическая мудрость, гнев, похоть, целомудрие, похоть, восприятие, подстрекательство, разум, наука, смелость, добродетели, предубеждение, крайности, сепаратизм.

THEORETICAL AND PRACTICAL ETHICS FROM THE POINT OF VIEW OF MAHDI NARAKI

Murodova T.

This article considers some ethical issues in the legacy of Mahdiy Narakiy, who, along with other sciences, such as mathematics, geometry, arithmetic, was also a unique master of

philosophy and ethics, evidence of the named sciences is his book "Jomi as-saodot".

From the planned work of this book, it becomes obvious that this is not only a work of practical ethics, but also a work of science – philosophy and ethics, in which the author analyses ethics in theoretical, practical and philosophical aspects.

Part of this work is devoted to the doctrines, rules and science of ethics – theoretical wisdom and practical wisdom, which is one of the parts of philosophy related to the nature of man and his literature, as well as to the relationship of man to the real world. Therefore, Jami-as-saodot is different from other moral works written by earlier thinkers, because in earlier moral works the emphasis was on practical and spiritual morality.

However, along with practical ethics, Mahdi Naraki paid special attention to theoretical ethics or theoretical wisdom, their relationships and values, and examined them from a scientific point of view.

Key words: *wisdom, justice, practical wisdom, theoretical wisdom, anger, lust, chastity, lust, perception, incitement, intelligence, science, courage, virtues, prejudice, extremes, separatism.*

ЧАНБАҲОИ ФАЛСАФӢ-ИҶТИМОИИ МУҚОВИМАТ БА ЭКСТРЕМИЗМ ВА ТЕРРОРИЗМ ДАР ҶАҲОНИ МУОСИР

Орифҷонова Н. Р. – н.и. ф., ходими калони ИФСҶ АМИТ
e-mail: nur@bk.ru Тел.: 915 27 08 35

Мақолаи илмӣ ба экстремизм ва та-зоҳури паҳлӯҳои гуногуни он дар шароити ҷаҳонишавӣ ва тағйирёбиҳои нави муносибатҳои иҷтимоӣ ҷалбишудани давлатҳои соҳибистиқлоли миллӣ бахшида шудааст. Он ҷанбаҳои фалсафӣ-иҷтимоии муқовимат ба экстремизм ва терроризм дар давра гузариши аз модели классикӣ ба тартиботи нави ташаккулёфтаи соҳаҳои ҷомеаи ҷаҳонӣ, ки бо ноустуворишавии равандҳои иҷтимоӣ тавсиф мешаванд, баррасӣ менамояд. Муаллиф қайд мекунад, ки дар илм то ҳол таърифи умумии мафҳум, ки мазмун ва моҳияти экстремизмро, ки ҷанбаҳои мухталифи онро инъикос мекунад, таҳия нашудааст. Дар соҳаи илм ба намудҳои шаклҳои экстремизм ва терроризм ва меъёрҳои онҳо ягонагии назар вуҷуд надорад ва олимони муосир зӯҳуроти мазкурро вобаста ба фарқиятҳои онҳо возеҳ муайян накардаанд. Муаллиф таъкид мекунад, ки муқовимат ба экстремизму терроризм ва тамоми зӯҳуроти онҳо танҳо дар заминаи таҳқиқоти муштараки байнисоҳавӣ ва ҳамкоришавии сохторҳои марбута бо соҳаҳои гуногуни илм, ки ин падидаҳои иҷтимоиро меомӯзанд, имконпазир мегардад. Аз ин рӯ, бояд дар муқовимат ба ин падидаҳои иҷтимоӣ на танҳо аз тариқи ҳуқуқшиносӣ, балки бо назардошти дастовардҳои илмҳои фалсафаи иҷтимоӣ, ҷомеашиносӣ, сиёсатшиносӣ, психология ва дигар илмҳои гуманитарӣ иҷро таҳкил ёбад.

Калидвожаҳо: экстремизм, терроризм, падидаи иҷтимоӣ, муносибати иҷтимоӣ, рақобатнокӣ, муқовимат, зиддият, чораҳо, ҷаҳонбинӣ, маърифатнокӣ, маърифати фалсафӣ, соҳибистиқдорӣ миллӣ, ҳастии ҷамъиятӣ, тартиботи нави ҷаҳонӣ, ҷаҳонишавӣ, низоми маориф.

Муқовимат ба экстремизм ва терроризм дар ҷаҳони муосир – яке аз масъалаҳои мубрами замон ба шумор меравад, ки

он аз ҷониби фанҳои гуногун омӯхта шуда, нафақат бо василаи ҳуқуқшиносӣ қонунгузорӣ, балки тавассути омӯзиши ҷанбаҳои фалсафӣ-иҷтимоии падидаҳои мазкур самаранок мегардад.

Таҳлилу баррасии мафҳумҳои экстремизм ва терроризм чун падидаи иҷтимоӣ дар доираи назарияи умумии фалсафаи иҷтимоӣ оиди зӯрварӣ ва дахшатафканӣ барои ошкор намудани решаҳои кардани асосҳои онҳо дар ҷомеаи муосир кӯмак расонда, инчунин, барои таҳқиқи минбаъда дар ин самт майдони васеъ фароҳам меорад.

Маълум аст, ки фалсафа, аслан, як илми назарӣ мебошад. Маърифати фалсафӣ дар ҳар давра замон вобаста ба ҳастии ҷамъиятӣ – шароитҳои иҷтимоӣ ва таҷрибаи маънавию нерӯи зеҳнии қуллӣ мардуми рушду такомул ёфта, хусусиятҳои он дар шаклҳои гуногуни шуури ҷамъиятӣ дар раванди тараққиёти иқтисодӣ, сиёсий-иҷтимоии давлат ва ҷомеа амалан зоҳир мегардад.

Шуури ҷамъиятӣ ҳастии ҷамъиятиро дар низоми омилҳои иҷтимоӣ ва талаботи иҷтимоии ташкилу рушди ҷомеа инъикос намуда, дараҷаи инкишофи ҳаёти ҷамъиятӣ ва фарҳанги маънавии ҷомеаро муайян месозад. Аз ин ҷиҳат, ақсуламалҳои рафтори мардуми кишвар нисбати воқеиятҳо ва ангезандаҳои он пеш аз ҳама, дар муносибатҳои иҷтимоӣ таҷассум мегарданд. Бинобар ин, мо зарур донистем, ки дар ин мақола сабабҳои зӯҳурёбии ҷаҳонишавӣ падидаҳои иҷтимоии экстремизм ва терроризм ва роҳҳои муқовиматро бар онҳо дар замони муосир аз нуқтаи назари фалсафаи иҷтимоӣ таҳлилу баррасӣ намоем.

Фалсафаи иҷтимоӣ илмест, ки ҳар падидаи иҷтимоӣ ва масъалаҳои ба он марбутро дар асоси дарки моҳияту мазмуни мафҳумҳо, ташаккули таърихӣ ва фаҳмиши имрӯзаи онҳо, инчунин, аз ҷиҳати муноси-

бати чомеа нисбат ба воқеият ё ягон ҳодисаи иҷтимоӣ, ки дар ҳоли ҳозир зоҳир мегарданд, амиқан таҳлилу баррасӣ менамояд. Фалсафаи иҷтимоӣ тарзу усулҳои зоҳиршавии падидаҳо ва вобаста ба он ташаккули муносибатҳои ҷамъиятӣ, паҳлуҳои гуногуни онҳоро дар муқоисаҳо омӯхта, барои ҳаллу фасли беҳато ва аз тариқи талаботҳои ҳуқуқии инсон бо роҳи қонунӣ баргараф кардани хавфу таҳдиди падидаҳои номатлубу осебовар кӯмаки ҷиддӣ мерасонад.

Чунончи, мантиқан, “аз фарзияҳои номувофиқ ҳулосаҳои номувофиқ бармеоянд”. Ҳамин тавр, муҳокимаҳои таҳминӣ ва пешниҳодоти эҳтимолӣ ба қачфаҳмиҳо, гумроҳӣ ва авҷ гирифтани зиддиятҳо дар рафтору муносибатҳои иҷтимоӣ ва оқибат, ба амалҳои номатлуб меоваранд, ки чунин ҳолат вазъи чомеаро харобу муташанниҷ мегардонад.

Экстремизм ва терроризм падидаҳои иҷтимоӣ ба ҳам марбут мебошанд, ки имрӯзҳо ба назар чун ду ҷузъи як амали иҷтимоӣ баромад мекунад. Ҳадду ҳудуди экстримизм ва терроризм то ба кадом андоза аст? Дар шакли мӯътадил тазоҳур ёфтани экстримизм вочиб аст? Чаро экстримизм ба терроризм табдил мешавад? Чунин ҷунучороҳо ба таҳқиқ ва шарҳу эзоҳи фалсафӣ ниёз доштани ин падидаҳои иҷтимоиро тақозо менамоянд, ки он пеш аз ҳама, кушодани моҳиятҳо, иллату оқибатҳои воқеии онҳоро дар бар мегирад.

То он вақте ки моҳияти ифротгарой – *экстремизм* ва даҳшатафканӣ – *терроризм* ҳамчун падидаҳои ба ҳам марбути иҷтимоӣ аз ҷиҳати илмӣ омӯхта нашаванд, сабабҳои хушунату зӯрварӣ таҳлилу ошкор нашаванд, хавфи амали террористӣ ҳамчун як мушкилоти чомеа ва яке аз масъалаҳои муҳими илми фалсафаи иҷтимоӣ боқӣ мемонад. Яке аз роҳҳои мубориза бо ин падидаҳои осебовар кушодани аслу моҳият ва нишонаҳои муҳими ин майлҳои шадид мебошад, ки он дар мафкураю амалҳои ашҳосу гурӯҳҳои ифротӣ мушоҳида мешаванд. Дар мавриди нашинохтани ин нишонаҳо, онҳо ба ғалат чун яке аз ҷузъҳои бунёдии ҷаҳонбинии мардум шинохта шуда, ба дину оин, эътиқодоту фаъолияти фарҳангии мардуми чомеа печида, чун асолату рисо-

лати миллат мансуб мешаванд. Чунин ғалатфаҳмиҳо, ақида ва назари сиёсӣ-иҷтимоӣ нодуруст аҳли башарро ба гумроҳии сиёсӣ мерасонанд. Инчунин ба маслаку мароми мардум ва фаъолияти иҷтимоӣ аҳли чомеа таъсири манфӣ расонда, авзои иҷтимоиро муташанниҷ ва ҳалалдор месозанд, ки баргараф кардани онҳо баъдан хеле гарон меафтад.

Барои равшан шудани ин масъала, мо бояд мазмуну мундариҷа ва моҳияти ҳар яке аз ин истилоҳотро муайян карда, дарку таъсири онро ба ташаккули маслаку мароми мардум ва амалу фаъолиятҳои иҷтимоӣ онҳо дар даврони гузаришӣ ва баъдибӯҳронӣ муайян намоем.

“Экстремизм” калимаи лотинӣ буда, маънояш ифротгарой, тундравӣ, яъне, аз ҳад гузаштан, зиёдаравӣ кардан мебошад, ки дар афқору ақидаҳо ва амалҳои шадиду тундравонаи ашҳос ва гурӯҳҳо дар муносибатҳои иҷтимоӣ онҳо нисбат ба воқеияти барояшон номақбул зоҳир мегардад. Баъзе олимони пешина экстремизмро танҳо падидаи ҳоси равоӣ ва бархе аз дигарон онро ба унвони танҳо як фаъолият ё эътиқодот тавсиф намудаанд.

Нахустин таърифи илмӣ экстримизмро олимони Ғарб Питер Т. Коулман ва Андреа Бартоли дар асарашон “Рӯй ба ифротгарой” пешниҳод намуданд. Онҳо ифротгароиро падидаи хеле мураккаб шинохта, онро ҳамчун кулли намудҳои фаъолият – муносибат, эҳсосот, амалҳо, стратегияҳо муайян намуданд, ки чунин таъриф аз тавсифҳои пештараи истилоҳи “экстремизм” хеле фарқ мекунад.

Мувофиқи дарёфти Питер Т. Коулман ва Андреа Бартоли, дар экстримизм эҳсосоту амал нисбати чизе ё касе оддӣ нест: он, баъзан, дар раванди низоъҳо ва даргириҳои иҷтимоӣ шакли шадиду даҳшатовари ҳалли муноқишаҳо пайгирӣ мекунад. Ифротгароён касоне ҳастанд, ки миёнҷойро эътироф намекунад ва ба ҳеч ваҷҳ мушкилотро ба ҳадди васат ҳал кардан намехоҳанд. Балки онҳо кӯшиш мекунад, ки бо ҳар роҳу восита ба ҳадафҳои аввалину охири худ расанд.

Аммо, ногуфта намонад, ки экстремизм дар шакли муодили худ ба дигаргунсозии иҷтимоӣ равона шуда, барои тағйи-

ротдарориҳои куллі сахмгузор мегардад. Чунончи, ҳуқуқшиноси рус И. Н. Сенин экстремизмро чун як шакли инкори нигилистии он муносибатҳои ҷамъиятӣ, ки аз тарафи давлат ҳифз мешаванд, шинохта, таъкид мекунад, ки он дар шакли ғояҳо ва амалҳои марбут ба истифода ё таҳдиди зӯрварӣ зоҳир мешавад. Чунин шакли инкор ба несту нобуд кардани ин муносибатҳо нигаронида шудааст, ки аксаран, ба бесубот сохтани авзои ҷомеа меоварад [8,7].

Дар ҷомеаҳои демократӣ, одатан, “экстремистҳо” гуфта, он шахсон ё гурӯҳҳоеро меноманд, ки нисбати тартиботи ҷоришудаи давлатӣ таҳаммулнопазирӣ зоҳир намуда, ҷонибдори барҳам додани чунин ташкили низоми авторитарии демократӣ мебошанд. Аз ин рӯ, истифодаи истилоҳи «экстремизм» аз як тараф, ки он ба як мазмун ифодагари манфиатҳои хусусию гурӯҳии ашхосу гурӯҳҳои муайян бошад, аз тарафи дигар он хусусияти зоҳирсозии созандагиро низ дорост, аммо он тавассути тундравӣ ва аз ҳадду ҳудуди меъёри қонун берун омада аст, ки ба таҳдиди зӯрварӣ ва хушунат равона мешавад. Амали яххела метавонад ҳам чун «мубориза барои озодӣ аз ғояҳои номатлуби ҷоришуда» ва ҳам чун як шакли шадиди таҳаммулнопазиронаи ифротгарона - «экстремизм» шинохта мешавад, ки дар вазъи бетадбир мондана чун «терроризм» ҳисобида шавад. Ифротгарӣ ба тариқи хушунату зӯрварӣ ва дар ҳоли эҳсосотӣ қатъиян рӯ овардан ба роҳи саҳту шадид дар ҳалли мушкилот мебошад.

Экстремизм як шакли шадиди таҳаммулнопазирӣ мебошад, ки бо таҷовуз ва зӯрварӣ ҳамчун усули ифротгароии якдигар ба сӯи дигар омезиш ёфтааст. Барои дарки моҳияти экстремизм, бояд сарчашмаҳои ин навъҳои харобиовари ҷаҳонбинӣ ва рафторро кашф кард. Барои ин бояд мазмуну мундариҷаи мафҳуми “экстремизм”-ро дар сатҳи фаҳмиши сиёсӣ-иҷтимоӣ баррасӣ намоем. Фаъол шудани амалҳои террористӣ дар миқёси байналхалқӣ арбобони сиёсиро ба дарки амиқи мафҳуми экстремизм водор сохт.

Масалан, “Конвенсияи Шанхай дар бораи мубориза бо терроризм, сепаратизм ва экстремизм” аз 15 июни соли 2001, бан-

ди 3 қисми 1 моддаи 1, мафҳуми “экстремизм”-ро чунин таъриф мекунад: “...Экстремизм” – ҳама гуна амале, ки ба зӯрӣ забт кардани ҳокимият ё зӯрӣ кардан бар он, инчунин, ба шакли маҷбурӣ тағйир додани сохти конститутсионии давлат, зӯрварӣ ба амнияти ҷамъиятӣ, аз ҷумла ташкили гурӯҳҳои мусаллаҳи ғайриқонунӣ барои мақсадҳои дар боло зикршуда ё иштирок дар он равона карда шудааст, ки ин амалҳо мутобиқи қонунгузори миллии тарафҳо таъкиб карда мешаванд” [3].

Қатъномаи Ассамблеяи Парлумони Шӯрои Аврупо, ки соли 2003 қабул шудааст, мафҳум ва моҳияти аслии экстремизмро чунин мушаххас мекунад: “Экстремизм як шакли фаъолияти сиёсӣ, ки принципҳои демократияи парлумониро ба таври воҳе ё тадриҷан рад мекунад. Он дар мафкура ва амалияи таҳаммулнопазирӣ, бегонашавӣ, ксенофобия, антисемитизм ва фаромиллигарӣ тазоҳур меёбад” [5].

Фармони Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон аз 12 ноябри соли 2016, №776 “Дар бораи Стратегияи миллии Ҷумҳурии Тоҷикистон оид ба муқовимат ба экстремизм ва терроризм барои солҳои 2016-2020”, Стратегияи мазкур бо мақсади тақвияти ҳифзи ҳуқуқи озодиҳои шахсӣ, сиёсӣ, иқтисодӣ, иҷтимоӣ ва фарҳангии шаҳрвандон ва баланд бардоштани фаъолнокии ҷомеаи шаҳрвандӣ қорҳои фаҳмонидадиҳӣ гузаронида шуда, фаъолият дар ин самт ба зиммаи шӯба ва бахши раёсат вогузор карда шудааст [1].

Ҳамин тариқ, экстремизм дар фаҳмишу шарҳи байналмиллалӣ ин базӯрӣ забт кардани ҳокимият ва маҷбуран нигоҳ доштани он ва тағйир додани сохти конститутсионии давлат мебошад, ки бе вучуд доштани назорати давлатӣ, тартиботи ҷамъиятӣ ва риояи ҳатмии қонун он ба терроризм оварда мерасонад. Терроризм сиёсати тарсондан ва сарқӯб кардани муҳолифин тавассути даҳшатангезӣ ва амалҳои хушунатбор мебошад.

Аз ин рӯ, терроризм, ки моҳияташ даҳшатангезӣ аст, имрӯзҳо, аксаран, чун як ҷузъи ҷудонашавандаю натиҷаи экстремизм ҳисобида мешавад, ки барои амалисозии ҳадафҳои худ ҳамчун усул ва воситаи татбиқи мақсади афкори ифротгароёна

чун ҳадди охирину сахттарин баромад мекунад. Пас, ба таъбире, дахшатафканӣ чун натиҷа ва баҳши амалишавандаи ғояҳои ифротгароӣ будааст, ки дар амалҳои иҷтимоии баъзе гурӯҳҳои ба сиёсати ҳукумат муҳолиф дар мавриди муайян истифода мегардад. Экстремизм зухуроти шадиди таҳаммулнопазирии ифротгарона мебошад, ки шакли амалҳои ба террор марбут ё таҳдиди зӯрварӣ зоҳир мешавад. Дар зери мафҳуми “зухуроти шадид” мо чунин зухуротеро дар назар дорем, ки хусусияти асосии он хатари воқеии аз даст додани ҳаёт ё ҳувияти шахсиятӣ, фарҳангӣ, миллӣ ва ғайра, вобаста аз он ки иштирокчии асосии ин падида кӣ: шахсият, гурӯҳ ё қавмият мебошад.

Аммо экстремизм дар ҳолати саривақт пешгирӣ нашуданаш ба амалҳои террористӣ мерасонад, ки ин хеле дахшатовар аст. Аз ин рӯ, олимони экстремизмро яке аз падидаҳои хеле мураккаб ва печида меҳисобанд, ки имрӯзҳо бо якчанд шаклу намуд тазоҳур меёбад. Саҳланнигорӣ нисбат ба экстремизм ва, хусусан, ба амалҳои ифротгароёна, воқеан, ба терроризм оварда мерасонад. Аз ин рӯ, ноҳида гирифтани экстремизм ба ҷомеа осеби иҷтимоӣ расонида, барои ба вуқӯъ омадани амалҳои террористӣ заминаи мустаҳкам мегардад. Ба таҷриба расидааст, ки ҳама гуна ташаннуҷ дар соҳаҳои иҷтимоӣ ва иқтисодӣ майли истифодаи нерӯҳои экстремистӣ-мазҳабӣ, миллатгаро ва ғайраро доранд. Баъзеи онҳо, дар ҳолати мавҷуд набудани назорати давлатӣ, тартибот ва қонун дар минтақа ба ҳамкорӣ бо ташкилотҳои террористӣ шурӯъ мекунанд.

Дар аксар ҳолатҳо, экстремизм танҳо як навъи таҳаммулнопазирӣ, ки нисбат ба ҷонибдорони афқору амалҳои муҳолиф равона карда шудааст, ифода менамояд. Он дар шакли муқовимати оштинопазир бар сиёсати мавҷудаи давлатӣ ё меъёрҳои ҳуқуқию ахлоқии дар он муайяншуда ва риоя накардани онҳо аз ҷониби гурӯҳи зоҳир мегардад.

Экстремизм на фақат дар амалҳо ва муносибатҳо, балки дар афқору ақидаҳо дар шакли қабул накардани нуқтаи назари дигар, оштинопазирӣ нисбат ба фикру андешаи дигарон ифода меёбад. Чунин ақи-

даву амалҳо метавонанд, дар тамоми соҳаҳои фаъолияти инсон – дар дину оин, сиёсату мафкура, илму фарҳанг ва, ҳатто, дар муносибатҳои хонаводагӣ низ ба миён оянд.

Ба ақидаи профессор Зокиров Г., “ифротгароӣ – ин як навъи пайравӣ ба ақида ва амалҳои мебошад, ки тамоми арзишҳои дар ҷамъият бударо рад мекунад ё ноҳида мегирад. Ифротгароӣ дар қадом шакле, ки зухур накунад, агар вай характери сиёсӣ пайдо кунад, маълум аст, ки он аз тарафи ягон давлате идора карда мешавад ва мақсади асосии вай ба даст овардани ҳокимияти сиёсӣ, бо роҳи зӯрӣ ва маҷбурӣ бор кардани ақидаҳои ифротии худ бар дигар аъзои ҷомеа аст, ки он хеле хатарнок мебошад” [2, 553].

Ҳалли ҳар мушкилот аз дарки мафҳум ва моҳияти аслии он ва сабабҳои он муяссар мегардад. Хушбахтона, дар ҷомеаи имрӯзаи тоҷикистонӣ хатарнокии падидаҳои номатлуби иҷтимоӣ ва тамоюлҳои ифротию дахшатангези ба онҳо марбут, аз тарафи давлат ва аҳли ҷомеа хуб даркушинохта шудааст. Муқовимат кардан ва мубориза бурдан бо экстремизм ва терроризм тавассути қонунгузориҳо, қабули қарорҳо, амалиёту фаъолияти идораҳои муҳофизатӣ ва амниятии кишварамон саривақт безарар карда мешаванд. Бо иқдомҳои часурина ва фаъолияти афроди масъулу иштироки арбобони шоистаи сиёсӣ ва ҷамъиятӣ аз бисёр муноқишаҳо ва даргириҳои ифротӣ, радикалӣ ва террористӣ наҷот ёфта истодаанд.

Бесабаб нест, ки аз қадамҳои аввалини гузариш ба сиёсату муносибатҳои нави иҷтимоӣ дар шароити истиклолияти миллии давлатӣ Ҳокимияти нафтаъсиси ҷумҳурӣ бар даргириҳои оштинопазир, ки ба сабаби нофаҳмиҳо ва натиҷагириҳои шитобкоронаи баъзе ашхоси манфиатҷӯ ва авоми фирефташудаи ҷохил руҳ доданд, дучор гардид. Бинобар ин раванди тағйирот дар набудани таҷриба ва малакаи ҳамкориҳои сиёсии демократӣ дар ҷомеаи мушкилоти зиёдеро ба вуҷуд овард, ки дар Тоҷикистон ба ҷанги шаҳрвандӣ оварда расонид.

Солҳои охир теъдоди зиёди қорҳои илмӣ олимони тоҷикистонӣ ба таҳқиқи таҳлили ҷанбаҳои алоҳидаи муноқишаҳои

ичтимоӣ ва тазоҳури падидаҳои иҷтимоии экстремизму терроризм, ва омӯзишу пешбинии дурнамои рушди сиёсӣ-ичтимоии ҷомеаи тоҷикистонӣ дар замони муосир бахшида шудаанд.

Яке аз ин пажӯҳишҳо ба қалами мутахассиси варзида А.И.Муминов тааллуқ дорад, ки рисолаи доктории вай маҳз ба омӯзиши тазоҳурёбии шакли ифротгароии динӣ бахшида шудааст. Ба ақидаи А.И.Муминов, “яке аз шаклҳои дигари экстремизм – ифротгароии динӣ мебошад, ки ҳамчун таҳдиди иҷтимоӣ шакли муайяни фаъолияти динӣ мебошад, ки он идеологӣ кунонида шуда, ба мақсадҳои муайян равона карда мешавад [6, 69].

Ба ақидаи мо, дар ҷомеаи ҷунбиши имрӯзаи тоҷикистонӣ экстремизми динӣ, аниқтараш, ифротгароии иҷтимоии аз хориҷи кишвар бар мардум боршуда, бо истифодаи мафкураи динӣ-мазҳабии исломии дар фарҳанги миллӣ чоғиршуда ва асрҳои тӯлонӣ азхудшудаи дарҳампечида падида мегардад.

Аз ин ҷиҳат, зоҳиршавии амалҳои хушунатӣ ва даҳшатафканӣ бо эҳсосоти тарзи тафаккури динӣ ба вукӯъ меоянд, одамонро беихтиёр ба он ақида меоранд, ки гӯё экстремизм ва терроризм (ифротгароӣ ва бадаҳшатафканӣ) фақат хоси дини ислом аст. Албатта, дар замони муосир дини ислом аз рӯи эътиқоди мардуми шарқ ба он мавқеи мустаҳкамро ишғол менамояд, зеро он дар таърих бештар чун дини инқилобӣ ва давлатсоз эътироф шудааст. Аҳкоми исломӣ дар кишварҳои тасарруфкардаи худ масъалаи асосии ҳар як давлатро, ки он пеш аз ҳама ваҳдати мардум бо давлат буда, бо як тадбири хосу тағйирпазирии сиёсӣ – миллати ягонаи исломӣ шуморидани мардуми гуногунмазҳабӣ мусулмонро чи аз ҷиҳати ҳақиқату тариқат ва чи ҷиҳати шариати исломӣ кор карда ҳаллу фасл намудааст. Чунин ҳал шудани муҳимтарин мушкилоти давлатӣ дар шароити бавучудоии давлатҳои ҷаҳиди асримиёнагӣ ва ташаккулёбии муносибатҳои нави феодалий хеле оқилона ба назар мерасад.

Ба ақидаи мо, экстремизмро ба ҳеч вачҳ ба вабое, ки он фақату фақат аз берун ба фазои иҷтимоии мо ворид карда шудааст, монанд кардан мумкин нест. Аз

назари фалсафӣ нигарем, ҳастии ҷамъиятӣ – шуури ҷамъиятиро муайян мекунад. Шояд дар таърихи дур ё наздики ҷомеаи мо низ ягон нуқси иҷтимоие мавҷуд бошад, ки саривақт ҳал нашудани он аз тарафи “қувваҳои сеюм” аз хориҷ сӯистиқода шуда, беихтиёр, боиси ҷоннок шудани он дар дохили ҷомеаи имрӯза гардида, ҷиддан, ба сатҳи давлатӣ расидани ин мушкилоти сиёсӣ-ичтимоӣ ишора мекунад.

Дар моддаи 8 Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон қайд шудааст, ки ҳаёти ҷамъиятӣ дар Тоҷикистони соҳибистиклол дар асоси равияҳои гуногуни сиёсӣ ва мафкуравӣ инкишоф меёбад, вале мафкураи ҳеч як ҳизб, иттиҳодияҳои ҷамъиятӣ, динӣ, ҳаракат ва гурӯҳе наметавонад ба сифати мафкураи давлатӣ эътироф шавад [4,8].

Конститутсия таъсис ва фаъолияти иттиҳодияҳои ҷамъиятӣ ва ҳизбҳои сиёсӣро, ки наҷодпарастӣ, миллатгароӣ, хусумат, бадбинии иҷтимоӣ ва мазҳабиро тарғиб мекунанд, манъ намудааст.

Пажӯҳиши фалсафаи иҷтимоӣ оиди тағйиротҳои нави ҷамъиятӣ дар муносибату рафтори иҷтимоии мардуми тоҷик баъзе гаровишҳои хусусӣ ва тамоилҳоро мушоҳида намуда, ба онҳо ишора мекунад, ки инҳоанд:

- майл доштани мардум ба хурофотпарастӣ ва ақибмондагӣҳои гузаштаи феодалий, ки аз худноогоҳӣ, бемаърифатӣ, бесаводӣ ва бедонишӣ сар мезананд;

- муфлисии молӣ ва маънавии мардум, ки аз рӯи паст будани сатҳи шуурнокӣ, худогоҳии шахсӣ ва худшиносии миллӣ дарак медиҳанд;

- бемасъулиятӣ ё каммасъулиятӣ нишон додани мардум, ки аз бепарвоӣ ё дарки нодурусти воқеият, аз қачфаҳмиҳо ё ки надоштани иттилооти дурусту амиқ сар мезанад;

- инчунин, эҳсосотӣ будани миллати тоҷик мебошад, ки ин падида дар хусусияти менталии мардум зоҳир мешавад, масалан, аз нисбатан бештар майл доштан ба назму разм ва ғ.

Хулоса, экстремизм андешаи зиддидавлати дунявӣ буда, мақсадаш бо ҳар роҳе, ки набошад, ба даст овардани ҳокимияти сиёсӣ аст. “Вазифаи ҳар як шаҳрванди тоҷикистонӣ ҳифзи дастовардҳои Истикло-

лияти Ҷумҳурии Тоҷикистон буда, нагузо-рем, ки бадхоҳоне ҳаёти озоиштаи моро халалдор созанд”[7].

Экстремизм ва терроризм, ки яке аз нуқсҳои хоси раванди ҷаҳонишавӣ ба ҳисоб мераванд, дар ҳолати саривақт шинохта, бартараф нашуданашон боиси несту нобуд шудани тухми башар мегарданд. Муқовимат ба ин падидаҳои номатлубу осебрасони иҷтимоӣ аз тариқи фалсафаи иҷтимоӣ ташкилу барномарезии як қатор роҳу усулҳо ва ҷорабиниҳои мушаххаси ҷамъиятиро муайян мекунад, ки бархе аз онҳо инҳоянд:

Ташаккули ҷаҳонбинии илмӣ-дунявӣ, тафаккури мантиқӣ, муносибатҳои нави иҷтимоӣ дар шароити иқтисоди бозаргонӣ, ки муомилаи молию пулӣ ва сифатҳои хуби қорӣ, аз он ҷумла, суханварӣ ва ахлоқи касбиро дар бар мегиранд; Тарбияи ахлоқӣ ва рафторҳои дурусту мувофиқи иҷтимоиро, ки дар партави азхудкунии арзишҳои анъанавӣ ва ҷадиди маънавӣ ба амал бароварда мешаванд, тақозо мекунанд. Арҷ гузоштан ба арзишҳои миллӣ, ташвиқи тарзи зиндагии дунявӣ, аз байн бурдани тамоюли беғонапарастӣ, тақлид ба либоспӯшии ғайр гирифтани пеши роҳи шомилшавии ҷавонон ба созмонҳои террористӣю экстремистӣ мегарданд.

1. Баланд бардоштани сатҳи худшиносӣ, маърифатнокӣ ва маълумотнокии мардум ва махсусан насли наврас ва ҷавонон мебошад.

2. Ташкили барномаҳои таълимӣ, иттилоотии телевизионӣ ва радиой, воҳӯриҳо, гуфтугӯ ва сӯҳбатҳои мустақим бо афроди мувафак, шахсиятҳои фаъоли ҷамъиятӣ, абармардону қаҳрамонони ҷанги шаҳрвандӣ ва меҳнат, олимон, шоирону нависандагон, намояндагони равшанфикри дину фарҳанг ва ҳамсолони мувафак, ки таҷрибаи хоси зиндагӣ ва фаъолияти ибратбахши ҷамъиятӣ доранд.

3. Ташкили воҳӯриҳо, гуфтугӯи мустақим бо ашхоси гумроҳи ба гурӯҳҳои ифротӣ ҷалбшуда, ки аз қачравӣҳо ва рафторҳои ношоиста ва тундравонаи худ саривақт даст кашида аз роҳи бад бозгаштаанд. Ба ақидаи мо, чунин ташкилиҳо барои тарбияи эҳсосоти наврасон ва ҷавонон кӯмаки амалӣ мерасонанд.

Ба ин ҳадафҳо тавассути барномарезӣ ва банақшагирии мушаххаси таълимӣ-тарбиявӣ ва бо низоми муайян ташкил карда гузаронидани ҷорабиниҳои фарҳангӣ-фароғатӣ дар оилаҳо, муассисаҳои томақтабӣ ва мактабӣ, донишгоҳҳою марказҳои таълимӣ-фароғатӣ расидан имконпазир аст.

Низоми маориф ва илм рушди сармояи инсонро таъмин мекунад. Аз ин рӯ, ҷалбкунӣ ба раванди таълимибахши хусусӣ ва дар ин ҷода иштироки волидайн дар раванди таълиму тарбияи наврасон хеле муҳим аст. Маълум аст, ки маҳз дар синнусоли наврасӣ шуур ва худшиносии бачагон ташаккул ёфта, онҳо масири хешро маҷрои хешро самтгирифта ҷустуҷӯ мекунад, волидайн, наздикон ва аҳли ҷомеа вазифадоранд, ки барои интихоби дурусти роҳу равиши зиндагиашон диққати ҷиддӣ ба онҳо расонда кӯмаки амалӣ расонанд.

Идоракунии самарабахш дар асоси алоқаи мутақобила, инчунин алоқаи зич бо воқеияти иҷтимоӣ дар ташаккулдиҳии он афкори ҷамъиятӣ, ки тамоми шаклҳои зӯрवारиро нисбати мардум ва шахсиятҳои алоҳида маҳкум мекунанд, воқеӣ мегардад. Қори пайгирифта ва дастҷамъона бар ташаккули моделҳои нави рафтор, ки ба арзишҳои мусбати навоварихо, ақидаҳои ҳуқуқӣ ва тафаккури мантиқӣ асос меёбанд, инчунин салоҳиятҳои рушдёфтаи ба талабот ҷавобгӯ мебошанд ва барои мутобиқшавӣ ба тағйирёбии шароитҳои зисту зиндагӣ ва фаъолияти ҷамъиятӣ имкониятҳо фароҳам меоранд.

Дар ниҳояти қор, мо метавонем чунин хулоса барорем: экстремизмро бояд аз нигоҳи дақиқи рафтори иҷтимоӣ фарқ кард. Экстремизм ҳамчун падидаи иҷтимоӣ мураккаб ва бисёрҷониба аст, ки бо пайравӣ ба ақидаҳо ва амалҳои шадид, аз ҷумла, чун яке аз шаклҳои гуногуни зухуроти радикализм тавсиф ёфта, дар ҳолати беназоратӣ ва сахлангорӣ он ба ҷузъи чудонашавандаи терроризм табдил меёбад.

Гуфтан ҷоиз аст, то ба имрӯз, кӯшиши муайян кардани мафҳуми экстремизм, сарфи назар аз он, ки қонунгузориҳои амалкунандаи дохилӣ ва як қатор санадҳои ҳуқуқии байналмилалӣ мафҳуми экстремизмро муайян мекунанд, бенатича монда, дар илми фалсафаи иҷтимоӣ то ҳол дар

тахияи мазмуни он фикру мавқеи ягона вучуд надорад.

Дар илми муосир низ ягонагии шаклу навъҳои экстремизм ва меъёрҳои он возеҳ муайян карда нашудаанд, ки зухуроти ҳамҷавории ин падидаҳо фарқ кунанд. Онро фақат зухуроти психологӣ ё сиёсӣ ё ки динию ақидатӣ гуфта наметавонем. Ин вазъ аз он сабаб ба вучуд омадааст, ки экстремизм як падидаи мураккаби бисёрҷанба мебошад, ки метавонад дар соҳаҳои мухталифи ҳаёти инсонҳо зоҳир шавад.

Маълум аст, ки истилоҳи "экстремизм" дар асл маънои ифротгароӣ ва тундравиро дар рафтору муносибатҳоро ифода мекунад. Он дар раванди ҷаҳонишавӣ ҳамчун падидаи иҷтимоии ғайриақидатӣ ва эҳсосоти паҳлӯҳои фалсафӣ ва равонии худро низ ошкор намуда, дар ҷаҳонбинӣ, афкору ақида, вазъи ҳонавода, рӯҳу равон ва эътиқодот равшан зоҳир гардида, дар айни ҳол ҷанбаҳои ҳуқуқӣ, равшаншиносӣ ва фалсафӣ пайдо кардааст. Экстремизм падидаи иҷтимоии гуногунпаҳлӯ мебошад. Аммо, мутаассифона, ҳанӯз таърифи умумию мушаххаси ин падида тавсиф наёфтааст, ки ҳамаи ин паҳлӯҳо ва ҷанбаҳои мухталифи онро инъикос намояд. Чунин бархурд дар муайян кардани мафҳуми пурраи экстремизм ва фаҳмиши возеҳи моҳияти он мушкилӣ меорад ва воситаи ягонаи методологии омӯзиши экстремизмро таҳия намекунад.

Мафҳуми экстремизм, бо назардошти ҳама зухуроти имконпазири он, метавонад танҳо дар асоси равиши байнисоҳавӣ таҳия карда шавад ва бояд дастовардҳои илми муосирро оид ба муқовимати ҷиддӣ бар он на танҳо дар соҳаи фалсафаи иҷтимоӣ ба назар гирад, балки дар иҷрои ин вазифа илмҳои ҷомеашиносӣ, сиёсатшиносӣ, ҳуқуқшиносӣ, психология, диншиносӣ ва дигар ҷанбаҳои гуманитариро фаъол ва муташаққил намояд.

Адабиёт

1. Дар бораи Стратегияи миллии Ҷумҳурии Тоҷикистон оид ба муқовимат ба экстремизм ва терроризм барои солҳои 2016-2020. Фармони Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон №776 аз 12.11.2016.
2. Зокиров Г.Н. Донишномаи сиёсӣ. - Душанбе, 2007.С.553

3. Конвенсияи Шанхай дар бораи мубориза бо терроризм, сепаратизм ва экстремизм" аз 15 июни соли 2001. normativ.kontur.ru/document...
4. Конституцияи Ҷумҳурии Тоҷикистон, Душанбе: Шарқи озод, 2000.
5. Қатъномаи Ассамблеяи Парлумони Шӯрои Аврупо.2003
6. Мӯминов А. И. Религиозный экстремизм как угроза социальной жизни современного общества. –Душанбе. –2017.
7. Рахмонов Э. Таджикистан на пути демократии и цивилизованного общества. // Э. Рахмонов. - Душанбе, 1996.-312 С.
8. Сенин И. Н. Экстремизм как форма правового нигилизма в современной России (теоретико-правовой аспект): автореф. дис. канд. юрид. наук. Саратов, 2011. С.7.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ ЭКСТРЕМИЗМУ И ТЕРРОРИЗМУ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Арифджанова Н. Р.

Статья посвящена изучению экстремизма и проявлению его различных аспектов в условиях глобализации и вовлечения независимых государств в новые условия изменений общественных отношений. Основное внимание уделяется философским и социальным аспектам противодействия экстремизму и терроризму. Рассматривается современный мир и фундаментальные социокультурные изменения, переход от современной классической модели к возникающему новому мировому порядку, характеризующемуся нестабильностью социальных процессов. Автор отмечает, что в науке еще не разработано общее определение понятия, содержания и сущности экстремизма, которое отражало бы его различные аспекты. В области науки не существует единства взглядов на типы и формы экстремизма и терроризма, их нормы, современные ученые не определили четко это явление из-за его различий. Автор подчеркивает, что противодействие экстремизму и терроризму и всеми их проявлениями вполне осуществима лишь на основе совместных межотраслевых исследований и содействия соответствующих структур с различными

отраслями наук, изучающих данные социальные явления. Поэтому противодействие этим социальным явлениям должно осуществляться не только через юриспруденцию, но и с учетом достижений социальной философии, социологии, политологии, психологии и других гуманитарных наук.

Ключевые слова: экстремизм, терроризм, социальный феномен, социальные отношения, конкуренция, сопротивление, оппозиция, меры, мировоззрение, просвещение, философское просвещение, национальный суверенитет, общественное существование, новый мировой порядок, глобализация, система образования.

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF COUNTERING EXTREMISM AND TERRORISM IN THE MODERN WORLD

Arifjanova N. R.

The scientific article is devoted to the phenomenon of extremism, its various manifestations of its various aspects in the context of globalization and the involvement of independent states in new conditions of changing social relations. It examines the philosophical and

social aspects of the fight against extremism and terrorism during the transition from the classical model to the emerging world order, which is characterized by the instability of social processes. However, the definition of the concept of extremism and terrorism in science still has not developed a unified position on its content. There is also no unified view of the types and forms of extremism in science, and no clear criteria have been identified that distinguish related phenomena. The author emphasizes that countering extremism and terrorism and all their manifestations is quite feasible only on the basis of joint cross-sectoral research and assistance of relevant structures with various branches of science studying these social phenomena. Therefore, the resistance to these social phenomena should be carried out not only through jurisprudence, but also taking into account the achievements of the social philosophy, sociology, political science, psychology and other humanities.

Key words: extremism, terrorism, social phenomenon, social relations, competition, resistance, opposition, measures, worldview, education, philosophical enlightenment, national sovereignty, social existence, new world order, globalization, education system.

НАҚШИ ЗАБОН ДАР ТАШАККУЛИ ҲАМЗИСТИИ МУСОЛИҲАТОМЕЗИ ҚАВМӢ ДАР ШАРОИТИ ИСТИҚЛОЛИЯТИ ДАВЛАТӢ ВА РАВАНДҲОИ ҶАҲОНИШАВӢ

Пиров А. К. – н.и.ф., дотсенти ДДБ ба номи Носири Хусрав
Суроғаи эл.: pirov.alamsho@mail.ru

Дар мақола таҳлили фарҳангӣ-фалсафии мақом ва нақши забон дар ташаккули худшиносии қавмӣ ба амал бароварда шудааст. Муаллиф забонро ҳамчун асоси ботинии худшиносии инсон шарҳ медиҳад, зеро ки забон шартӣ дарки олам мебошад (забон ҷаҳонбиниро муқаррар мекунад). Аз нуқтаи назари муаллиф, фарқиятҳои байни фарҳангӣ аз забон вобаста аст. Ва ин ҳудуди ногузир дар дарки фарҳанги дигар аз он иборат аст, ки дар забони мо мафҳумҳое, ки барои тавсиф намудани баъзе аз воқеиятҳо, ки аз ҷониби фарҳанги бегона офарида шудааст, вуҷуд надорад. Азбаски маънии калимаҳо тарзи ҳаёт ва тафаккури ҷомеаи мушаххасро (ё ҷомеаи забониро) инъикос ва тасвир мекунад, онҳо воситаҳои пунаррзиши дарки маданият мебошанд. Ҳамин тариқ, маънаҳои ҳамбастагии байни фарҳангҳо ва забонҳо тарзи бесобиқаи дарки олам ба шумор меравад.

Калидвожаҳо: забон, забони модарӣ, фарҳанг, фарҳанги милли, миллат, қавм, худшиносии, шахсият, фардият.

Дар зовияи фарҳанги иҷтимоии ҳар як умумияти инсонӣ мафҳумҳои концептуалии зиёде мавҷуданд, ки онҳо нотакрорӣ арзишҳои аз таҷрибаи ташкили ҳаёти ҷамъиятии онҳо маншаъ мегиранд ва аксаран марзҳои чандин марҳилаҳои гуногуни таърихи гузашта, барои наслҳои минбаъда низ хизмат менамоянд. Устувории пояҳои ҳаёти ҷамъиятии инсоният низ маҳз ба ҳамин таҷрибаи тӯли таърих андӯхтаи ташкили ҳаёти дастаҷамъонаи ӯ таъки мекунад ва ба муҳтавои бойи он маъниҳои нав ворид месозад. Дар фарҳанг ва таҷрибаи бойи ташкили ҳаёти ҷамъиятии тоҷикон чунин маъниофарихо атрофи маҳсули фаъолияти созандаи иҷтимоии худ кам нест ва дурахши онҳо дар зехни ояндагон ҳамеша бо нури равшанизояндаи забони номи тоҷикӣ аз худ ҷилва додаанд. Аз ҷумла мардуми тоҷик бо як ҳусни та-

ваҷҷӯҳ ҳамеша сарҳадоти ҳамзистии худро бо қавмҳои дигар густариш мебахшид ва дар атрофи бинои фарҳангу тамаддуни созандаш ҳеч гоҳ деворҳои сунъӣ намекашид. Мутмаинем, ки Ҳофизи Шерозӣ таҳти шууни дарки чунин таҷрибаи инсонпарваронаи иҷтимоии ҳамкешонаш илҳом гирифта, ин таҷрибаро бо мафҳумҳои «мурувват» ва «мадоро» хеле ҳадафмандонау ҷовидона баён намудааст:

*Осоиши ду гетӣ тафсири ин ду ҳарф аст,
Бо дӯстон мурувват, бо душманон мадоро.*

Вақте насли имрӯза ҷуёи дарёфти қалид барои воридшавияш ба бинои ҳаёти дастаҷамъонаи иҷтимоӣ мешавад, бо итминон метавон гуфт, ки аз чунин ҳикматҳои фаровоне, ки маҳсули таҷрибаи ҷомеасозии мардуми мо тӯли таърих ҳастанд, фол мегирад ва натоиҷаш ҳам нек хоҳад буд. Бинобар ин таҷрибаи муваффақонаи ҷомеасозӣ на танҳо дар забон инъикос меёбад, балки ҳамеша кӯшиш менамояд, ки забонро ҳамчун ҷузъи муҳими таркибии худ дар муқобили гирдоби ҳаводиси ҷурталотуму зиддиятноки таърих мутаққо бошад ва ҳамзамон аз қудрати беохирӣ он баҳри ҳамеша чун мероси зиндаву офаранда боқӣ мондани худ истифода барад. Чунин сифатро мутафаккирони мо, аз ҷумла Ибни Сино дар симои Ҳай ибни Яқзон тасвир намудаанд, ки он таҷассуми ақли фаъолу зарфияти инсонсозию ҷомеасозии он мебошад. Дар ин хусус академик М. Диноршоев низ хеле барозандаву нишонрас мефармоянд, ки: «Дар рисолаи «Ҳай ибни Яқзон», ки аввалин достони тамсилии Ибни Сино аст, ки сухан аз боби бо дӯстони хеш ба сайру тамошои тамошогоҳи атрофии шаҳр рафтани мулоқот бо пири нуронӣ, вале барно ва сӯҳбат бо ӯ дар маъсоили ҳикмат, ҷаҳоншиносии ва кайҳоншиносии меравад. Мазмуни ин сӯҳбат тавассути тамсилҳо баён шудааст... Ибни Сино дар ин асараш низ ҳамон назаротеро дар бораи

нафс, тан, ҳис, ақл, идрок (дониш), ҳаюло, сурат, саботат, камолот ва таҳаввул баён медорад, ки дар «Шифо», «Начот», «Донишнома»... дида мешаванд» [9, с. 329-330].

Андешаҳои зикргашта гувоҳи онанд, ки забон ҳамчун қисми таркибии фарҳанги ҷомеасозӣ ба ҳар як қавм имконият медиҳад, ба раванди мураккаби дарки воқеияти атроф ва ҷойгоҳи худ дар он роҳ ёбад. Дар забон ҳамчун хотираи маънавии одамон он зухуроте нақш мебандад, ки ҷанбаи арзишӣ дошта, ба камолоти маънавии ӯ равона гардидааст. Дар ҳолатҳои муайян, махсусан ҳолатҳои барои қавм тақдирсоз, онҳо ҳамчун ҷавҳари бунёди барои рӯй овардан ба арзишҳои маънавий ва худшиносии қавмӣ хизмат кардаанд. Ин андешаро олими тоҷик М. Шакурӣ дар асараш «Забони миллӣ ва ҷаҳонишавӣ» хеле мушикофона ба риштаи таҳлил кашида, нақши забонро дар интиқоли таҷрибаи таърихӣ инсон баён дошта аст. Аз ҷумла ба андешаи ӯ: «забон ва фарҳанг заминаи рушди якдигаранд. Дигаргунӣ, ки дар зиндагонӣ пайдо мешавад, зарра-зарра ба забон даромада онро тағйир медиҳад ва дар айни замон ин тағйирот аёну ноён дар фарҳанг зухур мекунад. Ҳар дигаргунӣ, ки дар фарҳанг рӯй дод, ба тарзи хос ба забон мегузарад. Ин ҳамбастагии забон ва фарҳанг миллиятсоз аст. Ҳар таъсире, ки аз забону фарҳанги дигар ба шуури мардуми мо меояд бояд асосан ба воситаи забони худӣ мо биёяд» [15, с.72]. Тавачҷӯх ба ҷойгоҳи муҳими забон дар раванди ба ворисият додани таҷрибаи ҷомеасозии мардуми тоҷик бо роҳи ташаккули худшиносии миллияш дар муҳити истиқлолияти давлатӣ дар асари Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон низ хеле барҷаста ҷой дорад. «Забон муҳимтарин унсури бақои миллат буда, оинаи рӯзгори гузаштаву ҳозира ва маҷмӯи тафаккуру андешаи халқ ба ҳисоб меравад ва яке аз арзишмандтарин сарчашмаҳои мероси гузаштагон барои наслҳои оянда арзёбӣ мегардад. Тавассути забон одамон ба ҳамдигар муошират карда, аз ҳоли ҳамдигар хабардор мешаванд ва таассуроташонро баён месозанд. Ҳангоми гуфтугӯ ва баёни фикр асолати забон боз ҳам равшантар зоҳир гардида, рукни тавонманд ва сарнавиштсоз будани он ошкор мешавад. Забон инчунин падидаи фарҳанги миллӣ буда, ба

воситаи он ҳар як шахс хувияти хешро, ҷаҳонбинияшро васеъ менамояд ва ҳофизаи маънавияшро қавӣ мегардонад» [11, с.3]. Новобаста аз бебаҳсу боварибахш буданаш, масъалаи ҷойгоҳи муҳими забон дар раванди ба ворисият додани таҷрибаи ҷомеасозии мардуми тоҷик бо роҳи ташаккули худшиносии миллияш ҳамеша мавриди баҳсу ибрази андешаҳои муҳаққиқони гуногун қарор дорад. Чунин баҳсҳо имрӯзҳо на танҳо дар осори интишоротӣ, балки дар фазои маҷозӣ низ хеле зиёд сурат мегирад ва ин аз мавриди тавачҷӯҳи ҳамешагӣ будани ин мавзӯ шаҳодат медиҳад.

Умуман, анъанави таҳқиқи шуур ва худшиносии қавмӣ аз нигоҳи забонӣ асоси амиқи назариявӣ ва таҷрибавӣ дорад. Асоси бунёдии онро фаҳмиши гуногуни моҳият, табиат ва сохтори қавм ташкил медиҳад. Таърифи нисбатан маъмули ин мафҳум аз тарафи Ю. В. Бромлей дода шудааст. «Қавм – ин маҷмӯи устувори одамони дар ҳудуди муайян таърихан ташаккулёфта мебошад, ки дорои вижагиҳои нисбатан бардавоми забонӣ, фарҳангӣ ва равонӣ, инчунин дарки ягонагӣ ва фарқияти худ аз дигар чунин бунёдҳо (худогоҳӣ), ки дар номи он муайян гардидааст, мебошад» [2, с. 11]. Хусусиятҳои этникӣ (забон, фарҳанг ва шуур) танҳо дар шароитҳои муносиб – худудӣ, табиӣ, иҷтимоӣ-иқтисодӣ, давлатӣ-ҳуқуқӣ ташаккул меёбад. Бо вучуди ин, Ю. В. Бромлей худшиносии қавмиро ба тарзҳои гуногун арзёбӣ менамояд.

Аз ибтидо, ӯ худшиносиро ҳамчун «шарти асосии мавҷудияти қавм» дар марҳилаҳои гуногуни таърихӣ муайян карда, баъзан онро «қисмати ҷудонашавандаи қавм» низ унвон мекунад. Ю. В. Бромлей дар бораи сохтори худогоҳии этникӣ, тартиби дохилии рушд, асосҳои воқеии мавҷудияти он баҳсҳои саволбарангезро ба миён мегузорад. Ин зухурот ба пайдоиши равияи нав дар ошкор ва таҳлили қисматҳои худогоҳии этникӣ, таҳқиқи пайдоиш ва таҳаввулоти он ибтидо гузошт. Ӯ маҷмӯи қисматҳои ин зухуротро васеъ намуда, тахмин менамуд, ки «барои худогоҳии қавмиро танҳо то ба сатҳи мансубияти этникӣ (миллӣ) фурувардан асос вучуд надорад. Чунки худогоҳӣ ин аз ҷониби инсон дарк намудани амалҳо, ҳисси амиқ аз дарки кӣ будан, сабабҳои рафтор ва ғ. ро дар назар дорад» [3, с. 34].

Аз маҷмӯи зиёди мафҳумот доир ба қавм муқаррароти пешниҳоднамудаи С. А. Арутюнов ва Н. Н. Чебоксаров фарқунанда мебошанд. Вижагии онҳо аз он иборат аст, ки онҳо нишонаи асосии қавмият на одамон, балки ахборотро муайян кардаанд, ки дар робитаи байниқавмӣ мубодила карда мешавад. «Қавмиятҳо,- менависанд онҳо, ин "лахта"-и маҳдуди маконии на бо вижагиҳои иттилоотӣ фарҳангӣ, балки робитаҳои байниқавмӣ-мубодилаи чунин иттилоотро доранд» [1, с. 21].

Назарияи бастагии дарки олам ба забон дар илм ҳамчун назарияи Сепир-Уорф («назарияи нисбияти забонӣ») бештар маълум аст. Э. Сепир менависад: «Одамон на танҳо дар ҷаҳони воқеӣ ва ғайриҷаҳони иҷтимоӣ умр ба сар мебаранд, одатан он тавре, ки дар назар доранд, балки онҳо то андозае дар зери таъсири забони мушаххас қарор доранд, ки он воситаи баён барои ҳамон ҷомеа гардидааст. Дарки олами воқеӣ бе ёрии забон ва ё забон воситаи иловагии ҳалли баъзе аз мушкилотҳои иҷтимоии муошират ва тафаккур аст, андешаи хато аст. Дар воқеъ, «олами воқеӣ», бешубҳа, дар асоси меъёрҳои забонии ҳамин гурӯҳ сохта шудааст... Мо ин ва ё он тавр ин ё он зухуротро тавассути меъёрҳои забонии ҷомеаи худ мебинем, мешунавем ва дарк мекунем, ки ин шакли ифодаро дар назар доранд» [12, сах. 146]. Э. Сепир боварӣ дорад, ки забон ин ифодаи рамзии раҳнамо ба фарҳанг мебошад.

Муаллифи дигари назарияи нисбияти забонӣ Ли Уорф низ ҳамчунин исбот менамояд, ки: «мо табиатро дар самти нишондиҳандаҳои забони модарии худ чудо менамоем. Мо дар олами зухурот ин ё он категория ва шаклҳоро на барои он ки онҳо (ин категория ва шаклҳо) равшан намоёнанд, чудо менамоем, баръакс, олам дар рӯ ба рӯи мо чун таассуроти тезтағйирёбанда намудор мегардад, ки тавассути шуури мо, яъне дар низоми забонӣ ташаккул меёбанд, ки дар шуури мо ҳифз гардидаанд. Мо оламро ба қисмҳо чудо менамоем, дар мафҳумҳо бунёд месозем ва маънояшро чунин, на таври дигар, тасниф мекунем, зеро ки мо иштирокчиёни созише мебошем, ки чунин низомро тақвият медиҳанд. Ин созишнома барои коллективи мушаххасе эътибор дошта ва дар системаи намунавии забони мо тарҳрезӣ шуда-

аст» [14, с. 76]. Бинобар ин, фарқияти байни фарҳангҳо ин аз бисёр ҷиҳат фарқияти забонӣ низ ҳаст. Ва ҳадди ногузир дар дарки фарҳанги дигар аз он иборат аст, ки дар забони мо мафҳумҳое, ки барои тавсиф намудани баъзе аз воқеиятҳо, ки аз ҷониби фарҳанги бегона офарида шудааст, вучуд надорад.

Ҳамин тариқ, масъалаи ҳамкориҳои байни фарҳангҳо ва забонҳо ба тарзҳои гуногуни дарки олам робита дорад. Аз ин лиҳоз, дар доираи мушкилоти муносибатҳои байниқавмӣ ва миллӣ баррасии забон ҳамчун қонуниятҳои бунёдии худшиносии қавм аз аҳамият ҳолӣ нест. Забони мушаххас чун роҳи муҳими дарки олам мебошад, пас донандагони ҳамин забон, иттиҳодияҳои забонӣ бояд аз он пайравӣ намоянд. Забон-воситаи муҳимми дарки олам, «калом ва забон на воситаи оддии тасвир, на воситаи тавсифи воқеият, балки воситаи ба худ тобеъ намудани воқеият мебошад» [10, с. 51]. Маҳз дар забон қоидаҳо ва қонунҳои вучуд доранд, ки онҳо тақозо менамоянд на фитрӣ, балки мисли волидайн (падарон) андеша кард, тасвирҳои оламро на дар фитрат, балки дар таҳрифҳои анъана ҷустуҷӯ намуд. Дар он ҷо ҳамон шаклҳои мағора нуҳуфта аст, ки дар он ихтироъкорони забон ва ҳамаи дигар ворисони онҳо тасвирҳои мавзунӣ ҳамон олами сағирро тасвир кардаанд, ки онҳо тавассути он ба олами кабир назар кардаанд» [4, с. 72].

Забон ҳамчун омили тафаккури инсонӣ ва мазмуну мундариҷаи ҳама гуна ҳикмат ва ҳама гуна дониш, аз нуқтаи назари И. Гердер: «мувофиқи анъана ва тарзи тафаккури ҳамон халқ ташаккул меёбад, ҳамин тавр, ин забон восита ва мазмуни дунёи фикрӣ ва шакли маҳсули он мегардад» [5, с. 101].

Ҳар як забон дар таркиби худ қудрати тасвири манзараи маҳсули оламро доро мебошад, ки дар олами мафҳумҳо ва шаклҳои тафаккури ба он хос зоҳир мешавад. Забон аз нуқтаи назари В. Гумболдт на маҳсули ғайриҷаҳони мустақили инсонии мушаххас, балки ба тамоми миллат мансуб буда, ба сифати марҳилаи гузариш аз субъективият ба объективият, аз маҳдудияти фардӣ то ба фароғии тамоми гуногунрагии ҳастӣ хизмат менамояд, зеро ки маҳз дар забон «тарзи тасаввури ҳама гуна

синну сол, чинс, табақаҳо, фарқият дар хислат ва фаросати ҳамон як қавм омехта, пок ва тағйир меёбад...» [6, с. 18].

Забон барои худ чунин «ҳастии ҳосе» ташаккул медиҳад, ки метавонад ҳақиқат танҳо дар амалҳои тафаккури мушаххаси такроршаванда аҳамият пайдо намояд, аммо дар томияти худ аз онҳо вобаста нест. Барои В. Гумболдт робитаи байни забон ва тасаввурот возеҳу равшан аст: «Саҳми забон дар тасаввурот на танҳо асоси метафизикии ҳастии мафҳум аст, забон инчунин ба тарзи бунёд намудани мафҳум таъсир расонида, дар он нақши худро мегузорад. Забон бо ҳамаи вижагиҳои аслии мафҳум, мувофиқ ба хусусиятҳои хоси мафҳум таъсир мерасонад ва тамоми маҷмӯи тасаввуротҳоро, ки ба забон робита доранд, шакли яхела медиҳад. Забон ҳамчунин дар робитаи тафаккур бо нутқи ботинӣ ва зоҳирӣ аҳамияти вижа дошта, бо ҳамин он тарзи тавъамшавии ғояҳо мебошад, ки дубора ба инсон дар тамоми самтҳо таъсири баръакс мерасонад» [7, с. 120].

Забон оинаи халқ аст, ки бо он муошират менамояд ва ҳамзистии мусолиҳатомези худро бо дигарон ба роҳ менамояд. Аз забони халқ комилан равшан мегардад, ки халқ чӣ меҷӯяд, ба кучо сайъ ва майл дорад, ба чӣ бештар шавқу рағбат дорад ва онро амалӣ мегардонад ва ин ниятҳо ӯро то ба кучо мебарад. Ин умуман дар ҳар забон зоҳир мешавад. Ҳамзамон муқоисаи забон бо оинаи маънавӣ исботи робитаи ҷудонопазири забон ва халқ мебошад: «Ҳамоне, ки забонашро эҳтиром ва дӯст намедорад, наметавонад халқашро дӯст дорад ва эҳтиром намояд нафаре, ки забони худро намефаҳмад, мардуми худро фаҳмида наметавонад ва ҳеҷ гоҳ некукорӣ ва шукуҳу шахомати воқеии олмониро эҳсос карда наметавонад, охир дар умқи забон ҳама гуна дарки ботинӣ ва ҳама гуна вижагиҳои халқ нухуфта аст» [8, с. 103].

Ҳамзамон бо забонҳои гуногун мо манзараи гуногуни олам, тарзҳои гуногуни дарки онро дар ихтиёр дорем. Ҳар забон тарзҳои махсуси муайян кардани маънои худро дар олам ба мо меомӯзад. Мафҳуми забонҳои гуногун комилан бо ҳам мутобиқ нестанд, ҳамин тавр, тавассути омӯзиши забонҳои мухталиф инсон то ба дараҷаи дарки маънии мухталифи олам мерасад. Инсон дар истифодаи забон то як

андоза озод аст, аммо ин озодӣ аз фазои интиҳоб ва истифодаи воситаҳои забонӣ иборат аст, бо вучуди ин, он то ба дараҷаи эҷоди воситаҳои забонӣ ноил намегардад. Ҳатто дар шахсиятҳои эҷодӣ, ки забонро тавассути қобилияти зеҳнии худ бой мегардонанд, на он андоза қувваи эҷодии нубуғи шахсӣ, балки бештар ошкор гардидаани истеъдод, имкониятҳои дар забони мазкур ташаккулёфта падида меоянд [16. 155].

Маҳз барои ҳамин, забони модарӣ мақсади ягона набуда, балки ҳамон бунёдест, ки дар асоси он ягон гурӯҳи муайяни одамон ба хотири амалҳои таърихӣ, таҳияи арзишҳои фарҳангӣ муттаҳид мегарданд. Маводи аз ҷониби ҷомеаи забонӣ ба даст овардашуда бояд ба ҳадафҳои шахси мушаххас дар шакле хизмат намояд, ки ҳамзамон ба ҳадафҳои ҷомеа хизмат намояд ва ё ҳадди ақал ба он зарар нарасонад.

Барои ҳамин ҳам нишонаи бунёдии миллат ва иқтидори ташкили ҳаёти мусолиҳатомез аз ҷониби он байни қавмҳои мухталиф маҳз зарфияти забон ба шумор меравад, зеро ки ягон хел идеяҳои умумӣ, арзишҳои фарҳангӣ ва хоҷагидорӣ умумӣ бидуни фаҳмиши ягонаи аломатҳои забонӣ дар муошират истифодашаванда вучуд дошта наметавонад. Забон ҳамзамон бо миллат ба вучуд меояд, эҷоди офаридаҳо ва олотӣ аслии миллат ба шумор меравад. Аксарияти ҳолатҳои марбут ба ҳаёти миллат – макони зист, иқлим, дин, сохти давлатдорӣ, қонунҳо ва анъанаҳо – метавонанд то андозае аз миллат ҷудо бошанд. Ва танҳо забон метавонад ба сифати забони зинда, забони модарӣ дар шуури миллат вучуд дошта бошад. Маҳз дар забон, ки тамоми вижагиҳои миллии таҷассум ёфтааст, ҳамчун воситаи муоширати ҳамин халқ, вижагиҳои фардӣ аз байн рафта, ҷиҳатҳои умумӣ ва наздикшавӣ ба вучуд меояд.

Забон ҳамеша воситаи робитаи байни олам ва инсон баромад мекунад ва барои инсон симои муайяни забонии оламо ташаккул медиҳад. Ҳамаи ин ҳеҷ гоҳ маънои онро надорад, ки инсон пойбанди аз тағйиротҳо дар канор нигоҳ доштани забони миллии аст. Дар болои ҷаҳонфаҳмии забонӣ ҷаҳонбинии ҷамъиятии гурӯҳҳои иҷтимоӣ, ҷаҳонбинии фардии шахс ба вучуд меояд. Ба манзараи забонии олам манзараи маданӣ, динӣ, фалсафӣ ва илмӣ

олам илова мегардад. Бо вучуди ин, эҷоди ин манзараҳо аз инсон талошҳои зиёди зехниро талаб мекунад. Бо вучуди ин, «аз олами воқеӣ ба мафҳум (маънӣ) ва минбаъд ба баёни шифоҳӣ дар халқҳои гуногун бинобар вижагиҳои таърихӣ, ҷуғрофӣ, хусусиятҳои ҳаётии ин халқҳо ва аз ин рӯ фарқиятҳо дар рушди шуури ҷамъиятии онҳо аз ҳамдигар фарқкунанда мебошанд» [13, с. 40]. Ин зухурот далолат бар он менамояд, ки забон ҳақиқатро на бевосита, балки тавассути ду марҳила: аз олами воқеӣ ба тафаккур ва аз тафаккур ба забон инъикос менамояд. Ва ҳарчанд тафаккур пешопеши забон буд, натиҷаҳои он дар забон ташаккул ёфт ва як андоза тағйир меёбанд. Аз ин рӯ, забон ба иштирокчи алоҳидаи муошират ва рушди минбаъдаи тафаккур табдил меёбад ва он метавонад ҳамзамон як қисми фикрро пинҳон намояд ва ба қисми дигари он ассотсиатсияи забонӣ илова намояд.

Ҳамин тавр, нуқтаҳои дар боло баёншуда аҳамияти амалӣ доранд. Аввалан, зарур аст, ки дар бораи забони модарӣ ғамхори намуд, зеро ки он анъанаҳои фарҳангии миллиро ҳифз менамояд ва арзишҳои марбут ба таҷрибаи ташкили ҳаёти ҷамъиятиро ба наслҳои нав интиқол медиҳад. Сониян, танҳо бо донишҳои сарвати бебаҳои забони модарӣ метавон дар доираи аҳбороти нав, ки мунтазам ба зехни инсон ворид мегардад, мавқеи худро муайян ва мазмуни дар он ниҳонбударо дар таҷрибаи ҷомеасозии худ мақсаднок истифода намуд.

Адабиёт

1. Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы. - 1972. - Вып. 2. - М.: Наука, 1971. - С. 8-30.
2. Бромлей Ю. В. К характеристике понятия «этнос» // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы. - Вып. 1. - М.: Наука, 1971. - С. 9-33.
3. Бромлей Ю. В. Этносоциальные процессы: теория, история, современность. - М.: Наука, 1987.
4. Herder J. G. Abhandlung uber den Ursprung der Sprache // Sprachphilosophische Schriften. - Hamburg, Meiner, 1960.

5. Herder J. G. Fragmente uber die neuere deutsche Literatur // Sprachphilosophische Schriften. - Hamburg, Meiner, 1960.
6. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. - М.: Прогресс, 1985.
7. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. - М.: Прогресс, 1984.
8. Humboldt W. von. Uber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachlaues // Werke, hirsq. v. Leitzmann, Bd. VI. - Berlin, Behr, 1906.
9. Диноршоев М. Матолиби фалсафаи Ибни Сино. - Душанбе, Дониш, 2011. - с.329-330.
10. Кассирер Э. Формы и техники // Cassirer E. Symbol, Technik. Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933. - Hamburg, Meiner, 1985.
11. Раҳмон Э. Забони миллат – ҳастии миллат. – Душанбе: Нашриёти муосир, 2020. – с.3)
12. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. - М.: Прогресс, 2001.
13. Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация. - М.: Слово, 2000.
14. Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Звезинцев В.А. История языкознания XIX-XX вв. в очерках и извлечениях. Ч. II. - М., 1965.
15. Шакурӣ М. Забони миллат ва ҷаҳонгаройӣ.-Душанбе, Шучоӣён, 2010.- с. 72.
16. Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur. - Heidelberg, Winter, 1934.

РОЛЬ ЯЗЫКА В ФОРМИРОВАНИИ ЭТНИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В УСЛОВИЯХ ГОСУДАРСТВЕННОГО СУВЕРЕНИТЕТА И ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

Пиров А. К.

Язык указан и охарактеризован автором как внутренняя детерминанта самосознания человека; потому что сам язык обуславливает восприятие мира (язык задает мировоззрение). С точки зрения автора, различия между культурами зависят от языковых различий. И этот неизбежный предел в понимании индивидом другой культуры проистекает из того факта, что нет никаких терминов для обозначения некоторых реальностей, которые созданы и обусловлены языком иностранной культу-

ры. Поскольку значения слов отражают и изображают образ жизни и мышления, характерный для конкретного общества (или языкового сообщества), и они представляют собой бесценные ключи к пониманию культуры. Таким образом, проблема межкультурного взаимодействия связана с взаимодействием языков и оригинальными способами понимания мира.

Ключевые слова: язык, родной язык, культура, национальная культура, нация, этнос, самосознание, личность, индивидуальность.

**THE ROLE OF LANGUAGE
IN THE FORMATION OF ETHNIC
INTERACTION IN THE CONTEXT
OF STATE SOVEREIGNTY
AND GLOBALIZATION PROCESSES**

Pirov A. K.

The language is pointed out and characterized by the author as an internal determinant of an individual's self-consciousness; be-

cause the language itself conditions the perception of the world (the language sets the world vision). From the author's point of view, the differences between cultures depend on language differences. And this inevitable limit in an individual's understanding other culture stems from the fact, that there are no terms for designation of some realities, which are created and conditioned by the language of a foreign culture. So far as, the meanings of words reflect and depict the way of living and thinking, typical for specific society (or language community), and they present invaluable keys to understanding culture. Thus, the problem of intercultural interaction is connected with the interaction of languages and original ways of understanding the world.

Key words: language, native language, culture, national culture, nation, ethnic, self-consciousness, personality, individual.

**ҶОЙГОҲИ АХЛОҚ ДАР ТАЪЛИМОТИ
АБУ МАНСУРИ МОТУРИДИИ САМАРҚАНДӢ**
Иброҳимова С. Ҳ. - н.и.ф., ходими калони илми ИФСХ АМИТ

Муаллиф дар ин мақола ахлоқро дар таълимоти Мотуридии Самарқандӣ мавриди таҳлил қарор додааст. Дар мақола категорияҳои ахлоқӣ дар таълимоти мутафаккир таҳлил гардида, хусусиятҳои асосии он баррасӣ гардидаанд. Муаллиф қайд менамояд, ки ахлоқ аз падидаи муҳимми иҷтимоӣ ва шакли шуури ҷамъиятӣ буда, пешрафт ва оромии ҷомеа бо он сахт алоқаманд аст.

Дар мақола ахлоқи ҳамида ва разила, ки аз ҷониби Мотуридии Самарқандӣ таҷзия гардидааст, нишон дода шудааст. Муаллиф қайд менамояд, ки дар таълимоти Мотуридий тамоми категорияҳои ахлоқие, ки имрӯз ҳамчун категорияҳои асосии илми Ахлоқ (Этика) ба шумор мераванд, баён шудааст. Дар ин замина муаллиф қайд менамояд, ки китоби «Панднома»-и Мотуридиро метавон яке аз сарчашмаҳои асосии илми ахлоқ ҳисоб намуд, ки имрӯз низ аз аҳамият холӣ нест.

Калидвожаҳо: ахлоқ, ахлоқи ҳамида, ахлоқи разила, инсон, ҷомеа, шуури ҷамъиятӣ.

Масоили ахлоқӣ аз оғози пайдоиши фалсафа то ба имрӯз барои мутафаккирон ҳамчун яке аз муҳимтарин масоили ҳикмати амали ба шумор меравад. Агар мо ба таърихи инкишофи илми ахлоқ назар кунем, итминон ҳосил мекунем, ки ин илм аз замони қадим рушду камол ёфтааст, ҳатто аз замоне, ки инсон худашро шинохт, илми ахлоқ дар ҷараёни аъмоли иҷтимоии мардум ба вучуд омада, ба ҳар як фард коҳаҳои амалии одоро меомӯзонад.

Ахлоқ низ монанди дигар паҳлуҳои зиндагӣ ҷанбаҳои мусбату манфии зиёдеро соҳибанд. Рафтору кирдор ва такабуру худписандӣ ҳар шахсро дар ҳаёт ба натиҷаҳои манфӣ дучор месозад. Барои ташаккули роҳи дурусти ахлоқ ҷаҳони ботинии ҳар як инсон ба назар гирифта мешавад, ки ҳар шахс мувофиқи фикру ақидаи хоси худ бо-

яд дар зиндагӣ дараҷаҳои ахлоқиро зина ба зина тай намояд.

Аз ин рӯ, ахлоқ, шакли махсуси инъикоси ҳастии ҷамъиятии одамон буда, аз зарурати танзими рафтори одамон дар ҷомеа пайдо шудааст. Ахлоқ шакли шуури ҷамъиятӣ, ки воқеияти иҷтимоиро ба воситаи механизми афкори умум ва эътиқоди шахсӣ инъикос менамояд. Аз ин рӯ, ахлоқ чун сиёсат, фалсафа, ҳуқуқ, санъат ва ғайра махсули шуури аҳли ҷомеа мебошад, ки воқеияти иҷтимоӣ, яъне тарзу дараҷаи зисту зиндагии одамонро ба таври махсус дар доираи тасаввуроти андешаҳои одамон, дар бораи некию бадӣ, принсипу меъёрҳо ва арзишҳои ахлоқӣ акс менамояд.

Илми ахлоқ, ин пояи оромӣ, устуворӣ ва пешравии ҷамъияти инсонӣ мебошад, ки дар тамоми марҳалаҳои таърихи инсоният амри муҳим буда, пайванди маънавию ногусастани наслҳоро таъмин менамояд.

Пас, метавон гуфт, ки ахлоқ илми «шояд ва нашоядҳо», «бояду набоядҳо» аст. Илми ахлоқ дар ҳавзаи фарҳанги динӣ ҳарчанд дар асос бар омӯзишҳои ахлоқии сарчашмаҳои динӣ мубтани аст, аммо мутафаккирон дар банду баст ва густариши асосҳои аввалия ва низ дар сабку услуби тадвини осори худ аз мероси гузаштагон баҳра гирифтаанд.

Абу Мансур Мотуридии Самарқандӣ (853-944гг.) аз ҷумлаи мутафаккирони бузурге мебошад, ки дар шарҳу тафсири вазифаҳои иҷтимоӣ ва фазилатҳои ахлоқии инсонӣ даст ба шеваву услубе задааст, ки ба услуби баёни ҳадисҳои Пайгамбар ва «Васиятнома»-и Имоми Аъзам Абӯҳанифа хеле шабоҳат дорад. [2.65] Вобаста ба ин, яъне ба ахлоқ ӯ асаре иншо намудааст зеро унвони «Панднома» ва кӯшиш намудааст, ки бо ин васила ҳамватанонашро панд диҳад. Ӯ дар «Панднома»-и худ оид ба ахлоқ рафтор ва кирдори инсон фикру андешаҳои хешро баён намудааст.

«Панднома» ё «Китоб дар боби насиҳат»[2.23] аз чумлаи асарҳои аслии Мотуридӣ буда, дар хусуси он Басом Абдулвахҳоби Ҷобӣ дар муқаддимаи «ал-Масоилу-л-хилофия байна-л-ашъария ва-л-мотуридия» аз чумлаи таълифоти форсии мутафаккир ва бо номи «Васоё», «Муноҷот» ва ё «Фавоид» ёд карда шудааст. Ба қавли ин муҳаққиқ асари мазкур дар радифи осори гумшудаи Мотуридӣ дохил гардидааст, ки ин ба ҳақиқат рост намеояд, зеро китоби мазкур бо кӯшиши муҳаққиқи эронӣ Эраҷ Афшор аз рӯи ду нусхаи аксӣ: яке нусхаи 1184 китобхонаи Хусайн Чалапӣ дар Туркия ва дигаре маҷмӯаи китобхонаи Қонёъ ва маҷмӯаи 5426 дар маҷмӯаи «фарҳанги Эронзамин», ҷилди нӯҳум ба чоп расидааст. [3.22]

Мавзӯи «Панднома» дар ҳикмат, мавъиза ва ахлоқ бахшида шуда, бо насри шево ва ширин, ки хусусиёти сабки давраи аввали насри форсии қарни чаҳоруми ҳиҷриро, яъне даврони ташаккули забони тоҷикиро доро мебошад, навишта шудааст. Ба ҷуз боби ҳаштум, ки аз ёздаҳ панд аст, бақияи бобҳои китоб аз ҷиҳил то шаст андарзро гунҷонида, дарбаргирандаи масъалаҳои зерин мебошад:

- тақворо (парҳезкориро) сипоҳе беҳазимат шумур, аз нодони дононамоӣ ҳазар кун;

- аз барои ҷоҳу мол муҳотара кун, ҳар кӣ бад-ин кор накунад, суханаш машунав;

- забон аз хӯ кардан ба дашноми бад сиёнат кун;

- ҳаққи аҳли байти хеш бишнос ва бар эшон истихфоф макун;

- бар гузашта, шикаста ва рехта афсус махӯр;

- ҳар ки ба солу умр аз ту беш бошад, ўро бузург дор;

- ҳунар ба хорӣ даст ор, то азиз шавӣ. [4.519]

Воқеан ин андешаҳои ҳастанд, ки имрӯз низ аҳамияти худро гум накардаанд ва барои ҷомеаи мо низ зарур мебошанд.

Ҳамчунин он афкори омӯзандае, ки ба ахлоқи инсон бахшида шудааст, бахусус дар «Панднома»-и Мотуридии Самарқандӣ дар он маҷмӯи усулҳо ва қавонини ормонии рафтору кирдор, баён гардидааст ва барои фаҳми асли масъалаҳои ахлоқӣ маълумоти хеле маҳдуд, вале нишонрас

медоданд. Ҳамин тариқ, аз баёни мақулаҳои ахлоқии Мотуридӣ бармеояд, ки илми ахлоқ санъати омӯзандаи афъоли инсон мебошад.[5.325] Ин илмест, ки нияту феъли инсонро некуву покиза мегардонад ва қабл аз ҳама ҷавҳари инсонро таҳзиб месозад.

Дар чаҳонбинии Мотуридӣ инсон маҳлуке мебошад, ки волотарин ашрафи тамоми офаридаҳост ва аз тариқи ахлоқ ислоҳ мегардад ва ахлоқ феълҳои ўро ба дараҷаи камолот ва тамомият мерасонад. [6.496]

Ахлоқ меъёрҳо ва муқарароти маънавию руҳӣ дар муносибати байни инсонҳо мебошад, ки бояд зерин аслпояҳои зерин: адолат, тақво, шучоат, ҳикмат ва ғ. устувор бошад. Бунёди ҳаёти ҳар як шахсро андешаи нек тавасути қонунҳои ахлоқӣ, саодатмандӣ ва камолоти ахлоқию маънавии инсон сурат мегирад, ки моҳияти ҷавҳари маърифати қудсиро ифода мекунад.

«Панднома»-и Мотуридии Самарқандӣ осори пурарзише мебошад, ки дар он панду насиҳати шоҳону ҳокимон ва дигар табақоти он даврро ташкил медиҳад. Мотуридӣ тавассути панду андарзҳои хеш меҳодад инсонҳоро ба ақлгарой барои аз бар намудани хулқу атвори ҳамида, ворид намудани дунёи фазилатҳои ахлоқӣ, аз худ намудани илму дониш роҳнамоӣ менамояд.

Дар таълимоти ахлоқии Мотуридии Самарқандӣ ақл низ мавқеи калидӣ дорад. Вай дар бештар ҳолатҳо овардааст, ки ҳеч чиз ба ҷуз ақл наметавонад қошиф аз ҳақиқат бошад ва аз ин рӯ, ба ақидаи вай, қудрати ақл барои шинохти олам аст. Ақл низ ба монанди ҳавоси панҷгона дорои як мавҷудиятест, ки аз он фаро рафтан мумкин нест. Ба ақидаи Мотуридӣ, ҳолате ба вучуд меояд, ки ҳолати табиӣ инсон торик вонамуд шуда, зерин таъсири омилҳои зоҳирию ботинӣ, аз чумла майл, андеша, одат, муҳит ва ғайра қарор мегирад ва аз ин лиҳоз наметавонад, барои инсон шинохти дурусте фароҳам оварад. Ба андешаи ў, дар ҷунин ҳолат ақл зарурат ба роҳбар ва ё ёваре пайдо мекунад, ки ўро ба роҳи рост раҳнамун сохта, барои ҳалли мушкилиҳо ва масъалаҳои дақиқу душвор мадад намояд. [7.497]

Ба ақидаи мутафаккир ҳислатҳои разоили нафсонии инсон инҳоянд: нодонӣ, душманӣ, ҳарисӣ, маъсият, ифрот, гуноҳ, хато, ҳасад, ҷафо, бузургсуханӣ, иззату ҷоҳ-

талабӣ, гуноҳ, чанг, чабр, мумсикӣ, пурхурӣ, носипосӣ, миннат, мутакаббирӣ, маломат, хусумат, хашм, ва ғайра. Чунин хислатҳо дар симои ҳар як инсон зуд ба чашм мерасад, ки обрӯю эътибори инсонро дар ҷомеа коста мегардонад.[8.2]

Дар асари ӯ ибора ва ҷумлаҳои маҳсули ахлоқӣ истифода гардидаанд, ки беихтиёр хонандаро даъват ба иҷрои ахлоқи ҳамида карда, ӯро барои иҷрои корҳои нек сафарбар менамояд. Ӯ чунин овардааст, ки «Ақро бунд шумор», «силоҳ аз лм соз», «донишро хор масоз», «биёмуз ва биёмузон», «ҳар илм, ки сутуда нест, маҷӯй». «Илм агар чӣ дур бошад, биталаб», «Далели роҳи рост илмро шинос».[9.12] Аз ин бармеояд, ки аз нуқтаи назари Мотурӯдӣ дар осори худ аз категорияҳои ахлоқӣ барои бартараф намудани мушкилиҳо дар ҷомеа истифода бурдааст.

Ахлоқ низ монанди дигар паҳлуҳои зиндагии инсон, ҷанбаҳои мусбату манфии зиёдеро соҳибанд. Рафтору кирдор ва гуфтору худписандӣ дар ҳаёт шахсро ба натиҷаҳои манфӣ дучор месозад. Барои ташаккули ҷаҳонбинии ахлоқӣ ва дар роҳи дуруст хидоят шудан тинати ҳар як инсонро ба назар гирифта, мувофиқи фикру ақидаи хоси худ инсон бояд дар зиндагӣ дараҷаҳои ахлоқиро зина ба зина тай намояд. Касоне, ки ин зинаҳоро бошуурона ва пайдархам ҳамчун адои қарзи зиндагии худ, мешуморанд, бешубҳа ба дараҷаи инсонии комил хоҳанд расид. Бинобар он ахлоқ фаҳмиш, дониш, ва тафаккурро талабгор аст, то ин, ки ҳар як шахс дар зиндагӣ ба нозукиҳои ахлоқ сарфаҳм рафта, мавқеи истифодаи онҳоро хуб дарк намояд. Аз ин рӯ, таълимоти ахлоқии Мотурӯдӣ инсонро ба марҳалаи инсонии комил мерасонад, ки ин концепсия дар таълимоти ахлоқии аксари мутафаккирони тоҷик ба назар мерасад.

Бояд зикр намуд, ки дар осори зиёде аз муттафаккирон ва донишмандони барҷаста фазилатҳои ахлоқӣ гуфтору рафтори нек ҳамеша дар пояи аввали хулқу атвори инсонии меишад. Ба ақидаи Мотурӯдӣ ҳолате ба вучуд меояд, ки ҳолати табиӣ инсон торик вонамуд шуда, зери таъсири омилҳои зоҳирию ботинӣ, аз ҷумлаи майл, андеша, одат, муҳит ва ғайра қарор мегирад ва аз ин лиҳоз наметавонад, барои инсон шинохти дурусте фароҳам оварад.

Чунон ки маълум аст, таълимоти ахлоқӣ ба масъалаи озодии ирода зич алоқаманд буда, қобилияти тавоноии шахсро дар интиҳоби мақсад, фаъолияти ҳаррӯза ва ҳамчунин татбиқи амали сохтани ин мақсадро ифода мекунад. Назарияи ахлоқии ҳар як таълимоти динӣ, фалсафӣ ва мутафаккири алоҳида ҳамеша инъикоси бевоситаи ҳаёти иқтисодӣ, иҷтимоӣ-сиёсӣ ва маънавии он давр маҳсуб мешавад.

Озодӣ ва озодагӣ, шууру ақл ва андеша бузургтарин ва шарифтарини неъматҳост, ки ба башар шахсияти инсонии хос буда, ӯро аз ҳайвон мутамоиз месозад. Ин худи инсон аст, ки бояд аз рӯи шууру фаҳм ба ихтиёр, озодона роҳи дурустро баргузинад.

Ба ақидаи Мотурӯдӣ талаби маърифат, ҷустуҷӯи ҳақиқат ва фазилати ахлоқ ин вочиботи инсон аст. Бидуни ахлоқ ва маърифати маънавий сармоҷи моддӣ арзише надорад. Тибқи таълимоти Зардушт, ҳама бидуни гуноҳ ва пок аз модар таваллуд мешаванд ва афрод бояд роҳи худро дар зиндагӣ интиҳоб намояд.

Бояд зикр намуд, ки дар осори зиёде аз муттафаккирон ва ҳакимони бузург фазилатҳои ахлоқӣ сифату аъмоли нек дар мадди аввал меишад.

Агарчи дар ҷомеи кунуни бо равандҳои зиёди ахлоқӣ метавон рӯ ба рӯ шуд, вале асос боз ҳам ҳамон ҳолате аст, ки худи инсонҳо онро чи гуна қабул мекунад ва дар баробараш чи гуна муносибат мекунад. Ниёғони тамаддунофарӣ мо доимо таъкид доштанд, ки инсон падидаи тарбият мебошад. Ташаккул ва тақомули ҳақиқии инсон раванди пайгир ва огоҳонаи рушди маънави ва ахлоқии ӯ дар робита ба тақмили мазмуни инсонгароии низомии иҷтимоист.

Он андешаҳое, ки ба ахлоқи инсон бахшида шудааст, баҳусус дар «Панднома»-и Мотурӯдӣ Самарқадӣ дар он маҷмуи усулҳо ва қавонини ормони рафтору кирдор, баён гардидааст ва барои фаҳми асли масъалаҳои ахлоқӣ маълумоти хеле маҳдуд, вале нишонрас меоданд. Аз баёни мақолаҳои ахлоқии Мотурӯдӣ бармеояд, ки илми ахлоқ санъати омӯзандаи афъоли инсон мебошад.[10.519] Ин илмест, ки нияту феъли инсонро некуву покиза мегардонад ва қабл аз ҳама ҷавҳари инсонро таҳзиб месозад. Инсон маҳлуқи мебошад,

ки волотарин ашрафи тамоми офарида-ҳост ва аз тариқи ахлоқ ислоҳ мегардад ва ахлоқ феълҳои ӯро ба дараҷаи камолот ва тамомият мерасонад.[11.520]

Агар ҳар як шахс бо омӯзиш машғул шавад, ҳамон қадар заки ва дорой дарки олии мегардад. Махсули ақл илму дониш аст ва маҳз илму дониш сайқалдиҳандаву ғизой ба камолрасии ақл аст. Мутафаккир пайдоиши илми ахлоқро барои рафъи иштибоҳоти одамон ва ба роҳи дуруст ҳидоят намудани андешаи солимии ҷомеа яке аз заруратҳои замон ба шумор меонад.

Мутафаккир ҳаминро ба инобат ғирифта, чанде аз разолату амрози нафсонӣ ва омилҳои ҳодискунандаи онҳоро нишон дода, таъкид мекунад, ки танҳо бо роҳи омӯзиши илму маърифат аз ин ноқисҳои раҳой ёфтган мумкин аст. Фазилати инсон танҳо дар он зоҳир мегардад, ки ба хулқи инсонии хеш рӯй оварда, худро аз дунёи торик яъне аз разилатҳои ахлоқие, ки ба пуррагӣ аз ӯҳдаашон нахоҳад баромад раҳо бахшад ва ҳештанро пок созад.

Адабиёт

1. Бассом Абдулвоҳиди Ҷобӣ. Ал-Масоилу-л-хилофия байнал-ашоирати ва-л-мотуридия. – С.22.
2. Бруклимон. Таъриху-л-адаби-л-арабӣ. Ҷ.IV. – С.43.// Алӣ Абдулфаттоҳ ал-Мағрибӣ. Имому аҳли-с-сунна ва-л-ҷамоа Абӯмансур ал-Мотуридӣ ва ороху-л-каломия. –Қоҳира: Мактабату Ваҳба. 2009. – С.23.
3. Мотуридӣ Абӯмансур. Панднома.- С.2
4. Шамолов А.А. Каломи Мовароуннаҳр. Душанбе: Дониш, 201. – С.519.
5. Шамолов А.А. Ахвол, осор ва афкори Имоми Аъзам. – С.89-194.

МЕСТО ПРАВСТВЕННОСТИ В УЧЕНИИ АБУ МАНСУРА МОТУРИДИ САМАРКАНДИ

Ибрагимова С. Х.

В данной статье автор анализирует нравственность в учении Мотуриди Самарканди. В статье анализируются нравственные категории в учении мыслителя и их основные особенности. Автор подчеркивает, что мораль является важным социальным явлением и формой общественного

сознания, так как прогресс и стабильность общества тесно связаны с ней.

Автор указывает, на то что учения Мотуриди отражает все моральные категории, которые в наше время являются основными категориями этики. В этом контексте автор отмечает, что книга Мотуридия «Панднома» («Книга наставлений») можно считать одним из главных источников науки о этике, которая актуальна даже в современном мире.

Ключевые слова: этика, похвальный деяние, низкий поступок, человек, общество, общественное сознание.

THE PLACE OF MORALITY IN THE TEACHINGS OF ABU MANSOUR MOTURIDI SAMARKANDI

Ibrokhimova S. Kh.

The author In this article discusses about the morality in the teachings of Moturidi Samarkandi. The article analyzes the moral categories in the teachings of the thinker and their main features. The author emphasizes that morality is an important social being and a form of social consciousness, since the progress and stability of society are closely related to it.

The author indicates that the conception of Moturidi reflect all categories of morality, which today are accountes the main categories of ethics. In this context, the author notes that Moturidi's book "Pandnoma" ("Book of Instructions") can be considered one of the main sources of the science of ethics, which is still relevant today.

Key words: ethics, worthy deed, immoral action., person, society, public consciousness.

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ НИЦШЕ

Атоев А. М. – д.ф.н., доцент, заведующий кафедрой ХГУ им. академика Б. Гафурова, тел.: (+992) 92-773-21-23 e-mail: otella64@mail.ru

Шерматов К. М. - соискатель кафедры философии ХГУ им. академика Б. Гафурова, тел.: (+992) 92-770-97-20 e-mail: kamoliddin.shermatov@mail.ru

В данной статье анализируется уникальное произведение знаменитого мыслителя, классического филолога, композитора, поэта, создателя самобытного философского учения Ницше. По мнению большинства западных и российских исследователей его учение, основу которого составляет критика рационализма предшествующей классической философии, условно формировалось в три этапа. Авторы указывают, что философское учение Ницше в особенности, имеет широкое распространение, выходящее далеко за пределами научно-философского сообщества.

Ключевые слова: философские труды, позитивистский период, мировоззрение, критическое мышление, популярность, метафизика, воображение.

Анализ философских воззрений мыслителя с очевидностью показывает, что за лаконичностью, меткостью и резкостью суждений Ницше скрываются глубокие и точно изложенные мысли, которые сами по себе говорят о духовных исканиях мыслителя направленных на поиск Истины.

Стефан Цвейг говоря о некоей таинственной силой в трудах Ницше, в частности отмечает, что «обычно самые одинокие книги незаметно излучают магнетическую энергию воздействия: будто скрытая во мраке подземная сила расширяет ее пределы вокруг пока не замечаемого центра» [4, 279].

Поистине труды Ницше действуют «репульсивно» и незаметно оттесняют от автора все дружески расположенное.

Главные философские труды мыслителя были написаны в очень сложных финансовых и материальных условиях. Наиболее важными среди них являются «Рождение трагедии из духа музыки» («Die Geburtstier Tragodie aus dem Geister der Musik,

1872»), «Человеческое, слишком человеческое» («Menschliches, Allzumenschliches, 1878»), «Утренняя заря: мысли о моральных предвзвесах» («Morgenröte: Gedanken über die moralischen Vorurteile, 1881»), «Веселая наука» («Die froliche Wissenschaft, 1882»), «Так говорил Заратустра» («Also sprach Zarathustra, 1886»), «По ту сторону добра и зла» («Jenseits von Gut und Böse, 1886») и «К генеалогии морали» («Zur Genealogie der Moral? 1887»). Работы, включение в сборнике «Ессе Homo» («Der Wille zur Macht»), были изданы после смерти Ницше.

Его творчество, философская система мыслителя претерпела различных изменений. По мнению большинства западных и российских исследователей его учение, основу которого составляет критика рационализма предшествующей классической философии, условно формировалось в три этапа: первый этап – романтический период (1870-1876 гг.); второй этап – позитивистский период (1877-1882 гг.); третий этап – «вечной» философии (1883-1888 гг.) [3, 75].

Первый этап под названием романтический период, который охватывает 1870 по 1876 гг. включает в себя увлечения Ницше классической античной литературой, музыкой Р. Вагнера, философией А. Шопенгауэра и т.д. В заботах этого этапа Ницше предстаёт как последователь идей А. Шопенгауэра, разделяя его волюнтаристские воззрения.

Исследователи наследия Ницше второй этап его творческой деятельности озаменовали «позитивистский период», который охватывает период с 1877-1882 гг. Ницше отходя от многих своих ранних идей в сторону материализма и позитивизма попытается в своем труде «Человеческое, слишком человеческое», критиче-

ски подходит по отношению к философии Шопенгауэра. В этом этапе наряду с «Человеческое, слишком человеческое» (1878) были написаны «Утренняя заря, или мысль о моральных предрассудках» (1881 г.) и «Весёлая наука» (1881-1888 гг.) и «Странник и его тени».

Все трактаты и книги этого периода, которое называются работы «ранней зрелости» мыслителя, по мнению большинства западных исследователей и критиков являются все «ненормальными». В них ярко заметна логическая слабость и очарование: очарование освежающей самопроизвольности.

Ещё одна особенность: труды данного периода творчество Ницше отличается яркого выраженным нигилизмом. К примеру, книга в «Человеческое, слишком человеческое» где философ выступает как нигилист, он восстаёт против идеализма. Ницше вспоминая своей работе, утверждает, что «возникновение этой книги относится к неделям первых байройтских фештспиелей; глубокая отчуждённость от всего, что меня там окружало, есть одно из условий её возникновения... В Клингенбрунне, глубоко затерянном в лесах Богемии, носил я в себе, как болезнь, свою меланхолию и презрение к немцам и вписывал время от времени в свою записную книжку под общим названием «Сонник» тезисы, сплошные жёсткие psychologica» [1, 29].

«Человеческое, слишком человеческое» Ницше очень скандальная работа, которая посвящена «Памяти Вольтера». Рихард Вагнер выступил против данной работы Ницше с очень резкой статьей под названием «Публика и популярность». В свою очередь книгу Якоб Буркхардт назвал эту книгу «державной книгой» и «книгой, увеличившей независимость в мире» [1, 789].

Другая книга Ницше «Весёлая наука» была написана в 1881 года в Зильс-им-Энгадине после знакомства с книгами Б. Спинозы. В ней предшествует прелюдия из 63 эпиграмм. Основная часть состоит из 383 отрывков, объединённых, в пять «книг» разной длины. Завершают «Весёлую науку» 14 стихотворений («Песни принца Фогельфрай»). В данном произведении Ницше рассматривает, в частности, такие вопросы, как сущность зла (первая книга),

связь искусства с природой (вторая книга), «тень Бога», то есть упорядоченность мира по законам логики (третья книга) и др. Кстати, именно в ней появляется известный афоризм «Бог умер».

Третий этап творческого наследия Ницше под названием «вечная философия» охватывает период с 1883 по 1888 гг. Исследователи запада именуют как «Разрушительным периодом». На данном этапе были сформулированы и раскрыты основные рубрики философии Ницше: воля к власти, переоценка всех ценностей, европейский нигилизм, идея сверхчеловека. В этот период были написаны следующие книги мыслителя:

1. Так говорил Заратустра (1883-1885 гг.)
2. По ту сторону добра и зла (1885-1886 гг.)
3. К генеалогии морали (1887 г.)
4. Антихрист. Проклятие христианству (1888 г.)
5. Воля к власти (1888 г.)
6. Сумерки идолов (1888 г.)
7. Казус Вагнера (1888 г.)
8. Против Вагнера.
9. Почему я так мудр.
10. Дионисийские дифирамбы (1891 г.)
11. Об истине и лжи во вне нравственном смысле (1896 г.) и т. д.

Самый плодотворный этап в творческом наследии философа является именно этот период. Именно в эти годы он написал свой философский роман «Так говорил Заратустра» «Книга для всех и ни для кого». В первом варианте работа состояла из трёх отдельных частей, которое в порыве вдохновения каждая из первых ее трех книг была написана в течение двух две недель. У мыслителя появилось намерение написать ещё три части, однако он закончил всего лишь одну часть. После его смерти все четыре части этой книги были опубликованы в одной книге, где в целом повествуется о судьбе и учении некоего бродячего философа, по имени Заратустра в честь иранского пророка Заратуштры. Это один из главных трудов Ницше посвящений антропологии. Основная идея романа является мысль о том, что человек является промежуточной ступени в превращении животного в сверхчеловека. Мыслитель напоминает «Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком. Канат над бездной» [2, 9].

Это книга Ницше как философско – поэтический трактат, рассматривает проблемы место и роль человека в познании социума его самопознание и поиск смысла жизни. Также уделяется необходимое внимание общению человека с окружающей средой и самим собой, раскрывается суть и индивидуализма.

Ницше в другой своей книге «Генеалогия морали» [2, 407] сравнивает позитивный творческий характер «морали хозяина» с негативным, реакционным и характером «морали рабов, которая, «благодаря христианству и его незаконному отпрыску – Французской революции, становится доминирующей политической религией в Европе [2, 437].

Следующее сочинение Ницше этого периода является его знаменитая книга «По ту сторону добра и зла». Он больше всего напоминает афористический стиль среднего периода. Главная задача Ницше в данном труде раскрыть суть философии как основы мудрости и миропонимание человека. Для достижения поставленной цели и задачи мыслитель разоблачает и показывает недостатки тех «около научных людей» кого обычно называют «философами». Ницше сопоставляя их с глубоко мыслящими философами выявляет уровень интеллектуала и качественных отличий «новых философов». Это в первую очередь воображение, настойчивость, оригинальность и «создание ценностей». Он оспаривает некоторые главные предпосылки классической философской традиции наподобие «самосознания», «знания», «истины» «свободной выбор» и «свободы воли». Он считая этих категории как изобретением морального сознания человека. Вместо них Ницше предлагает в качестве их объяснения как волю человека к власти. Его задача здесь переоценка «гуманистических убеждений». Он считает что «даже жажда власти, присвоение и причинение боли слабому не являются абсолютно предосудительными» [2, 437].

Его основной философско – теософский труд под названием «Антихрист. Проклятие христианству» создан как духовной гражданский протест Ницше против несоответствий основных моральных и правовых и политических ценностей принципов и реальной повседневной жи-

знь христианской церкви, их несоответствию реальности. Главным объектом нападением мыслителя является, апостол Павел, который, по словам Ницше, по своему «изобрёл Бога» и дал в Евангелии «самое презренное из всех неисполнимых обещаний, - бесстыдное учение о личном бессмертии» [2, 666]. Ницше категорично заявляет, что Павел выдавал за доказательство посмертной жизни Иисуса Христа «обычную галлюцинацию», а верящих в учении Павла мыслитель называет «идиотами» [2, 639].

В другом своём сочинении «Сумерки идолов» мыслитель сжатой форме попытается излагать главные черты своего научного-философского и мистического мировоззрения. Он подводя суть своего пройденного духовного пути, набрасывает мировоззренческие и идейные контуры своих произведений «Антихриста. Проклятие христианству» и «Воли к власти». В этих трудах с позиции философии он, выносив приговор основателям христианской культуры, изменив естественную природу человека, тем самым окончательно подавили присущую сильным личностям волю к власти.

Его знаменитая «Воля к власти», которая в целом состоит из различных заметок Ницше, собранных и отредактированных его сестрой Элизабет Фёрстер-Ницше и его поклонником Петером Гастом. Собрание состоялось из числа тенденциозного подбора заметок. Все заметки были фальсифицированы Элизабетом. Ницше хотел написать книгу «Воля к власти» о чём упоминается в конце произведения «К генеалогии морали». Однако он оставил этот замысел и в «Опыт переоценки всех ценностей». Однако она не была завершено.

Очередная книга Ницше называлось «Казус Вагнера», где в частности он пишет, что «повернуться спиной к Вагнеру было для меня чем-то роковым; снова полюбить что-нибудь после этого – победой. Никто, быть может, не сросся в более опасной степени с вагнерианством, никто упорнее не защищался от него, никто не радовался больше, что освободился от него. Длинная история! - Угодно, чтобы я сформулировал её одним словом? - Если бы я был моралистом, кто знает, как назвал бы я её! Быть может, самоопределением. - Но

философ не любит моралистов... Он не любит также красивых слов...» [2, 526].

Другой его труд «Ессе Номо. Как становятся сами собою» включает в себя целый набор разрозненных заметок мыслителя отрывков. Это труд его последняя книга, где Ницше предпринял попытку указать на роль христианства в образовании кризиса Европы его эпохи. Именно в этой книге Ницше сделает большой шаг для того, чтобы освободиться от интеллектуализма и доказать достоинство и значения дионисийства. Ницше как философ был не только критиком, но и метафизический и мистический мыслящим человеком и его призывы основаны на радикальности мышления.

Когда труды Ницше – «Человеческое, слишком человеческое» «Веселая наука» «По ту сторону добра и зла», «Так говорил Заратустра» и др. трудно издавались и, практически не раскупались. Он писал что «меня поймут после европейской войны».

Таким образом, можно заключить, что работы Ницше не обрели популярности среди его современников. К примеру, его книга «**Так говорил Заратустра**» было издано всего лишь в 400 экземпляров. Благодаря тому, что его книги были переведены на многие языки в XX – XXI вв. Он стал самым читателем авторам. Заметим, что во время первой мировой войны германское правительство издало книгу «**Так говорил Заратустра**» тиражом в 1150 000 экземпляров, и их выдавали немецким солдатам вместе с Евангелием от Иоанна.

Анализируя сочинения знаменитого мыслителя, классического филолога, композитора, поэта, создателя самобытного философского учения Ницше, можно приходит такому заключение, он создал в своих произведениях уникальную философскую доктрину, которая перевернула не только сознание западноевропейского человека и общество, но и мирового сообщества.

Литература

1. Ницше Ф. «Ессе Номо» //Ницше Ф. Соч. в 2-х.Т. Т 1. –С. 833.

2. Ницше Ф. Соч. в двух томах. Сос. ред. и ав. прим. К. А. Свасьян, пере. с нем. Ю. М. Антоновского, Н. Полилова, К. А. Свасьяна, В. А. Флёровой. М.: Изд. «Мысль». 1996. – С. 829.
3. См.: Философская энциклопедия в пяти томах Т. 4. – М., 1962. - С. 75.
4. Цвейг С. Фридрих Ницше //Цвейг С. Борьба с демоном. М., 1992. – С. 279.

ОСОРИ ФАЛСАФИИ НИТЦШЕ

Атоев А. М., Шерматов К. М.

Дар мақолаи мазкур осори безаволи мутафаккири шинохта, адабиётшиноси классик, мусикашинос, шоир, тартибдиҳандаи таълимоти худбаёни фалсафаи Нитцше таҳлил гардидааст. Ба ақидаи беитари тадқиқотчиёни гарбӣ ва рус, асоси таълимоти ўро, ки танқиди ратсионализми файласуфони классикии пешина ташиқил медиҳад, шартан дар се марҳила ташиқкул ёфтааст.

Муаллифон қайд мекунанд, ки таълимоти фалсафии Нитцше хусусияти васеъ паҳншавӣ, берунишавӣ аз ҳудуди ҷомеаи илмӣ-фалсафӣ дорад.

Калидвожаҳо: осори фалсафӣ, мутафаккир, тафсир, давраи позитивистӣ, ҷаҳонбинӣ, метафизика, афкори мунаққидӣ, шӯҳрат, тахайюлот.

NIETZSCHE'S PHILOSOPHICAL HERITAGE

Atoev A. M., Shermatov K. M.

The author analyzes unique work of the famous speculator, classical philologist, composer, poet, creator of the originally philosophical learning Nitshe. According to the most West and Russian researchers his doctrine, based on critics of rationalism of the previous classical philosophy, formed three phases. The author indicates that the philosophy studying of Nitshe particularly has wide spreading, going far beyond scientific philosophy communities.

Key words: Philosophical works, positivist period, worldview, critical thinking, popularity, metaphysics, imagination.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ИБН РУШДА О ДВОЙСТВЕННОСТИ ПРИРОДЫ ФОРМЫ И МАТЕРИИ

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

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

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

Ключевые слова: идеальное и материальное, сакральное и секулярное в мире природы, теория монопсихизма, психологический детерминизм, демонстративные знания, аподиктический силлогизм, первичные принципы интеллекта, основной вопрос метафизики, интерпретации букв священного текста.

В философии Ибн Рушда по теории смысла метафизической природы создаётся двоичное противопоставление между реализмом и антиреализмом, что сопоставимо с платонизмом и интуиционизмом/конструктивизмом. На карту поставлена, в основном, законность условий познаваемой трансцендентной истины, которая дозволена в реализме, но не в антиреализме.

В работах Ибн Рушда, реалистические и антиреалистические концепции смысла могут быть примирены и объединены как единое целое, даже если они бук-

вально противоположны. Так, метафизическое представление Ибн Рушда о двойственности природы в его метафизическом учении, прежде всего, базируется на идеальное и материальное, сакральное и секулярное в мире природы, что соответственно отражается в религиозном и философском учении мыслителя.

В «Антологии мировой философии», в предисловие к трактату «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между философией и религией» отмечается, что в нём «излагаются воззрения, на основе которых в Западной Европе впоследствии возникла так называемая теория двойственной истины» [1, с.751].

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

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

торые сохранили фундаментальные принципы Ибн Рушда.

Расхождение между религией и наукой, которое составляло суть теории двойной истины, рассматривается А.В.Сагадеевым, который в частности отмечает: «Его оптимизм основывается на том, что «священные тексты либо вовсе ничего не говорят о тех или иных вопросах, интересующих учёных, либо по-своему буквальному смыслу не противоречат их взглядам, либо содержат в себе высказывания, находящиеся друг с другом в противоречии, либо выражают заключённые в них идеи в такой форме, что их можно толковать в каком угодно смысле, или же прямо противоречат мнению учёных, но последние в таких случаях всегда могут сослаться на то, что это противоречие лишь иллюзорное, поскольку оно проистекает из буквального толкования «священных» текстов, что это лишь образно символическая сторона их изложения, предназначенная для «широкой публики», и что сокровенный их смысл раскрывается только перед поборниками «демонстративного знания» [4,с.66]. Так, Ибн Рушд убеждён, что, хотя существуют две независимые друг от друга истины – философская и религиозная, между ними будут существовать как несовпадения, так и противоречия.

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

пользовать демонстративный или аподиктический силлогизм, он не в состоянии различить, какие части Писания следует истолковывать аллегорически и какие нет. Напротив, человек со способностью к аподиктическому силлогизму устанавливает стандарт, которому должны соответствовать очевидные значения. Если видимые значения Писания расходятся с заключением аподиктического силлогизма, то именно эти значения должны быть истолкованы, но аллегорически. Здесь важно подчеркнуть аристотелевский характер аподиктического силлогизма.

Для Аристотеля демонстрация («ἀποδείξις»), переведённая на арабский язык как «бурхан», представляет собой правильный метод науки. Он направлен не только на то, чтобы сделать формально обоснованное заключение, к которому ведёт диалектический силлогизм, но и на вывод, который является истинным благодаря тому факту, что он был сделан из истинных предпосылок. Вот почему, согласно Ибн Рушду, «аподиктический» человек – это тот, кто знает «первичные принципы интеллекта», основного вопроса метафизики. При этом Ибн Рушд подчеркивает, что «с утверждением, что от одного происходит только одно, соглашались все древние философы, когда пытались исследовать первое начало диалектически, ошибочно, принимая это исследование за истинное доказательство. Они пришли к выводу, что первое начало единственно и неизменно, и что от одного может произойти только одно. Установив эти два принципа, они начали изучать, откуда появилась множественность, ибо к тому времени уже убедились, что старая теория непригодна» [4, с.161].

Аллегорическое толкование может нанести вред наиболее интеллектуально уязвимым членам общества, а именно «риторическому» классу. Вслед за этим, по словам Ибн Рушда, возникло серьёзное возражение против обнародования аллегорических толкований, ошибка в которой он особенно обвиняет ал-Газали. На самом деле Ибн Рушд резюмирует свою позицию по отношению к массам следующим образом: «...поднятые вопросы, по моему, выходят за рамки Корана и их исследование не регламентируется религиоз-

ными предписаниями, ибо всё это превосходит человеческие возможности. Да, и не всё то, о чём не сказано в Коране, нужно исследовать и разьяснять толпе, ибо из-за этого может возникнуть величайшая путаница. Не стоит говорить толпе о том, о чём умалчивает Коран. Толпа должна знать одно: для постижения такого рода вопросов человеческого разума недостаточно. Ей не следует переступать границы того, чему учит Коран и, что объясняется в его стихах, ибо этого учения, доступного всем, вполне достаточно для достижения счастья. Как врач следит за соблюдением той меры здоровья, которая и есть здоровье, и изучает заболевание в той мере, в какой это необходимо для лечения болезни, так и Аллах в Коране учит толпу только тому, что необходимо ей для достижения счастья. Что же до исследования человеческого поведения, о каковом Коран молчит, то оно вполне обосновано, в особенности, когда оно той же природы, о которой говорится в шариате» [2, с.364]. Фактически, речь идёт о двойственном понимании и интерпретации букв священного текста – внешнее, буквальное и внутреннее, аллегорическое, что переносится и на осмысление метафизических проблем.

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

неспособным к аподиктическому мышлению, - сосредоточив внимание на конкретном, а также на таком основном моменте, как случай веры в будущее жизни и судный день.

Так, ставя дефиницию между массовой способностью и интеллектуальными людьми в познании метафизических и физических вещей, Ибн Рушд отмечает: «Итак, мы сказали, что философы, изучая воспринимаемые вещи, обнаружили, что их можно разделить на два класса: на те, которые воспринимаются органами чувств, например, отдельно тела и акциденции этих тел и на те, которые воспринимаются умом, например, сущности и природы этих субстанций и акциденций. Они пришли к выводу, что есть сущности тел и их атрибуты, благодаря которым тела обретают своё актуальное бытие. Они также заключили, что сущностные атрибуты отличаются от атрибутов акцидентальных, ибо последние просто добавляются к субстанции, имеющей своё бытие: субстанции не нуждаются в акциденциях для своего бытия, в то время как акциденции не существуют вне субстанций» [2, с.309].

При этом Ибн Рушд утверждает, что знание бывает двоякое, вечное и переходное высказывает своё мнение, таким образом – знание бытия, имеющего такую природу, приводит в актуальное состояние одну из противоположностей. И знание, относящееся к этой природе, есть или знание, предшествующее ей, т.е. такое знание, следствием которого является природа, а именно – вечное знание, или же знание, которое является следствием этой природы, т.е. преходящее знание. Постигание сокровенного есть не что иное, как созерцание такой природы и приобретение нами такого знания, которому не предшествует никакое доказательство. Оно есть то, что по отношению к обыкновенным вечным людям называется сновидением, а по отношению к пророкам – вдохновением» [2, с.458].

Для Аверроэса, как и для Аристотеля, все знания начинаются с чувственного восприятия через пять внешних чувств. Причинно-следственное воздействие разумного объекта в соответствии с потенциальностью, существующей в органе чувств, актуализируется как субъект суще-

ствования разумной формы или намерения в действии. Объект, который оказывает причинно-следственное воздействие на смысл, имеет свою разумную форму в действительности в мире, где он является разумным не в действии, а в потенциальности. Эта внешняя разумная форма, существующая в мире, является основой для истины и реальности разумного намерения, существующего в действительности в чувствах.

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

В трактате под латинским названием «De substantia orbis» (его название на иврите «Ma'amar be-'Esem ha-Galgal» и на арабском – «Макала фи ал-'илм ал-самави») Ибн Рушд отмечает, что небесное тело состоит из двух природ, которые существуют по причине существования в них порождения и разрушения, в то время, как в случае с небесными телами очевидно, что они существуют по причине существования в них передвижения. Доказательством этого является отношение небесных тел, как было показано, что они имеют передвижение в силу самих себя. Теперь очевидно, что в случае чего-то, движимого в силу самого себя, оно состоит из двух природ, одна из которых находится в движении, а другая производит его, очевидно, что всё движи-

мое имеет движителя, и что-то не может быть движимым и движимым в одном и том же отношении. Таким образом, ясно, что небесные тела состоят из двух природ [7, с.40].

Всё, что предшествовало этому, привело к заключению, где Ибн Рушд доказывает в вечности движения существование вечных нематериальных двигателей и единственный принцип, которым является Бог, существующий как причина последних и Вселенной. Его доказательства основываются с опором на двенадцатую книгу Аристотеля «Метафизика», за исключением того, что он подробно раскрывает то, что Аристотель оставил в общих чертах. Поэтому считаем необходимым рассмотреть известный подход Аристотеля и то, что было свойственно Ибн Рушду.

Вычисляя количество движений и двигателей небесной сферы, Аристотель претворял свою дискуссию, отказавшись от любой формы догматизма по данному вопросу, заявив, что субъект является одной из вероятностей, а не в уверенности, и что он готов принять выводы астрономов своего времени, изменяя их по-своему усмотрению, и оставляя открытую дверь для последующего пересмотра на основе более глубоких знаний. Так, он принимает поправку Каллиппа и Евдокса в отношении числа сфер, которые он далее пересматривает путём добавления противодействующих сфер при этом отмечая: «Итак, Евдокс считал, что движение Солнца и Луны происходит у каждого из трёх сфер, из которых первая – это сфера неподвижных звёзд, вторая имеет движение по кругу, проходящая посередине созвездий зодиака, третья – по кругу, отклоняющемуся по широте от зодиака... У Каллиппа расположение сфер такое же, что и у Евдокса, и количество их для Зевса и Кропоса он отводил одинаковое с Евдоксом, но для Солнца и для Луны, по его мнению, надо было ещё прибавлять по две сферы, если хотят объяснить наблюдаемые явления, а для каждой из остальных планет – по одной» [3, с.313].

Но это рассуждение Ибн Рушда к другой теме, точнее астрономии и космологии, которая будет продолжена в другой части работы. Здесь же касаясь проблемы двойственности метафизических явлений, необходимо подчеркнуть вопрос об соот-

ношении формы и материи, а также духовного и материального, который рассматривается мыслителем во многих его произведениях, особенно в трактатах, посвящённых комментариям метафизики Аристотеля. При этом, он критично обращается не только к взглядам этого древнегреческого философа, но и к позициям других древнегреческих и средневековых исламских философов.

В «Комментариях к метафизике Аристотеля» Ибн Рушд, анализируя вопрос об активных силах, задаётся аристотелевский вопросом о существовании отдельных форм, и насколько велика их роль в порождении вещей, или же такое порождение касается только тех вещей, которые согласуются друг с другом в форме, но являются численно разными. И сам же отвечает: «В том, что есть загадка, которая нелегка, но чрезвычайно разнообразна, а именно, когда установлено, что то, что в силе, в действительности происходит только в результате чего-то, принадлежащего либо к его роду, либо к его виду в действительности, в то время как мы видим много растений и животных, которые выходят из сил в реальность без семени, которое вырабатывается из чего-то подобного в форме, то это может ошибочно предполагать, что существуют отдельные вещества и формы, которые придают этим генерируемым растениям и животным те формы, которыми они являются – растениями и животными. Это то, что Платон наиболее решительно возражает против Аристотеля» [5, с.331].

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

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

2) либо они происходят от чего-то внешнего, а если то, что является внешним, является либо каким-то индивидуумом или

другой особью этого вида или его рода, либо отдельной формой.

Он подчеркивает, что «...однако, поскольку мы обнаружили, что формы вещей, которые не производятся семенами, порождены нечто иным, чем их род или вид, может оказаться необходимым, чтобы существовали определённые отдельные формы, которые обеспечивают формы вещей, которые не производятся семенами. Это может предполагаться не только в отношении того, что не производится из семян, но и в отношении того, что производится из семян, ибо душа на самом деле не находится в семени, а находится в нём только потенциально. Теперь, что бы ни было в силе, требуется то, что есть в действительности, и то же самое относится и к тому, что есть в самих семенах, ибо душа не актуализируется в семени так, как есть душа в действительности, и не утверждается, что душа является чем-то, произведённым в результате смеси, за исключением мнения того, кто думает, что душа является смесью» [5, с.332].

Упомянув двигателя всех вещей и души под названием активного интеллекта, Ибн Рушд уточняет, что он даёт не только формы душ, но и существенные формы, принадлежащие к схожей специфике, только потому, что их элементы действуют благодаря только своим качествам, а не благодаря своим существенным формам, что может приводить к заключению, о том, что активных сил, кроме четырёх качеств т.е. горячего, холодного, влажного и сухого, которые не являются существенными формами, не бывает. Отсюда, не следует говорить о том, что лёгкие и тяжёлые – это либо активные, либо пассивные силы. Здесь Ибн Рушд рассматривая позиции Аристотеля, Александра Афродийского, Фемистия и Ибн Сино заключает, что Ибн Сино выступает против этих предпосылок, ибо он считает, что все формы являются от «Активного Интеллекта», которого он называет «Дарителем Форм». Фемистий, в принципе, также соглашается с этим мнением, либо в отношении существующих вещей, которые рождаются без семени, либо в отношении всех форм, он говорит, что душа – это не только то, в чём все формы, но и то, что она оживляет все формы в материю. Мнение

же Александра Афродийского согласуется в этом с мнением Аристотеля и переходит к оценке взгляда Аристотеля, отмечая, что, когда мы размышляем о высказываниях Аристотеля в этом отрывке, т.е. о том, что материальные формы производят материальные формы, то становится очевидным, что семена – это то, что обеспечивает формы произведённых вещей, истекающих из семян, через формы, которые их семена-производители предоставляют. Что касается вещей, порождённых самими собой, то небесные тела являются тем, что обеспечивает это, заменяя семя и силу, которая находится в семени, в том, что произведено из семени. Всё это – божественные естественные силы, подобие которых, как и искусство, подобно созданным вещам. Таким образом, то, что Аристотель говорит в трактате «История животных» об этих силах, а именно, что они похожи на разум, означает, что они актуализируют силу разума. Другими словами, эти силы похожи на разум в том, что они не актуализируются через телесное орудие» [6, с.333].

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

Таким образом, Аристотель придаёт большое значение этой силе, и он уподоб-

ляет её божественным принципам, а не физическим, но то, что эта сила по существу является интеллектом, не говоря уже об отдельном интеллекте, не является истинной. Доказательство, которое Аристотель использует, заключается в том, что формы не порождаются сами по себе, потому что если бы они были, то поколение осталось бы без материи вовлеченной вещи [6, с.334].

Так, Ибн Рушд говорит о двух видах интеллекта – теоретического и практического, как источники порождения явлений и это умозаключение доказывает, что теперь то, что движет материей, должно быть либо телом, обладающим активным качеством, либо силой вещества, которое действует через тело, обладающее активным качеством. Если бы то, что порождает субъект формы, было бы иным, чем то, что порождает его форму, то субъект и его форма были бы на самом деле двумя вещами, что невозможно. Таким образом, субъект не существует без формы, если только он не произнесён одноименно. Так как субъект формы существует только через форму, то деятельность агента ассоциируется с субъектом только благодаря субъекту связи с формой [6, с.335].

С этой точки зрения, на взгляд Ибн Рушда, с вышеизложенным выводом он не согласен, ибо если здесь существует то, что не является телом, то невозможно изменить материю, кроме, как с помощью какого-то другого неизменного тела, а именно, небесных тел. Таким образом, невозможным является то, что отдельные интеллекты должны обеспечить одну из форм, которая может смешиваться с материей. Поэтому, Аристотель вынужден был ввести «Активный интеллект», отдельный от материи, только потому, что, по его мнению, интеллектуальные потенциальности не смешиваются с материей, и поэтому он обязательно требовал, чтобы то, что не смешивается с материей определённым образом, было произведено из того, что абсолютно не смешивается с материей [6, с.336].

Здесь мы вплотную приблизились к рассмотрению другой формы двойственного проявления метафизических элементов: речь идет о соотношении души и разума (интеллекта). Сложность понимания этих двух понятий в комментариях Ибн Рушда относительно аналогичных поня-

тий в метафизических учениях Аристотеля и Александра Афродисийского заключается в двусмысленности и в некоторой степени запутанности передачи их значения. Прежде всего, Ибн Рушд приступает к разъяснению «души» через вопрос о совершенстве интеллекта по сравнению со свойствами и проявлениями души, добавляя, что понятие «совершенства» по отношению к ним применяется «двусмысленно, вопреки тому, что думал Александр Афродисийский для разъяснения обращается по толкованию этого тезиса к Аристотелю со словами по поводу определения души, то есть по первому совершенству естественного органического тела, что ещё не ясно, является ли тело совершенным по всем потенциальным свойствам одинаковым образом, или среди них есть некое, по которому тело не совершенствуется, а если совершенствуется, то оно будет каким-то другим образом» [6, с.345].

Даже такой краткий фрагмент даёт нам повод сказать, что вопрос отношения души и интеллекта / разума в понимании этого вопроса в учениях других восточных перипатетиков, как Ибн Сино или аль-Фараби, с которыми часто полемизирует Ибн Рушд, коренным образом отличается. Для Ибн Сино и аль-Фараби в этом отношении наблюдается иерархическая субординация – душа является проявлением интеллекта / разума, в то время как Ибн Рушд, как следует из вышеизложенного, рассматривает равную способность интеллекта и души, но сохраняя ту же вышеуказанную субординацию. Но конкретно свою гипотезу мыслитель обосновывает в следующей трактовке, отмечая, что в случае проявления интеллектуальной способности, которые располагаются в силе воображения, аналогичны случаям проявления, которые имеют место в других силах души. При этом, снова возвращаясь к проблеме совершенства, Ибн Рушд затрагивает вопрос о первичном совершенстве разных сил души и утверждает, что именно в этом отношении оба типа силы порождаются и разлагаются новым порождением и разложением личности. [6, с.346].

Ибн Рушд также определяет отличие способностей интеллекта и души через «готовность» их сил: если сила интеллекта есть в воображаемых намерениях, что в

свою очередь, является готовностью в двигателе, то способность души относит к готовности её силы в получателе. Отсюда, точнее от дискуссий с Аристотелем, мыслитель приходит к заключению, что в отношении души существуют две части интеллекта: одна из них – получатель, чьё существо было объяснено здесь, и другая – активная сила, т.е. тот, что делает намерения, которые находятся в воображаемой способности и является реальным двигателем материального интеллекта после того, как она стала потенциальным двигателем. Он подкрепляет эти суждения своим критическим отношением к взгляду Фемистий по данному вопросу в следующей: «Поэтому Фемистий считал, что мы – активный интеллект, и что теоретический интеллект – это не что иное, как соединение активного интеллекта с материальным интеллектом. Это не так, как он думал, скорее, следует верить, что в душе есть три части интеллекта: одна из них - воспринимающий интеллект; вторая – производящий интеллект; и третий – произведённый интеллект, т.е. теоретический интеллект. Две из этих трёх частей интеллекта являются вечными: активный и принимающий интеллект, а третья – порочный и разлагающий в одном смысле, но вечный в другом» [6, с.346].

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

Таким образом, их порождение и разложение происходит только из-за множества последующих за ними других интеллектов, а не из-за того, что они являются единым целым и отсюда, можно сказать, что теоретический интеллект един по отношению ко всем людям. Такое сложное

определение сущности интеллектов, как существа абсолютного, следует рассматривать не по отношению к какому-то индивидууму, а в плане их вечности.

Литература

1. Антологии мировой философии. В четырех томах. Т.1. Философия древности и средневековья. Ч. 2. М.: «Мысль», 1969. С. 751.
2. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев: «УЦИММ-Пресс» и СПб: «Алетейя», 1999. С. 364.
3. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. М.: «Мысль», 1976. С. 313.
4. Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973. С. 66-67.
5. Ibn Rushd. Commentary on Metaphysics, Zeta 9a// Classical Arabic Philosophy An Anthology of Sources Translated with Introduction, Notes, and Glossary by J.Mc Ginnis and D.C. Reisman. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 2007. С. 331.
6. Ibn Rushd. Commentary on Metaphysics, Zeta 9a. С. 333.
7. Averroes' De Substantia Orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by A. Hyman. The Medieval Academy of America and the Israel Academy of Sciences and Humanities. Cambridge, Massachusetts and Jerusalem 1986.

ТАСАВВУРОТИ МЕТАФИЗИКИИ ИБНИ РУШД ДАР БОРАИ ДУГОНАГИИ ТАБИАТИ ШАКЛ ВА МОДДА

Давлатов Р. Л.

Дар мақола муаллиф нишон медиҳад, ки дар таълимоти Ибни Рушд ҳама чиз ибтидо аз дарки маъноӣ мовароуттабиӣ то вучудияти заминӣ ва табиӣ дар таълимоти метафизикӣ ва физикӣ дорои ду ҷанба мебошанд. Аз нигоҳи концептуалӣ, назарияи дугоникӣ (санавият)-и Ибни Рушд кӯшиши муттаҳид кардани онҳо бо ҳадафи ниҳой аст, ки онҳо ду тарафи як масъала маҳсуб меёбанд. Ба ибораи дигар, хусусияти дугоникӣ имкон медиҳад, ки ду чизе, ки дар сана-

вият ҳамчун ду зуҳуроти мухталифи як воқеияти бунёдӣ бо ҳам муқобиланд, ошті дода, муттаҳид шаванд. Ба ин маъно, хусусияти дугоникӣ як навъ монизмест, ки дар авҷи санавият гузошта шудааст ва диалектикаи Гегелро ба ёд меорад.

Ибни Рушд дар тасаввуроти метафизикиаш дар бораи олам масъалаи таносуби, моддӣ ва маънавӣ, идеалӣ ва ғайримоддиро баррасӣ менамояд.

Калидвожаҳо: идеалӣ ва моддӣ, динӣ ва дунявӣ дар ҷаҳони табиӣ, назарияи монопсихизм, детерминизми равонӣ, дониши намоишкорона, қиёси аподиктӣ, принципҳои ибтидоии ақл, масъалаи асосии метафизика, тафсири ҳарфҳои матни муқаддас.

METAPHYSICAL IDEAS OF IBN RUSHD ON THE DUALITY OF NATURE OF FORM AND MATTER

Davlatov R.L.

In the article, the author expressed that in the teachings of Ibn Rushd everything, from understanding the meaning of the transcendent to being earthly and natural in metaphysical and physical teachings, has a dual facet. Conceptually, the duality theory of Ibn Rushd is an attempt to combine them together with the ultimate goal, to show that they are two sides of the same coin. In other words, duality makes it possible to reconcile and unite two things that are opposite in dualism, as two different manifestations of the same fundamental reality. In this sense, duality is a kind of monism, established on top of dualism, reminiscent of Hegelian dialectics.

Ibn Rushd touches on the duality of the physical, material and spiritual, ideal and non-material in his metaphysical conception of the world.

Key words: ideal and material, sacred and secular in the natural world, the theory of mono-psychics, psychological determinism, demonstrative knowledge, apodictic syllogism, apodictic syllogism, primary principles of intelligence, the main issue of metaphysics, interpretation of the letters of the sacred text.

sensory perception, theory of cognition, inductive knowledge, theory of experience (tajriba).

АБУ АЛИ ИБН СИНА (АВИЦЕННА) – ПРЕДВЕСТНИК СОВРЕМЕННОЙ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Джонбобоев С. – к.ф.н., руководитель Центра авиценноведения ИФПП НАНТ

В современной исследовательской литературе некоторыми учёными Абу Али ибн Сина (Авиценна) считается предшественником аналитической школы (представленной в современной философии Б. Расселом и др.). Насколько это оправданно? Нам кажется, что основанием для такого рода заявления может служить то, что Абу Али ибн Сина не принимает недоверие Платона сенсорному восприятию и отвергает его теорию познания как воспоминания; он придаёт большое значение чувственному познанию, он так же, как Джон Локк считает, что основой разумного познания являются чувственные данные, у него также как у Локка можно обнаружить теорию «tabularasa» (табула раса), а также разработка Ибн Синой проблем индукции, индуктивных знаний, в том числе его теория об опыте, эксперименте (в «Книге спасения» и «Каноне врачебной науки»), отразивших тенденции развития гносеологической теории, которая оставила свой заметный след в эволюции индуктивной логики и метода экспериментирования вплоть до появления учения Фр. Бэкона. Но наиболее ценными, как нам кажется, являются наблюдения Авиценны об опыте (экспериментирование) как методе познания, до сих пор по достоинству не оцененные в истории отечественной науке.

Ключевые слова: Абуали Ибн Сина, аналитическая философия, практические знания, эпистемология, история науки, чувство, разум.

С точки зрения современной философии критический подход Абу Али ибн Сины в логике и философии называется аналитическим, пусть не в полном смысле этого понятия, но все же, он считается предшественником аналитической школы (представленной в современной философии Б. Расселом, Л. Витгенштейном, Г. Е. Муром и др.). Абу Али ибн Сина не при-

нимает недоверие Платона сенсорному восприятию и отвергает его теорию познания как воспоминания. Авиценна придаёт большое значение чувственному познанию, он так же, как Джон Локк считает, что основой разумного познания являются чувственные данные, у него также как у Локка можно обнаружить теорию tabularasa (табула раса). Основанием является также его склонность к эмпиризму, опыту, аргументированность в суждениях, ясность, чёткость в доказательствах, корректность использования им законов формальной логики, концептуального анализа, логической классификацией мыслей, анализа логических форм философских суждений, появившихся на базе естественных наук (как работы Дж. Локка затем И. Ньютона). Но все это нуждаются в более детальном исследовании.

Тем не менее, разработка Ибн Синой проблем индукции, индуктивных знаний, логики модальностей, доказательства от противного, а также его теория об опыте, эксперименте, отразивших тенденции развития гносеологической теории, оставила свой заметный след в эволюции индуктивной логики и метода экспериментирования вплоть до Фр. Бэкона. В ходе нашего исследования и сравнения учения Авиценны с взглядами Фр. Бэкона мы обнаружили некоторые параллели между критическими рассуждениями Авиценны об общеизвестных суждениях (посылках) и теорией об идолах (пещерах) познания: идолы рода и призраки пещеры (находиться в плену культуры и собственного жизненного опыта, предрассудков и заблуждений), идолы рынка (неточное употребление понятий, дефиниций) и идолы театра (заблуждения следовать одной философии и методологии), которые мешают новаторству и получению истинно нового знания. Хотим подчеркнуть, что речь идет о некоторых параллелях, а не о предвосхищении дан-

ной теории. Поэтому проблема эта также нуждается в более детальном изучении.

Оригинальной является и интерпретация умозаключения на основе индукции и опыта, предложенная в книге «Бурхан» (Доказательство) Ибн Сины. В частности, он подробно показывает различия умозаключений на основе индукции и на основе опыта.

Индукция и опыт (*tajriba* – экспериментирование).

Будучи большим поклонником Аристотеля в научном поиске и методологии науки, Авиценна, однако, критикует античную (аристотелевскую) и средневековую версию интерпретации индукции. Он считает, что она неадекватно выражена ими и нуждается в модификации. «Если индукция ведет человека от частных к универсальному, тогда, думает Ибн Сина, возможны два варианта: или (1) человек должен чувственно воспринимать некоторые необходимые особенности в частных, или (2) разум (интеллект) должен приобрести это необходимое свойство. В этом процессе, с одной стороны, восприятие не может обеспечить необходимую уверенность, с другой стороны, если индукция действует через разум, разум (интеллект) должен признавать или сущностный, конститутивный фактор частных, или некоторые необходимые акциденции». Но сущностные, конститутивные факторы не являются объектами научного исследования и, следовательно, не могут быть установлены с помощью индукции, демонстрации или любых других средств. Т.е. индукция не сможет привести к пониманию необходимых и универсальных положений в науке. Как пишет об этом аспекте учения Авиценны современный исследователь Джон Маккгинис, дело в том, что «для схватывания первых принципов мозг не нуждается в силлогистической структуре, это не формативная операция индукции как силлогизм, а психологический процесс».[6:15-16]. По этой причине, индукция, как она представлена до Авиценны, не может дать абсолютных, необходимых и ясных первых принципов науки – заключение, которое следует из подхода Ибн Сины. Это созвучно современной философии, особенно тому, что заявлено в неопозитивизме (Куайн и др.), которые

ныне призывают исследовать психологические аспекты сознания для формирования новой, более современной эпистемологии.

Обсуждая проблематичность индукции, Абу Али ибн Сина в книге «Диалектика» ведёт речь о диалектической индукции. Он пишет, что «...возможно такая ситуация, когда в состав индукции вводятся непохожие (разные) вещи, и спрашивающий может допустить ошибку, и по той же причине отвечающий также ошибётся. А должно быть так, чтобы смысл (правильно) описывался и (правильно) было установлено имя или название (вещи). (При индукции) необходимо, чтобы спрашивающий, обследуя предмет, указывал бы на признаки его сходство. Иначе, отвечающий на вопрос не признавал бы общую посылку и уже поступил бы несправедливо. А необходимо, чтобы он проводил противоречие или указывал бы на него» [1:329]. Данный момент отдаленно напоминает нам принцип фальсифицируемости (поиск негативных примеров для опровержения истины), впоследствии оформленный и предложенный К. Р. Поппером в 1935 г. в «Логике научного исследования».¹ Далее, Ибн Сина еще говорит, что не всегда популярная формула аналогии, типа: «если бы было допустимо то-то, то допустимо то-то» работает. Заявить нечто подобное не является необходимым знанием в действительности и не является насущной для всех похожих ситуации. Проверка на противоречие в форме живых примеров из жизни показывает и отвечает на вопрос, всегда ли даёт индукция истинное знание? Возвращаясь к Ибн Сине, отметим, что он приводит для данного утверждения пример с крокодилом. Если принять положение, как говорят: «*Всякое животное двигает свою нижнюю челюсть*» и для обоснования этого человек бы привел индукционные элементы, как лошадь и человек и т.п. (в качестве «всякое животное». Но потом, в этом процессе он бы противоречил

¹ Согласно этой теории, высказывания или системы высказываний содержат информацию об эмпирическом мире только в том случае, если они обладают способностью прийти в столкновение с опытом, или более точно – если их можно систематически проверять, то есть подвергнуть проверкам.

себе (т.е. примером крокодила, «*который двигает верхней челюстью*» – подчеркнуто нами С. Д.) [1:330]. Далее Авиценна говорит о диалектических возможностях индукции. Этот же пример приводится в его книге “Родники мудрости”, где говорится, что индуктивное суждение не заслуживает доверия[3:604]. Это нечто, что противоречит тому, что позднее будет говорить Фр. Бэкон. Действительно, каждый из нас на собственном опыте знаем, как нас подводят наши знания, которые часто опираются на единичном примере, взятые из личного или группового опыта. Многие наши предубеждения, стереотипы о других людях, народах, регионах, расах, о другом лице и т.д. строятся на таком “неполном”, часто искаженных знаниях о других, образованных на одном, частном, единичном примере. Формула такого мышления такова: они (представители другой нации, народа, расы, религии, только, региона и т.д.) таковы. Все это происходит в результате слабости мысли, но некоторые люди этим пользуются в своих целях.

Опыт и экспериментирование.

Другой подход к научному поиску можно найти в концепции Авиценны об опыте (*таджриба – tajriba*). Авиценна отличает опыт или экспериментирование (*tajriba*) от индукции (*istiqla*). Слово «*таджриба*» ближе по значению к латинской *эмпирии*, экзаменовывать, тестировать, проверять. Специфику умозаключения на основе опыта (*tajriba*) он показывает на примере определения свойства скаммония (*сакмуний*): Например, суждение «*Скаммоний² – это слабительное для желчи*» – это утверждение основано на опыте. И раз данное свойство повторяется, то оно не является случайным. На этой основе люди приходят к заключению, что значит такова природа скаммония. В ответ тому, кто может сказать, что данное положение является случайным, Ибн Сина отвечает, что ослабляющее свойство является акциден-

цией для скаммония, и это наблюдается при многократном повторении. Все это подтверждается многолетними наблюдениями и опытом врача (Авиценны). «Ослабление желчи» наличествует и сопровождает его по природе, по своей сущности (*би-з-зат*) [2:565-566]. На примере со скаммонием нужно иметь ввиду, что тому, кто строит эксперимент на его основе, нужно твердо знать две вещи: первое – что свойство и сила ослабления находятся в натуре скаммония, и второе – использовать своё знание о натуре скаммония в умозаключении (силлогизма), чтобы показать, что скаммоний приведёт к ослаблению (необходимым образом). Такова природа знания на основе опыта, на что настаивает Авиценна, что не может дать простая индукция.

Далее, углубляясь в этом вопросе, Ибн Сина даёт сравнение опыта (экспериментирования) с индукцией более детально. На возможный вопрос, почему опыт даёт такое знание, а индукция – нет, он отвечает следующее:- Индукция либо охватывает все единичные случаи, либо порождает преобладающее мнение (*аз-зани ал-аглаб*). Однако опыт, в отличие от индукции, не является таковым. Например, если кто-то, наблюдая за людьми определенного региона, скажет, что «*все люди являются чернокожими*», из-за того, что другие люди, с другим цветом кожи не будут доступны его восприятию, и, возможно, этот опыт даже повторится в аналогичном регионе, то такое убеждение будет верным для определенного места, но будет ошибочным и ложным для другого. Оно заслуживает доверия не всеобщим образом, и не может служить основанием для доказательства. Ибн Сина говорит, что опыт порождает не общее абсолютное, силлогистическое знание, а общее обусловленное знание. Суть обусловленности заключается в том, что природа того, что подвержено повторению, обуславливает наличие чего-то постоянного лишь в тех условиях, при которых оно повторяется, за исключением того случая, когда возникает какое-либо препятствие. Поэтому его сущность обусловлена этим условием, и не является абсолютной. Опыт, с чернокожими людьми в Судане и рождения их от чернокожих родителей будет верным для этой и других стран, т.к. это единичный случай,

² **Скаммоний** – смола из корней вьюнка смолоносного *Convolvulus Scammonia L.*, относится к группе многолетних травянистых растений, собственно смол, без запаха. Млечный сок корней содержит гликозид скаммонин, обладающий слабительным эффектом и входящий в состав слабительных средств. Распространено в Европе, Азии (Иране, Крыму, Ср. Азии и т.д.).

но он не будет верным для всех случаев и других стран. «Ибо рассмотренный нами опыт относится к чернокожим людям, но не ко всем людям в абсолютном смысле. Поэтому опыт во многих случаях может оказаться ошибочным. И когда нечто акцидентальное будет рассматриваться вместо чего-то сущностного, то опыт порождает не достоверное знание (*якин*), а всего лишь предположение (*зани*)»[2:566-567]. Достоверное знание порождается опытом тогда, когда в качестве объекта будет рассматриваться нечто сущностное. Эти моменты эпистемологии Ибн Сины, недостаточно замеченные в прошлом, сегодня привлекают внимание и становятся объектом изучения современных исследователей. Джон Макгиннис, например, видит в здесь у Авиценны определение первого принципа науки. «В отличие от индукции, опыт или экспериментирование не претендует на абсолютное необходимое знание, но оно даёт только условное необходимое знание. И оно может функционировать как первый принцип в науке» [6:307-27;].

Удивительно, что, так скрупулёзно изучая опыт и эксперимент как научный метод исследования, он не абсолютизирует его. Он пишет об этом: «Мы не утверждаем, что опыт защищен от ошибок и постоянно порождает достоверные знания. ...Даже силлогизм не защищен от ошибок! Наоборот, мы утверждаем, что в большинстве случаев приобретаем достоверные знания при помощи опыта»[2:568]. Следовательно, качество порождения достоверных знаний должно быть рассмотрено в процессе опыта. Для этого мы должны быть защищены от акцидентального, несущностного представления, чтобы сущностные атрибуты нам были известны, чтобы это явление («одновременно с наличием данной вещи возникало постоянно») повторялось и имело более широкий характер, т.е. «постоянно или в большинстве случаев».

Всё это верно и по отношению к скаммонии. Ибн Сина пишет, что мы не можем игнорировать возможность того, что скаммоний в некоторых странах будет сопряжен с особенностями и природой, или же будет терять некоторые особенности и природы, или не будет обладать качеством ослабителя желчи. И необходимо, чтобы наше суждение, основанное на опыте, за-

ключалась в том, что опознанный нами скаммоний являлся именно тем скаммонием, того случая, когда он сталкивается с каким-то препятствием. Для этого, нужно проверить, экзаменовать множество случаев, найти противоположные примеры, или, как выражается Дж. Макгиннес – «*фальсифицирующие примеры*»[6:319], по словам Ибн Сины, «есть ли тут что-то произвольное – *ихтийяр*»), и убедиться в том, что всегда существует необходимая связь между скаммонием (как средством) и ослаблением организма. Если обследовано «большинство случаев» и существует причинная связь между вещью и его проявлением во многих местах, и при этом не будет обнаружен ни один «*фальсифицирующий пример*» – т.е. препятствие для подобного утверждения, – тогда это отношение есть всегда и будет необходимым. Очень важно, чтобы экспериментатор имел больше наблюдений, искал другие факторы, при наличии которых невозможно сделать такое умозаключение. На вопрос, почему скаммоний имеет свойство (или натуру) слабительного, можно сказать, что это относится к области биологии, химии (может быть, это влияние четырёх жидкостей – *мизаджа*, или это связано с взаимодействием атомов, или же это зависит от его свойства блокировать поры, существующие в теле и т.д.). И кажется, что упомянутый нами опыт (*таджриба*) как метод научного познания может способствовать этому. То же самое относится, к примеру об особенности изумруда, который способен ослеплять змею[2:568-569] – говорит Ибн Сина.

На основе изложенного, мы можем сделать такой вывод, что для получения достоверного знания на базе опыта нужно проверить и выяснить как можно больше (*аксарийан* – *akthariyan*) возможных обстоятельств, случаев, связанных со свойством данного минерала, и с регионом, где он обнаружен, а также с особенностями этого живого существа в различных регионах, наблюдать, как он там себя ведёт. Но важно, чтобы речь шла именно об этом минерале, и о роде этой змеи, а не о чём-то другом. Надо, чтобы сущностное свойство чего-либо повторялось и в других ситуациях, тогда можно будет сделать правильное заключение. В этом, по учению Авиценны,

заключается суть опыта (*таджриба*) как способа познания действительности, – когда и при каких условиях он может дать достоверное знание (*илм-ул-якин*).

Возникает вопрос такого характера: поскольку Ибн Сина использует понятия и концепции, заимствованные им из античной философии, может быть, авиценновская теория об эксперименте есть тоже не что иное, как продолжение древнегреческих дискуссий об опыте, тем более, многие из положений, обсуждаемых Авиценной, существуют уже у Аристотеля. Может быть, он просто синтезировал древнегреческие источники? – задают себе вопрос учёные. Те, кто подходят к этому вопросу упрощенно, остаются при таком мнении. Но те учёные, которые уже сделали детальное сравнение теории Авиценны с текстами древнегреческих мыслителей, таких, как Гален, эмпириков и т.д., пришли к обратному мнению. Один из них пишет: «Во-первых, методология Ибн Сины обеспечивает и необходимое знание, условно необходимое знание и причинное объяснение, в то время как древние греки такие, как Гален и эмпирики, не дают ни необходимого знания, ни причинного объяснения опыта. Более того, его теория даёт руководство, как избежать ошибок в ходе наблюдения, в то время как стойки и эмпирики приводят негативные аргументы относительно научных методов. Что касается Аристотеля, то ему не удалось сформировать альтернативного метода жизнеспособной индукции. Как показывает Ибн Сина, индукция, представленная Аристотелем, не является жизнеспособным средством научного исследования. И средневековые мыслители Запада черпали вдохновение именно в наследии Ибн Сины и его теории экспериментирования» [6:327]. Тем не менее, несмотря на огромные достижения, нельзя гиперболизировать и предполагать, что авиценновская теория экспериментирования имеет все преимущества современных методов научной деятельности. Можно согласиться с мнением Дж. Макгинниса, что для его теории является идеальным, когда наука должна обеспечивать необходимое, аподиктивное знание, что научные утверждения могут быть неопределёнными и предварительными. А современные открытия в науке показывают, что каждый

учёный может исправить, модифицировать утверждение своего предшественника. И это зависит не только от субъекта познания, но и от объекта, т.е. возможно, найдутся и такие виды скаммония в других частях света, которые не имеют слабительного свойства и т.д. Критики Авиценны (Ф. Джабре, С. Нусейбех, Х. Давидзон и др.) могут вспомнить и его концепцию об Активном Интеллекте (*Акли фаъал*), которая кажется такой, что может свести на нет значения поисков научного познания путем сенсорно-чувственного, практико-экспериментального постижения мира, если понять его в буквальном смысле, и не учитывать интересубъективную природу интуиции. Если не понять, что «авиценновско-сухравардийская трактовка интуиции не мистическое прозрение, а общая, универсальная способность всех людей к интуитивному постижению» действительности [5: 14-28; 18]. Обнаруженные в книге «Доказательство» ценные наблюдения Авиценны об опыте и экспериментирование, а также исследования, проведенные на их основе и на основе психологических взглядов (Дж. Макгинниса, Даг Хассе, Дмитрий Гутас и др.) показывают, что какую важную роль играют эмпирические наблюдения в учении Ибн Сины о методологии науки и познания в целом. Дмитрий Гутас доказывает правоту данного утверждения на основе психологического анализа. Почему то до сих пор эта заслуга Ибн Сины не оценена по заслугу.

Ибн Сина предложил, возможно, самую резкую критику индукции в течение древнего и средневекового периода. Его цель, однако, не была чисто отрицательной. Его критика была призвана обеспечить исправление перегибов, которые были заявлены для индукции до него. Кроме того, критика Ибн Сина открыла для него и для нас способ разработать другой, и, возможно, лучший метод научного исследования в форме экспериментирования – пишет Дж. Макгиннис. Надо учитывать, что система экспериментирования, предложенная Ибн Синой отнюдь не самый современный, но она имеет четкие элементы, которые определено движутся в правильном направлении. Эти элементы включают 1) готовность экспериментального метода разрешить предварительные ут-

верждения, которые могут быть изменены в свете новых наблюдений, как первый принцип науки; 2) его открытость в том, чтобы принимать и учитывать условия, при которых был проведен эксперимент; и 3) значительную роль, которую он отводит эмпирическим наблюдениям [6:21] – подводит итоги своим исследованиям Дж. Макгиннис.

Современные исследователи наследия Ибн Сины уверены, что даже если содержание обсужденного здесь текста не было доступно Западу, многие из тех же моментов, особенно то, что касается отношении руководства для правильного наблюдения (в ходе наблюдения и экспериментов в медицинской практике), были бы доступны на латыни через латинский переводы «Канона врачебной науки» Ибн Сины, где они по необходимости были фиксированы в более конкретной форме. В такой форме, разумеется, что они были заимствованы европейцами. Поэтому было бы интересно сделать краткий экскурс в медицинскую сферу для поиска аналогов для эксперимента.

Медико-психологические опыты (экспериментирование).

О жизни и деятельности Авиценны существуют очень много легенд и народных рассказов. Но мало кто знает, что эти рассказы взяты из реальной жизни учёного и врача. Более того, многие из них взяты или заимствованы из его книги «Канона врачебной науки». Так в одном из легенд рассказывается о том, как он был приглашен во дворец Кабуса, эмира Джузджана, чтобы лечить его племянника, который был истощен неизвестной болезнью и все врачи отказывались от его лечения, поскольку не знали причину болезни. Прибыв в дворец, Авиценна увидел очень красивую юношу лет двадцати. Прежде всего он расспросил о начале болезни, попробовал пульс, попросил мочу для исследования и затем обратился к рассмотрению медицинских показаний. После длительного размышления он пришёл к выводу о том, что корни этой болезни находятся в мозгу. Авиценна попросил, чтобы к нему прислали человека, знающего в городе все улицы и дома. Авиценна попросил всем удалиться из комнаты, а сам взял пульс больного и следил за изменениями в пульсе. Так, наз-

вав улица за улицей, и дом за домом они дошли до объекта беспокойства больного. Когда начали называть всех обитателей одного из домов, и назвали одно из имен, пульс больного стал биться крайне интенсивно. Авиценна узнал, что этот юноша влюблён в девушку из этого дома. Об этом он сообщил эмиру Кабусу, и посоветовал им соединить узы любви, как способ лечения больного.

Впервые на связь легенд об Авиценне с текстами книги «Канона врачебной науки» обратил внимание академик А. А. Семёнов ещё в сороковые и пятидесятые годы прошлого века. А. А. Семёнов обнаружил, что упомянутый рассказ является художественным пересказом того, что написано в отделе книги «Канона врачебной науки», посвящённый анализу механизма любви, в разделе о болезнях мозга, в котором наравне с этим рассматриваются также проблемы бессонницы, мании, водобоязни и т.д.

О симптомах и своем опыте (экспериментах) по способу лечения подобных психологических болезней Абу Али ибн Сина пишет следующее: «...возможно, установить личность любимого человека, если пациент не откроет его сам; такое значение даёт единственного средство лечения. Способ, которым это может быть осуществлено, заключается в тех нескольких именах, кои могут быть отмечены и повторены (перед больным), меж тем, как палец касается пульса. И когда последний становится очень неправильным и почти прекращается, нужно еще раз повторить процесс» [4:85-86]..

Видно, что этот случай был не единственный в медицинской практике Авиценны. Он этим занимался на постоянной основе. Поэтому далее он сообщает следующее:

«Я, неоднократно применяя этот метод, и открывал имя предмета страсти пациента. Затем, таким же манером назывались улицы, дома, искусства, ремёсла, селение и семья в соединении с именем любимой персоны и все это время наблюдался пульс (больного), так что когда он меняется при произнесении названия какого-либо из этих объектов, то вы в состоянии вывести на это заключение о всех обстоятельствах, касающихся предмета любви вашего пациента, с его имени, внешности,

занятиях (и пр.). Я сам действовал по этому плану и посредством его достигал такого знания, которое было очень ценно. В этом случае, когда вы не сможете открыть никакого иного лечения, как только соединить двух любящих, санкционируя это религией и законом, вы должны это сделать» [4:85-86].

И наконец, на основе данного эксперимента он делает вывод о подчинении человеческой природы (воли) ментальным его представлениям:

«Я наблюдал случаи, когда здоровье и сила были восстановлены и больной пополнил после того, как он был чрезвычайно изнурительным и страдающим от жестких хронических болей, его была лихорадка от недостатка силы, проистекающего от чрезмерной любви. Когда же эти страдания были прекращены союзом с любимым человеком, то в очень короткое время, - так что я был удивлён, происходило подчинение человеческой природы ментальным представлениям» [4:85-86].

Из данного текста видно, что Абу Али ибн Сина высоко ценит этот свой экспериментальный метод, где по свидетельству автора, с его помощью он сам «достигал новые, ценные знания». Каковы основные шаги автора эксперимента: знакомство с объектом (пациентом) всеми сенсорными средствами (на этой основе т.е. составлении истории болезни), наблюдение за пульсом, исследование его мочи (сбор объективных данных) и только на этой основе всего материала – анализ первичных материалов (ситуации в целом), и выдвижения гипотезы (определение диагноза). Можно следить за тем, как поступает Авиценна в дальнейшем: следующий шаг – проверка гипотезы на основе эксперимента и выведение заключения на этой основе. Обратите внимание на слова и выражения, которые нам сообщают о том, что действие происходит от первого лица, что достигнутые результаты (знания) являются личным практическим достижением автора, а не заимствованным из других, побочных источников: «Я наблюдал», «я сам действовал по этому плану», «я неоднократно применял этого метода» и т.д. Это наиболее важный момент учения Авиценны об опыте и эксперименте. В современное время такой подход в медицине называется «когнитивно-поведенческой те-

рапией» (cognitive behavioral therapy-СВТ), который применяются при лечении следующих болезней: депрессии, стресса, «anxiety»- нервозность и т.д. Выходит, что человеческое Его находится внутри треугольника: чувства (эмоции), мысли и поведения. Глубинные убеждения (вера) может повлиять на нас, наше поведение, наше отношение с другими, а также создадут наше будущее [7:19-20].

Такой же метод зафиксирован также в сюжете другой легенды об Авиценне (о том, как Авиценна лечил больного из царской семьи, который считал себя коровой, где врач (Авиценна) также использовал метод шоковой терапии, чтобы спасти больного). Ценно заключение, сделанное Авиценной в этом отрывке, т.е. он говорит о «зависимости человеческой природы» (тела человека) от «ментальных представлений», чего мы можем наблюдать также при описании им гипноза, его механизма действия и в других психологических болезнях. Авиценна считает, что первоначальная психологическая установка (в душе, сознании – *нафс*) играет огромную роль в жизни и поведении человека, неправильная установка приводит его к гибели, а правильная – к успеху. Например, если человек перед переходом через пропасть просто подумает, что упадёт в эту пропасть, это случится, потому что дана была такая установка. Следует отметить, что во всех рассказах и экспертных рекомендациях Авиценны мы наблюдаем подчёркивание им активной роли субъекта познания при выявлении нового знания из практики (именно из опыта), что является уникальным для средневековой науки и очень ценным новаторством в вопросах познания (эпистемологии).

В ходе нашего исследования и сравнения учения Абу Али ибн Сины (Авиценны) с взглядами Фр. Бэкона мы обнаружили также некоторые параллели между критическими рассуждениями Авиценны об общеизвестных суждениях (посылках) и теорией об идолах (пещерах) познания Фр. Бэкона, о котором мы намерены сделать отдельное сообщение.

Литература

1. Абу Али ибн Сина. Диалектика//Абу Али ибн Сина. Соч. Т.7. Душанбе. Дониш. 2020. С.329.330.

2. Абу Али ибн Сина. Доказательство. // Абу Али ибн Сина. Сочинения. Т.6. Душанбе. 2016. С.565-566. С.568/ 568-569.
3. Абу Али ибн Сина. Родники мудрости // Абу Али ибн Сина. Соч. Т.2. Душанбе. Дониш. 2005. С.604.
4. Абу Али ибн Сина. Канон врачебной науки. С.85-86 // А. А. Семёнов. Абу Али ибн Сина. Рукопись из архива А. А. Семёнова. Машинопись, находится в Мемориальной библиотеке академика А. А. Семёнова. Отдел древней, средневековой и новой истории Института истории, археологии и этнографии Национальной Академии наук Республики Таджикистан. ААС-3, п.22. лист №58.
5. Об особенностях интуитивного постижения мира в средние века. См.: Журнал «Ишрак». Ежегодник исламской философии, № 2, 2011.- С. 14-28. стр. 18. Версия PDF имеется в интернете].
6. Jon McGinnis. Scientific Methodologies in Medieval Islam. Journal of the History of Philosophy, vol.41, no.3 (2003) 307-27; pages 15-16: p.319: 327.
7. Beck J S (2011), Cognitive behavior therapy: Basics and beyond (2nd ed.), New York, NY: The Guilford Press, pp. 19-20.

**АБУ АЛИ ИБНИ СИНО –
ПЕШПАЙГОМ БА ФАЛСАФАИ
ТАҲЛИЛИИ ЗАМОНИ МУОСИР
(МОДЕРН)**

Ҷонбобоев С.

*Дар таҳқиқоти замони муосир Абу Али ибни Сино аз ҷониби баъзеҳо аз муҳаққиқон ҳамчун пешоҳанги мактаби таҳлилии ҳисобида мешавад (ин фалсафа дар замони муосир аз ҷониби Б. Рассел ва дигарон ба таври системанок пешниҳод гардидааст). Асоси пайдо шудани чунин даъворо дар он метавон дид, ки Абу Али ибни Сино нобовариш Афлотунро ба идроки ҳисси қабул надорад ва назарияи маърифати ӯро ҳамчун бахотировариш дониши пештара рад мекунад, баръакс ба донишҳои ҳисси аҳамияти зиёд медиҳадва чунин мешуморад, ки асоси маърифати моро маълумоти ҳисси-сенсорӣ ташиқил медиҳанд (ба истиснои муроҷиа на ақли фаъол), ӯ ба мисли Локк назарияи *tabule rasa* (ақл ҳамчун инъикоси ҳиссиёт)ро дастгирӣ мекунад. Назарияи ӯ оид ба индуксия, донишҳои индук-*

тивӣ, инчунин назарияи ӯ дар бораи таҷриба (озмун) (дар «Китоби шифо» ва «Канон фит-тиб»), ки тамоюлҳои рушди назарияи эпистемологиро инъикос кардаанд ва то ҳуди замони Бакон рушд додаанд, хеле арзишманд аст. Арзиши мушоҳидаҳои Ибни Сино дар бораи озмун чун усули дониш дар таърихи илм бесобиқа аст, вале мутаассифона, он то ҳанӯз ба таври бояду шояд баҳогузурӣ нашудааст.

***Вожаҳои калидӣ:** Абу Али ибни Сино, фалсафаи таҳлилии, дониши таҷрибӣ, эпистемология, таърихи илм, хисс, ақл.*

**ABU ALI IBN SINA (AVICENNA) - THE
HARBINGER OF MODERN
ANALYTICAL PHILOSOPHY**

Jonboboev S.

In modern research literature Abu Ali ibn Sina (Avicenna) is considered by some to be the predecessor of the analytical school (represented in modern philosophy by B. Russell, and others). The reason for this kind of statement can be found in the fact that Abu Ali ibn Sina does not accept Plato's distrust of sensory perception and rejects his theory of cognition as a memory, that he attaches great importance to sensory cognition, he, like John Locke, believes that the basis of intelligent cognition are sensory data (with exception of aqli kull), just like Locke, you can find in his view the theory of tabula rasa (tabule rasa). Ibn Sina's development of the problems of induction, inductive knowledge, the logic of modalities, proof from the opposite, as well as his theory of experience, tests, which reflected the development trends of epistemological theory, left its noticeable mark in the evolution of inductive logic and method of experimentation up to Fr. Bacon's teachings. In the course of our research and comparison of Avicenna's teachings with the views of Fr. Bacon, we found some parallels regarding gaining the knowledge. As we can see Avicenna's observations about experience (experimentation) as a method of epistemology and cognition is important contribution into the history of sciences, which does not valued enough till now.

***Key words:** Abu Ali ibn Sina (Avicenna), analytical school of thought, sensory perception, theory of cognition, inductive knowledge, theory of experience (tajriba).*

ПРОГНОЗИРОВАНИЯ И УПРАВЛЕНИЕ ДЕЙСТВИЯ ЛЮДЕЙ В ЭКСТРЕМАЛЬНЫХ СИТУАЦИЯХ

Азимова М. М. – к.ф.н., старший научный сотрудник ИФПП НАНТ

В статье автор отмечает, что в области прогнозирования действия людей в экстремальных ситуациях специалисты обычно преследовали не очень адекватные и соответствующие цели, поскольку действительно очень трудно научиться предсказывать, как определённые социальные общности людей будут себя вести на новые для них ситуации согласно личными оценками и объективному описанию ситуации.

В этой связи следует констатировать, что в исследованиях, посвященных социальному прогнозированию, различаются следующие виды предвидения социальных процессов, это: 1) прогнозирование по поводу тактики человека, субъекта действия, вообще в их повседневной деятельности в рамках наличного бытия и окружения; 2) прогнозирование по поводу стратегии субъекта действия, относительно будущего.

Ключевые слова: Прогнозирование, национальные действия, цвишенизм, национальная идея, гуманизация, социальное действие, трансформация, бихевиористика.

Оценка и предвидение действия людей в экстремальных ситуациях максимально трудно предсказывать и прогнозировать. В связи с этим, ученые до сих пор преследовали не очень реалистичные цели, поскольку научиться, как конкретные социальные общности будут реагировать на новые для них ситуации (основываясь как на личностных оценках, так и на объективном описании ситуации). Более того, никогда не возможно будет научиться точно, предсказывать, как будут реагировать на эту новизну люди в целом или отдельные группы людей, поскольку ситуации и их интерпретации в высшей степени многосложны. Одним из практических следствий данного затруднения является то, что способы реформирования общества должны, как правило, и для случаев, когда используемый способ уже доказал

свою эффективность в сходном, на первый взгляд, контексте. Матрица ситуационных сил и ограничений и то, как люди их интерпретируют, может обладать едва уловимыми отличиями от известных образцов, что далеко не всегда предусматривается с теми, кто планирует и осуществляет социальные программы.

Как известно, прогнозирование, предвидение и предсказание – родственные понятия, являющимися категориями теории познания в социально-философской науке. Они также используются как специальные понятия и категории в бихевиористике (общей теории поведения биологических и социальных систем), в философской и биологической антропологии, в темпрологии, психологии и социологии, этологии, историософии, в прогностике, кибернетике и информатике и др.

Более того, прогнозирование, образуя важнейшую часть предмета и инструментария теорий управления, операций и принятия решений, экономических теорий, техникознания и др., стало необходимой частью человеческой практики и жизни, вообще. Субъект национальных действий в своих ожиданиях и планах, «заглядывая» в будущее своей социальной жизни, все время колеблется в диапазоне от пессимизма и совершенного отчаяния (алармизма) до полной уверенности в самом благоприятном для него исходе событий настоящего и будущего.

Что касается онтологической основы прогнозирования, то она – наличие предшествующего и настоящего (бытия), общая активность объектов и, в частности, бихевиоральных систем в пространстве и времени, наличие у них свойств и состояний с их характеристиками, детерминация явлений действительности диалектика возможного, действительного и невозможного, самодействие и взаимодействие. У бихевиоральных объектов разного рода,

особенно у человека как субъекта социальных действий – прогнозирование, по сути, конкретное проявление систем поисковой активности, избирательности, целеполагания, выбора и опережающего отражения действительности.

Прогнозирование всегда опирается на относительно полное знание прошлых и настоящих потенций, способностей, характеристик, ресурсов и условий – как у себя, так и у других. Всё это указывает на то, что построить эффективные алгоритмы прогнозирования – значит научиться, увереннее предвидеть события и ситуации во всех сферах деятельности. При этом надо учитывать конечность и дальность погружения алгоритма в пространство предстоящих, будущих оптимумов и действий.

При этом необходимо учесть, что прогнозирование – это не любые фантазии и догадки на счет будущих, вообще не известных событий и состояний объектов самого разного рода, а утверждения обоснованные, подтверждаемые на самом деле. Точнее, прогнозирование действий национального субъекта в экстремальных социальных ситуациях должно осуществляться сугубо на основе научно-отраслевых его методов, поскольку некоторые экстремальные ситуации могут возникать в результате действий самого субъекта, но последствия их всегда являются результатом действия сил природы.

Безусловно, успешность прогнозирования национального действия зависит от таких условий, как объёма и качества информации о прогнозируемой форме действия субъекта, объекте управления действиями, правильности формулирования задачи прогнозирования и обоснованности выбора способа их решения, наличия необходимых используемых средств в соответствии с выбранным методом.

В этой связи следует констатировать, что в исследованиях, посвященных социальному прогнозированию, различаются следующие виды предвидения социальных процессов. Это:

а) Прогнозирование по поводу тактики человека, субъекта действия, вообще в их повседневной деятельности в рамках наличного бытия и окружения. Это своего рода «прогнозирование сейчас», исчезающее вслед за исчезновением наличных воз-

можных благ, экстремальных ситуаций, касающихся национального субъекта действия. Этот прогноз побуждает нацию здесь и сейчас к ответным реакциям. Он толкает к действиям в духе защиты, кооперации, поддержки (поиска союзников, приспособления, а также агрессии, выживания и т.п.).

Необходимо учесть, что в такой ситуации требуется анализ и прогноз конкретных способов сопряжения стихийности и организации, объективного спонтанного процесса и субъективных управленческих действий в функционировании социума. В этой связи совершенно обосновано предположение, что «...в модели самоорганизации национальная общность предстает как неравновесная система особого типа, устойчивость которой обеспечивается искусственным опосредованием внешних и внутренних отношений. Вся совокупность опосредующих механизмов – орудия и прочие материальные продукты, языки, мифологии, мораль и т.д., объединяются понятием «культура». [1, 162-163]

Безусловно, вышеупомянутая нами культура и ее ценности в таких ситуациях могут стать одним из основных предпосылок кооперации и защиты национальной общности от деструктивного влияния неравновесности и неустойчивости.

Более того, в экстремальных социальных ситуациях, когда этнос стоит перед дилеммой – быть или не быть как исторически-общностное образование, именно уровень развитости культуры и степень значимости ее основных ценностей для субъекта национальных действий в немалой степени определяют дальнейшую ее судьбу.

б) Прогнозирование по поводу стратегии субъекта действия, относительно будущего. Оно может быть относительно дифференцированным (как и предыдущее) по многим параметрам, иерархично и переходяще в связи с самой историчностью вообще, также в связи с лабильностью человека как родового существа.

Разные этнические общности в виду их культуры, традиций, морали, идеологии, а также бытующей житейской философии могут по-разному реагировать на одни и те же ситуации, характер возможностей и последствий в будущем. Основа различия реакций на экстремальный про-

гноз – в слишком разных возможностях и способностях тех и других адекватно реагировать на угрозы для жизни, существованию и продолжению действий, угрозы ценностям, идеалам и др.

Совершенно очевидно, что предвидеть контуры будущего в действиях национального субъекта в экстремальной ситуации очень трудно. Тем более направить его по определённому пути к намеченной цели в силу объективно существующих причин социального характера представляет собой определенную сложность. Это особо заметно проявляется в периодах социальной трансформации. Как известно, на характер социальных действий национального субъекта в последние десятилетия оказывает своё заметное влияние происходящие кардинальные изменения в глубинных процессах основных сфер его жизнедеятельности.

В ситуации социальной трансформации и общностной нестабильности национальный субъект по-иному переживает время собственного бытия, переосмысливая прошлое, настоящее и будущее, «иногда он теряет ощущение исторического времени, значит и цели собственных действий, что, несомненно, указывает на проявление одного из симптомов кризиса его социальной жизнедеятельности, возникновение социального цвишенизма».[4, 25]

Необходимо иметь в виду, что факторы, формирующие ситуацию социального цвишенизма в жизнедеятельности субъекта действий, коренятся в большей степени в самой природе существования и образа жизни данной нации. Поэтому в экстремальных социальных ситуациях межсобытийного характера, когда нация стоит перед выбором формы дальнейшего своего развития, а иногда – угрозой не остаться как целостное самостоятельное общностное образование, именно уровень значимости используемых методов прогнозирования и управления действиями субъекта определяют её дальнейшую судьбу.

Следует иметь в виду, что при всем принципиальном отличии направлений прогнозирования объединяет единая цель: определение характера протекания действий национального субъекта в будущем. Существующее множество методов решения задачи прогнозирования имеет одну

общую идею: обнаружение связей между прошлым и будущим, между информацией о процессе в контролируемый период времени и характером протекания действий людей в дальнейшем. От того, насколько точно описаны исследуемые связи, будет зависеть точность прогнозирования действий национального субъекта в экстремальной социальной ситуации.

Однако не следует забывать, что формирование национальной идеи, превращение ее в могучую объединяющую и управляющую силу массовых действий есть естественноисторический процесс, определяемый как объективными условиями, так и субъективным фактором. Но реализуется этот процесс через активную, целенаправленную деятельность субъекта. Прочные, конструктивные и реалистические основы национальной идеи формируются интеллектуальной частью данной общности, т.е. «сформулировать общенациональную идею - профессиональный и гражданский долг ученых-обществоведов» [3, 34].

Несомненно, превращение национальной идеи в значимое средство консолидации и управления действиями национального субъекта в прогрессивном, положительном направлении должно основываться на принципе гуманизации общественных отношений, сущность, которой заключается в установлении или восстановлении человечности и человеко-сообразности там, где это по высшим ценностным критериям оправдано и уместно. Уместно акцентировать, что человеческие действия, являющиеся способом реализации гуманизаторской функции субъекта, далеко не всегда носят гуманистическое содержание. Поэтому в условиях экстремальной социальной ситуации, цвишенистского состояния общества, порождающего социальную диссипативность, гуманизация действий национального субъекта и отношения межобщностного порядка становятся очень востребованной. Такая актуализация вопроса вытекает из самой сущности реалий жизни национального субъекта, ознаменовавшихся кризисами, усиливающимся резким расслоением общества и деструкцией функционирующей социальной системы, усиливающейся социальной криминализацией, разыгравшимися политическими и конфессиональными разборками, а также

набирающими темп процессами популяции. На фоне всего этого происходит по-мрачение общественного сознания, игнорируются, даже порою отрицаются ценности науки, культуры и морали. [2, 194].

Следует иметь в виду, что средства и методы гуманизации действий субъекта, прежде всего, требует учета региональных и национальных особенностей его жизнедеятельности и создание оптимальных условий для разрешения имеющихся внутриобщественных противоречий.

В тоже время нельзя игнорировать тот факт, что гуманизация действий субъекта в современных национальных обществах не возможно без преодоления формирующихся ныне в них таких негативных явлений, как «нациопатия», «этническая мобилизация», «национализм», «юридический этнократизм», «регионализм» и др., которые требуют своего отдельного, более обстоятельного научного анализа.

Национальные действия становятся подлинно гуманными лишь тогда, когда субъект освободиться от узко национальных, индивидуально-агрессивных интересов, препятствующих созданию благоприятных условий для широкого развития наличных предпосылок взаимоотношений и взаимодействия с другими народами.

Литература

1. Саидов А.С. Нация как субъект социального действия. – Минск-Душанбе: «Дониш», 1999. - С. 162-163.
2. Саидов А.С. Нация как субъект социального действия. – Минск-Душанбе: «Дониш», 1999. – С. 194.
3. Савастюк А., Антонова Т. Общественная идея: новое видение // Беларуская думка, 1996. – С. 34.
4. Харин Ю.А. Феномен цвишенизма. – Минск, 1996. - С. 25.

ПЕШГУЌИ ВА ИДОРАКУНИИ АМАЛИ ОДАМОН ДАР ҲОЛАТҲОИ ФАВҚУЛОДА Азимова М. М.

Муаллиф дар мақола қайд мекунад, ки дар соҳаи пешгуӣ кардани амали одамон дар ҳолатҳои фавқулода муҳаққиқон то ба ҳол мақсадҳои на он қадар амалишаванда доранд, зеро фаҳмидан ва пешгуӣ намудани ҷомеаҳои муайян дар вазъиятҳои нав барои онҳо дар

асоси арзёбиҳои шахси ва дар асоси вазъи объективии мавҷуда хеле душвор аст.

Дар ҳамин робита зикр намудан лозим аст, ки дар рафти таҳқиқоти пешгуӣи ҷомеаҳо навҳои зерини равандҳои иҷтимоӣ пешбинӣ мешаванд, ки онҳо аз ҳамдигар фарқ доранд: 1) пешгуӣ дар соҳаи тактикаи муносибати шахс ҳамчун субъекти амал, ё дар маҷмӯъ дар фаъолияти ҳаррӯзаи онҳо дар доираи вазъи мавҷуда ва муҳити зист; 2) пешбинӣ намудани оянда дар доираи стратегияи субъекти амал.

Калидвожаҳо: *пешгуӣ, амалҳои миллӣ, цвишенизм, гоия миллӣ, гуманизатсия, амали иҷтимоӣ, дигаргунсозӣ, рафтори мантиқӣ.*

FORECASTING AND MANAGING PEOPLE'S ACTIONS IN EXTREME SITUATIONS

Azimova M. M.

In the article, the author notes that in the field of predicting the actions of people in extreme situations, scientists have so far pursued not very realistic goals, since it is extremely difficult to learn how to predict how specific social communities will react to new situations for them (based on both personal assessments and on an objective description of the situation).

In this regard, it should be stated that in studies devoted to social forecasting, the following types of foreseeing social processes differ, these are: 1) forecasting about the tactics of a person, the subject of action, in general, in their daily activities within the framework of existing existence and environment; 2) forecasting about the strategy of the subject of action, regarding the future.

Key words: *Forecasting, national actions, zviшенism, national idea, humanization, social action, transformation, behavioristics.*

ТАСНИФОТИ ИЛМ ҲАМЧУН ОМИЛИ АСОСИИ НАВГОНИҲОИ ИЛМӢ ДАР ФАЛСАФАИ АСРИМИЁНАИ ТОЧИК

Ниёзӣ Ё.Б. – н.и.ф, директори Институти омӯзиши масъалаҳои давлатҳои
Осиё ва Аврупои АМИТ

Дар мақолаи мазкур таснифоти илм аз нуқтаи назари файласуфони асримииёнагии тоҷик, мавриди таҳқиқ қарор дода шудааст. Муаллифи мақола зимни таҳлили мавзӯи мазкур онро ба марҳилаҳои муайян тақсимбандӣ намудааст. Дар ин радиф файласуфон ва донишмандони давраи мазкур, ба мисли Фаҳри Розӣ, Муҳаммад Ғаззоли, Ибни Рушид, Ибни Ҷалҷал, Ҷобир ибни Ҳайён, Абубакри Розӣ, Абурайҳон Берунӣ ва дигарон саҳми назаррас гузоштанд.

Бояд қайд кард, ки марҳилаҳои мухталифи илм ва ҷиғунагии рушду тамоюли он бо давраҳои мухталифи тамаддун ва фарҳанги башар иртиботи ҷудонопазир дорад. Дар ҳар марҳалаи таърихи башар, пайдоиши афкор ва ақидаҳои навин, инкишоф ва ихтироъ, ибрази назариёти илмии мутабиқ бо шароити фикрии замон ва муҳит, басти улуми мутафовут, иртиботи мазҳабҳо ва мавзӯи онҳо нисбат ба илм ва намудҳо ва осори он ва ҷустуҷӯи робитаҳои илмии ҳар давра бо давраҳои собиқ ва андозагирии арзишҳоро метавон таърихи илм донист.

Калидвожаҳо: *илм, марҳала, таснифот, донишманд, далел, асримииёнагӣ, башарият, фарҳанг.*

Дар Ислом, махсусан дар 200-300 аввали таърихи он, ба илм таърифҳои гуногун дода шудааст. Масалан, мутакаллимон гӯянд, ки илм иборат аз сифатест, ки муҷибӣ тамйизи ашё аз якдигар мешавад, ва илми Вочибулвучуд иборат аз сифати азият аст, ки тааллуқ бо он муҷибӣ кашфи ҳақиқат аст.

Имом Фаҳри Розӣ гӯяд: «Ҳарчи ғайри илм аст, ба илм шинохта мешавад ва агар бихоҳем илмро таъриф кунем, дур муҳол лозим ояд ва ҳар кас ба зарурат ва вичдони худ ба вучуди худ олим аст ва илми ҳар кас ба вучуди худ илм хос бадеҳӣ аст ва бадохати хос мусталзими бадохати ом аст». [4, 52]

Муҳаммад Ғаззоли дар боби моҳияти илм гӯяд: «Илм иборат аз яқини ақлӣ аст, ки аз ҳиссиёт ва бадеҳиёт ва мутаботирот ва ё таҷрибиёт ва қазияҳои фитратулқиёс гирифта шудааст. Ва ба таври кулӣ ин умур эътимодест нест, магар он ки ақл дар онҳо ба тадбир ва тафаккур пардозад ва ҳукми ҳудро дар мавриди сифат ё адами сикҳати онҳо баён дорад». [4, 50]

Соҳиби «Кашф аз-зунун» дар боби илм гӯяд: «Он чи мусаллам аст, он аст, ки маъноӣ ҳақиқии лафзи илм «идрок» аст, ки мутааллиқ ба «маълум» ва тобеи он дар ҳусули «малака», яъне василаест дар бақои он. Бас лафзи илм ҳам бар идрок ва ҳам бар малака итлоқ мегардад ва ин итлоқ ё ҳақиқии ғариба ва ё истилоҳе ва ё маҷоз машҳур аст ва бар маҷмӯи масоил ва мабодии тасдиқӣ ва мавзӯёти итилоқ мегардад ва аз ин ҷиҳат аст: ё ҳадди исмӣ ё ҳадди ҳақиқӣ». [4, 53]

Машҳуртарин таърифи ҳукамо нисбат ба илм он аст, ки «Илм ҳосили сурати чиз дар ақл аст», бинобар ин ҳукамо идрокӣ ҷузъӣ, ваҳмӣ, ҳаёлиро илм намешуморанд ва фақат куллиро илм медонанд». [4, 53-55]

Пас илм маърифат аст ва он чи аз идрок ва ҳофизаи мардум ҳусусӣ ва фардӣ мебошад, сарфи назар мешавад ва чизҳоро ёддошт мекунад, ки ваҷҳи иштирок ва ҷиҳати ҷомеъ байни иддае аз афкоре бошанд ва битавонад мақбули ҳамаи арзҳо қарор гирад. [4, 55] Яъне илм дар биниши мутафаккирони асрҳои миёна аз афкори кулӣ сохта шудааст ва дар мувофиқати ҳамаи бинишҳои муштарак, ки дар асоси робитаҳои мантиқӣҷамъбаст карда мешаванд ба даст меояд.

Албатта, ин таърифи ягона нест. Таърифи илм дар асрҳои миёна ва имрӯз гуногун ҳастанд. Вобаста ба марҳилаҳои таърихӣ, дидгоҳҳои гуногуни ақидавию ҷаҳонбинӣ ва заруриятҳои иҷтимоиву иқ-

тисодӣ таърифҳои илмӣ дода шудаанд. Маслан яке аз таърифҳои илмро муҳаққиқони муосир чунин баён медорад: “илм ин навъи фаъолияти махсуси маънавии одамон мебошад, ки барои истехсоли до-нишҳо дар табиат, ҷомеа ва маърифати ҳақиқат нигаронида шуда, ҳадафи бевосита барои маърифати ҳақиқат ва кашфи қонунҳои объективиро дар асоси ҷамъбасти далелҳои воқеӣ ва ба ҳам пайвастро дорад, то тамоили инкишофи воқеият ва қобилияти тағйири онро ошкор кунад” [7, 26]

Аз назари мутафаккирони асри миёна ҳар илмеро мавзӯъ, масоил ва мабодие аст. Мавзӯи ҳар илм он аст, ки баҳс аз аворизи зоти он илм кунад. Камоли инсон маърифат ба аёни мавҷудот аз тасаввурот аст ва тасдиқ ба аҳволи аёни мавҷудот ба қадри тоқати башарӣ аст. Агар ин таърифи илмро ба таърифи имрӯзаи илм муқоиса кунем, ошкор мешавад, ки хеле наздикӣ ва умумият дар ин таърифҳои асримиёнагӣ дида мешавад.

Байни илмҳо чӣ фарқияте ҳаст? Гурӯҳе фарқияти илмҳоро дар мавзӯъ ва гурӯҳе дар масоил ва гурӯҳе дар ҳар ду медонанд. Масоил қазияҳое ҳастанд, ки баёни он дар илмҳо лозим аст ва бештар ба сурати назария аст.

Мавзӯи ҳар илм он аст, ки дар он аз аворизи зоти он баҳс мешавад, яъне аворизе, ки ба ҷиҳати зот ё чизи мусовӣ зоти ориз бар он мешавад, зеро он чи ориз бар амре мешавад ё аъам (умумӣ) аз он ё аҳас (хос) аз он аст. [4, 58] Яъне мавзӯъ дар мавриди сифатҳои аслии чизҳо, ки омили фарқияти як ашёро аз ашёи дигар муайян мекунад.

Дар асрҳои миёна баъзе олимони саъӣ кардаанд ҳақиқатҳоро низ табақабандӣ карда, байни навъҳо ва ҷинсҳо ва фаслҳо имтиёз гузоранд, монанди инсон, ҳайвон, мавҷуд ва сипас ҳолати махсус ба ҳар як мавриди баррасӣ қарор диҳанд ва ин корро ба далелҳо ва бурҳонҳо исбот кардаанд ва тасодуфан дар ин баррасӣ ба қазияҳое бархурдаанд, ки касбӣ буда ва маҳмулоти онҳо аз навъи аворизи зоти он ҳақиқатҳо берун будааст, ки масоил номидаанд, ки ҳар даста аз масоилро ба мавзӯе аз ҳамон ҳақиқатҳои табақабандӣ шуда мансуб дониста ва бад-онҳо боз гардидаанд ва бевосита ба он умур ва ҳақоқиқи умур дастрас

мешаванд, масоил ё худ мавзӯи он масоиланд ва ё ҷузъи мавзӯанд ва ё навъе аз он ва ё арази зоти он. [4, 61] Дар ин иқтибос зикр мешавад, ки масъала ё масалагузорӣ аз кадом роҳ ба даст меояд? Масъалагузори илмӣ он аст, ки аз роҳи пешниҳоди далелҳо ва бурҳонҳо шинохтани ҳақиқати ашё ё аразҳо ва сифатҳои зоти ашё ҳулосагирӣ шуда ошкор мешавад.

Ба ин тартиб ҳар даста аз масоил мансуб ба мавзӯе аз мавзӯҳо ба сурати илми ҷудогона даромада, ки ба сурати девон номгузорӣ шуда, мавриди таълим қарор мегирад.

Пас рушан шуд, ки мавзӯи ҳар илме ҷиҳати ваҳдати зоти мавзӯъ ва агар чи ҷиҳати аразии дигаре бар он ориз шавад ва ин ки фалон илм илмест ва фалон илм илми дигаре бад-он маъност, ки дар фалон илм баҳс аз маҷмӯи авориз ва аҳволи мавзӯъ мешавад, аз он рӯи ки мутаваҷҷеҳ ба ҳадаф ва натиҷаи дигар аст ва бинобар ин мумкин аст як амр мавзӯи чанд илм бошад, мисли тани инсон, ки мавзӯи илми пизишкӣ аст ва ҳам мавзӯи илми табиӣ...

Ҳулоса, фарқияти илмҳо дар мавзӯъ, ҳадаф ва таърифи он аст. Ашёи бисёр аз он ҷиҳат мавзӯи илмӣ мешавад, ки аз ҷиҳати иштироки як амри зотӣ ва аразӣ ба ҳам монанд бошанд. Агар баҳс дар он умури зиёд ва гуногун аз ҷиҳати ваҳдат набошад, ки онҳоро дар он ҷиҳат ба ҳам пайванд диҳад, балки дар ҳар як аз ин амрҳои бисёр аз ҷиҳати хусусияти ҳар як бошад дар ин сурат илмҳои бисёре хоҳад буд.

Иштирок дар умури аразӣ монанди адад ва миқдор, ки дар каммиат муштарақанд ва мавзӯи илм ҳисоб аст. Мавзӯъ ба мисли модда ва ҷинс аст ва аворизи зотӣ ба мисли фасл аст ва дастаи аз мавзӯот масоилро ташкил медиҳад. Чунин шинохт муҳтавои таснифоти илмро дар асрҳои миёна ташкил медиҳад, ки қонуният ба ҳисоб гирифта нашудааст, танҳо таърифи мафҳумҳои илмӣ дода шудаанд. Дар ҷаҳони муосир бошад, таснифоти илм дар асоси монандӣ ва фарқият мавзӯъ, масоил ва ҳадаф матраҳ сохта, қонуниятҳо ва назарияҳо муайян карда мешавад.

Масъалаи таснифоти илм дар асрҳои миёна дар баробари нақли илмҳои ақлӣ ва мантиқӣ аз Юнон ба олами Ислом мавриди таваҷҷӯҳи донишмандони асримиёнагӣ

воқеъ шуд ва омили муҳаррики баъзе аз кашфиётҳои нодир дар ин аср гардид.

Дар мантиқи суварие (шаклие), ки мероси Юнон аст, нахуст масъалаи маърифат ва худуди он мавриди баҳс қарор мегирад ва сипас таснифи масъалаҳои қазияҳо, тасаввурот, тасдиқот ва билохира қиёсҳо тақсимбандӣ сураат мегирад, ки ба таври куллии бо таваҷҷуҳ ба мафумҳои куллии навъе аз тақсимбандии илмҳои ба шарӣ ба ҳикмати амалӣ ва назарӣ воқеъ мешавад. [4, 5]

Гарчанде фалсафаи Юнон татбиқи амалии худро пайдо кард, аммо фалсафаи ислом ҳеҷ гоҳ натавонист афкори куллии ва мафхумҳои фалсафиро ҳатто дар табиӣт мавриди баҳрабардории амалӣ қарор диҳад ва улуми назарии фалсафаи исломӣ маҳдуд ба шинохти Худо ва табиат дар фаҳмиши метафизикӣ боқӣ монда, густариш наёфт. Гарчанде дар тӯли таърихи тамаддуни исломӣ таҷаллиёти ҳосе ба улуми фалсафӣ дода шуд, аммо дар бисёри масъалҳо аз масоили мазҳабӣ ва каломӣ истифода шуд. Ҳамзамон китобҳои фикҳӣ, усулӣ ва адабии исломӣ низ аз масоили ақлӣ ва мантиқӣ истифода мешуданд, ки ин як таҳаввули бузург дар тамаддуни исломист.

Ба назари муҳаққиқ Саид Муҳаммади Содики Сачқодӣ чунин омезиш пайдо кардани масоили фалсафӣ-мантиқӣ ба масоили каломӣ хидмати амалии ин фалсафа дар асрҳои миёна аст. Ҳамаи ин илмҳои мавҷуда, мисли улуми назарӣ, риёзиёт, ҳайат, нучум ва ҳатто кимиё дар хидмати мазҳаб ва Қуръон қарор гирифтанд ва ҳатто аз тарафи донишмандони исломӣ баъзан саъю кӯшиш ба харҷ меоданд, ки Қуръон ва ахбори исломиро маншаи ҳамаи улуми фалсафӣ ва мантиқӣ бидонанд ва ин маъно дар китобҳо ва рисолаҳои Муҳаммад Ғаззоли ва дигарон дида мешавад. [4, 6-7]

Дар ин росто баҳсе байни ҷудоии масоили динӣ ва фалсафӣ дар таърихи асри миёна вучуд дошт, ки масоили куллии ва мантиқӣ сохта ва пардохтаи фикрӣ инсонҳост, набояд бо масоили динӣ омехта гардад. Ин баҳс ва ҷидол байни мактаби ашъарӣ ва муътазила, то ба имрӯз низ идома дорад.

Чунин баҳсҳо сабаб гашт, ки баъзе аз мутафаккирони асри миёна дар сатҳи ибтидоии фалсафа ва мантиқи юнониёро мисли Абурайҳон Берунӣ, Абунаصري Фо-

робӣ, Ибни Сино ва Ибни Рушд дар амал истифода кунанд. Муҳаммад Ғаззоли худ кӯшиш кардаст, ки як мантиқи амалӣ ва татабиқие ба вучуд оварад ва ин мантиқро бо муҳкамоти шаръӣ мутобиқат диҳад ва онро (мантиқро) аз баҳси сирф берун намояд (Қистос-ал-мустанҷим ва дигар кутуби мантиқии ӯ). [1, 628] Ин таҳаввулот аз тарафи Шаҳобуддин Сухравардӣ дар илми илоҳиёт ва мантиқ идома пайдо кард. (Ҳикмати ишроқ). [5, 327-27]

Дар табақабандиҳои асрҳои миёна баъзан дида мешавад, ки меъри тасниф модда ва ақл қарор мегирад. Ба ин маъно, ки нахуст ба улуми моддӣ ва ақлӣ тақсим шудааст ва на ба маънои улуми назарӣ ва амалӣ аст, балки бар асоси дугонагии вучуди ақл ва модда аст ва ин дар назари қасоне аст, ки ҳам ақлро асл меоданд ва ҳам моддаро. Ончи дар хорич ва муҳити берун аз инсон аст, улуми моддӣ аст, ки дар назари уламои исломӣ беш аз 50-шубҳа дорад. [4, 70]

Дар таълимоти аҳли ирфон мушоҳида мешавад, ки унвонҳои монанди улуми қасбӣ, мавҳибот, виросат, диросат, ҳаёли, айни, ғайб ва шаҳодат вучуд дорад.

Ба ҳар ҳол мавзӯи тасниф, то он ҷо пеш меравад, ки баъзан ҷанбаи ваҳмӣ, (ҳаёли) ба худ мегирад, ки илми ҳавоси ҳуруф, ҷафр, рамл ва устурлоб ба вучуд меояд. Инчунин дар ин замина илми қаҳонат, қиёфат паид меояд.

Яке аз муҳимтарин илм, ки дар тамаддуни исломӣ нуфуз кард ва бештари файласуфони исломӣ аз он огоҳӣ доштанд, ин илми тиб мебошад. Ин илм дар ибтидоӣ зуҳури Исломи чандон нуфуз надошт ва баъдан бо таъсири Ганди Шопур ва интиқоли улуми пизишкӣ ба дунёи Исломи нақши бас муҳимме бозид. [6, 17-18]

Осори тиббии юнонӣ, ҳиндӣ ва форсӣ ба арабӣ тарҷума шуда, ибтикороти тозае низ аз тарафи табибони исломӣ мисли Муҳаммад Зақариёи Розӣ, табиб ва файласуфи бузург, сад ҷилд китоб аз он миён «ал-Ҳовӣ», «ал-Ҷомеъ», «ал-Мадҳал», «ат-Тиб ал-Мулуқӣ», «ал-Мадҳал ило ат тиб ва ал-Коф» ва бисёр дигареро ном бурд. Ин пизишк дар мавриди сурҳак ва обила таҳқиқоти арзанда дорад ва равишҳои ташкил ва муайяне ибдоъ кардааст. Идомадиҳандаи илми пизишкӣ Ибни Сино

аст, ки дар Мағрибзамин, то ба ҳол шуҳрат дорад ва китоби “ал-Қонун” ҳамчун китоби дастурии табибон дар Аврупо, то асри XVI мавриди истифода буд. [4, 6-7]

Донишмандони дигаре чун Ибни Рушд ва Ибни Чалчал ва дигарон дар паҳнаи васеи ҳукумати исломӣ зуҳур карда, таҳқиқоти арзандаеро анҷом додаанд, аз он ҷумла чашмпизишкӣ, чарроҳӣ, домпизишкӣ, дорусозӣ, гиёҳпизишкӣ.

Илми кимия низ дар ин давра аз тарафи Ҷобир ибни Ҳайён, Абубакри Розӣ, Абурайҳон Берунӣ ва дигарон ба комёбиҳои зиёде дастрас шудаанд, ки сабаби рушди чармсозӣ, коғазсозӣ, истихроҷи маъданҳо, таҳияи борут, таҳияи рӯғанҳо пешрафти ҳайратангезе карданд.

Нучум ва ситорашиносӣ ва ҷуғрофия илмҳои дигаре буданд, ки хулафо ва ҳукмронон ва салотин ба доништани толеъи худ олимнро ҷамъоварӣ мекарданд, то ба ин улум машғул шаванд. [6, 126-128]

Ҳамзамон ин таҳқиқот ба дараҷае аз тарафи олимони мусалмон пешрафт кард, ки то ба имрӯз ин таҳқиқот арзиши худро гум накардааст, монанди:

таъйини дараҷаи тӯл ва арзи ҷуғрофия аст, ки аксарият то ба имрӯз бо иттифоқи он таҳқиқот мутобиқат доранд;

кашф ва таъйини ду қутби Замин;

исботи курравияти Замин;

иллати तरीкии шашмоҳаи қутб ва чигунагии сарзаминҳои маскун ва ғайримаскун;

таъйин ва кашфи сайёрооти машҳур ва манзумаи шамсӣ ва теъдоди қаҳқашонҳо;

таъйини ҳудуди ҳаво (атмосфераи) Замин, мадори Замин, ихтилофи соатҳои шабу рӯз дар манотиқи мухталиф ва сабаби он;

тадвини зичҳо ва тақвимҳо ва ҷадвалиҳои фалакӣ;

таъйини ҳаракати вазъии замин;

андозагирии минтақат ал-бурҷ.

Кашфи надоштани рушноии мадори сайёрот ва ҳаракати Замин ба даври Хуршед. Қабл аз Коперник Абурайҳон Берунӣ гуфта буд, ки гардиши Замин ба даври Хуршед тобеъи ҳамон ҷадвали ситорагон аст ва ҷадвале таҳия кард, ки нишон меод, ки Замин ва ситорагон дар ҳаракат ва бо Хуршед дар иртиботанд. [4, 41-42]

Ҷаҳонгарди бузурге чун Ибни Батута ва Носири Хусрав шарҳи холисе дар боби манотиқи мухталифе ва авзои ҷуғрофие ва минтақаҳои аҳолинишин мебошад. [3, 23] Абурайҳон Берунӣ дар мавриди Замин ва хушкию обӣ ва куҳҳо маълумоти дақиқе пешкаш кард.

Асосан бештари кашфиётҳо ва дастовардони илмӣ дар асрҳои X-XIII баъди тарҷумаи осори илмӣ аз Эронӣ Ҳинд ва Юнону дигар кишварҳое, ки тобеият аз Ҳукумати исломӣ мекарданд, ба даст омадааст. [2, 126] Ин марҳила начандон тӯлонист, аммо дар баробари тундгароии мазҳабӣ чунин кашфиёти илмӣ аз тарафи олимони мусалмон ба даст омад, зеро ин кашфиёт дар мазҳабҳо муҳолифат надоштанд ва баъзан авқот барои муайян кардани қибла ва дигар лашкаркашиҳои мусалмон истифода мешуданд.

Илми физика ва механика низ дар ин марҳила ба муваффақиятҳо ноил шудаанд, ки онро илми манозир меноманд. Бархе аз ихтилофот ва дастовардҳои муслимин дар илми физика ва механика инҳоянд:

сохтани чархҳои осӣб ва васоили обкашӣ аз чоҳҳо;

сохтани абзор ва манҷаниқҳои ҷангӣ;

нур ва навъҳои гуногуни ойинаҳо;

инкисор ва интишори нур ва зовияҳои инкисор ва тобиш ва нисбати муқаррарии байни онҳо;

пешниҳоди эҷоди адасия (линза) ва таъсири нур ва зовияҳои он дар муоянати мухталиф;

этикад ба ин ки тасвири ҷисми маръӣ ба ҷашм мерасад ва ба василаи пардаи шаффоф, яъне адасӣ мунтақил мешавад ва аз ин роҳ радди андешаҳои Уқлудус ва Батлимус мешавад;

асари ҳавоии Замин дар афзоиши ҳаҷми Хуршед, Моҳ вақте дар уфуқи наздик қарор доранд;

иртиботи вазн ва тарокуми (зичии) ҳаво ва таъсири тарокуми ҳаво дар вазни аҷсом ва таъйини формулаҳои печида, барои таҳқиқоти асари нур дар ойинаҳои куравӣ, мутақобил ва адасиҳои сузонанда;

ҷенаки умқи дарёҳо ва пастию баландии сатҳи об;

сохтани соатҳои обӣ;

осиёи бодӣ;

абзори хоси чангӣ ва ихтирои даст-гоҳи парвоз.

Ин кашфиёт бисёр муҳиманд, ки дар ин даврон дастрас гаштаанд ва донишмандони бузурге мисли Ҳасан ибн Ҳусайни Симнонӣ, Камолиддини Форсӣ, Умари Хаём, Абулқосими Ироқӣ ва бисёри дигар дар ин боб заҳматҳо кашида ва осори бузурге аз худ ба ёдгор гузоштаанд. [4, 44-45]

Риёзиёт низ дар ин даврон бо тарҷумаи китоби «Синд Ҳинд» аз санскрит ба дасти Муҳаммад ибни Иброҳими Фазорӣ ҷойгоҳ пайдо карда, ба муваффақиятҳои зиёде комёб гаштааст. Инчунин аз роҳи тарҷумаи китобҳои риёзии юнонӣ ин раванд густариш пайдо кард. Ҳаҷҷоб ибни Юсуф ибни Матар китобҳои «Маҷастӣ»-и Батлимус ва усули Ҳандасаи Уклидусро ба арабӣ тарҷума кард ва дигар мутарҷимон низ дар ин роҳ кӯшишҳои зиёде кардаанд, то ҷое ки соҳибназар шуда ва назарияту орои ҷолиберо кашф кардаанд. [2, 37-38,40]

Муҳаммад ибни Хоразмӣ муассиси илми алҷабр (алгебра ё алгоритм) бо номи ин олим гӯё гузошта шудааст. Дар риёзиёт ӯ китоби «Ал мухтасар фи ҳисоб ал-ҷабр вал-муқобала» нигоштааст, ки бо забонҳои гуногуни Урупо тарҷума шудааст. Инчунин саҳми Абурайҳон Берунӣ, Абулвафо Бузҷонӣ, Абӯбакр Кархӣ, Умари Хайём, Ҳоҷа Насируддини Тусӣ, Гиёсиддини Ҷамшеди Кошонӣ.

Дастовардҳои уламои исломӣ дар ин илм инҳоянд:

-таъсис ва тақомули илми ҷабр;

-андозагирии сатҳи ҳамворӣ ва куравӣ;

-тахқиқоти арзанда дар муодилоти дараҷаи сеюм, дуум ва тариқи ҳалли онҳо;

-тахқиқот дар ҳолати шашгонаи мусалласи куравии қоим уз-зоввия;

-кашфи қасри даҳӣ (аъшорӣ) ва ададӣ ($=14r3=p$);

-тахқиқ дар мавриди давоири куррот ва нисбати ақтор ва маркази онҳо бо якдигар;

-ёфтани маҷмӯаи аъдоди табиӣ дар тавони ҷаҳорум;

-кашфи алгоритм;

-пешниҳоди роҳи ҳалҳои Ҳандасӣ ба-рои муодилоти дараҷаи дуум;

-ба кор гирифтани мусалласот ба ҷойи мураббаот дар ҳалли масоил. [4, 47-49]

Дастовардҳо ва комёбиҳои олимони асримиёнагии Шарқи исломӣ, то замони мо гарчанде ба пуррагӣ нарасида бошанд, ҳам лекин аз он ҷӣ ба мо мерос мондааст, инҳо мебошанд. Мутафаккирони асримиёнагӣ дар соҳаҳои гуногуни илми замони хеш бо вучуди ҷаҳлу тариқи мутаассибон ва таҳрибкорони сиёсиву мазҳабӣ, дар соҳаҳои гуногуни илми замони худ тавзеҳи бисёр масъалаҳои норӯшанӣ аз гузаштагон ба мерос мондари тафсирҳо карда, дар заминаи ин тафсирҳо ба кашфиётҳои назаррасе низ ноил гаштаанд.

Хулоса, афкори илмию фалсафии асрҳои миёнаи Шарқ ба таври умумӣ ба гуфтаи Акбар Турсунов як давраи Ренессанси Аҷам [8, 3] махсус ҳамчун зинаи қонунӣ ва зарурии таърихи фарҳангии ба-шарият барои ривочу равнақи ояндаи тамаддун заминаи мустаҳкамро фароҳам овардааст.

Ин мухтасар аз он дастовардҳои муслимин дар улуми мухталиф буданд, ки муқаддимае барои муайян кардани таснифи илмҳо дар аҳди Ислому махсусан дар замони Абунастри Форобӣ ва Ибни Сино мебошад.

Адабиёт

1. Абуҳомид Муҳаммади Ғаззоли. Эҳё улум ад-дин. рубъи ибодат 1 (1) Душанбе, 2008.
2. Забехулло Сафо. Таърихи улуми ақлӣ дар тамаддуни исломӣ. Техрон, 1371
3. Носири Хусрав. Сафарнома. Душанбе, 2014.
4. Саидмуҳаммади Содиқи Сачҷодӣ. Табақабандии улум дар тамаддуни исломӣ. Имом Ғаззоли. Меъёр ул-илм. Техрон. Ковиён.1360 .
5. Саидяхё Ясрибӣ. Ҳикмати ишроқи Суҳравардӣ. Гузориши ҳикмати Ишроқ бо татбиқ ва нақд ҳамроҳ бо матни «Ҳикмат-ул-ишроқ». Техрон, 1385.
6. Саидхусайни Наср. Таърихи улуми ақлӣ. Ҷ.1., Техрон. 1327.
7. Самиев А.Х. История и философия науки. Душанбе, 2014.
8. Турсунов А. Эҳёи Аҷам. Душанбе, 1984.

КЛАССИФИКАЦИЯ НАУКИ КАК ФАКТОРА НАУЧНЫХ НОВОВВЕДЕ- НИЙ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТАДЖИКСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Ниёзи Ё Б.

В статье рассматривается классификация наук с точки зрения средневековых таджикских философов. Автор статьи, анализируя эту тему, разделил ее на определенные этапы. Философы и ученые этого периода, как Фахри Рози, Мухаммад Газали, Ибн Рушд, Ибн Джалджал, Джабир ибн Хайян, Абу Бакр Рози, Абу Райхан Беруни и другие ученые внесли значительный вклад в эту линию.

Следует отметить, что разные этапы науки, ее развитие и тенденции неразрывно связаны с разными периодами человеческой цивилизации и культуры. На каждом этапе истории человечества возникновение новых идей и идеологии, развитие и изобретения, выражение научных теорий, адаптированных к интеллектуальным условиям времени и окружающей среды, различным дисциплинам, взаимосвязи религий и их тем по отношению к науке и ее работам, а также поиск научных связей. Историю науки можно рассматривать с предыдущими периодами и измерением ценностей.

Ключевые слова: наука, этап, классификация, ученый, факт, средневековье, человечество, культура.

CLASSIFICATION OF SCIENCE AS A FACTOR OF SCIENTIFIC INNOVATION IN MEDIEVAL TAJIK PHILOSOPHY

Niyoz Y. B.

The article analyzed the classification of sciences from the point of view of medieval Tajik philosophers. Analyzing this topic the author of this article divided it into certain stages. The philosophers and scholars of this period, such as Fakhri Rosi, Muhammad Ghazali, Ibn Rushd, Ibn Jaljal, Jabir ibn Khayan, Abu Bakr Rosi, Abu Raikhan Beruni and etc. made significant contributions to this line.

It should be noted that different stages of science, its development and trends are inextricably linked with different periods of human civilization and culture. At each stage of human history, the emergence of new ideas and ideology, development and inventions, the expression of scientific theories adapted to the intellectual conditions of time and the environment, various disciplines, the relationship of religions and their themes in relation to science and its works, as well as the search for scientific connections. The history of science can be viewed with previous periods and measurement of values.

Key words: science, stage, classification, scientist, fact, Middle Ages, humanity, culture.

СИЁСАТШИНОСӢ – ПОЛИТОЛОГИЯ

НИЗОӢИ ШАҲРВАНДӢ ДАР ТОҶИКИСТОН: САБАБҲО ВА ОМИЛҲОИ АСОСӢ

Ҳайдаров Р.Ҷ. – доктори илмҳои фалсафа, муовини директори ИФСҲ АМИТ

Муаллиф дар мақолаи мазкур сабабҳо ва омилҳои асосии ба вуқӯъ омадани ҷанги шаҳравандиро дар Тоҷикистон (1991-1997) мавриди таҳлил қарор медиҳад. Вазъи иҷтимоӣ-сиёсии давраи “бозсозӣ” ИҶШС наҷуҳии гардида, муайян шудааст, ки гуруҳҳои ғайриқонунии ифротгароени динӣ ва зиёиёни гумроҳи тоҷик омилҳои асосии нооромии сиёсӣ дар Тоҷикистон буданд. Муаллиф дар асоси далелҳои муътамад нишон медиҳад, ки муҳолифони аввалин давлати миллӣ ва дунявии тоҷикон, яъне ташиклоти террористӣ-экстремистии “Ҳизби наҳзати исломӣ” сохтори конституционии Тоҷикистонро дар аввалин солҳои Истиқлол иҷборан ва ғайриқонуни тағйир дода, ба эъмори давлати исломӣ даст заданд.

Дар мақола таъкид мегардад, ки Пешвои миллат мӯҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ҳамчун муаллиф ва меъмори сулҳи тоҷикон имкон надоданд, ки роҳбарияти олии ташиклоти террористӣ-экстремистӣ “Ҳизби наҳзати исломӣ” ба ҳадафҳои зиддитоҷикианишон бирасанд.

Калидвожаҳо: *низои шаҳравандӣ, ифротгароии динӣ, сулҳофарӣ, давлати демократӣ, сохти конституционӣ, муҳолифони сиёсӣ, ташиклоти террористӣ, меъмори сулҳ Эмомалӣ Раҳмон.*

Дар аввали солҳои 90-уми асри ХХ, ки раванди “бозсозӣ” идома меёфт, вазъияти сиёсӣ ва иқтисодӣ-иҷтимоӣ дар ҷамаи ҷумҳурии сотсиалистии Иттиҳоди Шуравӣ ба бӯҳрони амиқ гирифтанд. Дар натиҷаи “бозсозӣ”-и Котиби генералии Ҳизби коммунисти ИҶШС М. С. Горбачев, дар фазои сиёсии ҷомеаҳои шуравии сотсиалистӣ ҳизб ва ҳаракатҳои нави сиёсӣ пайдо шуданд, ки худро ҳамчун гуруҳҳои истиқлолхоҳи миллӣ ва эҳғарони давлат, фарҳанг ва забони миллӣ муаррифӣ менамуданд.

Ҳуҷҷатҳои таърихӣ ва адабиёти илмӣ тасдиқ мекунанд, ки дар охири солҳои 80-уми асри ХХ вазъияти иқтисоди сотсиалистӣ дар ИҶШС дар ҳолати қарахтӣ ва бӯҳрон қарор дошт. Вобаста ба ҳамин аз ҷониби Ҳизби коммунисти ИҶШС сиёсати нави иқтисодӣ ба роҳ монда шуда, ба мардум имкон доданд, ки бо фаъолияти фардӣ иқтисодӣ ва ташкили кооперативҳо машғул гарданд. Вазъияти бӯҳронӣ дар иқтисод, албатта бо таври манфӣ ба вазъияти сиёсӣ ва иҷтимоӣ таъсири худро мерасонид, чунки руҳияи норозигӣ ва эътирозӣ дар байни кишварҳои мухталифи ҷомеаи сотсиалистӣ торафт афзун мегашт. Дар ин шароит дар тамоми гушаҳои канорҳои ИҶШС қувваҳои нави сиёсӣ пайдо шуданд, ки аз ин вазъияти ба амал омада, барои расидан ба ҳадафҳои пурғарази сиёсии худ, истифода намудан мехостанд. Ҷумҳурии Шуравии Сотсиалистии Тоҷикистон ҳам аз ин раванд истисно набуд. Дар давраи “бозсозӣ” дар фазои сиёсии ҷомеаи сотсиалистӣ тоҷик ҳаракатҳои ба ном “исломӣ-демократӣ” пайдо шуданд. Онҳо аз вазъияти мушкиле, ки хусусан дар иқтисоди сотсиалистӣ ба амал омада буд, суистифода намуда, бо ҳар гуна роҳу восита вазъи сиёсиро дар Тоҷикистон ноором мекарданд. Мутаассифона, баъзе зиёиён-олимон, адибон, ки дар зери таъсири руҳониёни иртиҷопараст афтида буданд, пайваستا ба танқиди идеологияи коммунистӣ даст мезаданд. Дастовардҳои миллати тоҷик дар даврони сотсиалистӣ ва ҳокимияти Ҳизби коммунисти Тоҷикистон, аз ҷониби ҷунин зиёиёни ба ном “равшанфикр” пурра инкор мегардид. Ягон нафаре аз ин зиёиёни демократмаобу наҳзатимаоб боре ҳам андеша накарданд, ки Тоҷикистон дар шакли ҷумҳурии шуравӣ маҳз аз ҷониби коммунистони тоҷик тасвир дода шуд. Дар ҳа-

ритаи чуғрофии ҷаҳон номи Тоҷикистон маҳз бо шарофати коммунистони тоҷик пайдо шуду он воҳиди сиёсӣ гашт. Аммо ҳисси мансабталашӣ ва қудратхоҳии баъзе намояндагони зиёиёни тоҷик бар ақли солим ғалаба карда, онҳо дидаву доништа ба таҳрифи ҳақиқати таърихӣ даст заданд.

Албатта аз байн рафтани давлати пуриктидори Иттиҳоди Шӯравӣ, аз як тараф ба миллатҳои гуногун имконият фароҳам овард, ки соҳибистиклол гарданд, аз тарафи дигар, ба давлатҳои абарқудрати Ғарбу Шарқ имкон дод, то онҳо ҳадафҳои геополитикӣ ва геоиқтисодии худро дар фазои давлатҳои пасошӯравӣ амалӣ созанд. Стратегияи геополитикӣ ва геоиқтисодии абарқудратони Ғарбу Шарқ аз он иборат буд, ки онҳо бояд захираҳои нафту газро дар минтақаи Осиёи Марказӣ аз худ менамуданд. Мисли ҳарвақта, стратегияи кишварҳои Ғарб дар Осиёи Марказӣ барои расидан ба ҳадафҳои геополитикӣ аз се методи санҷидашуда иборат буд:

- тарғиби исломи тундгарои сиёсӣ,
- ташкил намудани муборизаи миллатҳо барои истиқлолият ва
- эҳёи мануфури (бадбинии) таърихӣ миллатҳо нисбат ба русҳо.

Таърих гувоҳ аст, ки дар Ҷумҳурии Тоҷикистон аввали солҳои 90-уми асри гузашта тундгароёни динии иртиҷоъпараст сар баланд карда, бо ҳамроҳии зиёиёни гумроҳ фаъолона шиорҳои барангезандаи адовати миллиро, ки бар зидди миллатҳои ғайритоҷик равона буд, тарғиб менамуданд. Масалан яке аз чехраҳои манфури демократмаобони солҳои 90-уми асри гузашта Шодмон Юсуф расман эълон карда буд, ки “минбаъд кули аҳоли русзабони Тоҷикистони пасошӯравиро гаравгон ҳастанд ва дар ҳолати зарурат онҳоро қатли ом хоҳанд кард”[1, 30]. Муҳаққиқи дигари тоҷик дар рисолаи худ қайд менамояд, ки дар натиҷаи чунин “ташвиқоти” наҳзати-маобон “ҷумҳуриро 90 ҳазор рус ва русзабон тарк намуданд”[2, 112], ки аксарашон мутахассисони соҳаи бинокорӣ, тиб, фарҳанг, маориф ва хоҷагии қишлоқ буданд. Дар натиҷаи муҳочирати маҷбурии тоҷикистониёни русзабон ба соҳаи гуногуни хоҷагии халқи Тоҷикистон зарбаи ҷонкоҳ зада шуд.

Як қисми аҳли зиё, ба ҷои он ки ба рисолати маънавӣ ва иҷтимоии худ, яъне тарғиби донишу илм, фарҳангу санъат машғул бошанд, ба ташвиқу тарғиби ғояҳои ифротгарой ва тундгароии динӣ даст заданд. Имрӯз бо итминони комил гуфтан мумкин аст, ки агар дар аввали солҳои 90-уми асри гузашта як қисми аҳли зиёи гумроҳ аз тундгароёни динии иртиҷоъпараст ҷонибдорӣ намекарданд, Тоҷикистони соҳибистиклол аз ҷанги шаҳрвандӣ эмин мемонд.

Аз тарафи дигар, як гурӯҳи дигари зиёиёни тоҷик таҳти таъқиби аъзоёни собиқ “Ҳизби наҳзати исломӣ” маҷбур шуданд, ки Тоҷикистонро тарк намоянд. Дар давраи ҷанги шаҳрвандӣ дар ҷомеаи тоҷик мутаассибони динӣ зери шиори ба ном “озодихоҳӣ” ба бунёди ҷомеаи динзадаву ҷаҳолатпараст даст зада, ба куштору таъқиби олимону зиёиён ва равшанфикрони мамлакат машғул гардиданд. Як қисми азими олимони мамлакат, хусусан муҳаққиқони илмҳои табиатшиносӣ ва риёзӣ, муҳандисӣ ва тиб,техникӣ ва ҷомеашиносӣ дар чунин шароити барои фаъолияти илмӣ номусоид, тарки кишвар намуданд. Яъне ифротгароёни динӣ дар аввали солҳои 90-уми асри гузашта ҳадафмандона ба таъқибу маҳв намудани олимону равшанфикрони барҷаста, аҳли зиёи ватандусти мамлакат даст заданд, зеро онҳо хуб дарк мекарданд, ки агар соҳаи илму техника фаъолияти худро қатъ намояд, пас яке аз рукнҳои асосии ҳувияти миллии тоҷикон, яъне хусусияти илмофарӣ ва эҷодкории миллатаз байн мееравад. Миллате, ки ҳувияти миллиашро аз даст медиҳад, минбаъд ҳатман давлати миллиашро аз даст медиҳад. Аммо наҳзатиҳои бегонапараст қай парвои тақдири миллати тоҷикро доштанд?

Баъд аз ба даст овардани Истиқлоли давлатӣ ҷомеаи Тоҷикистон воқеан ба амалисозии ғояҳои демократӣ рӯ оварда буд. “Нафароне, ки дар ҳамон замон 19-20 сола буданд, ба ояндаи дурахшони давлати демократӣ, ҳуқуқӣ ва дунявии Тоҷикистон эътиқод доштанд. Аммо вақте ки гурӯҳҳои иртиҷоии динӣ ба баҳонаи эҳёи анъанаҳои миллӣ ба эътилофи “қувваҳои ба ном демократӣ” ҳамроҳ шуданд, ғояи бунёди давлати дунявӣ, демократӣ ва ҳуқуқӣ аз байн рафт ва ба ҷои он идеяи бунёди

Чумхурии Исломии Тоҷикистон, "демократияи исломӣ" ва ғайраҳо пайдо шуданд. Дар натиҷа, "оппозитсияи демократии дунявӣ" солҳои 90-ум қарни XX мустақилияти худро аз даст дод ва дар асл ба "арусак" дар дасти сарварони ташкилоти ғайриқонуни собиқ ХНИ, мубаддал гашт. Ҳомии маъруфи ҳуқуқи башар Ойниҳол Бобоназарова, ки солҳои 90-ум узви Ҳизби Демократии Тоҷикистон буд, дар мусоҳибааш бо Радиои Озодӣ 4 сентябри соли 2011 қайд кард, ки дар аввал демократҳо мустақил буданд ва дар доираи як ҳамкорӣ онҳо ба ҳам наздик шуданд. Аммо баъдан чунин шуд, ки демократҳо ва дигарон аз ҷониби Ҳизби наҳзати Исломи тахти таъсир қарор гирифтанд. На танҳо Русия ва кишварҳои Аврупо, балки Амрико ҳам харос доштанд, ки агар демократҳо ба сари қудрат оянд, пас Тоҷикистон албатта як давлати исломӣ хоҳад шуд. Таърих собит сохт, ки онҳо ҳақ буданду хароси онҳо асос дошт, чуниқ ХНИ маҳз барои бунёди давлати исломи Тоҷикистон таъсис гардида буд" [3].

Дар навбати худ раиси Ҳизби наҳзати исломӣ Муҳаммадшариф Ҳимматзода ошкоро дар як мусоҳиба изҳор кард, ки ҳадафи собиқ Ҳизби наҳзати исломӣ, бунёди давлати исломӣ дар Тоҷикистон аст. Таърихшиносон Д. Назриев ва И. Сатторов қайд менамоянд, ки "18 августи соли 1991, "Независимая газета" мусоҳибаи рӯзноманигор Игор Ротар бо раиси Ҳизби наҳзати исломӣ Муҳаммадшариф Ҳимматзодаро нашр кард, ки дар он роҳбари наҳзатиҳо чунин гуфтааст: "Ҳадафҳои асосии ҳизби мо – ҳифзи ислом, эҳёи маънавии мусулмонон ва ҳифзи ҳуқуқҳои онҳост. Барои расидан ба ҳадафҳои мо, нақша дорем дар интиҳобот ширкат варзем ва ба қудрат оем. Ҳоло дин аз давлат ҷудо аст. Аммо мо мебинем, ки шумораи бештари одамон ба эътиқоди динӣ бармегарданд. Дар Тоҷикистон, беш аз 80% аҳоли мусалмонанд ва мо, албатта, умедворем, ки ин орзуи ҳар як мусулмони ҳақиқӣ аст, ки ислом ҳамчун дини давлатӣ эътироф шавад ва тибқи қонунҳои ислом зиндагӣ хоҳем кард (яъне тибқи шариат)." Вақте рӯзноманигор пурсид, ки оё дар ин маврид дар бораи нусхабардории "моделҳои эронӣ" дар қаламрави Тоҷикистон сӯҳбат

кардан мумкин аст, М. Ҳимматзода чунин посух дод: "Ҳар як давлат хусусиятҳои худро дорад ва сӯҳбат дар атрофи як модел нодуруст аст. Давлати исломи Тоҷикистон роҳи худро интиҳоб хоҳад кард"[4,37].

Истиклол ба тоҷикистониён барои сохтани аввалин давлати дунявии милли шароити воқеӣ фароҳам овард ва дурнамои имрӯзу ояндаи миллат ва рушди кишвари азизамонро дар самти ҷомеаи демократӣ, ҳуқуқбунёд ва дунявӣ муайян намуд. Мутаассифона, бояд тазаққур дод, ки дар ҷомеаи тоҷик, на ҳама ҷонибдори он буданд, ки соҳибхитиёрии кишвар пойдор бимонад. Як гурӯҳи хурди ифротгароёни динӣ дар Тоҷикистон бо дастури хоҷагони хориҷии худ кӯшиш менамуданд, ки миллати тоҷикро аз давлати миллии дунявӣ маҳрум кунанд.

Имрӯз бо итминони комил зикр намудан имконпазир аст, ки зимни ҷанги шаҳрвандие, ки дар Тоҷикистон оғоз гардид, тундгароёни динӣ ва аъзоёни ташкилоти террористӣ-экстремистии собиқ Ҳизби наҳзати исломӣ нақши калидӣ иҷро намуда буданд, чунки онҳо аз оғози фаъолияти фақат як ҳадаф доштанд: сарнагун намудани соҳти конститусионӣ дар Чумхурии Тоҷикистон ва бунёди давлати дин-мехвар. Онҳо ҳеҷ гоҳ тарафдори давлати миллии дунявӣ ва ҳуқуқбунёд дар Тоҷикистон набуданд ва нахоҳанд буд.

Ман мутмаином, ки Тоҷикистон пас аз ба даст овардани Истиклоли давлатӣ, агар ҷанги тоҷиккуш аз ҷониби наҳзатиён ва демократмаобон оғоз намегардид, имрӯз ба лидери Осиёи Марказӣ табдил меёфт. Чаро роҳбарони наҳзати, агар хоҳони истиклоли миллии Тоҷикзамин буданд, як ҳизби наҳзати (эҳёи) миллиро ташкил накарданд? Ҳизби наҳзати исломӣ барои Тоҷикистон чӣ лозим буд? Дар Ўзбекистон, Туркманистон, Қазоқистон ва Қирғизистон наҳзат ё эҳёи ислом, бидуни таъсису фаъолияти ҳизби наҳзати исломӣ сурат гирифт. Ҳол он ки сатҳи диндорӣ дар тоҷикон назар ба ҳамсоягони мо бамаротиб баланд буду бузургтарин донишмандони улуми исломӣ дар Осиёи Марказӣ, ҳамагон аз Тоҷикистон буданд. Ягон зарурате барои ташкили Ҳизби наҳзати исломӣ дар Тоҷикистон набуд. Пас саволе ба миён меояд, ки ҳадафи асли аз таъсиси ташки-

лоти террористӣ-экстремистӣ “Ҳизби наҳзати исломӣ”(минбаъд ТТЭ ҲНИ) дар Тоҷикистон чӣ буд?

Ҳадаф аз ташкили ин ҳизб аз он иборат буд, ки муассиси он С. А. Нурӣ ва ҳамасафонаш бо истифода аз ислом ҳокимияти давлатиро дар Тоҷикистон ғасб кардан мехостанд. Онҳо умуман дар бораи эҳёи ислом дар Тоҷикистон фикр ва нақша надоштанд. Рафтор ва амалияи насли гузашта ва имрӯзаи роҳбарони собиқ Ҳизби наҳзати исломӣ ба “исломбизнес” шабеҳият дорад. Ислом барои онҳо воситаи ғасби ҳокимияти давлатӣ ва ба даст овардани сармояи молиявӣ буд, ҳаст ва мемунад. Дар китоби муҳаққиқон Д. Назриев ва И. Сатторов омадааст, ки “20 март 1993 дар маркази ҷамоҳангсозии Қундуз (Афғонистон), ҳизби наҳзати исломи Тоҷикистон, “ҳукумати Тоҷикистон”-ро таъсис дод, ки он бояд бо идораи амалиёти ҳарбӣ ва ҷамоҳангсозии масъалаҳои ҳамкорӣ бо ҳукуматҳои Давлати Исломии Афғонистон ва Покистон дар мубориза бо “кофирон” дар ҳудуди Тоҷикистон машғул мешуд. Ҳайати ин “Ҳукумат” аз инҳо иборат буд:

- Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон – мулло Сайид Абдулло Нурӣ;
- сарвазир – Муҳаммадшариф Ҳимматзода (собиқ роҳбари ҲНИ);
- вазири мудофия – генерали мардумӣ Эшони Қиёмиддин”[1,156].

Чуноне ки мебинем, мақсади асосгузори собиқ Ҳизби наҳзати исломӣ на аз эҳёи ислом дар Тоҷикистон, балки аз ғасби ҳокимияти давлатӣ дар кишвари мо иборат буд. Онҳо дар дил танҳо орзуи ба даст овардани курсии роҳбарияти Тоҷикистонро мепарвариданд.

“Албатта, сарварони собиқ Ҳизби наҳзати исломӣ аз рӯзи аввали фаъолияташон орзуи ташкили ҳукумати худро доштанд. Агар ин орзуи онҳо амалӣ мешуд, имрӯз мо Рӯзи Ваҳдати миллиро таҷлил намекардему озодона дар шаҳру шаҳракҳои кишвар сайру гашт наменамудем. Мо бояд ҳеҷ гоҳ аз хотир набарорем, ки тоҷиконе, ки дар солҳои ҷанги шаҳрвандӣ дар Тоҷикистон зиндагӣ мекарданд, барои собиқ Ҳизби наҳзати исломӣ “кофир” маҳсуб мешуданд. Онҳое ҳам, ки кушта шуданд, ба ҳамин хотир бо дасти наҳзатиҳо кушта шуданд.”[5]

Ҳадафи дигари асосии тундгароёни динии тоҷик ва хочагони хоричиашон аз он иборат буд, ки Тоҷикистонро бояд ба чанд давлат ё минтақаи хурд тақсим менамуданд. Ҳудуди ҷанги шаҳрвандӣ васеъ гардида, дигар мамлакатҳои Осиеи Марказиро низ фаро мегирифт. Хусусан, водии Фарғона ҳамчун ҳадафи асосӣ ва геостратегии абаркудратони Ғарбу Шарқ бояд ба водии набардҳои хунини дарозмуддат мубаддал мегашт.

Дар умум дар Тоҷикистони пасошуравӣ, ба фикри мо 3 омили хатарзо арзи вуҷуд дошт, ки барои низоъи шаҳрвандӣ шароит эҷод намуданд:

- элитаи сиёсии номустақил ва бидуни ҳувияти ташаккулёфтаи милли;
- қувваҳои нави сиёсии табаддулотхоҳ ва мочарочӯ;
- давлатҳои хоричие, ки дар Тоҷикистон ҳадафҳои ғаразноки геополитикӣ доштанд.

Яке аз сабабҳои сарбардоштани тундгароёни динӣ аз он иборат буд, ки миллати тоҷик дар солҳои аввали соҳибистиқлолӣ соҳиби Пешвои миллат, ки қудрати сарчамъ намудани кишроҳои ҷомеаро дошта бошад, набуд. Роҳбарони ҳамонвақтаи Тоҷикистон, аз сабаби он ки комилан мустақил набуданд ва сатҳи ҳувияти миллиашон паст буд, натавонистанд дар даврони Истиқлол умури идораи давлатро ба дасти худ бигиранд. Онҳо дастнигари сиёсӣ ва маънавии Кремли Москва буданд. “Набудани лидери қавии сиёсӣ ба ҳайси Пешвои миллат, яке аз сабабҳои сарзадани ҷанги шаҳрвандӣ дар Тоҷикистон буд. Набояд он рӯзҳои сиёҳ ва хунрезии бемаъниро фаромуш сохт. Зиракӣ ва бедорӣ миллиро набояд аз даст дод”[6].

Муноқишаи байни тоҷикон бо амалҳои таҳрибкоронаи ҳаракатҳо ва ҳизбҳои чун “Растохез”, “Ҳизби демократии Тоҷикистон”, “Ҳизби наҳзати исломӣ”, “Лаълии Бадахшон” ва ғайраҳо алоқаманд буд. Онҳо фаъолияти худро ба хилофи оинномаи худ ва қонунгузрии Тоҷикистон ба амал оварда, барои бо роҳи зуроварӣ ва фишор ба даст овардани ҳокимият кӯшиш карданд. Ҳамзамон шароити мусоид барои рушди таассуби динӣ ва минтақагарой (сепаратизм) фароҳам оварда шуд. “Рӯй-

додҳои аввали солҳои 90-уми асри ХХ. бо мавқеи зидди коммунистии ҲДТ, ҲНИТ, ҳаракати Растохез ва “Лаъли Бадахшон” - ро возеху амиқ нишон дод. Дар зери шиори мубориза бо коммунистон ва Ҳизби коммунистии Тоҷикистон, онҳо аслан бо ғасби ҳокимияти давлатӣ ва қудрати сиёсӣ машғул буданд”[2,61].

“Заминаҳои ҷанги шаҳрвандӣ дар Тоҷикистон тадричан ташаккул меёфтанд. Мубориза байни нерӯҳои мухталифи сиёсӣ барои ҳокимият, тақсими доираи нуфуз ва эътибор вазъияти сиёсии бе ин ҳам мураккабро тезтунд мегардонид. Аз тарафи дигар корношоҷии мақомоти ҳокимияти давлатӣ ба ин ҳолат мусоидат мекард. Фаъолияти онҳоро тартиботи ҳуқуқӣ ба низом андохта наметавонист”[7].

Роҳбари давлат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон 12 январи соли 1993 зимни мусоҳибаи худ бо рӯзномаи “Комсомольская правда” қайд намудаанд, ки “муҳолифони мо аз рӯзи аввал ба манипулятсияи афкори омма машғул буданд. Дар митингҳои нахустини худ онҳо аксҳои Горбачев ва Елтсинро ба даст мегирифтанду барои иттиҳод бо Россия демократӣ даъват мекарданд. Аммо вақте ки онҳо ба сари қудрат омаданд, Россияро мамлақати кофирон эълон намуданд, паҳши барномаҳои телевизиони рус ва ўзбекро манъ намуданд... Роҳбарони ҲНИ аз Шӯрои Олӣ қабули талаботҳои онҳоро пофишорӣ карданд, аммо вақте ки ҷавоби рад шунидан, 17 депутат ва аъзоёни ҳуқумутро гаравгон мегиранд. Магар ин демократия ҳаст?”[1,32].

Дар муддати хеле кӯтоҳ экстремистони исломӣ дар симои собиқ Ҳизби наҳзати исломӣ тавонистанд, бо кумаки молиявии Эрон шароитро барои табаддулоти давлатӣ дар Тоҷикистон фароҳам оваранд. Чуноне ки ҷомеашинос М.А.Назар қайд мекунад: “Ҳизби наҳзати ислом (ТТЭ ҲНИ) – захираи сохторӣ мебошад, ки онро тарафи эронӣ барои пешбурди манфиатҳои худӣ дар Тоҷикистон офаридааст. Муддати ин ҳама солҳои тӯлонӣ дар паси фаъолияти террористии ҲНИ шабаҳи вазири корҳои хориҷӣ Али Акбар Вилоятӣ ва Сипоҳи посдорони инқилоби исломӣ (СПИИ), ки роҳбарияти он дар содир намудани ҷинойтҳо ба муқобили сулҳ ва

амният дар қаламрави Тоҷикистон даст доштанд, намудор буданд. Дар бойгонии Суди Олии ҚТ садҳо чилд парвандаҳои ҷинойтии амалишуда маҳфузанд, ки гуноҳи ТТЭ ҲНИ-ро, ки аъзои он бо супориши ҳадамоти махсуси эронӣ даҳҳо актҳои террористиро ба муқобили хизматчиёни ҳарбӣ, намояндагони аҳли зиё, дигар динҳо, мақомоти давлатӣ ва ҷамъиятӣ, шаҳрвандони хориҷӣ ва сокинони маҳаллӣ содир кардаанд, исбот мекунад. Фаъолияти таҳрибии ТТЭ ҲНИ, ки дар шуури ҷомеаи пайрави исломи анънавай ақидаҳои тундравро ҷой кард, боиси сар задани ҷанги бардаркуш шуд, ки дар натиҷа 150 ҳазор нафар ҷони худро аз даст доданд. Ба иқтисодиёти мамлакат ба андозаи 10 млрд. доллари ИМА зарар расид. 2 млн. нафар шаҳрвандон гурезаю муҳоҷири маҷбурӣ шуданд”[8].

Прокурори генералии М. Солеҳов 24 феввали соли 1993 дар мактубаш ба ташкилотҳои байналмилалӣ, ки аз собиқ ҲНИ пуштибонӣ мекарданд, чунин посух медиҳад: “аз оғози феввали соли 1990 дар ҷумҳурӣ барои ҳокимият байни гурӯҳҳои мухталифи сиёсӣ мубориза идома дорад. Баъд аз ба арсаи сиёсӣ баромадани Ҳизби ба ном наҳзати исломӣ – ҷинойти бунёдгари ҳаракати аз ҳама иртиҷоии байналмилалӣ “Ихвон-ул-муслимин” – ин мубориза ҳусусияти ғайриқонунии мусаллаҳро ба худ касб намуд. ...Ҳамчунин тазаккур медиҳам, ки ҳаракати миллигароии “Растохез, “Лаъли Бадахшон” и минтақавӣ, Ҳизби авантюристии ба ном демократӣ ҳамчун неруи сиёсӣ дар кишвари мо дигар аз фаъолият бозмонданд ва ба хизматгори ҲНИ мубаддал гаштанд. Онҳо фақат бо иҷрои фармоиши қозӣ ва дигар роҳбарони бунёдгароёни исломӣ машғул буданд”[1,119].

Ба ақидаи коршиносони тоҷик, “ҳусусиятҳои марҳилаи аввали ҷанги шаҳрвандӣ дар Тоҷикистон (аз 5 май то декабри соли 1992) дар он ифода меёфт, ки бунёдгари исломӣ (таҳти роҳбарии собиқ ҲНИ) ва иттифоқчиёни онҳо – Ҳизби демократи Тоҷикистон, ҳаракати “Растохез” ва “Лаъли Бадахшон” тавонистанд тавасути фиреб ва дуруғпардозӣ обрӯву мартабаи ҷумҳурӣ ва роҳбарияти онро зеро

шубҳа қарор диҳанд. Онҳо нерӯи ҷавонон ва аҳолии баъзе минтақаҳои кишвар бар зидди миллати худ истифода намуда, 5 майи соли 1992 ҳукумати кишварро ғайриқонунӣ ғасб намуданд [2,112].

Дар натиҷаи ҳукмронии “Ҳукумати мурасои миллӣ”, ки онро аз 5 май то декабри соли 1992 наҳзатимаобон идора мекарданд, Тоҷикистон бемайлон ба вартаи ҳалокат ва нобудшавӣ равона мегашт. Ҳукумати “исломӣ-демократӣ” дар Тоҷикистон бо террори руирости минтақаҳо ва кишрҳои ҷомеа, ки бо ҳукмронии наҳзатимаобон муқомат нишон медоданд, машғул гаштанд. Аммо “Ҳукумати мурасои миллӣ”, ки “аз ҷониби гурӯҳҳои муҳолифин таъсис ёфта буд ва аслан аз аъзоёни ин гуруҳҳои муҳолиф иборат буд, аз ҷониби аксарияти аҳолии Тоҷикистон, аз ҷумла аҳолии вилоятҳои Кӯлоб, Қўрғонтеппа ва Ленинобод эътироф нагардид. Як гуруҳаки мочарочуёни демократмаоб бо роҳбарии бевоситаи козиёт, бидуни ҷустуҷӯи роҳи ҳалли сиёсии ин масъала, ба ҳамватанони худ ҷанг эълон намуданд. Ситоди “Наҷоти Ватан”, ки аз ҷониби Шодмон Юсуф таъсис дода шуд, аз аввали моҳи июни 1992 ба генотсиди (куштори оммавӣ) ҳалқи худ дар вилояти Қўрғонтеппа даст заданд, ки дар натиҷаи он ҳазорон нафар кушта шуда, қариб 200 ҳазор одамон ба вилояти Кӯлоб гурехтанд. Ба хотири дар даст нигоҳ доштани ҳокимият, муҳолифини наҳзатимаоб боз ба як ҷинояти мудҳиш даст заданд. Онҳо (наҳзатиҳо) бар зидди аҳолии 800 ҳазор нафараи вилояти Кӯлоб муҳосираи иқтисодӣ ташкил намуданд. Ба ҳаёти қариб 1 миллион одам марг аз гурӯснагӣ таҳдид мекард”[1,120]. Саволе ба миён меояд, ки онҳо, яъне роҳбарияти олии собиқ “Ҳизби наҳзати исломӣ” агар дар ҳақиқат аз арзишҳои башардустонаи дини ислом огаҳ буданд, магар бо ҳамватани мусулмони худ чунин рафтор мекарданд? Чуноне ки дар боло таъкид гардид, миллати куҳанбунёди фарҳангсолори тоҷик комилан зидди бунёди давлатӣ исломӣ ҳаст. Ба ҳамин хотир, мардуми тоҷик дар атрофи Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон муттаҳид гашта ба ҳадафҳои нопоки экстремистони исломӣ зарбаи марговар зад. Дар он давраи ниҳоят мураккаб сиёсатма-

дори дурандеш муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ҳамчун наҷотбахши Тоҷикистон дар фазои сиёсии ҷомеаи тоҷик ба фаъолияти сулҳпарастонаи худ шуруъ намуд.

Таҷрибаи давлатдорӣ навини тоҷик нишон дод, ки бо фаъолияти пурсамари сиёсӣ ва байналмилалӣ худ Пешвои миллат Эмомалӣ Раҳмон меъмори асли ва сипари бозғитимоди Истиқлоли давлатии Тоҷикистон аст. Президенти азизу маҳбубамон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар Иҷлосияи XVI Шӯрои Олии Тоҷикистон, дар замони барои ҷумҳурӣ ниҳоят вазнин, Роҳбари давлат интиҳоб гардиданд ва аз рӯзҳои нахустин дар сиёсати дохилӣ ва хориҷии худ роҳро пеш гирифтанд, ки тавассути он қадам ба қадам кишварро аз ҳолати бухронӣ ва ҷанги шаҳрвандӣ берун карда, ба маҷрои сулҳу ваҳдат ва пешрафт роҳнамо сохтанд. Ин нуктаро бори дигар бояд таъкид кард, ки дар дифои Истиқлолияти давлатии Тоҷикистон Пешвои миллат муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон саҳми бо-сазо гузоштанд.

Адабиёт

1. Назриев Д., Саттаров И. Республика Таджикистан: история независимости (хроника событий). Год 1993-й. Том III. –Душанбе: “Ирфон”, 2006, 903 с.
2. Равшанзод М. Гражданское противостояние и миротворческий процесс в Республике Таджикистан в 90-е годы XX века.// Диссертация на соискание ученой степени канд истр.наук , Душанбе,2019. 219 стр
3. Хайдаров Р. Дж. Национальный альянс так называемой таджикской оппозиции создан для войны//URL: <https://khovar.tj/rus/2018/09/natsionalnyj-alyans-tak-nazyvaemoj-tadzhikskoj-oppozitsii-sozdan-dlya-vojny-tak-schitaet-politolog-doktor-filosofskih-nauk-rustam-hajdarov/> [Санаи муроҷиат : 05.07.2020]
4. Назриев Д., Саттаров И. Республика Таджикистан: история независимости (хроника событий). Год 1991-й. –Душанбе: 2002, 337 с.
5. Хайдаров Р. Ҷ. Эмомалӣ Раҳмон муаллиф ва меъмори мутлақи сулҳи тоҷикон // URL: <https://ravshanfikr.tj/shinokhtimasoili-i-timo-va-sijos/emomal-ra-mon->

muallif-va-me-mori-mutla-i-sul-i-to-ikon.html [Санаи мурочиат: 07.07.2020]

6. Комилов Д., Абдиев Ч. Густариши илм ва амнияти миллӣ // URL: <http://dsx.tj/?p=1014> [Санаи мурочиат: 10.07.2020]
7. Изҳороти кафедраи тичорат ва ҳуқуқи ДИС ДДТТ оид ба фаъолияти ТТЭ ҲНИ // URL: <https://iet.tj/tj/iz-oroti-kafedrai-ti-orat-va-u-u-i-dis-ddtt-oid-ba-faoliyati-tte-ni-2/> [Санаи мурочиат: 13.07.2020]
8. Назар М.А. Чумхурии Тоҷикистон бояд ба Суди байналмилалии СММ мурочиат намояд // URL: <https://euctj.org/nazar-mumin-direktori-instituti-falsafa-siyosatshinos%D3%A3-va-%D2%B3u%D2%9Bu%D2%9B-%D2%B7um%D2%B3urii-to%D2%B7ikiston-boyad-ba-sudi-bajnalmlalii-smm-muro%D2%B7iat-namoyad/> [Санаи мурочиат: 15.07.2020]

ГРАЖДАНСКИЙ КОНФЛИКТ В ТАДЖИКИСТАНЕ: ОСНОВНЫЕ ПРИЧИНЫ И ФАКТОРЫ

Хайдаров Р. Дж.

В данной статье автор анализирует основные причины и факторы, приведшие к гражданской войне в Таджикистане (1991-1997 гг.). Изучена общественно-политическая ситуация периода «перестойки» СССР и установлено, что нелегальные группы религиозных экстремистов и заблуждающаяся таджикская интеллигенция были основным фактором политических волнений в Таджикистане. Основываясь на убедительных доказательствах, автор указывает, что противники первого национально-светского государства таджиков, то есть террористическо-экстремистская организация «Партия исламского возрождения», в первые годы Независимости, насильственно и незаконно изменили конституционный строй Таджикистана и хотели создать исламское государство.

В статье подчеркивается, что Лидер нации уважаемый Эмомали Рахмон как автор и архитектор таджикского мира не позволил высшему руководству террористическо-экстремистской организации «Партия исламского возрождения» достичь их анти таджикских целей.

Ключевые слова: гражданский конфликт, религиозный экстремизм, миротворчество, демократическое государство, конституционный строй, политическая оппозиция, террористическая организация, архитектор мира Эмомали Рахмон.

CIVIL CONFLICT IN TAJIKISTAN: MAIN CAUSES AND FACTORS

Haydarov R. J.

In this article, the author analyzes the main reasons and factors that led to the civil war in Tajikistan (1991-1997). The socio-political situation of the period of "rebuilding" of the USSR has been studied and it has been established that illegal groups of religious extremists and the deluded Tajik intelligentsia were the main factor in political unrest in Tajikistan. Based on convincing evidence, the author points out that the opponents of the first national secular state of the Tajiks, that is, the terrorist-extremist organization "Party of Islamic Renaissance", in the first years of Independence, forcibly and illegally changed the constitutional system of Tajikistan and wanted to create an Islamic state.

The article emphasizes that the Leader of the Nation, respected Emomali Rahmon, as the author and architect of the Tajik world, did not allow the top leadership of the terrorist-extremist organization "Islamic Renaissance Party" to achieve their anti-Tajik goals.

Key words: civil conflict, religious extremism, peacemaking, democratic state, constitutional order, political opposition, terrorist organization, peace architect Emomali Rahmon.

ТАҲДИДҲОИ АНЪАНАВӢ ВА ҒАЙРИАНЪАНАВӢ: МОҲИЯТ, ХУСУСИЯТ ВА НИШОНАҲОИ ФАРҚКУНАНДАИ ОНҲО

Сафарализода Х. Қ. – н.и.с., докторанти ДМТ

Дар раванди ташаккулёбии давлатдорӣ миллӣ монеаҳо ва мушкилиҳои гуногун ба вуҷуд меоянд, ки дар самти амалигардонии манфиатҳои миллӣ халал мерасонанд. Гузашти аз ин, дар шароити дигаргунишавии муносибатҳои ҷамъиятӣ як қатор хавфу хатарҳои пайдо мешаванд, ки ба суботи сиёсӣ ва амнияти миллии кишварҳо таъсиргузори менамоянд. Бинобар ин, ҳама гуна сиёсат ба хотири таъмини ҳолати ҷимоятишавандагии манфиатҳои миллӣ аз таҳдиду хатарҳо ба амал бароварда мешаванд. Дар мақолаи мазкур масъалаи шинохти таҳдидҳои анъанавӣ ва ғайрианъанавӣ баррасӣ шудаанд, ки он барои таъмини амнияти миллӣ аҳамияти стратегӣ дорад. Зеро таҳдидҳои ғайрианъанавӣ хавфу хатарҳои мебошанд, ки субъекти амният дар бораи маълумот ва иттилооти кофӣ надорад. Аз ин сабаб, омӯзиши ин масъала имкон медиҳад, ки хусусиятҳои муҳим ва нишонаҳои таҳдидҳои нави замони муосир ошкор карда шаванд.

Калидвожаҳо: таҳдидҳои анъанавӣ, таҳдидҳои ғайрианъанавӣ, амнияти анъанавӣ, амнияти ғайрианъанавӣ, амнияти давлатӣ, таҳдидҳои ҳарбӣ, таҳдидҳои ғайриҳарбӣ, терроризм, бемориҳои сироятӣ.

Тӯли солҳои охир олимону муҳаққиқон дар атрофи таҳдидҳои анъанавӣ ва ғайрианъанавӣ баҳсҳои мухталиф ва таҳқиқотҳои гуногун анҷом дода истодаанд. Ба ҳамаи ин баҳсҳо нигоҳ накарда, гуфтан мумкин аст, ки мавҷудияти ин навъи таҳдидҳо воқеияти бебаҳс аст. Зеро дар тӯли таърих ду тамоюлот инсониятро доимо ҳамроҳӣ намудааст: якум, рушди соҳаҳои ҷамъиятӣ, пешрафти илмию техникаӣ ва дуум, дар зери таъсири чунин пешрафт ба вуҷуд омадани таҳдиду хатарҳои гуногун. Дар замони муосир рушди илму техника бо суръати хеле баланд ба амал омада истодааст, ки дар ин раванд таҳдиду хатарҳо низ бо шакли нав ва хусусиятҳои нав зоҳир

мешаванд. Бо дарназардошти чунин ҳолат омӯзиш ва таҳқиқи таҳдидҳои анъанавӣ ва ғайрианъанавӣ аҳамияти зиёди илмию амалӣ дорад.

Ба омӯзиши масъалаи таҳдидҳои ғайрианъанавӣ сиёсатшиносони Хитой таваҷҷуҳи махсус зоҳир намуда истодаанд. Барои мисол, соли 2003 аввалин маротиба дар илмҳои сиёсӣ вобаста ба моҳияти таҳдидҳои ғайрианъанавӣ зери унвони «Назарию амнияти ғайрианъанавӣ» асари илмию таҳқиқотии сиёсатшиноси хитой Лу Чжунвей чоп гардид [1]. Қобили зикр аст, ки сиёсатшиносони хитой дар мавриди омӯзиш ва таҳқиқи ин масъала бештар диҳотомияи «амнияти анъанавӣ» ва «амнияти ғайрианъанавӣ»-ро истифода менамоянд. Чунончӣ, ба андешаи сиёсатшиноси дигари хитой Чан Ян, «амнияти анъанавӣ маънои амнияти давлатиро дорад, ба ибораи дигар, амнияти давлатӣ, сиёсӣ ва ҳарбӣ мундариҷаи асосии амнияти анъанавиро ифода менамоянд» [7, с.145]. Чунин ибрази андеша маънои онро дорад, ки ҳар як давлат дар танҳои ва ё бо ҳамроҳии давлатҳои дигар бо истифода аз нерӯҳои ҳарбӣ ва ё роҳи усулҳои сиёсӣ дипломатӣ дар муқобили таҳдиду хатарҳои истодагари менамоянд. Аммо ҷои дигар Ч.Ян ибраз медорад, ки масъалаҳои иқтисодӣ, иҷтимоӣ, фарҳангӣ, илм, маориф, техника ва технология, муҳити зист, яъне ҳамаи масъалаҳои соҳаҳои гуногуни ҳаёти ҷамъиятӣ, ки ба амнияти давлатӣ таъсири амиқ мерасонанду хусусияти ҳарбӣ надоранд, мундариҷаи амнияти ғайрианъанавиро ташкил медиҳанд [7, с.145]. Ч.Ян дар таҳқиқоти худ ба сифати таҳдидҳои ғайрианъанавӣ чунин хавфу хатарҳоро номбар менамояд: ҷангҳои тичоратӣ, эмбарго³, хариду

³Эмбарго – меъёрҳои маҳдудкунандаи иқтисодие, ки ворид намудани маҳсулоти мушаххасро ба дохили мамлакат манъ менамояд. Яке аз фишангҳои дар амал татбиқ намудани протекционизм мебошад.

фурӯши ғайриконунии яроку аслиҳа, чи-ноятҳои фаромиллӣ, офатҳои табиӣ, муноқишаҳои минтақавию дохилидавлатӣ [8]. Сиёсатшиноси дигари хитой Юй Тзян Хуа ибраз медорад, ки таҳдидҳои ғайрианъанавӣ хусусияти ғайридавлатӣ, ғайриҳарбӣ, фаромиллӣ, ғайриинтизорӣ дошта, пешгӯинашаванда мебошанд ва дар ҷойҳои зоҳир мешаванд, ки майл ба дигаргунӣ доранд. Ӯ муътақид аст, ки ин навъи таҳдидҳо аз сатҳи миллию минтақавӣ дар муддати хеле кӯтоҳ ба сатҳи байналмилалӣ рафта мерасанд [9, с78]. Бо андешаҳои мазкур қисман розӣ шудан мумкин аст. Зеро хусусияти ғайриинтизорӣ, фаромиллӣ ва пешгӯинашаванда доштани таҳдидҳои ғайрианъанавӣ дурустанд. Аммо ғайридавлатию ғайриҳарбӣ муаррифӣ кардани онҳо иштибоҳ мебошад. Айни замон чӣ ба амнияти давлатӣ ва чӣ ба амнияти ҷамъиятӣ ҳам таҳдидҳои анъанавӣ ва ҳам ғайрианъанавӣ таъсиргузори менамоянд, ки дар ҷунун маврид ғайридавлатӣ ва ё ғайриҳарбӣ муаррифӣ кардани онҳо қобили қабул нест. Ҳатто дар соҳаи амнияти ҳарбию сиёсӣ низ дар шароити муосир як қатор таҳдидҳои ғайрианъанавие ба мушоҳида мерасанд, ки бояд ба таври ҷиддӣ баррасӣ шаванд. Дар маҷмӯъ, ба андешаи сиёсатшиносони хитой, хавфу хатарҳо ва мушкилотӣ мавҷудае, ки аз назарҳо дур мондаанд ва ё бо сабабҳои гуногун ба инobat гирифта нашудаанд, таҳдидҳои ғайрианъанавӣ мебошанд.

Таҳдидҳои ғайрианъанавиро инчунин бо мафҳумҳои зерин низ ифода менамоянд: таҳдидҳои эҳтимолӣ, масъалаҳои афзалиятнок (яъне, масъалаҳои, ки бояд дар маркази диққат қарор дода шаванд ва ҳаллу фасл гарданд), таҳдидҳои нав ва ғ. Ба андешаи мо, муайян намудани ин навъи таҳдидҳо ҳамчун таҳдидҳои нави замони муосир ба мақсад мувофиқтар аст.

Олимони Ғарб низ ба масъалаи зухури таҳдидҳои ғайрианъанавӣ тавачҷуҳ зоҳир намудаанд. Масалан, дар таҳқиқоти сиёсатшиноси амрикоӣ П.Б. Старес ҳамаи таҳдидҳои, ки баъди анҷомёбии ҷанги сард пайдо мешаванд, ба сифати таҳдидҳои нав ва таҳдидҳои ғайрианъанавӣ муаррифӣ мегарданд. Чунончӣ, низоъҳои этникӣ, ифлосшавии муҳити зист, норасогии манбаъҳо, паҳншавии яроку аслиҳа, муҳочирати танзимнашаванда, ҷиноятҳои муташаккил

ва ғ. ба онҳо мисол шуда метавонанд. Дар маҷмӯъ, П.Б. Старес таҳдидҳои ҳарбию таҳдидҳои анъанавӣ ва таҳдидҳои ғайриҳарбию ғайрианъанавӣ муаррифӣ менамояд. Ба ақидаи ӯ, доимо ба таҳдидҳои ҳарбӣ ва амнияти ҳарбӣ тавачҷуҳ зоҳир намудану аз масъалаҳои дигари доғӣ рӯз мадди назар кардан, маънои онро дорад, ки амнияти давлат таъмин гардида, амнияти шахс зери таҳдиду хатар қарор мегирад [10, с.152]. Сиёсатшиноси Канада Ч. Киртон ҷаҳор шакли асосии таҳдидҳои ғайрианъанавиро нишон медиҳад: терроризм, ифлосшавии муҳити зист (экология), паҳншавии маводи нашъадор ва бемориҳои сироятӣ [2].

Бояд ёдовар шуд, ки намояндагони реализми сиёсӣ ва неореализм, аз ҷумла муаллифи назарияи «тавозуни таҳдидҳо» Стивен Уолт кӯшиш менамуданд, ки ҳамаи масъалаҳои соҳаи таъмини амниятро бо дарназардошти қудрати ҳарбию сиёсии давлат ва ҷангҳои имконпазири байнидавлатӣ шарҳ диҳанд. Дар ҳамин гуна шароит дар Аврупои Ғарбӣ як гурӯҳ олимоне пайдо гардиданд, ки барои таъмини амният ба инobat гирифтани масъалаҳои ғайриҳарбию низ зарур мешумориданд. Чунин кӯшишу заҳмати онҳо барои ташаккули назарияи секюритизатсия (Securitization Theory) заминаи мусоид фароҳам овард.

Назарияи мазкурро ҳам ба мактаби илмии модернистӣ ва ҳам ба мактаби танқидӣ шомил намудан мумкин аст. Намояндагони назарияи мазкур аввалиндараҷа будани амнияти ҳарбӣ ва амнияти давлатиро, ки дар мактаби анъанавӣ афзалият дорад, зери шубҳа қарор медиҳанд [11, с.13]. Пас, масъалаи амният ва таҳдид дар доираи назарияи мазкур чи гуна омӯхта мешавад. Дар ин назария амният – ҳолати муҳофизатшавандагии объекти мушаххас аз таҳдидҳои мавҷуда мебошад. Бо дарназардошти ин гуна баррасӣ таърифи амният низ хеле васеъ мегардад ва ҳама чиз метавонад ҳамчун таҳдид қабул гардад. Дар ҷунун маврид муайян намудани табиати таҳдид дар мадди аввал гузошта мешавад. Аммо талаботи муҳим дар ин маврид он аст, ки аудиторияи мушаххас агар онҳоро ҳамчун таҳдид қабул намуда бошанд. Чунин равандро ҳамчун раванди муайян намудани мундариҷаи амният ё худ «секю-

ритизатсия» номидаанд. Муайян намудани мундариҷаи амният предмети таҳқиқоти амнияти миллӣ мебошад. Яъне, кадом субъект дар кадом шароит метавонад ин ва ё он масъаларо ба мундариҷаи амният ворид намояд [11, с.26]. Дар чунин маврид объектҳое, ки ба ҳимоя ниёз доранд ва таҳдидҳое, ки ба объект таъсири манфӣ мерасонанд, муайян карда мешаванд.

Воқеан ҳам назарияи секюритизатсия дар самти шинохти табиати таҳдидҳои ғайрианъанавӣ заминаи хеле хуб фароҳам овардааст. Назарияи мазкур тавонист, ки дар ташаккули концепсияи амнияти миллӣ нақши сазовор гузорад. Агар ба мундариҷаи назарияи тавозуни таҳдидҳо ва секюритизатсия назар намоем, дидан мумкин аст, ки рушду инкишоф ҳамчун категорияи муҳими низоми амнияти миллӣ дар маркази диққати гурӯҳи дуоми олимон қарор дорад. Масалан, олими англис Барри Бузан, ки онро асосгузори назарияи секюритизатсия медонанд, рушди иқтисодӣ, иҷтимоӣ, фарҳангӣ ва ғ. низ хеле муҳим арзёбӣ намудааст. Назарияи ӯ на танҳо ба давлат ва мақомоти давлатӣ, балки ба ташкилотҳои ҷамъиятӣ ва умуман ба ниҳодҳои ҷомеаи шаҳрвандӣ имкон медиҳад, ки онҳо бо дарназардошти манфиатҳои худ таҳдидҳои воқеиро саривақт муайян намуда, масъалаҳои ҷойдоштаро бетаъхир ҳаллу фасл созанд [5, с.255].

Сиёсатшиноси ҳинд Рамакант Триведи парадигмаи Б.Бузан ва назарияи секюритизатсияро ҷонибдорӣ намуда, бо боварии комил иброз медорад, ки баъди анҷомёбии ҷанги сард истифодаи он барои шинохти таҳдидҳо аҳамиятноқ гардидааст. Ӯ қайд менамояд, ки «дар ҷаҳони дуқутба вобаста ба таъмини амният муносибати анъанавӣ, яъне ҳарбию сиёсӣ афзалияти аввалдараҷа дошт. Аммо баъди анҷомёбии ҷанги сард таҳдидҳои ғайрианъанавӣ ва бартараф намудани онҳо бо усулҳои ғайрианъанавӣ барои амнияти байналхалқӣ муҳим гардид. Дар раванди муайян намудани номгӯи таҳдидҳои ғайрианъанавӣ ҳар як таҳдидеро, ки ба амнияти давлатӣ таъсир мерасонаду ба таври анъанавӣ бартараф карданашон номумкин аст, ба таҳдидҳои ғайрианъанавӣ дохил намудан мумкин аст» [6, с.109].

Чи гунае, ки мушоҳида мегардад, аксари олимони таҳдидҳои ҳарбиро анъанавӣ

ва ғайриҳарбиро ғайрианъанавӣ меноманд, ки ин чандон дуруст нест. Аслан таҳдидҳои анъанавӣ таҳдидҳое мебошанд, ки дар бораи онҳо маълумоти зарурӣ ва вобаста ба пешгирии онҳо таҷрибаи лозима мавҷуд аст. Маҳз чунин хусусият онҳоро ҳамчун таҳдидҳои анъанавӣ нишон медиҳад. Аммо таҳдидҳои ғайрианъанавӣ таҳдидҳое мебошанд, ки дар бораашон дониши кофӣ, маълумоти зарурӣ ва дар мавриди пешгирии онҳо таҷрибаи лозима мавҷуд нест. Дар самти таъмини амнияти миллӣ ба анъанавӣ ва ғайрианъанавӣ ҷудо намудани таҳдидҳо аҳамияти стратегӣ дорад. Дар кадом марҳилаи давлатдорӣ ва дар кадом сатҳи рушду инкишоф қарор доштани кишвар ба ин масъала таъсиргузор аст. Зеро як қатор таҳдидҳое, ки барои як кишвар анъанавианд, шояд барои кишварҳои дигар ғайрианъанавӣ бошанд ва баръакс он таҳдидҳоеро, ки давлати алоҳида ғайрианъанавӣ мешуморад, метавонад барои кишварҳои тараққикардаи олам анъанавӣ бошад.

Агар дар мисоли терроризм таҳдидҳои анъанавӣ ва ғайрианъанавиро баррасӣ намоем, гуфтан мумкин аст, ки терроризми муосир ғайрианъанавӣ ва терроризми классикӣ, ки чанд даҳсола пеш ба мушоҳида мерасид, таҳдиди анъанавӣ аст. Чунин баррасӣ ба он хотир муҳим аст, ки дар замони муосир ташкилотҳои террористӣ ва террористон барои амалӣ намудани ҳадафҳои худ ва корношоям гардонидани механизмҳои фаъолияти зиддитеррористӣ пайваستا роҳу усулҳои навро пайдо намуда, истифода мебаранд. Аз ҷумла, «терроризми замони муосир бо гардиши ғайриқонунии маводи муҳаддир, хариду фурӯши яроқ, омода намудан ва паҳн кардани пулҳои қалбакӣ, интиқол додани сармоя ва ҳатто ташкил намудани тичорати расмӣ зич алоқаманд мебошад», ки чунин ҳолат мубориза бо ин падидаи номатлубро хеле мушқил мегардонад. Гузашта аз ин, терроризм ҳамчун таҳдид ҳам хусусияти анъанавӣ ва ҳам ғайрианъанавӣ дорад. Масалан, мубориза бо терроризм дар аввал ба воситаи сохторҳои кудратӣ ва мақомоти ҳифзи ҳуқуқ сурат мегирифт. Аммо таҷрибаҳо ва таҳлилҳо нишон медиҳанд, ки дар баробари ин дар самти мубориза бо терроризм роҳу усулҳои дигар низ бояд истифода бурда шаванд. Аз ҷумла, ҳалли масъалаҳои иҷтимоию иқтисодӣ, таъмин наму-

дани амнияти иттилоотӣ, коҳиш додани сатҳи коррупсия ва монанди инҳо низ омилҳои пешгирикунандаи терроризм мебошанд. Ё ин ки масъалаи гаравидани ҷавонон ба ҳизбу ҳаракатҳои террористию тундгароӣ тӯли ду даҳсолаи охир хеле мубрам гардидааст. Ба ҳамаи кӯшишҳо ва чорабиниҳои давлатӣ нигоҳ накарда, сол то сол ин тамоюлот рӯ ба афзоиш аст. Сабаб чунин вазъ дар он аст, ки барои ҷалби ҷавонон ба сафи ин гуна ташкилотҳо аз ҷониби тундгароён ва ифротгароён роҳу усулҳои нав, аз ҷумла иқтисодии шабакаи интернет ва дигар воситаҳои иртиботӣ моҳирона истифода бурда мешаванд, ки барои пешгирӣ намудани ин тамоюлот ҳам таҷрибаи кофӣ мавҷуд нест ва ҳам донишҳои зарурӣ. Донишҳои дар ин самт мавҷуда ҳанӯз ҳам баҳсноканд. Масалан, баъзе муҳаққиқон ибраз медоранд, ки камбизоти сабаби гаравидани ҷавонон ба ташкилотҳои террористию экстремистӣ мегардад, аммо таҳлилҳо нишон медиҳад, ки фарзандони сарватмандон низ ба ин роҳ рафтаанд ва мераванд. Баъзеҳо сатҳи пасти маърифатнокиро сабаби асосии тавсеаи ин тамоюлот медонанд, аммо шаҳрвандони давлатҳои тараққикарда ва шахсони саводнок низ дар қатори онҳо шомил мешаванд. Ташкил намудани давлати исломӣ ва бунёдгариҳои диниро сабаби чунин вазъ муаррифӣ менамоянд, аммо баъзан вақт дидан мумкин аст, ки ташкилотҳои террористии дорои хусусияти тундгароии исломӣ на танҳо аз ҷониби давлатҳои исломӣ, балки аз ҷониби давлатҳои дунявӣ демократии Ғарбӣ низ маблағгузорӣ ва дастгирӣ мегарданд. Дар маҷмӯъ, мавҷудияти масъалаҳои баҳнок ва паҳлуҳои норавшани он ифодагари хусусиятҳои ғайрианъанавӣ таҳдид аст.

Баъзе муҳаққиқон ифлосшавии муҳити зист ва тағйирёбии иқлимро ҳамчун таҳдид ғайрианъанавӣ номидаанд. Аммо ба назар чунин мерасад, ки ҳарчанд ин таҳдиди нав бошад ҳам, он анъанавӣ аст. Зеро ҳамаи давлатҳо сабабҳои ифлосшавии муҳити зист ва дар зери таъсири кадом омилҳо ба амал омадани тағйирёбии иқлимро медонанд. Танҳо масъалаи дарёфти роҳу усулҳои пешгирӣ намудани оқибатҳои он боқӣ мондааст, ки сари ин масъала давлатҳои алоҳида ба мувофиқа нарасидаанд ва ба мувофиқа расидани онҳо низ дар гумон

аст. Зеро ба хоҳири пешгирӣ намудани оқибатҳои тағйирёбии иқлим давлатҳои тараққикарда ва дорои саноати пешрафта маҷбур мегарданд, ки як қисми манфиатҳои худро мадди назар намоянд, аммо ин корро намекунанд. Аз ин рӯ, ҳангоми муайян намудани хусусиятҳои муҳимми таҳдидҳои ғайрианъанавӣ чунин ҳолат бояд ба инобат гирифта шавад.

Дар таҳқиқотҳои дигар бемориҳои сироятӣ ҳамчун таҳдиди ғайрианъанавӣ муаррифӣ шудаанд. Дар ин маврид низ баъзе масъалаҳои баҳнок мавҷуданд. Масалан, бемориҳои сироятӣ, ки роҳҳои пешгирии он ба воситаи вакцинаи мушаххас ба роҳ монда шудааст, таҳдидҳои анъанавӣ доништа мешавад. Аммо он беморӣ, ки дар бораи он ҳанӯз маълумоти кофӣ нест ва вакцинааш ҳанӯз мавҷуд нест, таҳдиди ғайрианъанавӣ мебошад. Масалан, бемории сироятӣ COVID-19, ки моҳи декабри соли 2019 пайдо шуд ва то ҳанӯз вакцинааш пайдо нашудааст, таҳдиди ғайрианъанавӣ ба шумор меравад. Аммо баъди он, ки ин масъала дар заминаи маълумоти аниқ дақиқ ҳаллу фасл мегардад, онро таҳдиди анъанавӣ гуфтан мумкин аст.

Ҳамин тариқ, ҳар як таҳдидро метавон дар доираи чунин қонуният баррасӣ намуд ва хусусиятҳои анъанавӣ ва ғайрианъанавӣ онро ошкор сохт. Зеро маълумот ва тасаввурот дар бораи таҳдид, мавҷудияти ва ё мавҷуд набудани таҷрибаи кофӣ барои пешгирӣ намудани таҳдид нишондодҳои мебошанд, ки ба воситаи онҳо анъанавӣ ва ё ғайрианъанавӣ будани таҳдидҳо муайян менамоянд.

Дар баробари ин, боз як қатор таҳдидҳои мавҷуданд, ки дар замони муосир метавонанд барои ҳамаи кишварҳои олам таҳдидҳои ғайрианъанавӣ ба шумор раванд. Сиёсатшиноси амрикоӣ Ч.Най ибраз медорад, ки «40 сол пеш алоқаи босуръати байналмилалӣ имконпазир гардид, аммо он хеле гарон буд. Имрӯз бошад чунин нави алоқа барои онҳое, ки барои ворид шудан ба интернет-кафе имкониятдоранд, дастрас мебошад. Ҳақерҳо ва ҷинояткорони компютерӣ ба ҳукуматҳо ва тижорати соҳибкорон миллиардҳо доллар зарар мерасонанд. Паҳншавии бемориҳои сироятӣ ба воситаи паррандагон ва сайёҳони тариқи тайёраҳо парвозкунанда одамони зиёдеро ба марг мубтало менамоянд, ки чу-

нин микдори одамон ҳатто дар Чанги якум ва дуҷуми ҷаҳонӣ намурда буданд, тағйирёбии иқлим бошад хароҷотҳои зиёдеро талаб менамояд. Чунин ҳолат вазъияти сиёсии ҷаҳони муосир мебошад, ки барои ҳалли он мо таҷрибаи кофӣ надорем» [4, с.22]. Аз ин гуфтаҳо ба хубӣ эҳсос намудан мумкин аст, ки мавҷуд набудани таҷрибаи кофӣ барои ҳалли проблемаҳои мавҷуда ва барои пешгирӣ намудани таҳдидҳо яке аз шароитҳои мебошад, ки таъсири манфии таҳдидҳо ба муддати тӯлонӣ нигоҳ медорад.

Як гурӯҳ олимони пешниҳод менамоянд, ки барои ҳалли мушкилиҳои сатҳи ҷаҳонӣ ва пешгирӣ намудани таҳдидҳои ғайрианъанавӣ бояд давлатҳо муттаҳид шаванд. Зеро таҳдидҳои ғайрианъанавӣ ба давлатҳои, ки дар бораи онҳо дониши зарурӣ ва барои пешгирии онҳо таҷрибаи кофӣ надоранд, имкон намедихад, ки аз уҳдаи ҳалли онҳо бароянд. Масалан, тағйирёбии иқлим ба сатҳи сифати зиндагии одамон таъсири манфӣ мерасонад. Аммо ҳеҷ як давлат дар алоҳидагӣ масъалаи мазкурро ҳал карда наметавонад. Ба ҳамин монанд барои пешгирии гардиши ғайриқонунии маводи мухаддир, паҳншавии бемориҳои сироятӣ, паҳншавии терроризм, экстремизми динию сиёсӣ давлатҳо зарур аст, ки дар доираи созмонҳои байналмилалӣ муттаҳид шаванд ва дар муқобили таҳдиду хатарҳои умумисаёравӣ дастаҷамъона мубориза баранд [4, с.23]. Чунин тарзи муносибат бо қонуниятҳои ташаккулёбии низоми амният мувофиқат менамояд. Зеро, «таъмини амният тадриҷан ба яке аз талаботҳои муҳимтарини ҳаёти инсонӣ табдил ёфтааст. Кӯшиши қонеъ намудани ин талабот мардумро муттаҳид намуда, минбаъд сабаби ба вучуд омадани шаклҳои гуногуни сохторҳои қудратӣ, ташкилоту созмонҳои байналхалқӣ гардидааст. Ҳатто таъсири СММ низ бо масъалаи таъмини амнияти башарият асоснок карда мешавад» [3, с.5].

Дар маҷмӯъ таҳдидҳои нави замони муосирро таҳдидҳои ғайрианъанавӣ номидан мумкин аст. Зеро онҳо бо хусусиятҳои нав ва нишонаҳои пештар ба онҳо тааллуқ надошта зоҳир мешаванд, ки барои шинохти онҳо донишҳо ва таҷрибаҳои қаблан ба дастовардашуда нокифояанд. Таҳдидҳои ғайрианъанавӣ, ки дар симои таҳ-

дидҳои нави замони муосир таҷассум меёбанд, омӯзиш, таҳқиқ ва таҳлилу баррасии тӯлониро металабанд, то ки моҳият ва табиати онҳо ошкор карда шуда, таъсири манфӣ ва оқибатҳои ногувори онҳо баргараф карда шаванд.

Адабиёт

1. В Китае вышел первый теоретический труд по проблеме нетрадиционных видов угрозы безопасности [Электронный ресурс]. URL: http://russian.people.com.cn/200311/07/rus20031107_83273.html (дата обращения: 02.03.2020 г.)
2. Киртон Дж. Саммит «Группы восьми» как новый институт безопасности [Электронный ресурс]. URL: http://www.g7.utoronto.ca/russian/ru_panova_g8russia.pdf (дата обращения: 20.03.2020 г.)
3. Махмадов А.Н., Сафарализода Х.К. Национальная безопасность: Учебное пособие. Душанбе, 2019. 224 с.
4. Най С.Дж. Будущее власти. Пер. с англ. В.Н. Верченко. – М.: АСТ, 2014. – 444 с.
5. Сафарализода Х.К. Эволюция теории безопасности и перспективы восприятия угроз // Вестник Таджикского национального университета. Серия социально-экономических и общественных наук. – 2020. – №1. – С.250-258.
6. Триведи Р. Нетрадиционные угрозы безопасности в Центральной Азии с точки зрения сравнительной региональной перспективы // Сравнительная политика. – 2011. – № 4. – С.109-123. [https://doi.org/10.18611/2221-3279-2011-2-4\(6\)-109-123](https://doi.org/10.18611/2221-3279-2011-2-4(6)-109-123)
7. Чан Янь. Китай и Россия в условиях нетрадиционных вызовов и угроз национальной безопасности // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2018. – Т.10. – №3. – С.144-153. DOI: 10.17748/2075-9908-2018-10-3/2-144-153.
8. Чан Янь. Проблемы региональной безопасности в Северо-Восточной Азии: опыт и перспективы китайского и российского участия и взаимодействия: автореф. дис. ... канд. полит. наук: 23.00.04. – Владивосток, 2008. – 21 с.
9. Юй Цзянь Хуа. ШОС и взгляды безопасности // Исследование теории Мао Цзэдуна и Дэн Сяопина. - Шанхай. – 2005. – № 3. – С.76-79.
10. Paul B. Stares. The New Security Agenda: A Global Survey. Tokyo: Japan Center for International Exchange, 1998. 332 p.

11. Buzan B., Waever O., de Wilde J. Security A New Framework for Analysis. London: Lynne Rienner Publishers, 1998. – 239 p.

**ТРАДИЦИОННЫЕ
И НЕТРАДИЦИОННЫЕ УГРОЗЫ:
СУЩНОСТЬ, ОСОБЕННОСТЬ
И ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ**
Сафарализода Х. К.

В процессе формирования национальной государственности появляются проблемы и препятствия, которые мешают реализации национальных интересов. Кроме того, в условиях трансформации общественных отношений еще и вызовы и опасности, которые угрожают политической стабильности и национальной безопасности страны. Поэтому все формы политики проводятся с целью обеспечения защищенности национальных интересов от внутренних и внешних угроз. В данной статье рассматривается вопрос осознание традиционных и нетрадиционных угроз, который имеет стратегическое значение для обеспечения национальной безопасности. Потому что нетрадиционные угрозы являются рисками и опасностями, о которых субъект безопасности не имеет необходимую информацию и знания. В связи с этим, изучение данного вопроса позволяет раскрыть и показывать специфические особенности и отличительные черты новых угроз современности.

Ключевые слова: традиционные угрозы, нетрадиционные угрозы, традиционная без

опасность, нетрадиционная безопасность, государственная безопасность, военные угрозы, невоенные угрозы, терроризм, инфекционные заболевания.

**TRADITIONAL
AND UNCONVENTIONAL THREATS:
ESSENCE, FEATURES AND
DISTINCTIVE CHARACTERISTICS**
Safaralizoda Kh. Q.

In the process of forming national statehood, problems and obstacles appear that hinder the realization of national interests. In addition, in the context of the transformation of public relations, there are also challenges and dangers that threaten the political stability and national security of the country. Therefore, all forms of policy are carried out in order to ensure the protection of national interests from internal and external threats. This article examines the issue of awareness of traditional and non-traditional threats, which is of strategic importance for ensuring national security. Because unconventional threats are risks and dangers about which the security subject does not have the necessary information and knowledge. In this regard, the study of this issue allows us to reveal and show the specific features and distinctive features of the new threats of our time.

Key words: traditional threats, non-traditional threats, traditional security, non-traditional security, state security, military threats, non-military threats, terrorism, infectious diseases.

ИДЕНТИФИКАЦИЯ СТОРОНЫ КОНФЛИКТА КАК ТЕОРЕТИКО-ПРАКТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА ПОСРЕДНИЧЕСТВА

Муродов С. А. – к.ф.н., заведующий отделом политологии ИФПП НАНТ
Тел.: (+ 992) 918-41-40-86., E-mail: Subhonm@mail.ru

В статье идентификация стороны конфликта рассматривается как переменчивый фактор, способствующий успеху или обуславливающий неудачу посредничества. Автор анализирует взгляды исследователей, касающиеся проблемы идентификации стороны конфликта. Особое внимание обращается на различие и сходство выявленных учеными аспектов идентификации стороны конфликта, на то, как они влияют на успех и неудачу посредничества. Автор констатирует, что мнения ученых по поводу аспектов идентификации разнятся. Последнее в первую очередь объясняется многоаспектностью анализируемого вопроса. Идентификация стороны конфликта рассматривается как на теоретическом уровне, так и на практическом.

Ключевые слова: посредничество, медиация, посредник, конфликтующие стороны, успех и неудача посредничества, идентификация стороны конфликта, групповая идентификация.

Исследователи, занимающиеся вопросами конфликтологии, пишут о разных переменчивых факторах, которые способствуют успехам или обуславливают неудачи посредничества. Одним из них выступает такой фактор, как – «идентификация стороны конфликта». Этот переменчивый фактор стал предметом обсуждений многих специалистов, которые процессу посредничества уделяют в своих работах особое внимание. При этом проблема идентификации стороны конфликта обсуждается на двух уровнях – теоретическом и практическом.

На теоретическом уровне все ученые признают идентификацию стороны конфликта важным фактором, способствующим успеху посредничества. Но здесь следует отметить, что анализируемый нами вопрос отличается многоаспектностью и, в силу этого, решается по-разному.

Так, по мнению Х. К. Муневера, «идентификация стороны конфликта является важным фактором в определении успеха посредничества» [1. 79]. Как следует из работы Х.К. Муневера, это общая констатация не зиждется на каких либо деталях. В отличие от него, М. Клоуберг, более точен в своем утверждении: «теоретически ... посредничество может быть успешным только в том случае, если стороны в конфликте четко идентифицируются с точки зрения групповых характеристик и границ» [2. 365]. Как видим, М. Клоуберг, признавая влияние фактора идентификации стороны конфликта, выделяет конкретные его аспекты, а именно «групповую идентификацию» и «идентификацию, основанную на границах».

В свою очередь Д. С. Голубев, говоря о рассматриваемом нами факторе, важным его аспектам считал идентификацию «первичных участников конфликтного взаимодействия». Он писал, что «идентичность, и внутренние характеристики первичных участников конфликтного взаимодействия ... являются важнейшими структурными переменными успеха или неудачи миротворчества» [3. 57-58]. По словам Д. С. Голубева, «схожесть идентичностей участников может служить благоприятным фактором для международного посредничества ... » [3. 57-58].

Таким образом, как следует из вышеизложенного, признавая важность влияния фактора идентификации стороны конфликта на успех посредничества, исследователи предпочтение отдают разным его аспектам, но в основном выделяют именно групповую идентификацию, идентификацию, основанную на границах, и идентичность первичных групп. На наш взгляд, указанными аспектами идентификация стороны конфликта не ограничивается. Думается, здесь можно говорить и об, идентификации иде-

ологической, географической, геополитической, местнической и др., и все эти аспекты тоже требуют своего анализа. Все это свидетельствует о том, что концепция идентификации стороны конфликта пока находится на стадии формирования.

На практике воплощение этого фактора в переговорные процессы, использование его посредниками вызывают определенные трудности.

Например, исследователь Х. Ассефа при исследовании гражданского конфликта в Судане обозначил трудности, связанные с идентификацией стороны конфликта. По его словам, «из-за их незаконного характера стороны внутригосударственных конфликтов стремятся оставаться неуловимыми, непреднамеренно снижая перспективу успешного процесса посредничества» [см: 2. 365]. И далее добавляет: «В частности, в случаях «внепланового» политического насилия, подобного беспорядкам или гражданским войнам, корпоративная идентичность, по крайней мере, одной из сторон зачастую является неуловимой» [см: 1. 79]. По утверждению Х.К. Муревера, Х. Ассефа в целом выделил объективные трудности [1. 79], и здесь мы с ним солидарны. Конечно, «объективные трудности» или «неуловимость и отсутствие корпоративной идентичности стороны конфликта» серьезно препятствуют любому мирному процессу, и, в частности, весьма осложняют достижение целей посредничества. Как известно, мирный процесс требует участия в нем всех заинтересованных сторон, отсутствию же корпоративной идентичности «пусть даже и одной из сторон конфликта» не дает возможности урегулировать конфликт. Можно сказать, что в таких условиях вообще «некому регулировать» [см: 2. 365].

В гражданском конфликте, имевшем место в Таджикистане в 1992-1997 гг., тоже имели место проблемы корпоративной идентичности, одной из сторон конфликта – оппозиции. Для правительства такого не существовало, а для оппозиции он имел очень большое значение. Такая ситуация объясняется тем, что правительство было готово к официальным переговорам, а оппозиция «... идеологически была разнородна и географически разбросана» [4. 88]. Все члены оппозиции проживали в разных странах – в Афганистане, Иране, Саудов-

ской Аравии, США, других странах [4. 88]. Еще одной проблемой было отсутствие у оппозиции конкретной платформы и устойчивой опоры. Это было основным препятствием для начала межтаджикских переговоров. Об этом пишет и профессор И. Усмонов: «... длительное начало дела было связано с уточнением устойчивой опоры оппозиции ... И наконец, оппозиция остановилась на Иране» [5.3-4].

Как видим, зафиксированные исследователями эмпирические факты, свидетельствуют о трудностях связанных с воплощением фактора идентичности в практику посредничества, особенно в гражданских конфликтах. Имеются здесь другие практические проблемы. Например, «нежелание идентифицировать и признать другие группы в качестве законного участника в официальных переговорах. Более того, их потребности, интересы и ценности не воспринимаются в серьез» [2. 365], и это уже «субъективные трудности». Многие авторы в данном случае для примера ссылаются на позицию палестинцев в их конфликте с Израилем [2. 365]. Однако такие трудности прослеживаются не только в межгосударственных конфликтах, но и в гражданских. Так в гражданских конфликтах нередки случаи, когда потребности, интересы и ценности (вооруженных) групп не воспринимаются всерьез, и они не включаются в мирный процесс. Основанием для этого становится утверждение, что «их руки обагрены кровью». Но это не самый «умный политический поступок». Если эти группы не включать в мирный процесс, то они могут нанести еще больший ущерб обществу и государству в процессе гражданского конфликта.

Таким образом, если в процесс посредничества не будут вовлечены главные стороны конфликта, то вероятность неудачи посредничества будет очень высока или процесс посредничества будет проходить не совсем гладко. Ибо его целесообразность будет обусловлена только при том условии, когда в переговорном процессе будут «представлены важнейшие стороны конфликта, если не все» [6. 22]. Для этого и необходим учет такого фактора, как идентификация или признание сторонами конфликта друг друга.

Между тем есть авторы (Герберт Келман), которые предпочтение отдают не идентификации, а признанию. Анализируя,

израильско-палестинский конфликт этот ученый утверждает, что, признавая друг друга, стороны делают первый шаг к урегулированию своего противостояния. Третья группа ученых одинаково высоко оценивают применение при конфликтах и идентификации и признания. Так, Х. К. Муневвер констатирует, что «... как идентификация, так и признание являются ключевыми факторами, влияющими на результаты посреднических усилий» [1. 79]. С этим утверждением можно согласиться. На наш взгляд, факторы идентификации и признания повышают шанс динамичного и эффективного ведения процесса переговоров. Они способны задать положительный тон процессу переговоров, а при необходимости могут способствовать участию в них и новых членов. При таком подходе, т.е. при идентификации и признании сторон конфликта, а расширении участия заинтересованных сторон эффективность урегулирования конфликта с участием посредников значительно возрастает.

Итак, исследователи, опираясь на факты, выявили некоторые проблемы применения идентификации стороны конфликта в практике посредничества. Это: «неуловимость и отсутствие корпоративной идентичности стороны конфликта, особенно одной из его сторон» (по утверждению Х.К. Муневвера, «объективная проблема»); «признание других групп в качестве законного участника в официальных переговорах» («субъективная проблема»). Некоторые авторы предпочтение отдают не идентификации, а признанию (Келман). Есть и такие исследователи, которые считают возможным применять в переговорах и идентификацию, и признание (Х.К. Муневвер).

Говоря о практической стороне идентификации стороны конфликта, исследователи выявили «объективные и субъективные» аспекты анализируемого вопроса. С нашей точки зрения, есть, и другие проблемы которые заслуживают внимания. Например, внимание следует уделять и таким вопросам, как «расширение участия в переговорах» и «отсутствие в конфликтных обществах единой концепции будущих взаимоотношений стороны конфликта». Думается, что при анализе проблемы идентификации стороны конфликта нельзя забывать и о таких важнейших аспектах успех и неудача посредничества. Детальный анализ

влияния отдельных аспектов идентификации стороны конфликта на мирный процесс представляет собой предмет небольшого самостоятельного исследования, в которое может послужить основой формирования концепций идентификации стороны конфликта. Свою роль здесь должны сыграть и конкретизированные практические трудности, связанные с использованием фактора идентификации стороны конфликта. Но эти требуют специального исследования.

Литература:

1. 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.
2. Kleiboer M. Understanding Success and Failure of International Mediation / M. Kleiboer // Journal of Conflict Resolution. – 1996. - Vol. 40. - No. 2. – P. 360-389.
3. Голубев Д. С. О структурно-динамических факторах результативности международного посредничества в интернационализированных конфликтах/ Д. С. Голубев // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. – 2015. - №3. – С. 56-60.
4. Муродов С. А. Посредничество в конфликтах: история, теория и практика [Текст] / С. А. Муродов. Душанбе: Дошиш, 2017.– 141 с.
5. Усмонов И. Сулхнома [Текст] / И. Усмонов. - Душанбе: «Матбуот», 2001. - 552 с.
6. Бессемер Х. Медиация. Посредничество в конфликтах [Текст] / Х. Бессемер; пер. с нем. Н. В. Маловой. – Калуга: Духовное познание, 2005.- 176 с.

ҲАММОНАНДИИ ҶОНИБҲОИ НИЗОӢ ҲАМЧУН МАСЪАЛАИ НАЗАРИЯВӢ-АМАЛИИ МИЁНАРАВӢ Муродов С.А.

Дар мақола ҳаммонандии ҷонибҳои низоӣ ҳамчун як омил таъсирирасон ба “мувафаксияти миёнаравӣ” баррасӣ шудааст. Муаллиф ба таҳлили андешаҳои муҳаққиқон, ки ба масъалаҳои ҳаммонандии ҷонибҳои низоӣ равона шудаанд машғул гафтааст. Таваҷҷӯҳи махсус ба монандиҳо ва тафовутҳои ҷамбаҳои ошкорнамудаи омилҳои ҳаммонандии ҷонибҳои низоӣ, ки аз ҷониби олимони ошкоршудаанд равона шудааст. Муаллиф муайян

менамоянд, ки ақидаи олимон оид ба ҷанбаҳои ҳаммонандии ҷонибҳои низоъ аз ҳам фарқ менамоянд. Охири ба он асоснок карда мешавад, ки масъалаи таҳлилгардида гуногунҷанба мебошад. Ҳаммонандии ҷонибҳои низоъ ҳам дар сатҳи назариявӣ ва ҳам дар сатҳи амалӣ муҳокима мегардад.

Калидвожаҳо: миёнаравӣ, медиатсия, миёнарав, ҷонибҳои низоъ, муваффақият ва номуваффақиятии миёнаравӣ, ҳаммонандии ҷонибҳои низоъ, ҳаммонандии гуруҳӣ.

**IDENTIFICATION OF THE PARTY
OF THE CONFLICT AS A THEORETICAL
AND PRACTICAL PROBLEM
OF MEDIATION**

Murodov S.A.

In this article, the identification of the party to the conflict is considered as a change-

able factor contributing to the success or causing the failure of mediation. The author analyzes the views of researchers regarding the problem of identification of the parties to the conflict. Particular attention is drawn to the difference and similarity of the identified aspects of the identification of the parties to the conflict by scientists, on how they affect the success and failure of mediation. The author states that the opinions of scientists regarding the aspects of identification differ. The latter is primarily due to the multidimensional nature of the analyzed issue. The identification of the parties to the conflict is considered both at the theoretical level and at the practical level.

Key words: mediation, mediator, conflicting parties, success and failure of mediation, identification of the parties to the conflict, group identification.



МИНБАРИ МУҲАҚҚИҚОНИ ҶАВОН

Трибуна молодых исследователей

ХУВИЯТИ МИЛЛӢ: МОҲИЯТ ВА ХУСУСИЯТҲОИ ОН

Нуриддинов С. – унвонҷӯи ИФСҲ АМИТ
E-mail: s.khatloni@gmail.com Тел: +992 985 88 05 55

Муаллиф дар мақолаи мазкур сохтор, моҳият ва навъҳои хувияти миллиро дар шароити муосир ба риштаи таҳқиқ кашидааст. Қайд карда мешавад, ки дар шароити кунунӣ, ки асри гузариши воситаҳои ахбори омма, шабакаҳои иҷтимоӣ ва ҷаҳонишавӣ аст, агар хувияти миллии омӯхта нашавад ва он рушд накунад, насли имрӯзаву фардои мо дар фазои дигар хувиятҳо қарор гирифта, аз таъриху тамаддуни гузаштаи худ канда мешавад.

Инчунин дар мақола назарияҳои дигари илмӣ оид ба моҳияти хувияти миллии ва аҳамияту зарурати он дар замони муосир мавриди таҳлил қарор гирифтаанд.

***Калидвожаҳо:** фалсафа, хувияти миллии, ҷомеа, миллат, фарҳанг.*

Дар охири асри XX ва аввали асри XXI, ҷомеаи ҷаҳонӣ дучори таҳаввулоти гуногуну густурдае шуд, ки пахлуҳои мухталифи зиндагии инсонҳоро таҳти таъсири худ қарор дод. Яке аз масъалаҳои муҳим тағйиру дигаргунӣ дар ҷаҳонбинии инсонҳо, тамоюлҳои арзишӣ ва шинохти хувиятҳо гардид.

Дар гузаштаҳои на чандон дур, махсусан пеш аз барҳам хурдани ҷаҳони дукутба, хувиятҳо ҳеҷ гоҳ ҳамчун масъалаи муҳим ба тарзи имрӯза матраҳ нашуда буд, чун зиндагии инсонҳо дар масирҳои муайяне, ки ба воситаи боварҳову арзишҳои анъанавӣ роҳнамоӣ мешуд, ҳаракат мекард. Аммо бо қатъ шудани манбаъҳои хувиятсози анъанавӣ ва рушди рӯзафзуну фаврии намунаҳои хувиятсози навин, ҳамчун ВАО, технология ва умуман, марҳилаи навсозию рушди хувияти инсонҳо аз хурдтарин то калонтарин сатҳи он аз тарафи

дигар, дучори тағйиру таҳаввулот гардид. Барои баррасии сохтор, моҳият ва навъҳои хувият, моро зарур аст, ки худӣ вожаи “хувият”-ро ҳамчун истилоҳи илмӣ шарҳ диҳем.

“Хувият” – ин образи «ман» ва ё консепсияи шахс мебошад, яъне он, ки фард худро кӣ мешуморад. «Хувияти миллии» аз ду калима “хувият” ва “миллат” таркиб ёфтааст. Бар ин асос, барои таърифи “хувияти миллии” бояд ҳар кадоме аз ин калимаҳо ба сурати алоҳида маънидод карда шавад ва баъд ҳарду калима бо ҳам маъно гарданд.

Дар баъзе фарҳангҳои тафсири маъноии истилоҳии хувиятро чунин таъриф кардаанд: “Хувият равишҳоеро дар назар дорад, ки афрод ё гурӯҳҳоро дар робитаҳои иҷтимоияшон аз дигар афроду гурӯҳҳо ҷудо мекунад”. [5, 13] Ё ин ки: “хувият ба маъноии тавсифи равише ба кор рафтааст, ки афроду гурӯҳҳо худ ё дигаронро бар асоси миллат, қавм, дин, забон ва фарҳанг таъриф мекунанд” [2, 3]. Дар дигар ҷо чунин омадааст: “хувият мафҳуми мардумӣ аст, ки дар бораи афрод чунин саволҳо матраҳ мегардад, ки онҳо чӣ касе ҳастанд, аз кадом гурӯҳ ё ба кадом тоифа тааллуқдоранд ва ғайра”. [4, 6]

Хувиятро инчунин ҳамчун ҳиссиёт, маҷмӯи донишҳо дар бораи худ, ягонагии рафторӣ низ меҳисобанд, ки он ҳамчун зухуроти мураккаби инкишофёбанда баромад мекунад. Муҳимияти хувияти шахс ба воситаи муқоисаи иҷтимоии гурӯҳи худ бо дигар гурӯҳҳои иҷтимоӣ муайян карда мешавад. Хусусиятҳои хос ва фарқкунандаи гурӯҳи худ бо дигар гурӯҳҳои милли-этникиро муқоиса карда, шахс худмуайян-куниро ба воситаи шомил намудани худ ба ин ё он гурӯҳи милли-энтӣкии оғоз мекунад.

Дар натиҷа фард худро ҳамчун аъзои қомили гурӯҳи муайяни иҷтимоӣ меҳисобад.

Агар мо ба мафҳуми “миллат” назар намоем, пас он дар луғат ба маънои “қисми зиёди мардум (иттиҳоди одамон) аст, ки бар асоси аслу насаб, таъриху фарҳанг ва забони муштарак муттаҳид гардида, ҳамзамон дар як давлат ё минтақаи хоси ҷуғрофӣ зиндагӣ мекунад. Як кишвар махсусан замоне, ки аксарияти мардум дар як минтақа дар асоси забони ягона, урфу оддати ва суннатҳои хоси худ зиндагӣ мекунад, ҳамчун миллат шинохта мешаванд. Ба ибораи дигар, қисми зиёде аз мардуми ҳамнаҷод, ки забону фарҳанг ва таърихи муштарак доранд, вале мумкин аст, ки ҳамагӣ дар як минтақа бо ҳамдигар зиндагӣ накунад, низ миллат, ба ҳисоб мераванд. Баъзе аз луғатшиносон онро “дину оин, пайравони як дин ва мардуми як кишвар” донистаанд [1, 972-973]. Инчунин таърифи дигарро дар ин радиф метавон баён намуд, ки “миллат ҷомеаи устуворӣ аз мардуме аст, ки бар асоси забони муштарак, сарзамин, зиндагии иқтисодӣ ва қавмӣ шакл гирифта ва ё бо рангу намуи як фарҳанг зоҳир шудааст, мебошад. Як миллат аз як мардум фарқи асосӣ дорад” [3, 1183].

Дар баробари ин, дар асоси таҷрибаи имрӯза, метавон қайд намуд, ки миллат як ҷомеаи фарҳангӣ-сиёсӣ аст, ки аз ваҳдати истиқлол ва мановфеи хоси худ огоҳ аст [1, 17]. Инчунин дар дигар сарчашма чунин омадааст: “миллат – ҷамъияти инсонҳо аст, ки аз ҷиҳати таърихӣ дар минтақаи ҷуғрофӣи хос зиндагӣ намуда ва хотираҳову устураҳои муштарак, фарҳанги умумии мушаххас, иқтисоди муштарак ва қонуни русуми муштарак доранд. [2, 703].

Бар ин асос миллат як падидаи таърихӣ аст, ки аз ҳаёти иҷтимоии инсонҳо сарчашма мегирад. Аз муҳимтарин унсурҳои ташкилдиҳандаи як миллат, ки ташаккулёбиаш бидуни онҳо имконпазир намебошад ва ё ноқис ба ҳисоб меравад инҳо шуда метавонад: наҷод ё аслу насаб, забон, таърих, фарҳанг, дин, одоби русум, минтақаи ҷуғрофӣӣ ва ғ.

Ҳамин тариқ, дар маҷмӯъ хувияти миллӣ бошад, маҷмӯаи нишонаҳо, осори моддӣ, фарҳангӣ ва равонӣ аст, ки сабаби фарқияти ҷомеаҳо аз якдигар мешавад, аз

ҳамин ҷиҳат хувияти миллӣ, асоситарин ҳалқаи васлкунанда байни хувиятҳои маҳаллӣ, оммавӣ ва фаромиллӣ аст [7, 197]. Хувияти миллӣ маҷмӯи тамоюлҳову дидагоҳҳои мусбӣ нисбат ба омилу сабабҳо, унсурҳои эҷодкунандаи хувияту ваҳдат дар сатҳи як кишвар, ки ҳамчун як воҳиди сиёсӣ ба ҳисоб меравад, мебошад” [7, 197].

“Хувияти миллӣ қисми асосии хувият аст, ки мо бо шинохти фарҳангу сиёсати ҳудумон дар маҳдудии сиёсат ба он даст меёбем. Хувияти миллӣ, ҳам ҷиҳати шахсию хусусӣ дорад ва ҳам ҷиҳати умумию ҷамъиятӣ. Дар марҳилаи аввал посухи ин саволро, ки “мо ҳамчун афрод чӣ қасе ҳастем”, маълум месозад ва дар марҳилаи дуюм қӯмак мекунад, то “ҳар қадоме аз моро дар заминаи робита доштан бо дигарон дар як ҷомеаи комилтар, ки ба он вообастагӣ дорем, муаррифӣ кунад” [15, 68].

Бояд таъкид намуд, ки мафҳуми хувияти миллӣ ҳамчун падидаи сиёсӣ-иҷтимоии асри ҷадид аст, ки дар охири асри XIX ба гардиши илмӣ даромадааст, аммо ҳамчун мафҳуми илмӣ аз ҷумлаи илмҳои иҷтимоӣ ба ҳисоб меравад, ки аз нимаи дуюми асри XX хувият ва хусусияти миллӣ ба худ гирифта ва густариш ёфтааст.

То кунун чандин таъриф аз хувияти миллӣ баён гардидааст, ки баъзе аз он таърифҳо ба ҷиҳати эҳсосию отифии хувият таъкид карда ва онро сабаби пайванду вообастагии шахс ба гурӯҳ ё ҷомеае медонад, ки аъзои он мебошад. Дар таърифҳои дигар, хувият ба маънои асоси фарқияти аъзои як ҷомеа аз дигарон ба қор рафтааст [4, 8]. Худшиносии миллӣ ин аз ҷониби одамон дарк намудани мансубият ба қавму миллати муайян ва мақоми ин миллат дар системаи муносибатҳо нисбат ба миллату халқиятҳои дигар мебошад, ки дар маҷмӯъ ақидаҳо, андешаҳо, ҳиссиётҳо, тасаввуротҳо, эҳсосот, ҳолати равонӣ ташаккул ёфтааст.[9.22] Ин маҷмӯи ҷаҳонбинӣ, ақидаҳо, тасаввуротҳо ва фаъолиятест, ки донишҳои таърихӣ, ифтихори фарҳангӣ, хувияти миллӣ, ҳисси ватандӯстӣ ва ифтихори ватаниро дар аъзоёни миллат таҷассум намудааст.

Хувияти миллӣ сохтори тағйирёбанда дошта, дар давоми ҳаёт инкишоф меёбад ва иваз ҳам мешавад. Таъсиррасонан-

даҳои беруна метавонанд водор кунанд, ки инсон нақши аъзогии миллӣ - этниро дар ҳаёташ аз нав дида барояд. Вобаста ба зухуроти динамикӣ буданаш хувияти миллӣ метавонад дигаргун шавад. Дар ин ҷо инсон новобаста аз синну сол, мавқеи иҷтимоӣ ва ё маълумоташ метавонад аз аъзогии як гурӯҳи миллӣ-этникӣ даст каша ба дигараш шомил шавад (бо дигар гурӯҳи миллӣ-этникӣ худро идентификатсия намояд).

Пайдоиш ва ташаккулёбии муайяни хувияти миллӣ инчунин аз тасвири субъективии ҳаёт, аз муносибати шахс ба худ, ба ҳаёт ва арзишҳои ҳаётӣ, эътиқодҳои динӣ, маълумотнокӣ ва тарбия дар умум низ вобаста мебошад. Зеро маҳз таҷрибаи ҳаётӣ ва тарбияи иҷтимоии шахс (оила, кӯдакистон, мактаби миёна, мактабҳои олии ва ғ.) тасаввурот, дониш ва муносибати шахсро ташаккул медиҳад, ки ин дар навбати худ пойдевори мувофиқ ташаккул ёфтани хувияти миллӣ мебошад.[8.151]

Яке аз масъалаҳои асосии хувияти миллӣ ҷанбаҳои ташаккулкунандаи он мебошад. Ба ибораи дигар бояд мулоҳиза кард, ки хувияти миллӣ аз чӣ унсурҳо таркиб ёфтааст. Аз ин рӯ дар инҷо ба баёни паҳлуҳои хувияти миллӣ мепардозем.

Ҷиҳати иҷтимоии хувияти миллӣ баёнгари масъалаи сифати робитаҳои иҷтимоии шахс бо низоми ҷомеа мебошад. Дар сурати тақвияти муносибатҳову робитаҳои шахс бо ҷомеа, хувияти иҷтимоии шахс дар сатҳи миллӣ шакл мегирад, ки истилоҳи “иҷтимоӣ миллӣ”-ро ба худ ихтисос медиҳад.

Аз ин рӯ, бовар ба зарурати вучуди ҷомеаи миллӣ, эҳсоси боварӣ, хоҳиши аъзо шудан дар ин ҷомеа, ҳисси вобастагии муштарақ, ҳисси тааххуди афрод ба иҷтимоӣ миллӣ, қабули шахсони дигар ҳамчун ҳамватан, нигоҳи мусбӣ ба шахсони вобаста ба миллат, боварҳо оид ба масъалаи асосҳои иҷтимоӣ миллӣ, боварҳо роҷеъ ба сарнавишту ояндаи ҷомеа, ифтихор аз аъзо будан дар ин ҷомеа, майлу хоҳиш ба пардохтани маблағҳои лозим барои аъзо шудани худ ва давом додани ҳаёти ин ҷомеа, нигоҳи мусбӣ ба бунёди ҳамбастагӣ ва ҳамкориҳои иҷтимоӣ доштан, мебошад. Дар ҳақиқат ин масъалаҳои калидии муаянкунандаи паҳлуи иҷтимоии хувияти миллӣ мебошанд.

Хувияти миллӣ-фарҳангии ҷомеа бо хусусиятҳои фарҳангӣ-таърихии он таъриф карда мешаванд. Аммо дар хувияти миллӣ-сиёсӣ таваҷҷуҳ ба ҷомеаи сиёсии кунунӣ (миллат) мебошад. Ҳадаф аз хувияти миллӣ он аст, ки ҷамъият ба вучуди як ҷомеаи сиёсӣ-миллӣ бо сохтору хусусиятҳои якпорчагии он бовар дошта бошанд, ҷиҳатҳои таърихӣ ва ҷуғрофиёии онро ошкор созанд, хусусиятҳои фарҳангии (равешу хислати миллӣ)-ро ба он нисбат диҳанд, ва низ нисбат ба ояндаи он бовар дошта бошанд. Ҳамчунин нақшу ҷойгоҳи худро дар ин ҷомеа маълум намуда, нисбат ба аъзо будани худ дар он ҳисси мусбӣ дошта бошанд. Вучуд ва тақвияти хувияти сиёсӣ-иҷтимоӣ дар ин сатҳ сабаби якпорчагии миллӣ ва монеа ба парокандагӣ ва ҷудоихоҳӣ мегардад.

Ҷиҳати таърихии хувияти миллӣ иборат аст аз огоҳии муштарақи афроди як ҷомеа аз гузаштаи таърихии худ, ҳисси дилбастагии вобастагӣ ба он доштан, ҳисси хувияти таърихӣ ва пайвандиҳои наслҳои мухталиф ба якдигар доштан аст, ки садди ҷудо шудани як насл аз таърихаш мегардад.

Агарчӣ мавҷудияти муштарақоти таърихӣ, зарурӣ ва муҳим ба назар намерасанд ҳам, вале эҳсоси тафсири муштарақоти таърихӣ таъсиргузор мебошад. Пайравони як миллат нисбат ба гузаштаи таърихии худ бояд дилбастагӣ ва вобастагии муштарақу тааххуди мутаносиб дошта бошанд, на ин ки ҳодисаҳои муштарақ дошта бошанд, то ҳамонанди афроди ҷомеаҳои гузашта рӯйдоду ҳодисаҳоро таҷриба кунанд ва ибрат гиранд. Аммо агар тафсири арзишгузориҳои мухталифу зидди ҳам ва ҳодисаҳои муштарақ дошта бошанд, мумкин аст сабаби ихтилофи ҷудогии он ҷомеа гардад. Пас хувияти таърихию метавон воситаи муҳимми огоҳӣ нисбат ба таърих, бовару эҳсос ва вобастагии дилбастагӣ ба он донист.

Муҳимтарини онҳо вучуди эҳсоси отифаҳои мусбӣ манфӣ ба ҳодисаҳову рӯйдодҳо ва шахсиятҳо аст, ки натиҷаи он бархурди мусбӣ ифтихоромез бо он доштан ва ё муваффақ донистани фаолиятҳову хизматҳои шахсиятҳои таъсиргузор дар таърихи кишвар ва эҳсоси ғуруру ифтихор намудан аст. Бар ин асос ҷиҳати таърихӣ ба маънои як навъи нигоҳ хос ба

гузашта доштан аст. Аз ин чихат касе, ки хувиати миллӣ дорад бояд ба сурати хос ба гузаштаи таърихи миллати худ нигоҳе ҳам дошта бошад.

Чуноне қайд гардид, дар ташаккули хувиати милли муҳити чуғрофӣ нақши муҳим мебозад ва яке аз асосҳои он мебошад. Муҳити чуғрофӣ нишондиҳандаи ҳолати ҷисмӣ, воқеӣ, ҳисшаванда ва ошкоркунандаи хувиати миллӣ ба ҳисоб меояд. Барои шаклбандии хувиати якпорчаи миллӣ, муайян намудани маҳдудҳои як сарзамин лозиму зарурӣ мебошад. Таърифи хувиат дар ин ҷо ба маънои нигоҳи мусбӣ ба обу хоки сарзамини худ доштан аз ин чихат, ки ҳамагӣ сокини як кишвару як сарзамини муайян ҳастанд ва аз ҷойгоҳи ҳосе дар ҷаҳон бархурдоранд. Унсурҳои минтақаи чуғрофӣ ё сарзамин бо иқтисоду сиёсат пайванди наздике дорад ва тарзи идомаи зиндагиро барои шахс ва аҳли ҷомеаи муайян ошкор месозад. Яъне, фақат бо вучуди як сарзамини мушаххас расидан ба мақсадҳо имконпазир мешавад ва бартараф кардани ниёзмандиҳо осон мегардад.

Ҳамин тариқ, вобаста будан ба сарзамини аҷдодӣ, ки бо марзҳои муайянаш мушаххас мегардад, чандин нишонаҳо дорад, ки аз ҷумла: “омодагӣ барои дифоъ аз сарзамин дар замони эҳсоси хатар кардан”, “зиндагӣ дар кишвари худро нисбат ба дигар кишварҳои ҷаҳон бартарӣ додан” ва ё “ҳошиши ба муҳочират надоштан ва пазируфтани сарзамини худ ба унвони кишвар”, “алоқаманд будан ва умед ба якпорчагии сарзамини худ дар оянда доштан”, “нигоҳи мусбӣ ба сарзамини худ доштан ва дар сурати зиндагӣ кардан дар он эҳсоси амниятӣ осоиш доштан аст”.

Инчунин дар масъалаи хувиати миллии фарҳангӣ-таърихӣ сарзамини таърихӣ мавриди назар мебошад, вале дар хувиати миллӣ-сиёсӣ сарзамини ҳозира мавриди таваҷҷуҳ мебошад. Мақсад аз фарҳанг маҷмӯи зеҳнӣю равонӣю гурӯҳи муштараке аст, ки дар гузаштаи таърихӣ шакл гирифта, дар раванди рушди ҷамъият ба наслҳои баъдӣ интиқол меёбад ва наслҳои нав онро ҳамчун мероси гузашта қабул намудаанд ва зинда нигоҳ медоранд.

Воқеан, фарҳанг дарбаргирандаи арзишҳо, меъёрҳо, нишонҳо, бовару эҳсосҳо

ва эҳтиром нисбат ба оила, иқтисод, сиёсат, мазҳаб, ҷамъиятпазирӣ ва ҷашну маросимҳои дар байни мардуми як ҷомеа, ки ба сурати эътирофи умум даромадааст, мебошад.

Фарҳанг илова бар чихати зеҳнӣ, чихати ҳақиқию воқеӣ низ дорад, ки бархе онро ҳамчун тамаддун медонанд, ки ба сурати мероси фарҳангӣ дар ихтиёри як ҷомеа қарор гирифтааст. Мероси фарҳангӣ тамоми чихатҳои фарҳангии ҳар низомии иҷтимоиро дар бар мегирад, ки худ ба худ, моро таҳти таъсир қарор медиҳад. Аз ин чихат аст, ки онро нишонаҳои таърихӣю як фарҳангу як миллат медонанд. Арзишҳои қоиладарӣ чомеа ба ин мероси фарҳангӣ ва муҳокима онҳо нисбат ба зарурати ҳифзу нигоҳдорӣ ва истифодабарии он дар ҷомеа, ҷузъи хувиати миллӣ ба ҳисоб меравад.

Хувиати сиёсӣ муҳимтарин чихати хувиати миллиро ташкил медиҳад. Хувиати миллӣ аз нигоҳи сиёсӣ ба ин маъно аст, ки афрод аз чихати ҳуқуқию қонунӣ аъзои як низому сохтори сиёсӣ ҳастанд, дар маҳдудҳои марзҳои миллии як кишвар зиндагӣ мекунанд, тобеу иҷрокунандаи қонунҳои он кишвар буда ва аз чихати равонӣю низ худро аъзои он низом медонанд.

Бинобар ин, муҳаббату хостаи қалбӣ ба як низомии сиёсӣ, мабонии арзишӣ ва қонунӣ будани он омили муҳим, дар тақвияту якпорчагӣ ва пайванди миллӣ дорад. Низомии сиёсӣ се шохҳои сиёсӣ ба шакли аҳром (пирамида) дорад, ки онҳо иборатанд аз: ҷомеаи сиёсии миллӣ, низому сохтори сиёсии воҳид ва ҳокимияти иҷроия. Бинобар ин хувиати сиёсиро ба се дараҷа метавон тақсим кард, ки вучуду ҳастии хувиат дар ҳар дараҷа паёмадҳову натиҷаҳои хоси худро дорад.

Дараҷаи аввал ҷомеаи сиёсии миллӣ аст, ки дар масъалаи хувиати иҷтимоӣ баён гардид. Аммо дар дараҷаи низомии сиёсӣ ё сохтори сиёсии воҳид, мақсад аз хувиати сиёсӣ он аст, ки шахрвандони як ҷомеа бовар ба вучуди сохтори сиёсии ягона дар гузаштаи таърихӣю ин ҷомеаи сиёсӣ дошта бошанд, инчунин боварӣ доштан ба ин ки ин сохтори сиёсӣ ҳамчунон бояд якпорча боқӣ бимонад.

Бояд қайд намуд, ки хувиати миллӣ – ин қисми таркибӣ ва ҷудонашавандаи ху-

вияти умумӣ ва иҷтимоии инсон мебошад, ки шаклгирӣ ва зоҳиршавии он аз қонуниятҳои муайяни иҷтимоӣ-психологӣ вобаста аст. Ин дарки инсон худро ҳамчун намояндаи муайяни ҷамъияти миллӣ-этники мебошад.[6.34]

Хувияти миллӣ дар навбати худ, яке аз қисмҳои хувияти иҷтимоӣ ба ҳисоб меравад. Хувияти иҷтимоӣ бар асоси дарачаҳои ваҳдату ягонагии оилавию иҷтимоӣ, маҳаллию минтақавӣ, қавмиятию миллӣ, байналхалқию ҷаҳонӣ тақсим мешавад. Бисёре аз олимони чунин назар доранд, ки хувияти миллӣ дар ҷаҳони имрӯз фарогиртарину мақбултарину сатҳи хувияти ҷамъиятӣ аст [5, 345].

Ҷи Дан, донишманди чинӣ, чунин назар дорад, ки аҳамияти ривочу равнақи сохтори хувияти иҷтимоӣ ва муҳтавои марбут ба он дар давраи муосир, баргирифта аз ҳақиқате аст, ки даврони гузариш – ҳаракат аз ҷомеаи анъанавӣ ба ҷомеаи модерн номида мешавад. Даврае, ки дар он тағйироти зиёди хувиятиро шомил гардидааст [3, 113]. Ҳамчунин талошу кӯшиши оилаҳову давлатҳо барои якпорча кардани самтҳои хувият ва бозгардонидани хувиятҳои аз байн рафта бо муқовиматҳои рӯ ба рӯ мешавад, ки дар садаи аз байн бурдани хувияти афрод мебошанд. Ин масъала яке аз муҳимтарин мушкилоти фарҳангии замони мо ба ҳисоб меравад.

Муҳимтарин ҷиҳати хувият, яъне хувияти миллӣ ҷойгоҳи ҳосе дорад ва устуворию барқарорӣ он метавонад ҷомеаро дар баробари тағйирёбии ғаврии ҷаҳони кунунӣ то ҳадди зиёд муҳофизат кунад. Хувияти миллӣ илова бар эҷоди омили якпорчагӣ миёни афроди ҷомеа, роҳи мақсади онҳо низ мушаххас мекунад. Давлатҳо бо дар назар гирифтани хувияти миллӣ, низоми арзиши дилхоҳи худро ба воситаи таълиму тарғибот ва дигар воситаҳои қабул намудани ҷомеа ба афроди ҷомеа изҳор мекунанд. Бинобар ин хувияти миллии тағйирёбанда дар таърифи арзишҳову меъёрҳо, меҳварӣ ҳамаи афроди як ҷомеа мебошад.

Ҳамчунин яке аз муҳимтарин омилҳои таъсиргузори иттифоқу ваҳдати иҷтимоӣ, доштани ҳисси вобастагӣ ва таахҳуди боло ба арзишҳову мероси фарҳангии як ҷомеа аст. Аз ин ҷиҳат, тамоми давлатҳо

дар садаи муаррифии таъриху фарҳанги худ ба мардумони сарзамини худ ҳастанд, то ба ин восита ба якпорчагӣ дар сатҳи миллӣ даст ёбанд. Агар миллатро шахсоне бидонем, ки дар як маҳдудаи сиёсӣ сарзаминии ҳосе зиндагӣ мекунанд, он вақт хувияти миллӣ шомили ҳисси вобастагӣ ба унсурҳои фарҳангӣ, нишонҳо, арзишҳо, таърих ва мероси сарзаминии он мешавад. Ин асле аст, ки миллатҳоро аз якдигар ҷудо намуда, сабаби фарқияти як миллат аз дигар миллатҳо ва сарзаминҳо мешавад.

Бинобар сабаби аҳамияту таъсири хувияти миллӣ дар ваҳдати ҷомеа, пайванди мардум бо наслҳову қавмиятҳои мухталиф, якпорчагии миллӣ ва нақши мустақими он дар рушди сиёсӣ иқтисодии ҷомеаҳо аст, ки кишварҳо субот пайдо мекунанд. Ҳамчунин пешниҳоди хувияти воҳидро асос қарор дода, дар раванди сохти миллат мекӯшанд, то бо баёни таърифи воҳид аз миллати худ ва мақбулу асоснок кардани он таъриф, миллати муттаҳиду якпорча бисозанд.

Ҳамин тариқ, аз гуфтаҳои боло метавон чунин натиҷагирӣ намуд, ки хувияти миллӣ нишондиҳандаи вучуду ҳақиқати як миллат дар миёни дигар миллатҳо мебошад. Рушду пояндагии кишварҳо вобаста ба хувияти миллии онҳо мебошад. Агар хувияти миллӣ дучори сустӣ ноустуворӣ шуд, вучуди маънавии ҷомеа ва давлатҳо низ ба вайроншавӣ рӯй меоварад. Аммо вучуду тақвияти хувияти миллӣ сабаби ваҳдату якпорчагии ҳар як кишвар мегардад.

Адабиёт

1. Амид Ҳасан. Фарҳанги форсии Амид. Техрон: Роҳи рушд, -1389ш.-1088.-С.20.
2. Аминеён Баходур, Тимурпур Нушин. Расонаи хувияти миллӣ ва амнияти миллӣ бо таъкид бар ҷомеаи Эрон. Фаслномаи мутолиоти роҳбурдии Басиҷ.Техрон: Пажӯҳишкадаи мутолиот ва таҳқиқоти Басиҷ,- 1391ш. –Р57 -23
3. Аттахонавӣ Муҳаммад Алӣ. Кашшофу истилоҳот-ил-фунун вал улум.-Берут:.-1053С. 26.
4. Ашраф Аҳмад. Бӯҳрони хувияти миллӣ ва қавмӣ дар Эрон. Маҷаллаи Ироннома.Техрон: Бунёди мутолиоти Эрон,-1373ш. –Р3. 27.

5. Дон, Роберт Чй. Накди ичтимоии пост-модернитаи бӯхрони хувият. Тарҷумаи Солеҳи Начафӣ. Техрон: Нашри Пардис,-1384ш.-536С. 28.
6. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология: учеб. для вузов. – М.: Академический проект, 2000.–320 с.
7. Хочиёнӣ, Иброҳим. Таҳлили чомашиносии хувияти миллӣ дар Эрон ва тарҳи чанд фарзия. Фаслномаи мутолиоти миллӣ. Техрон: Муассисаи мутолиоти миллӣ, -1379ш. - Р5. 31.
8. Шарипова М. Ё. Этнокультурная идентичность как фактор формирования субъективной картины жизненного пути личности // Психология индивидуальности. Материалы IV Всероссийской научной конференции 22-24 ноября 2012. Москва: «Логос», 2012. – с. 151.
9. Этнопсихологический словарь // Коллектив авторов, под ред. М.К. Калининского. – М., 2011.
10. Anthony D. Smith , 1991, The Ethnic Origins of Nations. Wiley. 1
11. Deng, Francis M. 1995. War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan. Washington, DC: Brookings. – 5
12. Deng, Francis M. 1995. War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan. Washington, DC: Brookings. 7.
13. Hogg, Michael and Dominic Abrams. 1988. Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes. London: Routledge. 10
14. Jenkins, Richard. Social Identity.- London.,- 1996 – 12
15. Lee, Yoonmi (2012). Modern Education, Textbooks, and the Image of the Nation: Politics and Modernization and Nationalism in Korean Education. Routledge. 16.

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: ЕЕ СУЩНОСТЬ И ОСЕБЕННОСТИ

Нуриддинов С.

В статье автор рассматривает структуру сущности и особенностей национальной идентичности в условиях изменяющейся обществе. Автор отмечает, что в нынешней обстановке, в век развития средств массовой информации, социальных и глобальных сетей, если национальная иден-

тичность общество не будет изучать и не будем развиваться с научной точки зрения, наше нынешнее и завтрашнее поколение будут подвержены другим идентичностям, истории и цивилизации. Наше настоящее и будущее поколение будет поглощено другими идентичностям и отмежеваться от своей древней истории и цивилизации.

Также в статье приводятся научные теории, о сущности национальной идентичности, а затем на изучении ее аспектов и, в конечном итоге, рассматривается ее важности и необходимости.

Ключевые слова: философия, национальная идентичность, общество, нация, культура.

NATIONAL IDENTITY: ESSENCE AND ITS SPECIALTY

Nuriddinov S.

In the article, the author examines the nature and specialty of national identity in a changing society. The author notes that in the current situation, in the age of development of the media, social and global networks, if the national identity of the society does not develop from a scientific point of view, our current and tomorrow's generation will be dissociate to other identities, history and civilization. Our present and future generations will be attracted by other identities and cut off from their ancient history and civilization.

The article also presents scientific theories about the essence of national identity, and then on the study of its aspects and, ultimately, its importance and necessity.

Key words: philosophy, national identity, duality, nation, culture.



ДУНЯВИЯТ ҲАМЧУН ОМИЛИ СУБОТ ВА МОДЕЛИ ТАЪМИНКУНАНДАИ ФАЗОИ МУСОЛИМАТОМЕЗИ МУҲИТИ ДИНӢ

Холов Ш.А.- ходими илмии ИФСҲ ба номи А. Баҳоваддинови АМИТ
Почтаи эл.: shahboz-kholov@mail.ru

Дар мақолаи мазкур моҳияти асосии давлати дунявӣ шарҳ дода шуда, заминаҳои пайдоиш ва зарурати таърихӣ бавуҷудоии модели давлати дунявӣ мавриди баррасӣ қарор дода шуда аст. Аз ҷониби муаллиф таснифоти шаклҳои давлати дунявӣ оварда шуда, инчунин муносибати давлат бо иттиҳодияҳои динӣ нишон дода шудааст. Арзишмандии давлати дунявӣ дар бавуҷудорӣ ва нигоҳдошти тавозуни манфиатҳо дар муносибати байни давлат ва иттиҳодияҳои динӣ зухур меёбад. Дар мақолаи мазкур давлати дунявӣ ҳамчун давлати дар муносибати байни эътиқодмандон ва ғайриэътиқодмандон мавқеи бетарафиро (ишголкунанда) ихтиёркунанда, мавриди баррасӣ қарор гирифта аст. Инчунин шакли дунявии давлат ҳамчун шакли мусбӣ нисбатан беҳтар таъминкунандаи баробарии ҳамаи динҳо ва иттиҳодияҳои динӣ нишон дода шуда аст.

Калидвожаҳо: давлати дунявӣ, дунявият, модели теократӣ, модели клерикалӣ, шаклҳои давлат, иттиҳодияҳои динӣ, омили субот.

Масъалаи дунявият ва таҳлили он дар ҷомеаи муосири Тоҷикистон аз муҳимтарин масоили фалсафаи дин ба ҳисоб рафта аҳамияти назариявӣ ва амалӣ дорад. Зеро таҳлили масъалаи мазкур, ки дар асри ХХ хеле бунёдӣ ва назариявӣ гардид, ҷанбаҳои гуногуну мутаазоди масъаларо муайян намуда дар ҷомеашиносии ин давра назарияи секуляризатсия ба худ шакли мафҳуми догмавино гирифта буд. [1.152]. Нисбат ба масъалаи дунявият ва таҳлили муносибати он до давлат ва давлатдорӣ назарияи Б. Уилсон, П. Бергер, Р. Старк, Р.Финке, У. Бэйнбридж, Л. Ианнаконе маълуманд, ки мафҳуми мазкурро ба таври гуногун шарҳ медиҳанд. [1.152]. Дар асоси таҳқиқоти мазкур маълум мешавад, ки се-

куляризатсияро на ҳамчун раванди ҷаҳоншумуле фаҳмидан бояд, ки қобил аст ҷавоби қонеҷкунандаи умумро нисбати масъалаи таъсири равандҳои мусоир ба дин дода тавонад. Таҳлилҳои фарҳангшиносӣ ва тамаддуншиносии Ш. Эйзенштадт низ гуногунҷабҳаву сермазмун будани таъсири мутақобилаи тамаддун ва динро ошкор менамоянд. Дар ин таҳлилҳо муҳаққиқон ба масъалаи ҷомеашиносии барвақти динӣ аҳамият дода ошкор сохтаанд, ки он ба ташаккули арзишҳои ахлоқиву динии ҷомеа таъсири зиёд дорад.

Асли дунявият, пеш аз ҳама, дар татбиқи усули секуляризм – яъне ҷудо намудани дин аз давлат зухур меёбад. Зери мафҳуми давлати секулярӣ ё худ дунявӣ дар асос ва умум давлате мадди назар аст, ки дар он дин аз давлат комилан ҷудост ва онҳо ба умури идорӣ яқдигар даҳлат намекуанд. Ҷумҳурии Тоҷикистон аз оғози ҳаёти мустиқил ва соҳибистиқлоли худ тарзи дунявии давлатдориро интихоб карда дар ин самт устуворона қадам гузошта истодааст. Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ, Пешвои миллат, Президенти муҳтарамии Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон нисбати ин масъала аҳамияти доимӣ дода, аз ҷумла дар шарҳи таҳлили мазмун ва муҳтавои дунявият саҳми барҷаста дорад. Дар ин маврид дар Паёми худ соли 1997 гуфтаанд: «Давлати мо давлати дунявист, аз ин рӯ на пайравони тариқати атеистӣ, на пайравони дин, на пайравони демократияи дуруғин, на тарафдорони ҷомеаи коммунистӣ ва на муътақидони ягон шакли дигари ақоиду афкори сиёсӣ ҳуқуқ надоранд ба хоҳири густариши режими сиёсиву динӣ Конститутсия ва дигар қонунҳои мавҷудаи ҷамъиятиро сарфи назар намоянд». [4:19] Соли 2018 дар «Уфукҳои Истиқлол» ба шакли ҷамъбасти ҷорикараи эъмори давлати дунявӣ ҷунин меафзо-

янд: «Истиклолияти давлатӣ ба мардуми Ҷумҳурии Тоҷикистон имкон дод, ки мактаби давлатии миллии худро рушд дода, модели муосирро озода интихоб намояд. Маҳз дар ҳамин давра заминаҳои устувори сиёсӣ ва ҳуқуқии сохти нав, яъне давлати демократии дунявӣ ҳуқуқбунёд гузошта шуданд.» [5.16-17.]

Дар давлати дунявӣ ҳамаи шоҳаҳои ҳокимият: ҳокимияти қонунгузор, ҳокимияти иҷроия ва ҳокимияти судӣ ҳама дар асоси меъёрҳои ҳуқуқии дунявӣ амал менамоянд ва меъёрҳои дунявӣ ҳуқуқӣ ҳамчун критерия ё маҳаки асосии татбиқи ҳуқуқии ҳаёти ҷамъиятӣ-сиёсӣ ба ҳисоб меравад, на қонунҳо ва меъёрҳои динӣ-шаръӣ. Оид ба бартарияти низоми дунявӣ давлатдорӣ таъкид намуда, Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ, Пешвои миллат, Президенти муҳтарамии Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон чунин таъкид кардаанд: «Бартарии низоми дунявӣ давлатдорӣ дар он аст, ки дунявият дар муқобили ҳаҷ мафкураи дигар қарор намегирад ва ихтилофи идеологиро ба вучуд намеоварад. Ба таври дигар, дунявият як шароит буда, аз як тараф, баробарӣ ва ғаёлияти баробару яқсонии мафкураҳои гуногунро дар назди қонун қафолат медиҳад, аз ҷониби дигар, имкон намедиҳад, ки як мафкура худро идеологияи давлатӣ эълон карда, пайравони мафкураҳои дигарро зерӣ фишор қарор диҳад. Ин моҳияти низоми дунявӣ Ҷумҳурии Тоҷикистон дар банди ҳаштуми Конституцияи кишварамон сабт шудааст.» [5.16.]

Дунявият дар айни замон ва умуман маъноӣ вучуд доштани зиддият миёни дин ва давлати дунявиро надорад. Аз ҷониби дигар қонунгузорӣ ва меъёрҳои ҳуқуқии давлати дунявӣ метавонад ба баъзе қонунҳо ё меъёрҳои динӣ мутобиқат ё монандӣ дошта бошад. Дунявият на аз рӯи вучуд доштани зиддият бо таълимоти динӣ ё ҷудо будан аз дин, балки бо озода будан аз онҳо муайян карда мешавад. Хусусияти асосии давлати дунявӣ дар он аст, ки дар он ҳар шахс бояд дар асли қонунгузорӣ амал карда дар интихоби дину мазҳаб, расму оин ва адои фарзиёти динӣ озода буда, намояндагони ҳама адёну мазҳабҳо дар назди қонун баробар бошанд ва ҳуқуқу ўҳдадорӣҳои баробар дошта, дар он озо-

дии вичдон ва эътиқодот аз ҷониби давлат қафолат дода мешавад.

Бо вучуди он ки секуляритзатсия ё ҷудо будани дин аз давлат маҳақ ё меъёри асосии давлати дунявӣ ҳисоб меёбад, имрӯз дар ҷаҳон давлатҳои мавҷуданд, ки бо доштани дини расмӣ давлатӣ худро давлати дунявӣ меҳисобанд, аз қабили Англия, Дания, Тунис, Миср ва Бангладеш.

Ҳамин тариқ, принсипи дунявият, ҷудои динро аз давлат тақозо дошта, дар айни замон маъноӣ муҳолифат ба дин ва ё дур намудани дин аз ҳаёти ҷамъиятӣ надорад, балки бояд дар таъмини ҳамкории мусолимадомези ҳамаи шоҳаҳои давлат бо иттиҳодияҳои динӣ зухур ёбад. Инчунин он доираи таъсири дин ва иттиҳодияҳои диниро дар умур идорӣ давлат дар мувозинат нигоҳ дошта, нақши давлатро ҳамчун шакли асосии ташкилоти идорӣ ҳаёти иҷтимоӣ-сиёсӣ таъмин менамояд.

Ҳоло маҳақ ё меъёри асосии муайянкунандаи мафҳуми дунявият маълум буда чунин шарҳ дода мешавад:

- мавҷуд будан ё набудани ҳамкории иттиҳодияҳои динӣ бо давлат;

- дараҷаи таъсири дин ба системаи ҳуқуқӣ-қонунгузорӣ давлат;

Ҳангоми таснифоти мафҳуми давлати дунявӣ ва ғайри дунявӣ аз рӯи меъёрҳои фарқкунанда зимни табақабандӣ, дар илми ҷомеашиносии муосир шаклҳои гуногуну моделҳои муҳталиф, баъзан тазоди давлати дунявиро вохурдан мумкин аст. [10:290]

Оиди масъалаи пайдоиши аввалин давлатҳои дунявӣ муосир ҳамин нуктаро қайд намудан зарур аст, ки ин падида маҳсули “Даврони Эҳё”-и Аврупо мебошад. То оғози “Даврони Эҳё” ҳукмронии кулл ва мутлақ дар дасти рӯҳониёну калисо ва намояндагони дин ва пеш аз ҳама муктадираш – Папаи Рим буд. Калисои католикии Рим дар симои Папа ҳатто шоҳони Аврупоро зерӣ таъсири нуфузи худ дошт ва умур сиёсӣ ва давлатдорӣ ин кишварҳо бо хости калисо ва қавонини он мутобиқ гардонида мешуд. Дар Шарқ бошад, аз ин ҳам бештар. Таъсири нуфузи дини ислом миёни аҳоли ва умарову кубарро бевосита ва мутлақ буд ва ҳама қавонини дину дунё дар асоси қонуни шаръ муайян мешуд. Чи дар Шарқу чи дар Ғарб ҳама

қарорҳои сиёсиву ҳуқуқии дохилию хориҷӣ маҳз дар доираи биниш ва фармудаю иҷозати “Папа”-ю Калисо ва муфтиёту халифаҳо – рӯҳониён сурат мегирифт. Хулоса дин дар ҳаёти ҷамъиятӣ-сиёсии ҷомеаи асри миёнагӣ таъсиру нуфузи бевосита ва мутлақ дошта, эътибори Калисо ва қавонини дину шариат бахшнопазир буд.

Масалан, то оғози Даврони Эҳё ё Ренессанс Калисо “Инквизитсия бузург” – шикори соҳиринро ба роҳ андохт, ки бар асари он дар саросари Аврупо даҳҳо ҳазор одамони аксаран бегуноҳ бо баҳонаву тӯҳмат ва шубҳаҳои пучу холӣ, беасос ва ғайриилмию ғайриақлонӣ зинда дар оташи гулхани инквизитсия сӯзонида шуданду мавриди тақзибу озору азият қарор гирифтанд.

Ҳамаи ин ваҳшонияту худсарӣ ва беҷазоии Калисо боиси хашму ғазаб, норозигӣ ва сари масъалаи раҳой аз ин “бало” тафаккур карданро ба миён овард ва ашхоси равшанфикру маърифатпарварро водор намуд, ки сари ин масъала чиддӣ андеша намоянд ва ин ҳама беасар нагузашт. Ашхоси зиёвӣ соҳибмаърифат ва соҳиб-ақлу хирад ин ҳама ваҳшонияту худсарӣ ва бесарусомониро таҳаммул надоштанд ва сари масъалаи раҳой аз он ва тағйири авзоро андеша мекарданд. Ҳамаи ин оварда расонид ба ғояи “маърифатноккунии оммаи мардум ё худ маорифпарварӣ ва даврони рӯчуъ ба илму маърифат, эҳёву таҷаддуди ҷаҳонбинӣ ва дар натиҷа оғози даврони нав-дар ҳаёти ҷамъиятӣ-сиёсии мардумони Аврупо.

Маҳз дар даврони Эҳё ва маърифатпарварӣ оғози бавучудоии давлати дунявӣ шурӯъ гашт ва тадриҷан такмил ёфта, то ба он шакле расид, ки имрӯз вучуд дорад.

Намояндагони машҳури ин давра Волтер, Монтескё, Мартин Лютер ва зиёиёну равшанфикрони бешумори дигар дар саросари Аврупо маҳсусан Фаронса ва Олмон, ривизияи-муқаддасоти динӣ ва тағйири вазъи ҷойдоштаро талаб ва ғояҳои маърифатпарваронаи хешро пешкаши оммаи васеи мардум менамуданд, гарчанде ки ба муқовимати шадиди Калисо ва рӯҳониён дучор мешуданд, лекин аз ақидаи хеш ақибнишинӣ накарданд. Масалан, Николай Коперник гарчанде, ки сар ба гулхан дод, аз ақидаи хеш боз нагашт, чунки вазъият

ҳаминро тақозо дошт. Онҳо хулоса доштанд, ки аз ин вазъи ҷойдошта – яъне мутаассибияти рӯҳониёну худсарии онҳо танҳо бо роҳи маърифатнокгардонии оммаи халқ ва дар ин замина даст кашидан аз пайравии дастгирӣ ва итоати кӯркӯронаи Калисо раҳо шудан ва ба ҳаёти осоиштаю бошарафона даст ёфтан имкон дораду халос. Ғояҳои онҳо тадриҷан миёни мардум паҳн гаштаву дастгирӣ ёфта, боиси бавучудоии даврони Эҳё ва ҳамчун маҳсул ва натиҷаи он пайдоиши давлати дунявӣ ва низоми секулярӣ гашт.

Оиди пайдоиш ва аввалин бор ба илм дохил шудани мафҳуми “давлати дунявӣ” таърихнигорону ҷомеашиносон ақидаю назарияи гуногун доранд, вале як нукта мусаллам аст ва маводи таърихӣ низ вучуд дорад, ки маорифпарвари немис Мартин Лютер Кинг дар рисолааш “Оид ба ҳокимияти дунявӣ” аввалин бор ин мафҳумро ба қор бурдааст, ки онҳо ҳокимияти дунявӣ ба маънои ҳокимияти ғайридинӣ, халқ-шаҳрвандӣ, ки дар он на аз рӯи қонун ва таъиноти динӣ, балки аз рӯи қонунҳои табиӣ-фитрии инсонӣ ва ақлонии ахлоқӣ ҳокимият фаъолият менамояд, мадди назар дошта шудааст.[7:79]

Оиди бевосита ба вучуд омадани давлатҳои дунявии муосир бояд қайд намоем, ки аввалин давлати дунявӣ дар Фаронса 26-уми августи 1789 ва пас аз се моҳи он дар ИМА 15-уми декабри ҳамон сол ба вучуд омадаанд. Аввалин маротиба принципи ташаккули давлати дунявӣ дар моддаи 10-и “Баёнияи фаронсавии ҳуқуқи инсон ва шаҳрванд” ба таври қонунӣ дарҷ гашт, таъқиби инсон ва шаҳрвандро қонунӣ манъ намуд ва тибқи он шахс дар интихоби дину оин ва эътиқодоти динӣ озод буд. [8:412]

Инчунин пас аз андак вақт, пас аз Фаронса, 15-уми декабри 1789 дар ИМА низ “Бил оиди ҳуқуқҳо” қабул карда шуд, ки тибқи қарори он аввалин ислоҳот ба конституцияи ИМА ворид гашт, ки бо шаҳрванд ҳуқуқи озодона интихоб ва эътиқод кардан ё накарданро ба дин эълон гашт. [9:403]

Хусусият ва аҳамияти ин эълонияҳои давлатҳои навтаъсиси дунявӣ дар он буд, ки онҳо як навъ озодии эътиқодӣ ва вичдониро ба миён оварданд, ки дар он як на-

муд мавқеи миёна ё нейтралӣ нисбат ба ҳаргуна дину мазҳаб ва эътиқодоту идеология ба вучууд омад ва он ҳамагуна зарурати иҷроиши ҳатмии таъиноти динию мазҳабиро аз миён бурда, озодии вичдон ва эътиқодотро таъмин менамуд.

Пайдоши давлатҳои дунявӣ вобаста ба шароитҳои муайяни табиӣ-ҷуғрофӣ, таърихӣ-сиёсӣ, иқтисодӣ, фарҳангӣ-маданӣ, динӣ-мазҳабӣ, расму русуму оин ва ғайра ашқоли мухталифдоранд. Дар илми назарияи давлат ва ҳуқуқ шаклҳои зиёду мухталифи таснифоти давлати дунявӣ мавҷуд аст, ки вобаста ба шакли системаи ҳуқуқии ташаккулёфтаи он замону макон, расму оин ва анъаноти фарҳангӣ ахлоқии он мардумону кишварҳо ва ҷаҳонбинии онҳо ташаккул ёфтааст. [14:290]

Интиҳоби модели муайяни давлати дунявӣ бо хусусиятҳои хоси худ дар доираи вақолати давлат қарор дошта, аз вазъи инкишофи муносибатҳои ҳуқуқӣ-иҷтимоӣ, сиёсӣ-иқтисодӣ, таърихӣ фарҳангӣ, маданӣ-ахлоқӣ, расму русум, анъаноту маросим ва дину мазҳабу оини он кишвар ва миллат вобаста мебошад. [10:290].

Илми ҷомеашиносии муосир 4-шакл ё модели асосии давлати дунявиро хоса ҷудо менамояд, ки инҳоянд:

1. Модели классикӣ: Фаронса ва Русия. Аломатҳои ин модел:

- дин аз давлат ҷудо буда, ба қорҳои идории якдигар даҳолат намекунанд ва дар ҳамқории мусолимамомез қарор дошта, дар таъмини рушду инкишофи ахлоқӣ-марифатии ҷомеа саҳмгузори мекунанд ва бо ҳам ихтилоф надоранд;

- дини расмӣ-давлатӣ вучуд надорад;

- системаи ҳуқуқӣ-қонунгузори мустақил ва дунявӣ буда, аз рӯи кодексҳои ҳуқуқӣ шаҳрвандӣ амал мекунанд;

- шахс ва шаҳрванд дар интиҳоб ва иҷроиши фароизи динӣ-мазҳабӣ озод мебошанд;

- намояндагони ҳамаи дину мазҳабҳо ва фирқаҳо дар назди қонун баробаранд ва ҳуқуқу ўҳдадорҳои баробардоранд.

Қайд кардан зарур аст, ки миёни дигар шаклҳои давлати дунявӣ, модели классикӣ характери нисбатан мусбидошта ба ҳисоб меравад. Шакли классикӣ давлати дунявӣ миёни дигар шаклҳои он бо доштани тамоили позитивӣ-мусбии худ яке аз

намунаҳои пешқадаму мавриди қабули ақсар ба ҳисоб меравад. Модели классикӣ давлати дунявӣ ба модели ғоявии давлати дунявии демократӣ аз ҳама наздиктар аст.

2. Модели преференсиалӣ: Италия, Испания, Олмон, Исроил ва Лахистон.

Дар шакли модели преференсиалӣ давлат ба як ё якчанд иттиҳодияҳои динӣ хусни таваҷҷуҳ ва дастгирӣ зоҳир мекунад. Дараҷа ва нақши як дин ё иттиҳодияи диниёро дар мавқеи махсус ва имтиёзнок қарор медеҳад. [10:398] Инчунин иттиҳодияҳои динӣ метавонанд бар бисёр мавридҳо қисман нақши давлатро иҷро намоянд, масалан, дар масъалаи таълиму тарбия ва ғ. Имтиёзи чунин иттиҳодияҳои динӣ дар шаклҳои гуногун зоҳир мешавад. Масалан, онҳо метавонанд, ки аз ҳисоби бучаи давлат баъзе умури динии худро анҷом диҳанд ва монанди инҳо.

3. Модели индифферентӣ: ИМА, Ҷопон.

Дар шакли модели индифферентӣ, давлат ба қуллӣ аз ҳамагуна иттиҳодияҳои динӣ дурӣ ҷуста, барои инкишофи идеологияи динӣ-мазҳабӣ пинҳонӣ ва ғайрирасмӣ монеаҳо эҷод менамояд. [14:16;18;141]. Модели индифферентӣ дар ин масъала каму беш монади дорад ба шакли атеистии давлати дунявӣ. Масалан, собиқ ИҶШС, танҳо фарқ дар он аст, ки дар ИҶШС ба таври расмӣ ва ошқоро фаъолияти иттиҳодияҳои динӣ дар сатҳи давлатӣ мамнӯъ гардонидашуда буд ва дину мазҳаб аз ҷониби давлат қобили пазириш набуда, эътироф намегашт ва давлат расман ҳеҷгуна ибодат ва маъбудеро эътироф надошт. Динситезӣ ва атеизми ИМА ба шакли пинҳонӣ, ғайрирасмӣ ва пардапӯшона бо воситаҳои гуногун ва шаклҳои мухталиф амалӣ карда мешавад. Дар зоҳир ҷизе аён нест, гӯё ҳама хеле хуб аст, вале дар амал динситезӣ бо қуллӣ адён ошқоро мушоҳида мешавад. Ва имрӯз дар қуллӣ ҷаҳон мавҷудияти ҳамагуна гурӯҳҳои ирғичоӣ ифротии мутаассибу тундрав маҳсул ва натиҷаи ҳамин сиёсат аст.

4. Модели атеистӣ: ИҶШС.

Давлати дунявии атеистӣ гарҷанде аз рӯи меъёрҳои муайянқунандаи мафҳуми дунявият ба талаботи меъёрӣ ҷавобгӯ бошад ҳам, аз ҷониби бархе ҷомеашиносону мутахассисин ғолибан назарияи либералӣ-

демократӣ дошта, аз сабаи дар он мавҷуд будани элементи таъқиби дину иттиҳодияҳои динӣ ва поймолшавии ҳуқуқи шахс ва шахрванд оиди озодии вичдон ва эътиқодот мавриди интиқод қарор гирифтааст ва онро дар шакл секулярӣ-дунявӣ, вале дар асл ғайридемократӣ маънидод кардаанд. [10:274].

Мавҷудияти шаклҳои мухталифи давлати дунявӣ дар ҷаҳони муосир, натиҷаи инкишофи табиӣ-қонунии ҷомеаи инсонӣ ба ҳисоб рафта, ташаккули шаклҳои муайяни давлати дунявӣ ба хусусиятҳои муайяни табиӣ-таърихӣ, сиёсӣ-иқтисодӣ, маданӣ-фарҳангӣ ва махсусиятҳои ба худ хоси дигари ҳаёти ҷамъиятӣ, дар замон ва макони муайян ва давраи муайяеи инкишофи таърихӣ вобастагӣ дорад. [10:290].

Оиди аҳамият ва бартариҳои модели давлати дунявӣ ҳаминро бояд қайд намуд, ки арзиши давлати дунявӣ дар созмондихӣ ва ҳифзи мувозинати мановфеъи эътиқодмандону ғайри он, имкони таъмини озодӣ, мустақилии дар интиҳоби дину оин, дахлнопазирии эътиқодии шахс ва шахрванд, инчунин даҳлат нақардани дин ба давлат ва умури идории якдигар зухур меёбад. Танҳо модели давлати дунявӣ имкон медиҳад, ки ҷамаи дину мазҳабҳо, оину фирқаҳо, намояндагону эътиқодмандони ҷамаи иттиҳодияҳои динӣ дар назди қонун ҳуқуқу ўҳдадорихои баробар ва нисбати якдигар муносибати таҳаммулгарона ва хайрхоҳона дошта бошанд ва дар ҳамзистии осоишта фаъолият намоянд. Чунин шакли давлати дунявӣ, ҳамзистии осоиштаи миёни дину мазҳабу фирқаҳо ба миён оварда, шароити заминаи зухур ё сар задани ихтилофу низоъҳо миёни адёну мазоҳиби гуногун аз байн мебарад инчунин барои муқолаи мусолимадомези миёни онҳо шароити мусоид муҳайё месозад ва танҳо чунин модели давлати дунявиро давлати дар асл демократӣ ва ҳуқуқбунёд номидан мумкин аст.

Дар таърихи инсоният ва баҳусус, ҳалқи тоҷик намуна ва нишонаҳои ибтидоии давлати дунявиро дар мисоли давлати Ҳахоманишии Куруши Кабир дар асри 6-и пеш аз мелод мушоҳида намудан мумкин аст. Масалан, соли 539 пеш аз мелод вақте, ки Куруши Кабир Бобулистонро

фатҳ месозад, аввалин фармоне, ки ӯ содир менамояд ин буд, ки асирон озод карда шаванд ва ҳар касе, ки бо мо набард нақунад, мо бо ӯ набард нахоҳем кард ва касе аз лашқариён ҳуқуқи даҳлат бо қору зиндагии мардуми кишвари фатҳшударо надорад. Мардумони ҷамаи қаламрави императории ман аз ҳар қавму миллате, ки бошанд дар зиндагӣ, қасбу қор ва қешу оини худ ва парастии худоёни худ озоданд. Масалан, дар банди 25 эълонии худ чунин гуфтааст: онҳо танҳо ба таври расмӣ шомили қаламрави императории Куруши Кабир ҳисоб гашта фақат боқи солана ме-супориданду ҳалос. [15:6].

Аз инҷо метавон ҳулоса намуд, ки инсоният дар тӯли таърих наймрӯз қушиши эъморӣ чунин давлату ҳуқуқатро қардааст, ки дар он ҷамаи адён имкони ҳамзистии осоишта ва баробарро дошта бошанд, метавон гуфт, ки ин нишонаҳои аввалини давлати дунявии демократии ибтидоӣ мебошад. Дар фарҷоми мавзӯ оиди баррасии мафҳуми дунявият, бояд ҳамин нуқтаро қайд намуд, ки асли дунявият пеш аз ҷама дар мардумсолори ё худ демократия ва асли демократия дар муносибат ба инсонҳамчун шахсият мебошад ва дин инҷо ҳамчун василаи таъмини мувозинат дар ҳамин муносибат баромад менамояд.

Дунявият на дар муносибати давлат бо дин ҳамчун боварӣ, балки бо инсон, шахсият ва шахрванд ҳифзу қафолати озодиҳои фитрии он озодии вичдон, забон, эътиқодот ва имкони доштани арзишҳои барои инсон муқаддас: озодӣ, баробарӣ ва ҳаёти бошарафона зухур меёбад.

Асли дунявият дар маънои тоҷаш дар вучуд доштани озодиҳои табиӣ-фитрии инсон ва шахсият: истиқлолияти том, озодии вичдону баён, эътиқодот, доштани ҳуқуқу имкони интиҳоби ин эътиқодот, озодандешӣ ва зиндагонии осоиштаи бошарафона мебошад, ки давлати дунявӣ ва системаи ҳуқуқии он қафилӣ риоя ва ҳифзи ин арзишҳо бошад. Дар давлати дунявии воқеан демократӣ инсон ирзиши олий ба ҳисоб рафта, дахлнопазирии ҳуқуқҳои табиӣ-фитрии он аз ҷониби давлат риоя ва ҳифз қарда мешавад. Маҳз дар ҳамин зухур меёбад асли дунявияти давлат, ҳамчун як механизм ва ташкилоти идории ҳаёти ҷамъиятӣ-сиё-

сӣ, вагарна дунявӣ ва ё ғайри он буданаш шомили маъние нест.[10:9;20;37;22;11.].

Аз гуфтаҳои боло метавон хулоса намуд, ки маҳз модели давлати дунявӣ метавонад ҳамчун омили суботи саросарӣ, истиқрори комили сулҳу оромӣ, василаи таъмини мувозинати комил миёни кулли адёну мазоҳиб ва фирқаҳою иттиҳодияҳои динию ғайридинӣ баромад намояд. Зимни омӯзиш ва баррасии мафҳуми асли дунявият маълум гашт, ки давлати аслан, моҳиятан ва воқеан дунявии демократӣ давлатест, ки дар системаи ҳуқуқӣ-қонунгузории он муносибати давлат бо дин дар доираи қонун пурра ба танзим дароварда шудааст, дар муносибати онҳо ихтилофе вуҷуд надорад ва онҳо бидуни даҳолат ба умури идории дохилии якдигар дар ҳамкориҳои мусолимадомез ва ҳамзистии осоишта қарор доранд. Принципҳои қонунии озодии вичдон, баён ва эътиқодот, принципи баробарии ҳуқуқу ӯҳдадорӣҳои ҳамаи дину мазҳаб ва иттиҳодияҳои динию ғайридинӣ дар назди қонун барои таъмини адолати иҷтимоию фарҳангӣ миёни ҳамаи гурӯҳҳои иҷтимоии ҷомеа замина фароҳам меорад. Онҳо метавонанд ва имкон доранд, ки бидуни даҳолат ва рақобат ба қорҳои якдигар дар оромӣ ва ҳамзистии осоишта қору фаъолият дошта бошанд.

Тибқи принципҳои дар боло зикршуда ҳеч шахс ё гурӯҳе ҳуқуқ надорад, ки ба ҳаёти шахсӣ ва муқаддасоти шахси дигар даҳолат намояд ё онро мавриди беэҳтиромӣю тавҳину таҳқир қарор диҳад, риоя ва ҳифзи ин принципҳо ва озодиҳо аз ҷониби давлат қафолат дода шудааст. Дар давлати аслан дунявии воқеан демократӣ, озодии вичдон ва эътиқодот аз ҷониби қонун қафолат дода шуда, озодандешӣ ва озодбаёнӣ меъёри муқаррарии ҳаёт ба ҳисоб меравад.

Ҳама гуфтаҳои болоро ба инобат гирифта, хулоса қардан мумкин аст, ки дунявият ҳамчун модели таъминкунандаи фазои мусолимадомези муҳити динии ҷомеа модели нисбатан муваффақ, мувофиқу созгор ва қобили қабул мебошад.

Адабиёт

1. Протоиерей Николай Емельянов. Анализ «секуляризации» в России со сто-

роны предложения \Христианское чтение № 1, 2017.

2. Wilson B. Religion in secular society: a sociological comment. London: Watts, 1966. P. XIV. 11. Stark R., Bainbridge W. S. A Theory of Religion. Bern: Lang, 1987.
3. Berger P. The Heretical Imperative. New York, 1979. 156 Христианское чтение № 1, 2017. Eisenstadt Sh. Multiple Modernities // Daedalus. 2000. Vol. 129 (1). P. 1–29.
4. Суханронии Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон хангоми мулоқот бо аҳли ҷамоатчиғии шаҳри Душанбе, 14 феввали соли 1997.// “Дин ва ҷомеа”. Душанбе-2013, -с. 5.
5. Эмомалӣ Раҳмон. Уфӯқҳои Истиқлол. Душанбе, 2018.
6. Абдуллоев Ш. Нақши Эмомалӣ Раҳмон дар пиёдаسازیи модели нави давлати дунявӣ.// “Набзи замон” №2-Душанбе, 2013.
7. Грудцина Л.Ю. Церковь как связующее звено между гражданским обществом и государством в России // Адвокат. 2007, №9
8. Декларация прав человека. Франция// Конституции государств Европы: В 3 т. Т.3.
9. Билль о правах 1789г.// Мишин А.А. Конституционное (государственное) право зарубежных стран. Приложение. М., 2004.
10. Понкин И. В. Современное светское государство: Дис. д. ю. Наук. М., 2004
11. Деникаева С.Э. Конституционно-правовые основы формирования РФ как светского государства: Махачкала 2006.
12. Живулин В. А. Теоретико-правовые основы регулирования современных государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации: Дис. ... канд. юрид. наук. Новгород, 2006
13. Конституция РФ: Энциклопедический словарь / под. Ред. В.А.
14. Словарь иностранных слов. М. Русь. 1982

СЕКУЛЯРИЗМ КАК ФАКТОР СТАБИЛЬНОСТИ И МОДЕЛЬ, ОБЕСПЕЧИВАЮЩАЯ МИРНУЮ АТМОСФЕРУ В РЕЛИГИОЗНОЙ СРЕДЕ

Холов. Ш. А.

В данной статье рассматривается основная сущность светского государ-

ства, причины появления и историческая необходимость светской модели государства. Автором приведена классификация типов светской модели государства, также показаны отношения религиозных объединений с государством. Ценность светского государства заключается в создании и сохранении баланса интересов в отношении между государством и религиозными объединениями. Светское государство в данной статье рассматривается как государство занимающее нейтральную позицию в отношениях между государством как с верующим так и с неверующими гражданами. Также светская модель государства показана как позитивный модель, наиболее благоприятно обеспечивающая равенство всех религии и религиозных объединениях.

Ключевые слова: светское государство, светскость, исторический модель, религиозные объединения, фактор стабильности.

SECULARISM AS A FACTOR OF STABILITY AND A MODEL OF PROVIDING A PEACEFUL ATMOSPHERE IN THE RELIGIOUS ENVIRONMENT

Kholov Sh. A.

This article discusses the main essence of a secular state, the causes of the emergence and historical need of a secular state model. The author gives a classification of the types of secular state model, and also shows the relationship of religious associations with the state. The value of a secular state lies in creating and maintaining a balance of interests in the relationship between the state and religious associations. The secular state in this article is considered as a state that takes a neutral position in relations between the state with both a believer and an unbeliever. Also, the secular model of the state is shown as a positive model that most favorably ensures the equality of all religions and religious associations.

Key words: secular state, secularism, historical model, religious associations, stability factor.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ СУЩНОСТИ ОБОРОННОГО СОЗНАНИЯ

Усмонов С. Х. – ассистент ТГПУ имени С.Айни (Тел.: 935531722)

В статье речь идет о некоторых философских аспектах сущности оборонного сознания, которые могут способствовать в теоретической интерпретации сущности оборонного сознания, в условиях динамически изменяемого современного социума. Практическая и социальная значимость оборонного сознания, утверждает автор, способна создавать ценностные ориентиры в системе безопасности общества.

Также, автор предлагает обобщенную модель восприятия оборонного сознания, интерпретируемого как социально-духовный аспект осознания его проявлений субъектами и необходимого составляющего при воспитании молодёжи.

Ключевые слова: оборонное сознание, теоретический механизм формирования, обобщенная модель восприятия, социально-духовное явление, личностное и социальное восприятие оборонного сознания.

Проблемы смысловой интерпретации новых терминологий наряду с динамическим развитием общественных отношений, разнородные расхождения в истолковании сущностей и явлений современного мира в процессе расширения общественного самосознания и т.д., которые требуют консолидации различных подходов в ареале действий смежных наук.

Однако, проблемы сущности оборонного сознания берут начало с самого истока человеческой природы и истории его общественности. Они не всегда присущи сознанию человека, а часто характеризуют природу инстинктивного начала человека и игнорируют грани сознания и сознательности. Например, на грани выбора между жизнью и смерти, оборонное сознание воина берет верх над его природой. Нейтрализует его рефлекторные функции. Противоречит диалектическому закону «единства и борьбы противоположностей». Также,

смелость и решительность в действиях на уличных разборках, боксерском ринге, борцовском ковре и т.д., имеют определенный предел, в то время как оборонному сознанию нет предела, а есть лишь ясная, сознательная цель – готовность расстаться с жизнью.

Ныне сущность оборонного сознания сопряжена с многими понятиями гораздо позднего происхождения относительно истории развития науки и структуры человеческого сознания. Например: понятие войны и военной службы, воинственности и гражданской ответственности и т.д.

Сегодня прогрессивное общество вправе рассчитывать на огромную мощь сознательных индивидов на пути социально-философского восприятия геополитических факторов современного мира. Это обусловлено взаимодействием национального самосознания граждан с их оборонной сознательностью, которая определяет национальную значимость конкретного социума. Посредством индивидуального, психически-идеологического и научно-практического бытия человек отражает свою объективную связь с социумом, классом, социальным субъектом: «Процесс освоения мира в сознании человека всегда индивидуален, но в индивидуальном сознании людей содержится, прежде всего, общее, основное, свойственное обществу, классу» [21;5]. Общественное сознание беспрерывно фиксирует исторический путь культуры человечества во всех областях духовных отношений людей, отражая существующие объективные связи и отношения в обществе.

Анализ исторических источников [19], [2], [3], [6], [7] в этом ареале выявил некоторые рычаги механизма функционирования оборонного сознания индивидов, как субъекта общественного сознания и его тесное взаимодействие с националь-

ным самосознанием. Предметом анализа явились предпосылки к попытке конструирования единого взгляда на трансформацию оборонного сознания в морально-психологическую обороноспособность социума, где социальная сущность оборонного сознания рассмотрена как логическое понятие и социально-философское явление. В данном контексте, внимание сконцентрировалось на идентификационный процесс как социокультурный механизм, формирующий личностное ядро и гармонизирующий отношения человека с социальной средой, а также способствующий погружению человека в мир культурных ценностей и органичному освоению доминирующего типа ментальности. Выявлено игнорирование фактора оборонной сознательности в предшествующих исследованиях взаимодействий общества и её граждан в сфере национальной безопасности. Тем самым, упущен важный фактор заблаговременной подготовки к войне в мирных условиях.

Современная литература по оборонному сознанию не изобилует описаниями его определения или классификации форм проявления. В ходе анализа имеющейся художественной и научной литературы были выявлены косвенные теоретические описания отдельных направлений данного понятия. Несмотря на актуальность дескриптивного описания и изучения нынешних проблем оборонного типа сознания, терминологически-смыслового разграничения по таким соотношениям как оборонное сознание/общественно-политическая необходимость, оборонное сознание/гражданская обязанность, оборонное сознание/воинственность в русле гуманитарных и общественных наук нет.

Анализ научных исследований А. А. Кокорина, А. В. Павлова, П. Е. Сапегина и В. В. Ткачёва в данной сфере показал, что в ходе исследования таких смежных тем как патриотизм, военная безопасность, национальная идентичность и т.д., высказаны некоторые понятия оборонного сознания, которые не сконцентрированы в единое теоретическое определение оборонного сознания. К примеру, А. А. Кокорин определяет оборонное сознание как составную часть общественного сознания, как идеологическое явление или

же отражение военно-политических процессов в массовом сознании [10]. В. В. Ткачёв считает, что оборонное сознание – это отражение военно-политических реалий в форме идей, взглядов, теорий [18]. А. В. Павлов и П. Е. Сапегин определяют оборонное сознание как систему идей, взглядов, убеждений о необходимости военной безопасности в социуме, надёжной обороны государства и способы их обеспечения [14].

Многие исследователи совмещают понятие оборонного сознания с воинственностью, из-за чего теряют патриотические и гуманистические значения оборонного сознания, его социально-психологические ценности. В частности, такого мнения придерживаются Герасимова А. А., Ветров М. Н., Дробижеева Л. М., Дудко В. М., Михайлов А. И., Самиев А. Х., Фатеев К. В. [11], [8], [4], [5], [20], [17], [1] и др.

Подобные аспекты теории проявления оборонного сознания часто встречаются нам в художественно-исторических произведениях и работах самых различных исследователей, относящихся к разным областям гуманитарного знания. Например, исследователь Чугунов В. М. в работе «Потребность в защите Отечества и формирование оборонного сознания российских воинов» [22;21-24] при интерпретации понятия оборонного типа сознания ограничивается чувством патриотизма воинов. В то время как оборонное сознание индивидуума находится под активным влиянием современных геополитических факторов и оценивается сквозь призмы космополитической идеологии. Ныне конкретных описаний оборонного сознания в научной литературе нет, а художественная литература проявления оборонного сознания интерпретирует образами литературных героев, сражающихся за мир и свободу, спасающих людей и планету и т.д. В этом аспекте, под проявлениями оборонного сознания часто подразумевают гражданскую ответственность индивидов, общественно-политическую необходимость чиновников, а также такое качество воина-защитника как «воинственность».

Гражданская обязанность с позиции социальной философии – это часть взаимоотношения между человеком и обществом. Например, В. И. Приписнов пишет,

что: «...носителем всех общественных отношений является человек и только человек» [15;204]. Став гражданином какого-нибудь государства, индивидуум принуждает себя на некоторые уступки этому социуму. Причем эти уступки обязательны для него, и их выполнение не подлежат игнорированию, ни под каким предлогом. Подобное стечение обстоятельств можно отнести к общественным взаимоотношениям индивидов. Однако, рассматриваемая нами образец проявления оборонного сознания, вовсе не гражданская обязанность гражданина. Доказательству не подлежит тот факт, что для выполнения гражданских обязанностей особой смелости не понадобится. В конце то концов, можно и обмануть органы управления и надзора в государстве или же раздобыть и представить уважительную причину. Но на примере приведенного из произведения Б. Прус «Фараон» факта проявления оборонного сознания финикийскими купцами [16;463-474] просматривается его мужественно-патриотическая природа: Сознательное и инициативное решение Высшего совета этих купцов направлено на удовлетворении их морально-патриотических потребностей, на защиту их общей Родины, земли своих предков. Поступки этих людей наглядный пример многофункциональности оборонного сознания, которое связывает её с обществом.

Благодаря глубокой гносеологической и интерпретационной функции оборонного типа сознания национальное самосознание того или иного народа глубоко внедряется корнями в бытийной жизни социума и сохраняется на протяжении многих веков. В силу своей антропологической сущности оборонное сознание индивидуума обладает подражательными, созидательными и внушительными функциями, столь необходимыми в психолого-педагогическом аспекте процесса военно-патриотической воспитании. Следовательно, практическая и социальная значимость оборонного сознания способна создавать ценностные ориентиры в системе безопасности общества.

Рассматривая оборонное сознание с позиции социальной философии, как многофункционального и военно-социального явления, считаем необходимым, обратиться

к анализу событий 90-х годов минувшего столетия в Республике Таджикистан. Эти события хорошо описал Нуралишо Назаров в книге «Русло жизни» [12;19-21,26-27]. В те нелегкие для молодого и независимого Таджикистана годы, будучи начальником отделения МВД одного из районов города Душанбе, Назаров старается препятствовать противозаконным проступкам толпы митингующих людей. Как опытный работник и зрелый индивидуум, конечно же, он достаточно четко представляет соотношение сил и хорошо понимает вероятность опасности относительно собственной жизни, о которой свидетельствовали угрозы в его адрес. Однако, мужественно-патриотическая природа оборонного сознания, которая затрагивает глубины человеческого самолюбия, принуждает его добываться конечного результата.

Таким образом, в контексте вышесказанного, предложим обобщенную модель восприятия оборонного сознания, интерпретируемого как социально-духовный аспект осознания его проявлений субъектами. Во-первых, восприятие проявления оборонного сознания как самоутверждение личности, её морально-духовное удовлетворение или же, как акт гуманизма [13], которого считать личностным способом восприятия проявления оборонного сознания. Во-вторых, восприятие как ощущение социальной пригодности личности, как удовлетворение индивидуумов собственной значимостью в обществе, как проявление героизма на благо другим людям, как способ социальной и индивидуальной гармонизации, которого считать социальным способом восприятия проявления оборонного сознания. Социальный способ восприятия интерпретирует степень социальной пригодности индивидуума, принуждая личность к полному и всестороннему раскрытию своих способностей в кульминационных ситуациях социальных событий. Жесткие условия реальных событий, ограниченность предоставленного времени и особая природа рефлексивного начала его сознания не оставляют выбора индивидууму, кроме как проявлять истинную природу оборонного сознания.

По-иному обстоят дела с личностным способом восприятия проявлений оборонного сознания, так как здесь сказывается отсутствие фактора общественности, огра-

ниченности во времени или же внушительной характеристики природы человеческого поведения. Направляя личность на самопожертвование, неиссякаемая сила духа и неограниченное чувство ответственности индивидуума выставляет человека выше самой Природы. Игнорируя законы бытия, воин демонстрирует беспримерную храбрость, доказывая своё превосходство над жизнью со всеми её благами и ценностями. Совершая героические подвиги во имя Родины, во имя победы, человек сознательно ставит эти ценности выше себя самого и своей жизни. Сводит на нет суть самой жизни и её первостепенной необходимости среди основных природных потребностей всего живого на земле. Такое проявление оборонного сознания игнорирует рефлексивное начало нашего сознания, которое заставляет нас в первую очередь сохранить жизнь и не отдать её, во что бы то ни стало, оно скорее похоже на мгновенный кризис сознания, наподобие её помутнения. Хотя это не так, потому что в данном явлении просматривается явная цель – отдать свою жизнь. Осознавая, что неживому человеку ничего не понадобится, так как это научно доказано и естественно, индивидуум сознательно рискует своей жизнью ради сохранения чужой жизни. На мгновение представить бы нам 300 воинов, закрывших своей грудью амбразуры вражеских «дзотов» во второй мировой войне. Также тех 600 воинов, повторивших подвиг капитана Н. Гастелло [9;41]. Тогда мы можем сказать, что на протяжении всего периода человеческой цивилизации великая сила патриотизма на фоне социального единства народа направляла оборонное сознание воинов к совершению героизма на полях сражений.

Военно-патриотическое воспитание, сформировывающее в сознании людей некоторых элементов формирования оборонного сознания, реконструирует основные причины и факторы, детерминирующие процесс формирования оборонного сознания. Происходит гармонизация иерархических отношений в процессе социальных изменений. Наряду с воспитанием национальной идентичности, подобно эталону категорий, функций и ряд смежных параметров оборонного сознания, создает психолого-педагогическое пространство в об-

щественном сознании индивидуума для возникновения мужественно-патриотической природы оборонного сознания. Она должна способствовать формированию оборонного сознания. На пути интерпретации теоретического механизма формирования оборонного сознания, мы опираемся на сформулированное нами определение сущности оборонного сознания. Напомним, что оборонное сознание – это социально-духовное явление и продукт гражданской ответственности индивида, определяющие его волеизъявления в военно-патриотических, психолого-педагогических, культурно-духовных и социально-политических сферах его жизнедеятельности, которые заключаются в осознании осуществления тех или иных защитных действий, направленных на удовлетворение его идейно-духовных и естественно-прагматичных потребностей.

Литература

1. Ветров М. Н. «Влияние средств массовой информации на электоральное поведение офицерского корпуса Вооруженных Сил Российской Федерации». /Автореферат диссертации кандидата политических наук. – Москва, 2012г.
2. Гафуров Б. Таджики. – Душанбе: «Ирфон», 1998;
3. Гафуров Б., Прохоров Н. Таджики и их историческая борьба за освобождение своей Родины. – Душанбе: Адиб, 2012, - 256 с.
4. Герасимова А. А. Формирование патриотизма современной молодежи как условие политической стабилизации российского общества: автореферат диссертации кандидата политических наук. – М., 2002.
5. Дробичева Л. М. Российская и этническая идентичность: противостояние или совместимость. – М.: ИС РАН, 2002.
6. Джин Шарп. От диктатуры к демократии, 1993, - 47с.
7. Джозеф Най. Изменяющаяся природа американской мощи – М., 1990г.
8. Дудко В. М. Сознание военной безопасности военнослужащих Вооруженных Сил Российской Федерации: сущность, структура, социальный механизм формирования (социально-философский

- анализ): диссертация кандидата философских наук. – Монино, 2002, - 176 с.
9. История второй мировой войны 1939-1945, - т. 2. – М.: Воениздат, 1979, - 516 с.
 10. Кокорин А. А. Оборонное сознание: реальность и необходимость// Военная мысль, 1989, №6.
 11. Михайлов А. И. Соотношение онтологических, гносеологических и этических аспектов проблемы сознания. Диссертация кандидата философских наук. – Москва, 2002, - 307 с.
 12. Назаров Н. Русло жизни. – Душанбе: Ирфон, 2011, - 148 с.
 13. Новая философская энциклопедия. - Т. I-IV. – М., 2000–2001.
 14. Павлов А. В., Сапегин П. Е. Новое политическое мышление и оборонное сознание//А. В. Павлов, П. Е. Сапегин, В. П. Хробостов. – М., 1990.
 15. Приписнов В. И. Основы социальной философии – Душанбе: Маориф, 1992, - 256 с.
 16. Прус Болеслав. Фараон. – Ташкент: Медицина, 1986, - 702 с.
 17. Самиев А. Х. Оборонное сознание. / ТНУ, №1. - Душанбе, 2006. – с. 232.
 18. Ткачев В. В. Оборонное сознание: сущность и противоречия развития // Воен. мысль. 1989, № 11.
 19. Умарзода И. История арийской цивилизации. – Душанбе: Шарки Озод, 2006, - 558 с.
 20. Фатеев К. В. Военная безопасность Российской Федерации и правовые режимы её обеспечения. (Монография). – М.: Воен. унив., 2004, - 243 с.
 21. Чагин Б. А. Структура и закономерности общественного сознания, - М.: Наука, 1982.
 22. Чугунов В. М. Потребность в защите Отечества и формирование оборонного сознания российских воинов. – Монино: ВВА, 1993,-44 с.

ОМИЛҲОИ ФАЛСАФИЮ ИҶТИМОИИ МОҲИЯТИ ШУУРИ МУДОФИАВӢ Усмонов С. Х.

Дар мақола сухан дар бораи чанде аз омилҳои фалсафии моҳияти шуури мудофиавӣ меравад, ки дар шароити ҷомеаи зудтағйирёбандаи муосир зимни баёни назария-

вии мафҳуми он мусоидат карда метавонанд. Муаллиф изҳори ақида менамояд, ки моҳияти амаливу ҷомеавии шуури мудофиавӣ қодир аст, дар системаи амниятии ҷомеа самтҳои амаливу арзишӣ ба миён оварад.

Инчунин, муаллиф низоми мукаммали дарки шуури мудофиавиро пешниҳод менамояд, ки ҳамчун омил руҳиву иҷтимоии эҳсоси зуҳури он аз ҷониби субъектҳо маънидод шуда метавонад ва як қисми таркибии тарбияи насли наврас мебошад.

Калидвожаҳо: шуури мудофиавӣ, унсурҳои назариявии ташаккулёбӣ, низоми мукаммали дарксоӣ, зуҳуроти руҳиву иҷтимоӣ, дарки инфиродиву ҷомеавии шуури мудофиавӣ.

SOCIO-PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE ESSENCE OF DEFENSE CONSCIOUSNESS

Usmonov S. H.

The article deals with some philosophical aspects of the essence of defense consciousness, which can contribute to the theoretical interpretation of the essence of defense consciousness in a dynamically changing modern society. The author claims that practical and social significance of defense consciousness can create value orientation in the security system of society.

The author also offers a generalized model of perception of defense consciousness, interpreted as a socio-spiritual aspect of awareness of its manifestations by subjects and a necessary component in the education of young people.

Key word: defense consciousness, theoretical mechanism formation, generalized model perception, socio-spiritual phenomenon, personal and social perception of defense consciousness.



ДУРНАМОИ МУНОСИБОТИ КИШВАРҲОИ ОСИЁИ МИЁНА БО ҲУКУМАТИ ОЯНДАИ АФҒОНИСТОН БО ИШТИРОКИ «ТОЛИБОН»

Ворисов С. М. – унвонҷӯи ИФСҲ АМИТ

Эл. почта: vorisov.sadi@gmail.com, Тел: +992918585996.

Дурнамои муносибот бо ҳукумати ояндаи Афғонистон серчолӣ ва душвор ба назар мерасад. Иқтидор ёфтани “Толибон” дар низоми ояндаи ҳукуматдорӣ дар Афғонистон ва табдил шудани ба вазнаи сангини қудрат дар оянда, холишхоеро дар таомул бо ҳукумати ояндаи ин кишвар барои ҳамсояҳои шимолияш дар пай хоҳад дошт. Мақолаи мазкур бо дарназардошти гузаштаи пуртахаввули Афғонистон дар чор даҳаи гузашта ва мурури кӯтоҳе ба таомули ҷумҳуриҳои ОМ бо режими “Толибон” дар гузашта, дурнамо ва холишҳои ояндаи таомул бо қудрат ва ҳукумати нави Кобул бо иштироки “Толибон”ро ба таҳлил кашида дурнамо ва холишҳои онро баррасӣ мекунад. Таомул бо қазияи Афғонистон дар гузаштаи на чандон дур нишон дод, ки се навъи бархурд бо қазия аз тарафи кишварҳои ОМ ба назар мерасад: 1) Туркманистон ва мавқеъгириш бетарафӣ ва муносиботи мусбат бо “Толибон”, 2) Ўзбекистон ва муносиботи прагматикӣ бо “Толибон” дар гузашта, 3) Тоҷикистон ва мавқеъгириш қотееъ ва яксон дар қиболи “Толибон”. Чун мавқеъгириш Тоҷикистон нисбат ба ҳамсоягони худ қотееъ ва яксон будааст, холишҳои таомули он бо ҳукумати ояндаи Афғонистон низ бештар ва ҷиддитар ба назар мерасанд: 1) гузаштаи пурмуҳолифат ва адами эътирофи машрубияти “Толибон” дар гузашта, 2) мавҷудияти ифротӣни тоҷикистонӣ дар сафи “Толибон”, 3) тағйири харитаи ҷангу ҷобаҷоии гурӯҳҳои ифротӣ дар Афғонистон ва 4) заволи буферӣ этникӣ дар сарҳадоти Афғонистон бо Тоҷикистон. Ин холишҳои умда ва дурнамои пурмушкили таомул бо ҳукумати Афғонистон тақозо мекунад, ки кишварҳои ОМ ва ҳампаймонҳои бузурги минтақавияшон мисли Русияву Чин ва созмонҳои низомиву дифоиву амниятӣ ҳарчӣ бештар ҳам-

корӣ намоянд то ҷилави таҳдидҳои эҳтимолиро дар оянда бигиранд.

Калидвожаҳо: Афғонистон, “Толибон”, Осиеи Миёна, иқтидорёбии “Толибон”, нигарониҳои амниятӣ, дурнамо, холишҳои таомул.

Барои кишварҳои Осиеи Миёна муносибот бо ҳукуматҳои Афғонистон, ки дар чор даҳаи охир тағйироти сохторӣ, бунёдӣ ва арзишӣ доштаанд, ҳаргиз осону холи аз холиш набудаасту дар оянда низ осон нахоҳад буд. Душвории равобит бо ҳукуматҳои Афғонистон то ба ҳол идома дошта дурнамояш мушкил ва пурчолиш ба назар мерасад. Афғонистон дар оғози даҳаи 90-и асри гузашта аз сохтори демократии ҳукуматдорӣ (1978-1992)[9], ки дар марҳилаҳои ахираш ба арзишҳои сотсиалистӣ ва коммунистӣ тамойюл дошт ба сохтори динии давлатдорӣ бо роҳбарии муҳоҷиддини Афғонистон (1992-1996)[9] иваз шуда, сипас бештари қаламрави Афғонистон зерӣ идораи сохтори динӣ бо бинишҳои тундравона бо вижагиҳои урфиву қавмии Иморати Исломии Афғонистон (ИИА) (1996-2001)[8] қарор дошт ва баъдаш сохтори ҷумҳурии исломӣ бо тамойюлотӣ демократӣ ва нарм, ки дар баргирандаи ҷиноҳҳо ва равандҳои мухталифу гуногуни фикрӣ ва сиёсӣ аст ба қудрат омад [9]. Ин тағйироти сохторӣ, навъӣ ва арзишӣ ҳукуматҳо дар Афғонистон барои ҳамсоякишварҳои Осиеи Миёнаи Афғонистон, ки таркиби қавмии мухталиф, вале яксонӣ сохтори давлатдорӣ доранд холи аз холиш нест. Ҷумҳуриҳои навзӯҳури ОМ, бо доштани ҷамъияти болои мусулмон бақову пойдорӣ худро дар тақия задан ба арзишҳои секулярӣ ва дунявӣ мебинанд.

Муносиботи ин ҷумҳуриҳо бо Афғонистони тезтағйирёбанда холи аз холишу нигаронӣ нест. Алалхусус агар дар сохто-

ри ояндаи ҳукумат “Толибон” ҳам шарик бошанд. Зеро гузаштаи муносиботи “Толибон” дар оғоз бо муҳолифат буд баъдтар се кишвари Осиёи Миёна, ки дар марзҳои шимолии Афғонистон қарор доранд ҳар қадам мавзёгирии алоҳидаи худро дар қиболи “Толибон” эълон карда буд. Туркменистон мавқеъи бетарафӣ ва ҳатто мусбат бо “Толибон” дошт [5], Ўзбекистон ворида музокирот бо “Толибон” шуда роҳҳои барқарор намудани муносибот бо ин ҳаракатро чустуҷу кард [7] ва Тоҷикистон мавқеъаш дар қиболи ҳаракати “Толибон” яқсон буда, ҳаргиз машруиати онро эътироф накард [4].

Дар пайи музокироти сулҳ миёни “Толибон” ва ИМА ва имзои тавофуқномаи сулҳ дар моҳи феврالی соли 2020, эҳтимоли ба қудрат расидани “Толибон” дар Кобул рӯз ба рӯз қавитар мешавад ва дар баробари он, нигарониҳои амниятӣ дар минтақаи Осиёи Миёна. Кишварҳои Осиёи Марказӣ бештарин нигарониҳои амниятиашон аз қудрат гирифтани “Толибон” аз ҷиҳати идеологияи онҳост, ки бо биниши доишгунаи динӣ, ба фикри ҳучуму ҳамла ба Осиёи Миёна ва тасарруфи шаҳрҳои маъруфи тамаддунӣ мисли Бухоро ва Самарқанд ҳастанд. Агарчӣ мумкин аст “Толибон” дар дидгоҳҳои идеологии худ тағйироте дошта бошанду ба сар ҳавои ҳучуму ҳамла ба кишварҳои Осиёи Миёнаро напарваранд. Аммо дар ниҳоят ин гурӯҳе ҳаст, ки мазҳабист ва қудрат гирифтани неруманд шуданаш ҳамеша манбаъи нигаронӣ барои минтақаи Осиёи Миёна аст.

Кишвари Русия, ки баъди аз соли 2006 бо ҳаракати “Толибон” дар тамос шуд ва дар пайи он овозаҳои иқмолоти “Толибон” бо пулу силоҳ аз тарафи Русия дар расонаҳои ғарбӣ паҳн шуд, мақомоти Маскав эълон доштанд, ки тамоси онҳо бо “Толибон” ҷанбаи ҳимоявӣ дошта, ба хотири саркуби ДОИШ дар Афғонистон аст. Ва ҳам Русия яқчо бо ҷумҳуриҳои Осиёи Миёна аз ҳузурӣ унсурҳои осиемиёнагӣ дар сафи размандагони Толиб ва дигар гурӯҳҳои тундрави мазҳабӣ дар Афғонистон нигаронанд. Дар се даҳаи ахир, ки ҳаракати “Толибон” ворида сахнаи сиёсати Афғонистон шуд, кишварҳои Осиёи Марказӣ ҳамеша аз фаолияти қудратгирии

онҳо нигарон буданд ва дар таомул бо ин гурӯҳи тундразари мазҳабӣ се мавзёгирӣ ба мушоҳида расидааст:

Туркменистон ва мавқеъгирии бетарафӣ ва муносиботи мусбат бо “Толибон”. Аз бози ба сахна омадани “Толибон” дар Афғонистон дар даҳаи 90 қарни гузашта, Ашқобод ҳукумати расмӣ Кобул бо роҳбарии Бурҳонуддин Раббониро ба расмият мешинохт, вале бо пешравиҳои назарраси “Толибон” дар сахнаи сиёсат, ки бештар аз қисмати ғарбии Афғонистон сурат мегирифт ва пеш аз дигар ҷумҳуриҳои Осиёи Миёна ба сарҳадоти Туркменистон наздик шуданд, Ҷумҳурии Туркменистон мавқеъгирии бетарафона ва ҳатто мусбатро дар қиболи “Толибон” эълон кард. Гуфтугӯҳо ва табодули боздидҳои расмӣ дар даврони ҳукумати “Толибон” дар бахшҳои Афғонистон, байни мақомоти туркман ва “Толибон” сурат гирифт, ки бештараш ҷанбаи иқтисодӣ дошта, рӯйи тарҳи машҳури ТАПИ (*TAPI-Turkmenistan, Afghanistan, Pakistan and India*) ҳатти лулаи гази Туркменистон ба бозорҳои Покистону Ҳинд аз тариқи Афғонистон буданд, ки бо таҳаввулоти баъдӣ ва аз сахна қанор задани онҳо ҳама иттифоқот ба таъвиқ уфтод. Туркменистон то ҳол пайгири таҳаввулоти муҳимми ҳамсоякишвараш буда дар мулоқоти ахираш дар моҳи июни соли 2020, Президенти Туркменистон ба намояндаи Ашраф Ғанӣ пешниҳод дода буд, ки Ашқобод омодааст дар раванди музокироти сулҳи байналафғонӣ сахм бигирад ва даври музокиротро мизбонӣ кунад[6].

Ўзбекистон ва муносиботи прагматикӣ бо “Толибон”. Ба фарқ аз дигар ҷумҳуриҳои Осиёи Миёна Ўзбекистон шояд бештарин нигарониҳоро ба далели ҳадафи идеологияи “Толибон” будан дар оғози пайдоишашон, доштааст. Ва ҳам ба сабаби безътимодӣ аз ҳукумати Кобул дар ростии идора ва назорат қардани ҳаракатҳои тундрав ва аз суйи дигар эътимод надорад, ки ҳаракатҳои мазҳабӣ бар аҳду паймони худ биистанд ва аз қаламрави Афғонистон ба дигар кишварҳо ҳамлаву ҳучум накунанд [10]. “Толибон” муддаиёни озод қардани қаламравҳои мусулмоннишини Осиёи Миёна, аз ҷумла шаҳрҳои хушноми таърихи Ислон ва тамаддуни гузаштаи Осиёи

Миёна ва Олами Исломи Самарқанд ва Бухоро буданд. Бар иловаи ин моёи дигари нигарониҳои амниятии Ўзбекистон дар иртибот ба ҳаракати “Толибон” ин мавҷудияти шахрвандони ўзбек дар сафи “Толибон” ва ҳам тамосҳои ҳаракати “Толибон” бо Ҳаракати Исломии Ўзбекистон (ҲИУ) аст[11]. Ўзбекистон дар оғоз бо ҳаракати “Толибон” муҳолифат намуда аз ҷабҳаи Шимол, ки қудрати ҳоким дар Афғонистони онзамонӣ буданд, хосса тан аз генерали (ҳоло маршал) ўзбектабори Афғонистон Дўстум Ҳимоят мекард. Вале бо пешравиҳои “Толибон” ва расидан ба марзу сарҳадоти Ўзбекистон мавҷеи Тошканд ҳам тағйир карда аз дари гуфтугу ва тафохум вориди музокирот бо “Толибон” шуд. Дар соли 1999 як ҳайати “Толибон” барои музокирот вориди шаҳри Термези ўзбекистон шуда бо Абдулазиз Комилов Вазири қорҳои хориҷии Ўзбекистон дидору гуфтугу намуданд. Сипас Абдулазиз Комилов ба шаҳри Қандаҳор, маркази Иморати Исломии Афғонистон зеро раҳбарии “Толибон” сафар карда, бо Мулло Умар раҳбари “Толибон” мулоқот намуда, номаи Президенти онвақтаи Ўзбекистон Исломи Каримовро барояш тақдим намуд. Ин дидор ба маънои эҷоди тамоси мустақими Тошканд бо ҳаракати “Толибон” буд[12]. Инчунин Вазири қорҳои хориҷии Ўзбекистон аз “Толибон” даъват намуд то дар нишасти “6+2” дар Тошканд иштирок кунанд. Бо тақвияти дубораи “Толибон” ва ба сахна омаданишон, Ўзбекистон фурсатҳои гуногунеро истифода бурда, аз раванди музокироти сулҳ байни “Толибон” ва ИМА ва музокироти сулҳи байналафғонӣ Ҳимоят кард. Ҳам гурӯҳи “Толибон” ро ба Самарқанд даъват карда мулоқот анҷом дод ва ҳам ҳайати баландпояи Ўзбекистон дар маросими имзои тавофуқномаи сулҳ байни “Толибон” ва ИМА дар Давха иштирок намуда, Вазири қорҳои хориҷии ўзбек мулоқоти дучониба бо Мулло Бародар Охунд, Раиси дафтари сиёсии “Толибон” дар Қатар анҷом дод ва эълон кард, ки “Толибон” ба онҳо итминон додаанд, ки бандҳои тавофуқнома ро амалӣ хоҳанд кард.

Тоҷикистон ва мавҷегирии қотел ва яксон дар қиблаи “Толибон”. Тоҷикистон тўлонитарин сарҳадро аз миёни кишвар-

ҳои Осиёи Миёна бо Афғонистон дорад: “Сарҳади давлатии байни Ҷумҳурии Тоҷикистон ва Ҷумҳурии Исломии Афғонистон 1344,15 км дарозӣ дорад. Аз он сарҳади дарёи 1135,3 км, хушқигард 189,85 км ва қўли 19 км мебошанд[1]”. Ин кишвар аз бози ба сахнаи сиёсат омадани “Толибон” то барқанор шуданишон аз ҳокимият дар Қобул машруияти онро харгиз эътироф накард[4] ва мавҷеи ягонаи муҳолифро дунболагирӣ намуд. Тоҷикистон аз Ҷабҳаи эътилофи шимол, ки асосан зеро раҳбарии тоҷикони Афғонистон: Бурҳониддин Раббонӣ ва Аҳмадшоҳ Масъуд буд, Ҳимоят намуда, то охири лаҳза ҳозир нашуд бо “Толибон” тамос барқарор намуда, вориди музокирот шавад. Қолиб аст, ки баъди воҷунии тахти “Толибон” дар Қобул ва идомаи муқовимат бо нерӯҳои давлатӣ ва ба музокираву гуфтугу пардохтан бо ИМА, қониби амриқои дар талошҳои ҷалби ҳамсоёгонаш дар қўмак ба раванди музокирот бо “Толибон” рӯи Тоҷикистон чандон ҳисоб намекард, вале дар марҳилаҳои ахир қониби амриқои талош намуд Тоҷикистонро ҳам ба ҳайси як ҳамсоёи муҳими Афғонистон дар қўмак ба раванди гуфтугуҳо ва талошҳои сулҳ ҷалб намояд. Сафари расмӣ Залмай Халилзод ба Душанбе дар партави ин хоҳиши ИМА қобили фаҳму тафсир аст[3]. Агарчӣ “Толибон” мутобиқ бо банди тавофуқномаи Давха ўҳдадоранд аз қаламрави кишвар барои ҳамла ба хоки Амрико ва муттаҳидонаш истифода накунанд, вале қудрат гирифтани “Толибон” ва бар ҳокимият омаданишон дар Қобул барои Ҷумҳурии Тоҷикистон наметавонад ҳолӣ аз нигаронӣ бошад. Тоҷикистон барои нигаронӣ далелҳои зиёде дорад:

1. *Гузаштаи нур аз муҳолифат ва адами эътирофи машруияти “Толибон” аз сўйи Тоҷикистон.* Агарчи эҳтимоли тағйирот дар тарзи диду нигоҳи “Толибон” дар марҳилаи наву кунунӣ вучуд дорад, аммо бими ин низ меравад, ки “Толибон” дар чеҳраи Тоҷикистон ҳамеша муҳолифи дирўзу гузаштаи худро дида, дар ростии ҳамқорӣ ва тақвияти равобит бо ин ҳамсоёкишвари тўлонимарзи шимолӣ чандон тавачҷўҳ накунанд. Ва ё Ҳимоятшон аз гурўҳҳои тундгарои муҳолифи Ҳукумати Тоҷикистонро идома диҳанд.

2. *Сарбозони тоҷикистони “Толибон”*. Ҷониби Тоҷикистон низ дар муомила бо ҳаракати “Толибон” ва ё масъулони ба ҳукуматрасидаи “Толибон” чолиши муҳимме, ки пеши рӯ дорад размандагони тоҷики сафи “Толибон” аст. “Толибон” дар сафҳои худ садҳо чангиёни хоричӣ аз ҷумла тоҷикхоро доранд. Шумораи чангҷуёни хоричӣ дар сафи “Толибон” танҳо дар вилояти Бадахшони Афғонистон, ки ҳаммарз бо Ҷумҳурии Тоҷикистон аст аз 200 то 1.500 тахмин зада мешавад[13].

3. *Тағйири харитаи ҷангу ҷобачоии гурӯҳҳои ифротӣ дар Афғонистон*. Дар даҳаи навади асри гузашта замоне, ки ҳаракати “Толибон”, гурӯҳи “Ал-Қоида”, “Ҳаракати исломии Туркистони Шарқӣ”, “Ҳаракати Исломии Ёзбекистон”, “Ҷамоати Ансоруллоҳ” ва афроди марбут ба “ДОИШ” дар Афғонистон – ин гурӯҳу ҳаракату созмонҳо дар Тоҷикистон мамнуъ мебошанд – зухур карданд, маъмулан ин гурӯҳҳо дар қисматҳои ҷанубии Афғонистон мустақар шуда буданд. Вале дар ин авохир харитаи истиқрори ин нерӯҳо иваз шуда, талош доранд дар шимоли мамлакат дар қисматҳои наздик ба марзу сарҳадоти Тоҷикистон ва дигар кишварҳои ОМ мустақар шаванд, ки ин амр барои ҷумҳуриҳои ОМ нигарониҳои амниятиро ба бор меорад[2].

4. *Заволи “буфери этникӣ” дар сарҳадоти Тоҷикистон*. Дар замони зухури аввали “Толибон” дар даҳаи 90 ин гурӯҳи тундгаро асосан хусусиятҳои этникӣ бар иловаи дидгоҳҳои мазҳабии саҳтгирона дошта, асосан аз паштунҳо иборат буд. Аммо дар ин авохир гурӯҳи “Толибон” тағйири чехраву хувият дода, фарогиртар мешавад. Тоҷикистон, ки асосан бо манотиқи тоҷикнишини Афғонистон марзу сарҳад дорад, дигар наметавонад така ва эътимод ба “буфери этникӣ” дошта бошад. Чун бо фарогир шудани ҷанбаи этникии “Толибон” гароишҳои ақвоми дигари Афғонистон ба тафаккури “Толибон”-ӣ ва пайвастан ба сафи ин гурӯҳ низ мушоҳида мешавад. Тибқи охири маълумот дар ҳоли ҳозир “Толибон” аз 29 ноҳия дар 12 ноҳия “вулусвоӣ”-ҳои вилояти Бадахшони Афғонистон ҳузур доранд[14]. Барои нахустин бор гурӯҳи “Толибон” дар минтақаи

Дарвози Афғонистон пайдо шуду ҳатто осеби даргирихояш ба Дарвози Тоҷикистон низ расид[2], ки метавонад то ҳаде дар худ паёме ҳам дошта бошад. Аз сӯйи дигар иқтидорёбии “Толибон” дар Бадахшони Афғонистон ва ба хусус дар минтақаҳои Дарвоз ва Роғ ҳамзамон бо идомаи гуфтугӯҳи сулҳ байни “Толибон” ва ИМА ва ҳам музокироти сулҳи байналафғонӣ шиддат гирифтаанд[2].

Фаъолияти пешравиҳои “Толибон” аз ҷабҳаҳои ҷангӣ дар манотиқи марзии Осиёи Миёна ва ба хусус минтақаҳои сарҳадӣ бо Ҷумҳурии Тоҷикистон то мизи музокирот дар Давҳа ва шарик шудан дар ҳукумат ва иқтидори сиёсӣ низомӣ ёфтани “Толибон” дар Қобул ва дигар манотик, масъалаи нигарониҳои амниятии кишварҳои зидаҳл дар қазияи Афғонистонро гармтар мекунад ва зарурати ҳамкорӣ барои ҳалли ин масъаларо пеш меорад. Агарчӣ бо сабаби омилҳои айни ва зехнӣ (объективӣ ва субъективӣ) раванди татбиқи сулҳ ва хуруҷи нерӯҳои ИМА ва НАТО аз Афғонистон ба кундӣ пеш меравад, вале мушоҳида мешавад, ки гурӯҳҳои гуногуни ифротӣ дар пайи таҳкими ҷойгоҳу пойгоҳи худ дар минтақаҳои марзӣ бо ОМ, хосса тан бо Ҷумҳурии Тоҷикистонанд. Ин таҳаввул аз яқсӯ нигарониҳои кишварҳои ҳаммарзи Афғонистонро зиёдтар намуда, аз тарафи дигар чолишҳои таомул бо қазияи Афғонистонро дар оянда низ бештар месозад. Ин чолишҳои умда ва дурнамои ҷумҳуриҳои таомул бо ҳукумати Афғонистон тақозо мекунад, ки кишварҳои ОМ ва ҳампаймонҳои бузурги минтақавияшон мисли Русияву Чин ва созмонҳои низомиву дифоиву амниятӣ ҳарчӣ бештар ҳамкорӣ намојанд то ҷилави таҳдидҳои эҳтимолиро дар оянда бигиранд.

Адабиёт

1. Сарҳади давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон бо Ҷумҳурии Исломии Афғонистон: <https://www.mfa.tj/tg/main/view/149/sarhadi-davlatii-jumhurii-tojikiston-bo-jumhurii-islomii-afgoniston> охири боздид: 07.07.20
2. “Толибон” дар “Боми Чаҳон”. Дар Дарвоз чӣ мегузарад? https://sputnik-tj.com/defense_safety/20200311/10308592

- 64/Tolibon-dar-Bomi-jahon-dar-Darvoz-chi-meguzarad.html боздиди охирон дар санаи 09.07.20
3. Намояндаи вижаи Амрико барои сулхи Афғонистон Залмай Халилзод ба Тоҷикистон таширф меорад: <https://tj.usembassy.gov/tg/special-representative-for-afghanistan-reconciliation-zalmai-khalilzad-visits-tajikistan-tg/> охири боздид: 09.07.20
 4. Statement by the MFA, Tajikistan: <https://mfa.tj/en/main/view/3092/statement-by-the-mfa-tajikistan> last seen on 07.07.2020.
 5. Turkmenistan and Afghanistan, Institute for the study of war, <http://www.understandingwar.org/turkmenistan-and-afghanistan> last seen on 07.07.2020
 6. Turkmenistan offers good offices in intra-Afghan peace talks: <http://www.turkmenistan.ru/en/node/13830> last seen: 07.07.20
 7. Umida Hashimova, What's Uzbekistan's Role in the Afghan Peace Process? : <https://thediplomat.com/2019/03/what-is-uzbekistans-role-in-the-afghan-peace-process/> last seen: 07.07.2020.
 8. Who are the Taliban?, <https://www.bbc.com/news/world-south-asia-11451718>
 9. احمد شفايي, روسای جمهوری افغانستان از داوود خان حامد کرزی: https://www.bbc.com/persian/afghanistan/2014/05/140520_k05_karzai_legacy_afghan_president
 10. عمر صدر, انستیتوت مطالعات استراتیژیک افغانستان: *ایده آل طالبان چیست؟*
 11. <https://www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-4624673607.07.20> آخرین بازدید:
 12. محب مدثر, *افغانستان و ازبکستان همسایگی در سایه ترس و تردید*: https://www.bbc.com/persian/afghanistan/2012/06/120426_mehr_uzbek_afghanistan_relationship
 13. داود قاری زاده, رابطه طالبان با ازبکستان: چرا تاشکند میخواید در صلح افغانستان نقش داشته باشد؟ <https://www.bbc.com/persian/afghanistan-49311746>
 14. ژکفر □مدی, مصطفی صدیقی, والی بدخشان: *طالبان محلی از تروریستان خارجی حمایت میکنند: سخنگوی طالبان: تبلیغات است*
 15. <https://da.azadiradio.com/a/30580938.htm> بازدید اخران: 109.07.20
 16. *فرار مردم از مناطق تحت کنترل طالبان در بدخشان*,
 17. <https://www.dw.com/fa-af/> , بازدید آخران در 9 جولای 2020م.

ПЕРСПЕКТИВЫ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ГОСУДАРСТВАМИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ С БУДУЩИМ АФГАНСКИМ ПРАВИТЕЛЬСТВОМ С УЧАСТИЕМ «ТАЛИБАНА»

Ворисов С. М.

Перспективы отношений с будущим правительством Афганистана предполагают много вызовов и трудностей. Включение Талибана во властные структуры в будущем в Афганистане и его превращение в одного из основных игроков бросают вызовы отношениям будущего правительства этой страны с ее северными соседями. В данной статье коротким экскурсом на бурную историю Афганистана в прошедших четырех десятилетиях и отношений между государствами ЦА и Талибаном в прошлом, обсуждаются перспективы и вызовы таких отношений с будущим официальным Кабулом с представительствам Талибана во властных структурах. Прошлые опыты отношений с правительством Талибана показали три основных подхода в отношениях: 1) Подход Туркменистана с ее позицией нейтралитета и позитивными отношениями с Талибаном 2) Подход Узбекистана с прагматическими отношениями с Талибаном, и 3) Подход Таджикистана с ее непоколебимой и жесткой политикой в отношении Талибана. Из-за такого подхода, Таджикистану предстоят сравнительно большие серьезных вызовов в отношениях с Талибаном. Причины: 1) Таджикистан, в прошлом, не признавал Талибан и оказывал поддержку его противникам, 2) в рядах Талибана есть и таджикские солдаты, 3) карта войны и дислокация экстремистских группировок в Афганистане поменялась, 4) этнической буферной зоны на границе больше не существует. Данные основные вызовы и трудные перспективы отношений с афганским правительством требуют от стран ЦА и их главных союзников в регионе, России и Китая, а также военных региональных организаций, укрепить сотрудничества, чтобы предотвратить возможные риски в будущем.

Ключевые слова: Афганистан, Талибан, Центральная Азия, Талибан во власти, проблемы безопасности, перспективы, вызовы в отношениях.

**FUTURE PROSPECTS OF RELATIONS
BETWEEN CENTRAL ASIAN STATES
WITH UPCOMING GOVERNMENT OF
AFGHANISTAN WITH “TALIBAN”
PARTICIPATION**

Vorisov S. M.

Future prospects of relations with upcoming Afghanistan government seems difficult and challenging for Central Asian states. With Taliban gaining authority in Afghanistan and turning into influential side of the power, posing certain challenges in relations for their northern neighbors.

Considering uproar past over the last four decades and quick review of Central Asian Republic's relations with Taliban regime in the past, this article looks into future prospects of relations and possible challenges with new government in Kabul with Taliban being part of it.

Interaction with Afghanistan case in the recent past has shown that there are three types of dealing with the issue as far as CA republic are concerned: 1) Turkmenistan taking neutral position and having positive relation with Taliban, 2) Uzbekistan and the pragmatic relations

with Taliban in the past, 3) Tajikistan and decisive and unchanging stance against the Taliban in the past.

Since Tajikistan had crucial and unchanged stance with Taliban in compare to it's Central Asian states against the Taliban, the future prospect relations with upcoming Afghanistan government will be more serious for the following reasons: 1) the controversial past and non-recognition of legitimacy of Taliban, 2) Tajik citizens joined the Taliban, 3) changing the map of war and movement of extremist groups in Afghanistan, 4) ethnic buffer decline in the border areas of Afghanistan with Tajikistan. These major challenges and problematic perspective of interaction with upcoming Afghanistan government requires from the Central Asian states and their regional allies like Russia and China and the military, security and defense organization to increase further cooperation in order to prevent potential threats in future.

Keywords: *Afghanistan, Taliban, Central Asia, Taliban gaining power, security qualms, perspective, interaction challenges.*



МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ ТАДЖИКОВ КИТАЯ

Тоиров Э. – аспирант ТГИЯ имени С.Улугзода
E-mail: ehson868181@inbox.ru

В статье предпринимается попытка философского анализа межкультурного и этно-национального обмена и формирования особенностей таджиков Китая, а также основных и важных источников исторического, языковедческого, этнографического и антропологического характера. В ней говорится, что условия исторически продолжительного проживания таджиков в СУАР КНР стали как причиной их обособления в народность, сохранившую свои таджикские Корни, культурные ценности и традиции, язык и народное творчество, так и позволили им ассимилироваться в китайской культуре, как титульной культуре страны. Данный процесс является крайне неординарным и интересным культурным феноменом.

В условиях поликультурности личность испытывает на себе существенное влияние таких факторов как проблемы общительности, контактности, коммуникативной совместимости, адаптивности, которые не могут не влиять на самосознание Личности, формирующейся в поликультурной среде. Эти факторы остаются активными и культууроформирующими в условиях проживания таджиков в приграничных районах Китая. В подобных условиях жизнь людей проходит в специфической окружающей среде, в конкретных социально-культурных условиях. Коммуникационная роль каждого члена общества происходит по типу или модели поведения группы, как части близкого окружения, на него же влияет и общая культура, которые создают коммуникационную роль каждого индивида.

Ключевые слова: *Китай, СУАР, таджики, Вахан, Сариколь, Памир, культура, философия культуры, культурные процессы, взаимодействие культур.*

Трудности осмысления мира рационалистическим категориальным аппаратом классической философии, на которые

часто указывают философы, высвечивают те серьезные трудности в осмыслении и трактовке картины мира, так как она все чаще оказывается линейном гносеологическим ракурсом [17,с.114]. Как отмечает по этому поводу С. Рахимов «Современное научное познание, эпистемология требует многокурсовой методологии. При этом помимо междисциплинарных исследований все активнее включаются в нее не традиционные методы исследования. В частности все активнее вовлекаются художественно-эстетические и психологические, и даже психоаналитические ресурсы» [17,с.115]. Этот подход особенно актуален при анализе межкультурных феноменов, одним из которых является межкультурная коммуникация этнических групп, проживающих в приграничных с Китаем районах Таджикистана, как и таджиков Китая, особенность которых состоит в том, что они исторически испытывают на себе влияние двух великих культур - китайской и таджикской. В настоящее время одной из первоочередных задач, стоящих перед нашим обществом, является возрождение и сохранение национальной культуры, национального самосознания и самобытности народа. И в этом плане нам необходимо восстановить давние исторические и духовные связи с представителями нашего народа, живущими в других странах. Таджикистан должен стать домом мира и надежды представителей таджикского народа, живущих за рубежом.

С приобретением независимости и созданием дипломатических и дружеских отношений со многими странами, изучение культуры, обычаи и традиции народов, живущих в этих странах, становятся актуальными. Особенно в этом направлении представляется довольно важным изучение культуры и философии представителей таджикского народа, испокон веков, живших в этих странах.

В настоящее время одной из первоочередных задач, стоящих перед нашим обществом, является возрождение и сохранение национальной культуры, национального самосознания и самобытности народа. И в этом плане нам необходимо восстановить давние исторические и духовные связи с представителями нашего народа, живущими в других странах. Таджикистан должен стать домом мира и надежды представителей таджикского народа, живущих за рубежом.

Социально-культурная жизнь народов, живущих в Восточном Туркестане Средней Азии, а точнее в нынешнем Синьцзян-Уйгурском автономном округе (СУАР КНР) издревле являлась предметом пристального внимания историков, востоковедов, путешественников, членов различных экспедиций. Здесь можно упомянуть многочисленные труды исследователей, начиная от древнегреческих историков до ученых Нового времени, мы же ограничимся рамками темы своего исследования и соответствующим периодом.

Проблема межкультурного обмена приграничного населения Китая и Таджикистана, а также анализ влияния межкультурно-этнонациональных особенностей таджиков Китая еще не стали предметом отдельного научного исследования в Таджикистане и КНР, хотя теме таджикско-китайских отношений посвящены уже десятки статей, научных монографий, исследований отечественных и зарубежных авторов. Это же можно отметить и по поводу китайской научной литературы, где также отсутствует специальная монография, посвященная освещению именно китайско-таджикских многосторонних связей. Однако, сборники статей, а также отдельные книги по общим вопросам отношений КНР с государствами Центральной Азии, в том числе с Таджикистаном в Китае издавались [11].

Известны исследования китайских авторов по различным аспектам торгово-экономических связей Китая с центрально-азиатскими партнерами, опубликованные в виде отдельных статей, а также разделы коллективных монографий. К числу ведущих китайских специалистов по проблемам диалога Китая с центрально-азиатскими государствами следует отнести Ван Хайяня, Пан Гуана, Син Гуанчэя, Сюй

Тункая, Ху Хао, Чжао Жуюя и ряд других исследователей [2].

О Восточном Туркестане, Памире, а также территории нынешнего СУАР Китайской народной республикой писали исследователи, ученые-историки, путешественники такие как Гафуров Б.Г., Шарифов Х., Давыдов А.С, Кадырбаев А.Ш. Оранский И.М. Ван Пу., Ибрагимов Н., Крюков М.В., Бабаханов М., Воробьев В., Майтдинова Г., Конрад Н. И., Большаков О. Г. [4; 5; 6; 7; 8; 9; 12; 13; 14; 15; 16] и др.

Что касается особенностей формирования самобытной культуры таджиков Китая, факторов и условий сохранения их идентичности, то следует глубже вникнуть в проблему формирования культуры в поликультурной среде. Взаимодействие людей в подобных условиях определяется как межкультурное, осуществляемое в условиях культурно обусловленных различий в коммуникативной компетенции его участников, когда эти различия влияют на удачу или неудачу коммуникативного события. Под коммуникативной компетенцией при этом понимается знание используемых при коммуникации символьных систем и правил их функционирования, а также принципов коммуникативного взаимодействия. Межкультурная коммуникация характеризуется тем, что ее участники при прямом контакте используют специальные языковые варианты и дискурсивные стратегии, отличные от тех, которыми они пользуются при общении внутри одной и той же культуры. Часто используемый термин «кросс-культурная коммуникация» обычно относится к изучению некоторого конкретного феномена в двух или более культурах и имеет дополнительное значение сравнительного коммуникативной компетенции общающихся представителей различных культур. В условиях поликультурности личность испытывает на себе существенное влияние таких факторов как проблемы общительности, контактности, коммуникативной совместимости, адаптивности, которые не могут не влиять на самосознание личности, формирующейся в поликультурной среде. Эти факторы остаются активными и культуроформирующими в условиях проживания таджиков в приграничных районах Китая. В подобных условиях жизнь людей проходит в специфической окружа-

ющей среде, в конкретных социально-культурных условиях. Коммуникационная роль каждого члена общества происходит по типу или модели поведения группы, как части близкого окружения, на него же влияет и общая культура, которые создают коммуникационную роль каждого индивида.

В истории человеческой культуры наблюдается два принципиальных измерения к отображению и исследованию данной темы-философско и художественное [17,с.115]. В рамках художественного измерения рассматриваются давний и традиционный подход, тогда как музыка рассматривается как формат познания Абсолюта, как одна из форм проявления самого Абсолюта. Другими словами, музыка рассматривается в рамках идеалистической метафизики. Другой подход исходит из материалистического представления мира, представляя музыку как искусство, имеющее свою реальную специфику и закономерности, поддающиеся объективному рационалистическому познанию и интерпретации. Как звуковая модель эпического, масштабноки отображения картины мира, музыка посредством драматургического выстраивания звуков, становится философичной, представляя собой познавательные возможности искусства [17,с.115]. Для китайской культуры музыка и вместе с ней танцевальное действие имеет важное значение и выражает глубокие философские смыслы [18,с.465]. О важности музыки в уставах благочестия говорил Конфуций в своем трактате “Луньюй” Суждений и бесед. Она входила в обязательные ритуалы как государственных так и военных служащих: “В древнем Китае еще до Конфуция проводившем резкую грань между военными и гражданскими ритуалами, было два рода религиозно-общественных пантомим: военная и гражданская. В Военной пантомиме танцоры держали в руках щит и оружие, в гражданской-щит и перья. Последняя исполнялась в родовом храме предков. До последнего времени пережиток этого архаичного обычая сохранился еще в храме самого Конфуция, которому таким образом, воздавалась честь, как “простому”, то есть “не коронованному” королю древности”[18,с.429].

Таким образом, объективный научный анализ роли таджиков Китая, анализ

влияния межкультурно-этнонациональных особенностей таджиков Китая, их культурных ценностей представляется актуальным в свете выявления факторов формирования их культурной идентичности.

Литература

1. Бабаханов М. История таджиков мира. – Душанбе, 2004. – 284 с.
2. Ван Хайянь. Торгово-экономические связи между Китаем к пятью государствами Центральной Азии: современное состояние и перспективы развития // ж. Синьсян шзху-эй цзинци. – 1996. – №2. – 170 с. (на кит. яз.)
3. Вклад иранских народов в развитие мировой цивилизации: история и современность. Сборник тезисов Международного симпозиума, посвященного Всемирному конгрессу таджиков и зарубежных соотечественников. (9-16 сентября 1992г.). – Душанбе. Дониш. 1992. – 269 с.
4. Воробьев В. Китай далекий и близкий. Сборник статей. Душанбе. -2003. -С. 43.
5. Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – Душанбе, 1989. – 371 с.
6. Давыдов А.С. Этническая принадлежность коренного населения Горного Бадахшана (Памира) [Текст]: историография вопроса / А. С. Давыдов; отв. ред. Р. М. Масов; Акад. наук Респ. Таджикистан, Ин-т истории, археологии и этнографии им. А. Дониша. – Душанбе, 2005. – 152 с.
7. Ибрагимов Н. Ибн-Баттута и его путешествия по Средней Азии. М., 1988. – 131 с.
8. Исаев Д. А. Уйгурское государство Йэйтишар (1864-1877). М.: Наука, 1981.-439 с.
9. Кадырбаев А.Ш. О роли иранских народов в китайской цивилизации (XIII-XIV) // Вклад иранских народов в развитие мировой цивилизации: история и современность. Сборник тезисов Международного симпозиума, посвященного Всемирному конгрессу таджиков и зарубежных соотечественников (9-16 сентября 1992г.). – Душанбе: Дониш, 1992. – 269 с.
10. Краткая история таджиков (Таджикларнин кискача тарихи / на уйгурском языке. – Урумчи, 1985. – 167 с.
11. Культура лицом к лицу. – Пекин, 2011. – 158 с.

12. Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос в средние века (VII–XIII). М., 1984. – 336 с.;
13. Конрад Н. И. Запад и Восток. М.: Наука, 1972. 496 с., Большаков О. Г. История халифата. – М.: Наука, 1989. – Т.1. 312 с.
14. Маханбетов А.И. Теоретические основы развитие межкультурной коммуникации. // Сборник материалов конференции «Наука и образование». – Алма-Ата, 2014. – С.12-18.
15. Майтдинова Г. Государство Кирпанд – империя в Срединной Азии. – Душанбе, 2011. – 321 с.
16. Шарифов Х. Яъкуббек Бадавлат тоҷики арчманде дар тахти Кошгар. – М., 2001. – 496 с.
17. Рахимов С. Актуальные проблемы таджикской культуры. Душанбе, 2020.
18. См. Алексеев В.М. Китайская литература. М. 1978.

МУНОСИБАТҲОИ БАЙНИФАРҲАНГӢИ ТОҶИКОНИ ХИТОЙ

Тоиров Э.

Дар мақола кӯшиши таҳлили фалсафии табодули байнифарҳангӣ ва байниэтники, ташаккули хусусиятҳои тоҷикони Хитой, инчунин сарчашмаҳои асосӣ ва муҳимтарини таърихӣ, забониносии, фарҳангиносии ва мардуминосии ин масъала анҷом дода шудааст. Дар он гуфта мешавад, ки дар шароити ҳамзистии таърихан давомнок тоҷикони минтақаи Мухтори Уйғури Син-зияи Чин ба ҳалқият муттаҳид шуда, арзишҳо ва анъанаҳо, забон ва эҷодиёти ҳалқии худро нигоҳ дошта, ба фарҳанги чинӣ, ҳамчун ба фарҳанги асосии кишвар, ассимилятсия на-шудааст. Раванди мазкур комилан гайриодӣ ва падидаи хеле аҷоибӣ фарҳангӣ ба назар мерасад.

Дар муҳити гуногунфарҳангӣ шахсият дар худ таъсири боризи чунин омилҳо, монанди муошират, робитаи ҳамдигарӣ, мувофиқатпазириро эҳсос менамояд. Омилҳои мазкур дар шароити зисти тоҷикони наздисарҳадӣ дар Хитой фаъол боқӣ монда, нақши фарҳангсозро доранд. Дар чунин ҳолат ҳаёти инсон дар муҳити махсусе бо

вижагиҳои мушаххаси иҷтимоӣ-фарҳангӣ сурат мегирад.

Нақши коммуникатсионии дар як узви ҷомеа аз рӯи шакл ва ё тамсилаи рафтории гуруҳҳо, чун қисме аз муҳити наздики атрофии ӯ таъбиқ гардида, ба он, инчунин, фарҳанги умумӣ, ки нақши муоширатии ҳар як фардро рӯи кор меорад, таъсир мерасонад.

Калидвожаҳо: Хитой, МА СУ, тоҷикон, Вахон, Сарикул, Помир, фарҳанг, фалсафаи фарҳанг, равандҳои фарҳангӣ, таъсири мутақобилаи фарҳангҳо.

INTERCULTURAL RELATIONS FEATURES OF TAJIKS IN CHINA

Toirov E.

The article attempts a philosophical analysis of intercultural and ethno-national exchange, as well as the formation of the characteristics of the Tajiks of China, as well as the main and important sources of historical, linguistic, ethnographic and anthropological character. It States that the conditions of historically long residence of Tajiks in the XUAR of China have become both the reason for their isolation into a nation that has preserved its Tajik roots, cultural values and traditions, language and folk art, and allowed them to assimilate into Chinese culture as the titular culture of the country. This process is an extremely extraordinary and interesting cultural phenomenon.

In the conditions of multiculturalism, the personality is significantly influenced by such factors as the problems of sociability, contact, communicative compatibility, adaptativeness, which cannot but affect the self-consciousness of the person formed in a multicultural environment. These factors remain active and culture-forming in the conditions of Tajiks living in the border areas of China. In such conditions, people's lives take place in a specific environment, in specific socio - cultural conditions. The communication role of each member of society is based on the type or model of behavior of the group, as part of the inner circle, it is also influenced by the General culture, which create a communication role of each individual.

Key words: China, SUAR, Tajiks, Vakhon, Sarikol, Pamir, culture, philosophy of culture, cultural processes, interaction of cultures.

НОВАЯ БОЛЬШАЯ ИГРА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: КОНФЛИКТЫ И ИНТЕРЕСЫ РОССИИ, КИТАЯ И США

Сирочиддин С. – соискатель ИФПП НАНТ
Тел.: 888088338

В статье анализируется место и роль центральноазиатских государств с их колоссальными природными ресурсами. Рассматривается жесткая конкуренция между большой тройкой – Россией, Китаем и США, которые после распада Советского Союза в 1991 году и образования неожиданного вакуума центральной власти в Центральной Азии, взялись за укрепление своих позиций. Это соревнование стало широко известно, как «Новая Большая игра» в современной мировой политике. Богатые энергетические ресурсы обычно считаются главной причиной возобновления интереса к региону для России, Китая и США. В данной статье наряду с энергетическими ресурсами будут раскрыты другие факторы, которые следует учитывать для широкого и всестороннего понимания нынешнего геополитического положения в Центральной Азии. В статье также проанализированы конкурирующие интересы и стратегии России, Китая и США, принятые каждой из них для достижения своих целей.

Ключевые слова: Новая Большая игра, Центральная Азия, Россия, Китай, США, геополитика, энергоресурсы, нефть, газ, трубопроводы.

Центральная Азия – это обширный, не имеющий выхода к морю регион, расположенный в самом сердце Азиатского континента. Центральноазиатский регион состоит из пяти государств (Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан, Узбекистан), которые приобрели государственную независимость в 1991 году после распада СССР. Регион богат нефтью, углеводородами, природным газом, золотом, железом, ураном и природными минералами. Богатые природные ресурсы и географическое положение придают региону весомое значение в современной мировой политике.

После распада Советского Союза, энергетические ресурсы Центральной Азии вызвали интерес, как региональных, так и глобальных акторов. В последующие десятилетия началась борьба за контроль над энергоресурсами, путями их транспортировки и влиянием в регионе среди крупных держав, обычно называемой «Новой Большой игрой» [1]. Первыми конкурентами в этой игре были США и Россия, позже к ним присоединились другие игроки, такие как Китай, Иран, Европейский Союз, Пакистан, Индия и Турция, которые также стали активными участниками этого соперничества[2].

Стратегическое соперничество между Россией, Китаем и США делает важность региона весьма заметной. Открытие новых запасов углеводородов имеет первостепенное значение, поэтому мир, особенно крупные державы, сосредоточили свое внимание на Центральную Азию, богатую природными ресурсами, в частности нефтью, газом и углем[3]. В настоящее время регион находится в сфере влияния России и Китая, а также Соединенных Штатов Америки – их основного конкурента в регионе, разрабатывающего стратегии и дипломатические приемы для снижения влияния своих конкурентов, тем самым способствуя стратегическому соперничеству и конкуренции в регионе.

После обретения независимости государства Центральной Азии пересмотрели свои географические, исторические и культурные связи. В сотрудничестве с новыми партнерами государства региона начали разрабатывать нефтегазовые проекты, что стало причиной разноплановой геополитической борьбы между большими державами за влияние в Центральной Азии. Значимость Центральной Азии обусловлена ее огромным экономическим потенциалом

и геостратегическим расположением[4]. Регион привлекателен для торговли и инвестирования. Также Центральная Азия имеет важное стратегическое расположение на перекрестке Азии, Европы, Персидского залива и Ближнего Востока, в окружении России, Китая и Индии, крупных экономик, инвестирующих и конкурирующих за ведущую роль в регионе.

С 1991 года были реализованы много трубопроводных проектов, но все они оказались напрасными из-за ряда причин. Строительство трубопроводов является сложным явлением не из-за финансовых соображений, а в большей степени из-за разных ограничений и конкуренции. Один из трубопроводов, проходящий через Каспийское море контролируемый Россией, недостаточен для транспортировки растущей добычи природного газа и нефти в регионе. Соседние центральноазиатские государства заинтересованы в строительстве альтернативного трубопровода, что может ослабить российскую монополию и её влияние в регионе. Эти аспекты являются важной составляющей, лежащие в основе концепции «Новой Большой игры» и стратегической конкуренции, которая не ограничивается конкуренцией за нефть и природный газ, а преследует экономическое и политическое влияние в регионе, что ведет к конфликту интересов между Россией, Китаем и США, другими крупными акторами мировой политики.

Общепризнанным фактом является то, что углеводородные ресурсы Ближнего Востока уже не могут удовлетворить потребности Соединенных Штатов, Китая и Европейского Союза из-за увеличения их потребления. Поэтому канал альтернативного энергоснабжения имеет первостепенное значение для этих состязаний. Крупные державы пристально следят за энергетическими ресурсами Центральной Азии. Однако добыча и диверсификация маршрутов транспортировки энергоносителей могут положить конец Российской монополии на углеводородные ресурсы Центральной Азии.

Конфликты, интересы и стратегии крупных игроков Новой Большой игры. Центральноазиатские государства, богатые жизненно важными энергетическими ресурсами, являются неотъемлемой частью

интересов России. Интересы Москвы в центральноазиатском регионе разнообразны [5]. Во-первых, это угроза распространения региональных движений за независимость, наполненных исламским экстремизмом, которые представляется угрозой как для Москвы, так и для Пекина. Религиозный экстремизм наряду с контрабандой оружия и незаконным оборотом наркотиков являются реальной угрозой. Ещё в 1991-1997гг. Москва направила огромные усилия для урегулирования гражданской войны в Таджикистане и смягчения дестабилизирующего воздействия исламского экстремизма в регионе[6].

Второй его интерес в регионе – это углеводородные ресурсы, которые считаются стратегическими по своему характеру. Россия полна решимости сохранять центральную роль в добыче, переработке и экспорте энергоресурсов Центральной Азии, огромное количество которых было экспортировано Москвой в Западную и Восточную Европу[7].

В центральноазиатском регионе Россия конкурирует с двумя другими гегемонами – США и Китаем. США после инцидента 11 сентября 2001 года и объявления последующей войны, с терроризмом проникла в Центральную Азию в поисках союзников. Москва обратила свои взоры на те государства, которые разделяли озабоченность по поводу проникновения США в Центральную Азию. Такое восприятие России приблизило ее к Китаю, и образованием Шанхайской организации сотрудничества в 2001 году[8].

Однако Китай, вопреки амбициям России в регионе, чтобы удовлетворить свои энергетические потребности, заключил двусторонние соглашения с государствами Центральной Азии, которые могли положить конец Российской монополии энергоресурсов и механизму контроля цен.

В июле 2009 года Китайская национальная нефтяная корпорация и нефтяная компания Республики Казахстан «КазМунайГаз» завершили строительство нефтепровода Атасу-Алашанькоу протяженностью 962 километра, по которому ежегодно в Китай направляется свыше 10млн тонн нефти. Этот проект считается переломным моментом борьбы за контроль над энергетическими ресурсами Централь-

ной Азии. Точно так же Китайская национальная нефтяная корпорация подписала еще одно соглашение, связанное с нефтью и газом, с Узбекистаном в июне 2006 года[9]. Они, наряду с другими соглашениями, стали основной причиной соперничества между Москвой и Пекином.

План Пекина по созданию высокоскоростной железнодорожной инфраструктуры, соединяющей Центральную Азию, Дальний Восток и Европу, является ещё одной причиной разногласий между большими державами из-за энергетических ресурсов региона Центральной Азии. Стремясь создать современную транспортную инфраструктуру, Китай сделал большой и смелый шаг в ноябре 2006 года, подписав соглашение с восемнадцатью представителями стран о реализации проекта высокоскоростных железнодорожных перевозок. Ожидается, что он будет завершён при содействии участвующих государств-участников в 2025 году. Этот проект рассматривается как реинтерпретация Шелкового пути, соединяющего Восток с Западом, а также вероятным конкурентом Транссибирской железнодорожной магистрали. Создание новых промышленных центров в Евразийском регионе призваны ускорить торговлю товарами, снизить транспортные расходы и облегчить транспортировку энергоресурсов.

Стратегия Китая хорошо продумана и проста. Её цель – расширить свое участие и сотрудничество со странами всех континентов и регионов Юго-Восточной Азии, Южной Америки, Центральной и Южной Азии. Для достижения этой цели она использует африканскую модель, которая заключается в предоставлении недорогой передовой железнодорожной инфраструктуры для богатых энергоресурсами стран региона Центральной Азии. В обмен Китай сможет получить доступ к углеводородным ресурсам и сырью[10].

Энергетические ресурсы Центральной Азии необходимы для удовлетворения огромных энергетических потребностей Китая, экономического гиганта. Тем не менее, стратегия Китая представляет собой предполагаемую угрозу для Российской монополии на энергоносители в Центральной Азии. Российская транснациональная энергетическая компания Газпром

в настоящее время обладает монополией в центральноазиатском регионе и противостоит решительным атакам на свои позиции со стороны Соединенных Штатов и Китая в форме предлагаемых трубопроводных проектов, разрабатываемых в качестве альтернативы нынешнему действующему трубопроводу, контролируемому Москвой[11].

Политическая стратегия Пекина в Центральной Азии определяется двумя важными факторами: 1) Получить львиную долю в углеводородных ресурсах Центральной Азии региона с помощью выгодных экономических связей. 2) Территориальная целостность КНР, безопасность ее национальных границ и содействие региональной безопасности.

Во время Холодной войны Пекин не имел значимого влияния в Центральной Азии, поскольку этот регион находился под контролем Советского Союза. Однако ситуация значительно поменялась с изменением китайского подхода к международным отношениям в 1980-х годах, когда Китай принял политику добрососедских отношений. С тех пор были предприняты усилия для налаживания диалога с соседними странами. Самое важное место в её новом подходе занимает, Россия из-за её географического расположения и масштабов её территории, за ней следуют Индия, Корея и Монголия. Распад СССР в 1991 завершил эпоху биполярной системы, что привело к геополитическому землетрясению в регионе, оставив вакуум в регионе, которым Китай решил воспользоваться[12].

Китай на высшем уровне заключил политические, торговые и военные соглашения с соседними государствами Центральной Азии[13]. Для сравнения объем торговли между Китаем и государствами Центральной Азии в 1992 году достигал 465млн долл. США, а уже к 2004 году – 7,7млрд долл. США[14]. В настоящее время товарооборот между Китаем и странами Центральной Азии составляет около 30 миллиардов в год. Китай обогнал Россию по объему товарооборота со странами Центральной Азии ещё в 2009 году. К 2019 году львиную долю объема торговли среди государств Центральной Азии Китай имеет с Казахстаном. Объем их общей торговли перевалил за 20млрд долл. США[15].

Африканский метод сотрудничества позволил правительству Китая эффективно вести геополитическую игру для достижения долгосрочных региональных целей. Получение доступа к энергоресурсам Центральной Азии имеет первостепенное значение для Китая. Пекин вложил значительные средства в инфраструктуру для добычи, бурения и переработки углеводородных ресурсов Центральной Азии. Это сопровождалось огромной трубопроводной сетью для транспортировки нефти и газа в Китай в обход Москвы, чтобы удовлетворить ее постоянно растущие экономические потребности.

Диверсификация маршрутов транспортировки энергоресурсов и укрепление регионального экономического сотрудничества являются двумя эффективными инструментами противодействия монополии России на энергоносители в Центральной Азии. Проект трубопровода ТАРІ (Туркменистан-Афганистан-Пакистан-Индия) поддержан Китаем и Азиатским Банком Развития. Целью этого проекта является транспортировка туркменского газа в Китай через Афганистан, Пакистан и Индию. Это был мощный пример того, как Пекин пытается вытеснить Россию и других из Центральной и Южной Азии. Китайская национальная нефтяная компания, заключила двусторонние энергетические соглашения с государствами Центральной Азии, включая строительство железных дорог. С её помощью правительство Китая хочет улучшить транспортировку энергоресурсов между Пекином и его Северо-Западными соседями, а также открыть ворота для перевозки сельскохозяйственной и другой готовой продукции из Пекина в страны Центральной Азии[16].

Региональная стабильность и безопасность – другие важные интересы Китая в регионе. Для достижения этой цели Пекин способствует сотрудничеству в борьбе с тремя актуальными угрозами в регионе – экстремизмом, сепаратизмом и терроризмом. В частности, Китай озабочен предотвращением распространения экстремистских и сепаратистских движений в своей провинции Синьцзян. Рост исламского фундаментализма в государствах Южной Азии и Центральной Азии опасен для Пекина, поскольку есть реальный по-

тенциал, угрожающий региональной безопасности. Эта ситуация привела к созданию Шанхайской Организации Сотрудничества, которая, по мнению Китая, может быть использована в качестве инструмента развития военно-экономического сотрудничества в борьбе с терроризмом и исламским фундаментализмом. Шанхайская Организация Сотрудничества способна усилить экономическое и политическое влияние Пекина в государствах Центральной Азии, являясь ее главной опорой.

После серии терактов 11 сентября 2001 года Соединенные Штаты объявили войну против терроризма. США начали размещать свои войска и военные базы на территории стран Центральной Азии. Этот шаг США побудил Китай занять антиамериканскую позицию через Шанхайскую Организацию Сотрудничества. Для Китая было ясно, что тем самым США хотели навязать свое экономическое и политическое влияние в государствах Центральной Азии. В ближайшее время Пекин попытается противостоять конкурирующим претензиям США на геополитику региона и смягчить старую концепцию центрально-азиатского региона как территорию исключительного влияния России.

Вашингтон заинтересовался центральноазиатским регионом сразу же после распада Советского Союза в 1991 году. Первым приоритетом в регионе было уменьшение Российской гегемонии в Центральной Азии, а также искоренение коммунистической идеологии. Для достижения этого Соединенные Штаты применяли либеральные политические и экономические реформы. Таким образом, был принят закон о поддержке свободы, в результате которого в период с 1992 по 2005гг. было выделено 150млн долл. США для ускорения экономического развития региона[17].

Западные либеральные ценности не были сочтены достаточными для выведения Центральной Азии из орбиты геополитического влияния Москвы. Демонтаж военного арсенала и закрытие российских военных баз в центрально азиатском регионе также были необходимы в этом отношении. Эта стратегия была в общих чертах изложена в стратегии расширения и взаимодействия в сфере национальной безопасности. Его основной целью был экспорт

моделей развития демократических институтов, свободной торговли и демилитаризации постсоветского пространства.

Стратегические интересы Соединенных Штатов в центрально азиатском регионе отражены в «Акте о стратегии Шелкового пути» 1999 года, в котором подчеркивается необходимость более тесного, комплексного и выгодного экономического взаимодействия между государствами Центральной Азии и западным миром. Такое взаимодействие будет способствовать развитию финансового и торгового сотрудничества и станет контрбалансом распространения ядерных арсеналов, терроризму, незаконному обороту наркотиков и коррупции.

Вскоре стало очевидно, что Вашингтон имеет недвусмысленные интересы в энергетических ресурсах регионов, поскольку пока не нашел альтернативу ближневосточным углеводородным ресурсам [18]. США приступили к заключению энергетических соглашений с богатыми энергоресурсами государствами Центральной Азии. Были предприняты усилия для строительства нескольких трубопровода нефти и газ таких как: БТД (Баку-Тбилиси-Джейхан), газопровод НАБУККО и ТАПИ (Туркменистан-Афганистан-Пакистан-Индия). Эти проекты виделись в качестве альтернативы российскому газопроводу «Дружба», для того чтобы положить конец российской монополии на маршруты транспортировки энергоресурсов и регулировке их цен [19].

Инцидент 11 сентября изменил политические приоритеты США, и мировую политику в целом. Война с терроризмом рассматривалась политическим руководством США как необходимый шаг для обеспечения её гегемонии не только на азиатском континенте, но и во всем мире. Доктрина Буша, закрепленная в «стратегии национальной безопасности», четко выражала необходимость возобновления внешней политики США, чтобы справиться с предполагаемой угрозой «Аль-Каиды» и свергнуть правительство Талибана в Афганистане. Для достижения этой цели США направили свои войска в Афганистан и подписали двусторонние соглашения с республиками Центральной Азии.

США разместили свою базу в Карши-Ханабад Республике Узбекистан, а также авиабазу в аэродроме Манас в Республике Кыргызстан. Для обмена информацией были подписаны соглашения со всеми республиками Центральной Азии, кроме Туркменистана [21].

Вначале в рамках этой стратегии Соединенные Штаты полагались на другие региональные державы, такие как Россия и Китай, поскольку угроза терроризма и джихадистские сети также угрожали их территориальной целостности, региональной стабильности и безопасности. В результате Соединенные Штаты вошли в регион через свою кампанию демократизации пророссийских правительств государств Центральной Азии. Однако политика США не устраивала политическое руководство стран Центральной Азии, тем самым ухудшая отношения США с этими государствами.

Противоречие взглядов с Соединенными Штатами привело к тому, что республики Центральной Азии негативно восприняли гегемонистские устремления США, которые побудили их укреплять и развивать отношения с Москвой и Пекином. В результате андижанского инцидента, произошедшего в 2005 году в Республике Узбекистан, Соединенные Штаты были вынуждены покинуть военную базу в Узбекистане [22].

Осознавая геополитические изменения в центральноазиатском регионе, Россия и Китай готовы были отложить в сторону свои разногласия и сделали выбор за условное сотрудничество против общего конкурента посредством ШОС. На внеочередной сессии в Астане Китай, Россия и четыре центральноазиатские государства, за исключением Туркменистана, коллективно решили, что Соединенные Штаты должны объявить дату вывода своих войск с территории Центральной Азии. В итоге США покинули авиабазу Манас и Центральную Азию в 2014 году, что очень сильно ударило по её дальнейшим амбициям в регионе.

Сдвиг в международной системе после распада Советского Союза в 1991 году и последующая независимость государств Центральной Азии привели к изменениям не только в геополитике Центральной

Азии, но и во всем мире. Энергетически богатые новые независимые государства Центральной Азии стали яблоком раздора между такими сверхдержавами как России, Китая и США. Россия изо всех сил пытается сохранить свои механизмы регулирования цен, а также советскую инфраструктуру транспортировки энергоресурсов, проходящую через российскую территорию. С другой стороны, Китай и Соединенные Штаты борются за диверсификацию энергетической транспортной инфраструктуры, чтобы покончить с Российской монополией и ее контролем над ценами, а также удовлетворить свои собственные внутренние энергетические потребности. Европейские союзники США в настоящее время зависят от хрупких и нестабильных энергоресурсов Ближнего Востока. Их общие интересы в регионе – это безопасность и стабильность. Все они согласились обуздать три зла из этого региона для достижения своих целей. Россия хочет, чтобы эти дестабилизирующие силы не перешли к ней; Китай хочет, чтобы эти элементы не дестабилизировали его хрупкую провинцию Синьцзян, в которой уже есть искры сепаратизма. Соединенные Штаты, не имеющие прямого отношения к этим элементам, просто хотят проникнуть в регион под предлогом войны с терроризмом и внимательно следить за Россией и Китаем.

В настоящее время в регионе политически доминирует Россия, в экономическом плане – Китай, а Соединенные Штаты имеют только коммерческое присутствие.

Литература

1. Рашид, А. Талибан: ислам, нефть и новая Большая игра в Центральной Азии // М.: Русская книга. 2003.
2. Peyrose, S. Buiding a New Silk Road; Central Asia in the New World Order. 2009. С. 112-114.
3. Kumar, P. The Unrealized Dream of Caspian Oil // International Politics 2. 2009. № 4. С. 9.
4. Бжезинский, З. Великая шахматная доска // М.: Международные Отношения. 1998.
5. Boussena, S and Locatelli, S. Towards a more Coherent Oil Policy in Russia // OPEC Review 2. 2005. №29.
6. Sager, M. Developments in Russia gas Production since 1998: Russia's Evolving gas Supply Strategy // Eurasian Geography and Economics 6. 2007. № 48. С. 651-698.
7. Бордачев, Т. Большая игра с позитивной суммой // Россия в глобальной политике. 2016. № 4. С. 73-82.
8. Swanstrom, N. The New Silk Road: Transport and Trade in Greater Central Asia // Central Asian Caucasus Institute and Silk Road Studies Program, John Hopkins Universit. 2007.
9. Li, W. and Xuejun, L. China and the United States: this Threatens Energy Security // OPEC Review 3. 2007. №3. С. 214-233.
10. Downs, E. and Maloney, S. Getting China to Sanction Iran: the Chinese-Iranian Oil Connection // Foreign Affairs 2. 2011. №90. С. 14-20.
11. Graver, W. Is China Playing a Dual Game in Iran // Washington Quarterly 1. 2011. №34. С. 74-87.
12. Stephen, B. J. The Strategic Implications of the Turkmenistan - China Pipeline Project // Jamestown Foundation, China Brief 10. 2010. №3.
13. Swanstrom, N. The New Silk Road: Transport and Trade in Greater Central Asia. С. 389-399.
14. Yin, L and Zhengxu, W. China's Advancement in Central Asia // East Asian Policy 1. 2009. №4. С. 5-6.
15. Foster, J, A Pipeline through Troubled Land: Afghanistan, Canada and the New Great Energy Game // Foreign Policy Series, Canadian Center for Policy Alternatives 3. 2008 №1.
16. Fu, J. Reassessing a «New Great game» between India and China in Central Asia // China and Eurasia forum quarterly. 2010. №1. С. 17–22.
17. Sandalow, D. B. Ending Oil Dependence // The Brooking Institution, Washington. 2011. С. 6-7.
18. Cotler, R. M. Iran Gas Pipeline to Pakistan on Hold // The Asian Times Online, August 25, 2011.
19. Bush, G. W. The National Security Strategy of the United States of America // Executive Office of the President, Washington DC. 2002.

20. Kursad, A. US Foreign policy Towards Central Asia // Institutions Matter Allacademic Research. 2007.

**БОЗИИ НАВИ БУЗУРГ
ДАР ОСИЁИ МАРКАЗӢ: НИЗОЪҲО ВА
МАНФИАТҲОИ РУСИЯ, ЧИН ВА ИМА
Сирочиддин С.**

Дар мақола мақом ва нақши Осиеи Марказӣ, ки дорои захираҳои ганин табиӣ буда, муддати тӯлонӣ дар сиёсати ҷаҳонӣ байни абарқудратҳои бузург қарор дошт, мавриди таҳлил қарор гирифтааст. Барҳам хӯрдани Иттиҳоди Шӯравӣ дар соли 1991 вакууми ғайричаимдошти қудратро дар Осиеи Марказӣ ба вуҷуд овард ва пас аз он рақобати шадид байни се бузургон, Русия, Чин ва Иёлоти Муттаҳида ба амал омад. Ин рақобат дар сиёсати муосири ҷаҳонӣ бо номи "Бози нави бузург" маъмул ғаиштааст. Захираҳои бойи энергетикӣ одатан сабаби асосии ҳавасмандии дубора ба минтақа барои Русия, Чин ва Иёлоти Муттаҳида доништа мешаванд. Илова ба захираҳои энергетикӣ, ин мақола омилҳои дигарро низ нишон медиҳад, ки бояд бо назардошти фаҳмиши васеъ ва ҳамаҷонибаи сценарияи ҷузғофиёии ҷорӣ дар Осиеи Марказӣ ба назар гирифта шаванд. Дар мақола инчунин манфиатҳо ва стратегияҳои Русия, Чин ва Иёлоти Муттаҳида, ки ҳар яки онҳо барои

ноил шудан ба ҳадафҳои қабул кардаанд, таҳлил карда шудаанд.

***Калидвожаҳо:** Бози Бузурги нави Осиеи Марказӣ, Русия, Чин, ИМА, геополитика, энергетика, нафт, газ, қубурҳо.*

**A NEW GREAT GAME IN CENTRAL
ASIA: CONFLICTS AND INTERESTS OF
RUSSIA, CHINA AND THE USA**

Sirojiddin S.

This article analyses status and role of Central Asian States with their colossal natural resources. It reviews hard competitiveness between the big three – Russia, China and the USA, which after the USSR collapse in 1991 and formation of an unexpected vacuum of centralized power in Central Asia undertook got strengthening their own positions. This competition became famous as New Great Game in the modern World politics. Rich energy resources are usually considered to be the main reason of renewing interests to the area by Russia, China and the USA. Along with natural resources the article discloses other factors in order better understand geopolitical situation in Central Asia. In the article there were also analyzed competing interests and strategies of Russia, China and the USA adopted for reaching their own goals.

***Key words:** New Great game, Central Asia, Russia, China, USA, geopolitics, energy, oil, gas, pipelines.*

ТУРИСТИЧЕСКИЙ КЛАСТЕР КАК ЭФФЕКТИВНЫЙ ИНСТРУМЕНТ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ КОММУНИКАЦИЙ

Норова Н. Н. – соискатель ИФПП НАНТ
e-mail: nozanorova7@gmail.com\

В данной статье ставится задача выявить потенциал туризма как сферы межкультурной коммуникации, а также определить механизмы, способствующие ее оптимизации. Таким механизмом, по мнению автора статьи, является туристический кластер. В статье на основе системного метода и принципов синергетики предпринята попытка выявить и обосновать необходимость создания кластера как системы функционирования туристического продукта, способствующей эффективной межкультурной коммуникации. При этом автор применяет методологии, разработанные в теории этносов.

Ключевые слова: туристический кластер, региональные особенности, межкультурная коммуникация, система, примордиализм, конструктивизм, инструментализм.

Актуальной проблемой современного мира становится проблема преодоления конфронтации, напряженности в отношениях между народами и странами, и налаживание диалога. Изучение диалога культур связано с тем, что он представляет собой эффективную форму межкультурной коммуникации, способствующей сглаживанию межнациональных, межконфессиональных, межрасовых, межэтнических противоречий, обеспечивая устойчивое развитие современного мира. Сегодня на международных конференциях, симпозиумах обсуждается проблема диалога культур и межкультурного взаимодействия в контексте развития сферы туризма. А. И. Терасенок, исследовавший соотношение понятий «диалог культур» и «туризм», приходит к выводу, что межкультурный диалог наблюдается тогда, когда человек выступает в роли читателя, зрителя, слушателя произведения, созданного автором иной культуры [6, 20-34]. В роли такого «читателя» вы-

ступает турист. Турист по-своему интерпретирует, воспринимает и рефлексировывает в своем сознании произведение (туристический продукт), невольно становясь соавтором произведения. Поэтому туризм можно рассматривать как сферу, в которой осуществляется межкультурная коммуникация, способствующая взаимопониманию, взаимодействию и взаимообогащению народов и культур.

Туристическая деятельность сегодня рассматривается как инструмент мира, развития, сближения народов, воспитания уважения, терпимости друг к другу и взаимопонимания. Проблемы туристической сферы и ее непосредственного влияния на межкультурную коммуникацию обсудили участники 5-го саммита «Совещания по взаимодействию и мерам доверия в Азии», который проходил 15 июня 2019 года в г. Душанбе. Участники саммита особо отметили, что туристическая сфера тесно связана с экономикой, историей, спортом и культурной политикой [10], отмечая тем самым, что туризм существенным образом может снять социальную напряженность между носителями различных культур и конфессий.

В связи с этим важной исследовательской задачей становится выявление потенциала туризма как сферы межкультурной коммуникации, а также определение механизмов, способствующих ее оптимизации. Одним из таких механизмов может стать туристический кластер, который, по справедливому замечанию президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона, представляет собой один из локомотивов не только экономического роста республики, но и повышения имиджа страны на мировой арене [9].

Впервые вопросами формирования кластеров с научной точки зрения занялся

американский ученый М. Портер. Под кластером он понимал объединение географически сконцентрированных предприятий, которые имеют общий интерес, что позволяет им консолидировать свои усилия для достижения определенных преимуществ [2, 85-100].

Альфред Маршалл определяет кластер в том же смысловом ключе, что и М. Портер. Кластер, с его точки зрения, – это географически интегрированное, содействующее взаимосвязи компаний и подчиненных с ними организаций (ресурсный потенциал и органы, реализующие туристический продукт), действующих в определенной сфере, характеризующихся общностью деятельности и взаимодополняющих друг друга [3, 319-330].

Таким образом, кластер определяется совокупным влиянием различных параметров, таких как знания, процессы модернизации, организационные и отраслевые особенности и параметры качественно новой настройки управления, достигаемые в определенный промежуток времени. То есть кластеры имеют эволюционную природу и их типы могут быть изменены в пространстве и времени.

Среди преимуществ кластера М. Портер выделяет эффект масштаба [2, 35]. Под эффектом масштаба К. Р. Макконнелл и С. Л. Брю подразумевают экономию, связанную с ростом производства, когда в долгосрочном периоде снижаются средние издержки производства по мере увеличения выпуска объема продукции предприятия [5, 398]. Применительно к развитию туристической сферы — это расширение территории, которая является одним из условий конкурентоспособности, многообразия ресурсного потенциала туристического кластера. Туристы могут удовлетворить свои разнообразные потребности на основе выбора туристического продукта в пространстве туристического кластера.

Таким образом, несмотря на то, что кластерный подход в основном используют для оценки промышленного производства, его алгоритм можно применить для определения эффективности использования туристических объектов с целью оптимизации межкультурного взаимодействия, так как функционирование кластера основано на принципе системности.

Эффективность функционирования системы зависит от расстояний между элементами: чем меньше расстояние, тем быстрее осуществляется обмен информацией между ее элементами. Поэтому территориальный охват кластера может варьироваться от одного города или региона до страны или нескольких соседствующих стран. Например, в Таджикистане туристический кластер в пределах одного города может быть создан в Истаравшане – традиционном центре ремесленного производства. Торговые ветви Великого шелкового пути объединят в туристический кластер не только регионы Таджикистана, но и страны Центральной Азии, Китая и России. Перспективы этого проекта рассматриваются на различных научных площадках, например, на Международном симпозиуме «Бренд Великого шелкового пути на пространстве СНГ» в 2017 году в г. Москве, Международном молодежном форуме «Шелковый путь – Новый формат – Зеленый просвет» 2019 год в г. Бишкек.

Изменение хотя бы одного элемента в системе может привести к изменению качества всей системы. Поэтому необходимо учитывать эмерджентные свойства системы, которые образуют когерентные связи, необходимые для функционирования всей системы и не позволяющие элементам функционировать независимо друг от друга. При этом создаются новые свойства системы, которыми не обладают отдельные элементы. Поэтому важно определить маршрутную территориальную организацию, которая создаст эти когерентные связи в туристическом кластере. В сфере туризма такая система устойчивых взаимосвязей создаст целостную картину или произведение, обращенное к туристу.

Например, в Хатлонской области Таджикистана можно создать маршрутный кластер паломнического вида туризма из-за обилия там сакральных мест. На территории Согдийской области преобладают лечебно-оздоровительные центры, по маршруту которых можно развить рекреационный вид туризма. По маршруту Ваханской ветви Великого шелкового пути можно создать туристический кластер этнографического вида туризма. Туристские маршруты по соответствующим им туристским потокам связаны воедино как элемен-

ты системы, созданные в кластере, а не являются конкурирующими объектами, благодаря чему и формируется кластерная интегрированная структура. При этом определение границ кластера носит сложный поэтапный характер и включает в себя творческий процесс выявления наиболее важных связей и взаимного дополнения разных его элементов.

Основные элементы туристического кластера образуют иерархическую структуру. Основываясь на многоуровневой иерархической организации системы, предложенной О.В. Ладыгиной [1, 45-56] в своих исследованиях, туристический кластер представим следующим образом:

- микроуровень, который включает природные и историко-культурные достопримечательности. Их можно отнести к примордиальным компонентам, которые являются объективной данностью;

- макроуровень представляет собой инфраструктуру, которая включает материальную базу, профессиональных гидов-экскурсоводов, дороги, связь, медицинские учреждения, гостиницы, хостелы, гостевые дома, музеи и дома-музеи. Для наиболее успешной коммуникации турист должен получить весь спектр аутентичных знаний, а это может сделать лишь опытный квалифицированный гид-экскурсовод, от которого, безусловно, зависят первые впечатления туриста о стране, культуре и ментальности ее носителей. Инфраструктура необходима для реализации природного и историко-культурного потенциала территории, что позволяет отнести ее к инструментальным компонентам системы, которые являются управляющими параметрами микроуровня и дают возможность использовать данный потенциал;

- мега уровень образуют элементы конструктивизма. К ним относятся такие институциональные структуры как Комитет по развитию туризма, органы, регулирующие сферу туризма, которые являются управляющими параметрами для макроуровня. Поэтому элементы конструктивизма в развитии туристического кластера призваны осуществлять заинтересованные компании, правительство и другие организации, способствующие развитию не только экономической составляющей, но и содействующие привлечению иностранных

инвестиций, что в свою очередь, развивает межкультурный диалог, стимулирует инновации и развивает различные направления сферы туризма.

Между уровнями существует устойчивая вертикальная связь, в которой макроуровень выступает в качестве управляющих параметров микроуровня, подчиняясь при этом управляющим параметрам мега уровня.

Однако в системе существуют не только вертикальные связи, но и горизонтальные, потому что элементы одного уровня находятся во взаимодействии друг с другом. Увеличение ряд положенных элементов уровня приводит к усложнению системы, а значит и к удовлетворению разнообразных потребностей туристов. Поэтому система становится сложнее, но при этом повышается степень ее эффективности.

Есть регионы, в которых доминирует один кластер, в то время как в других таких кластеров несколько. Например, в Санкт-Петербурге успешно развиваются нескольких туристических кластеров. При этом сам город с разнопрофильными и многопрофильными музеями, памятниками архитектуры, многочисленными культурно-историческими достопримечательностями представляет собой крупный туристический кластер. В городе Кронштадт создан туристический кластер, в который входит морской музей «Лента времени», посвященный славе морского флота, парк, океанариум, дайвинг-центр, гостиничный комплекс, канатная дорога. В Республике Таджикистан, например, в Ваханской долине есть крепость Ямчун и горячий источник Фатима-Биби, над которым возведен целый комплекс сооружений, таких как раздевалки, комнаты отдыха, небольшой сад с цветами, пункты общественного питания. Отсюда следует, что система туристического кластера усложняется.

Усложнение системы, под которой подразумевается туристический кластер, создает необходимые условия для реализации коммуникативной функции туризма (взаимодействия), которая интегрируется с коммуникационной функцией (общение). В этом и заключается основное преимущество туристического кластера как эффективного средства оптимизации межкультурной коммуникации.

Таким образом, туристический кластер, рассматриваемый как сложноорганизованная система, позволяет оценить историко-культурный и природный потенциал территории, наличие существующей инфраструктуры; раскрыть региональные особенности культуры народа, способствующие удовлетворению разнообразных потребностей и интересов туристов, повысить эффективность функционирования туристического продукта; способствует формированию положительного имиджа страны. Туристический кластер способен обеспечить человеку и обществу удовлетворение потребностей в отдыхе, оздоровлении, познании, саморазвитии, идентификации себя как носителя другой культуры. Но при этом понимать и уважать ценности чужой культуры и быть открытым к восприятию новой информации, способствуя эффективной межкультурной коммуникации.

Литература

1. Ладыгина О.В. Самоорганизация национального самосознания: теория и практика. - Душанбе, 2010. – 182 с.
2. Лимонов Л. Э., Колчинская Е. Э. Степанова Е. С. Кластерная политика как часть стратегии развития региона // Региональная экономика. Юг России. 2018. Т.19. №1. С. 85-100.
3. Лимонов Л. Э., Несена М. В. Культурное разнообразие, региональный экономический рост и производство знаний: исследование российских регионов // В кн.: XVII Апрельская международная научная конференция по проблемам развития экономики и общества: в 4 кн. / Отв. ред.: Е. Г. Ясин. Кн. 1. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2017. С. 319-330.
4. Марков Л.С., Петухова М.В., Иванова К.Ю. Организационные структуры кластерной политики // Журнал Новой экономической ассоциации. 2015. № 3. С. 140-156.
5. Макконнелл К. Р., Брю С.Л. Экономикс: принципы, проблемы и политика. - М.: Республика, 1992.- Т.2. – 400 с.
6. Терасенок А.И. Маркетинг туристических дестинаций в контексте диалога культур // Туризм как сближение культур: Материалы V Международной научно-практической конференции. Часть

1/ Ред.: Федорченко В.К. – К.: КУТЕП, 2012. – С. 20-34

7. Ухорева Н. М. Особенности современной теории и методологии оценки промышленных кластеров / Н. М. Ухорева // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 316. С. 143-147.

Интернет-ресурсы

8. Как Россия конкурирует в секторе туризма и путешествий [Электронный ресурс] / Официальная презентация результатов отчета ВЭФ о конкурентоспособности стран в секторе туризма и путешествий за 2009 год. - Центр стратегических разработок, март 2009. – Систем. требования: Adobe Acrobat Reader. Режим доступа: http://www.mitt.ru/downloads/pdf/conference/2010/rrc/3_Lozinsky_BaumanInnovation.pdf, free access.
9. Послание Президента Республики Таджикистан Маджлиси Оли Республики Таджикистан. Об объявлении 2019-2021 годов «Годами развития села, туризма и народных ремесел». Статья 69 Конституции Республики Таджикистан, в целях ускорения развития села, туризма и поддержки народных ремесел. [Электронный ресурс] - <http://www.kumitaizabon.tj/ru/content/ukaz-prezidenta-respubliki-tadzhikistan> (дата обращения: 16.12.2019).
10. Пресс-служба Президента Таджикистана [Электронный ресурс] - <https://m.tj.sputniknews.ru> (Дата обращения: 28. 10. 2019)

КЛАСТЕРИ САЙЁҶӢ ҲАМЧУН ВОСИТАИ САМАРАНОКИ РАВОБИТИ БАЙНИФАРҲАНГӢ

Норова Н. Н.

Мақолаи мазкур барои муайян кардани потенциали сайёҳӣ ҳамчун соҳаи алоқаи байни фарҳанго ва инчунин муайян кардани механизмҳои, ки ба беҳсозии он мусоидат мекунанд, равона шудааст. Ба гуфтаи муаллифи мақола, чунин механизм як кластери сайёҳӣ мебошад. Дар асоси усули системавӣ ва принципҳои синергетика, мақола қӯшидааст, ки зарурати ташикли кластерро ҳамчун як системаи фаъолияти маҳсулоти сайёҳӣ, ки коммуникатсияи муассири фарҳангиро пешбарӣ мекунанд, муайян ва асоснок кунанд. Дар ин ҳолат, муаллиф методоло-

гияҳои дар назарияи гурӯҳҳои этникӣ таҳияшударо истифода мебарад.

Калидвожаҳо: кластери сайёҳӣ, хусусиятҳои минтақавӣ, иртиботи фарҳангӣ, система, ибтидоӣ, конструктивизм, инструментализм.

TOURIST CLUSTER AS AN EFFECTIVE INSTRUMENT OF INTERCULTURAL COMMUNICATIONS

Norova N. N.

This article aims to identify the potential of tourism as a sphere of intercultural commu-

nication, as well as to identify mechanisms that contribute to its optimization. According to the author of the article, such a mechanism is a tourism cluster. Based on the systemic method and principles of synergetics, the article attempts to identify and justify the need to create a cluster as a system for the functioning of a tourism product that promotes effective cross-cultural communication. In this case, the author applies methodologies developed in the theory of ethnic groups.

Key words: *tourist cluster, regional features, intercultural communication, system, primordialism, constructivism, instrumentalism.*

ТАФАККУРИ НАВ ВА НЕРӢИ ҲИФЗГАРОИИ АРЗИШӢО ДАР ДАВЛАТДОРИИ ТОҶИКОН

Иброҳимзода Ф. Ӣ. – унвончӯи ИФСХ АМИТ
Почтаи эл.: ovozi.t@mail.ru Тел.: 901662577

Дар мақолаи мазкур муаллиф оид ба тафаккури нав дар кишвари соҳибистиклол ва рушди таъриху фарҳанг дар ин замина ибрози назар намудааст ба он маъно, ки ҳамеша дар мавриди мустаҳкамии пояҳои давлатдорӣ омилҳои таҳқиқшаванда бояд ба сурати илмӣ равона гаишта, заминаи тафаккури наву миллатсозиро бунёд намоянд, то ҷомеа тавонад аз зарфиятҳои муҳими давлатсозӣ бархӯрдор гардад. Равандҳои созандагии давлатдории навин бо эҳё ва ташаккули фарҳангу таърихи миллат бояд мавриди рушд қарор бигиранд. Ӣар як халқу миллат тавассути азхудкунии таърихи гузашта, илму фарҳанги гани, ҳисси баланди худшиносиву ҳудогоҳӣ, ваҳдату соҳибистиклолӣ ва дигар муқаддасот, ки асоси ҳастӣ ва пояндагии миллату давлат аст, ба тамаддуни ҷаҳонӣ ворид мегардад.

Калидвожаҳо: *истиклолият, тафаккури нав, тамаддун, давлатдорӣ, фарҳанг, таърих, ҷаҳонишавӣ, худшиносӣ.*

Имрӯз маҳфуми истиклолият дар баҳсҳои илмӣ мавзӯи хеле доманадор мебошад, ки шарҳу маънои гуногун дорад. Ба андешаи қисми зиёди муҳаққиқон, маънои асосии ин падида, дар пои худ истодан дар гарави тавлиди илм ва дониш аст. Ӣомеае, ки дар он суҳан аз истиклол ва адолати иҷтимоӣ меравад, бояд пеш аз ҳама, пояҳои қудрати ҳудро, ки ҳамагӣ бар илм вобаста мебошанд, барҷаста намояд. Маълум аст, ки ҷомеаи озод ин ҷомеаи гӯё, хушёр, пурнишот ва фарогири маънавият мебошад. Ӣолиб ин аст, ки истиклол миёни равшанфикрон, озодихоҳон ва дар тамоми ҷараёнҳои фикрӣ ва ҳатто миёни мардум мавриди арзёбӣ аст. Ин вожа чунон маҳбубияти фарогир ёфтааст, ки ҳама яқинан бар он эҳсоси доимӣ ва бевосита доранд. Бояд тазаккур дод, ки маҳфуми «истиклол» одатан волеияти ҳокимияти давлатӣ дар дохили

мамлакат ва озод будани он аз тобеият ба давлатҳои дигарро мефаҳмонад. «Озодӣ ва истиклолият дар ҳама давру замон неъматӣ бебаҳо ва волеи ҳаётии инсон, нишонаи барҷастаи симо ва шахсияти таърихӣ, кафили пешрафт, рамзи асолату хувият ва шартӣ бақои таърихӣ миллат ва давлат мебошад».[1]

Бар ин асос, тамоми ин омилҳо бояд заминаи илмӣ тафаккури наву миллатсозиро бунёд намоянд. Маҳз дар заминаи соҳибистиклолӣ, бо равандҳои созандагии давлатдорӣ навин, бо эҳё ва ташаккули фарҳангу таърихи миллат бояд ин мавзӯ таҳқиқ гардад. Тафаккури нав дар ҳифзи забону фарҳанг ва рукҳои он дар марҳилаи кунунӣ хеле муҳим арзёбӣ мешавад. Омӯзиши таъриху фалсафаи ҳар як урфу одат, анъана, мерос ва сару либоси миллӣ худ як мактаби муҳим дар самти худшиносии миллӣ маҳсуб ёфта, муаррифии онҳо зарур мебошад. Зеро тафаккури нав дар шинохти асолат ва аҳамияту зарурати одитарин рукҳои фарҳанг имконияти васеъро баҳри муаррифии бештари онҳо ба миён оварда, такони ҷиддӣ дар самти химояи онҳо мегардад. Дар ташаккулёбии тафаккур ва пайдо шудани диди нав дар нисбати самтҳои муҳими ҷомеа маҳз ҳамин таърих ва фарҳанг, ки зинда нигоҳдорандаи номи миллатанд, нақши муҳим мебошад. Пеш аз он, ки роҷеъ ба нақши тафаккури нав дар пешпафти ҷомеаи соҳибистиклол андеша ронем, месазад, ки моҳият ва хусусиятҳои онро муайян намоем.

Тафаккури нав раванди олитарини маърифатӣ буда, ҳосияти муҳими ашё ва ҳодисаҳои воқеияти ихота карда, робита ва муносибати байни онҳоро нишон медиҳад. Он бо нутқ алоқаи ногусастанӣ дорад ва умуман хусусияти иҷтимоӣ дорад. Вай раванди ҷустуҷӯ ва кашфиёт, раванди алоқамандкунӣ ва ҷамъбасткунии инъикоси ҳақиқат дар рафти таҳлили он аст. Тафак-

кури нав дар асоси пайдошави дониши хисси аз равандҳои эҳсосу идрок сар зада, дар рафти фаъолияти амалӣ чун раванди олитарини маърифати ташаккул меёбад. Тамоми чараёни тафаккур бо талабот, вачҳ, шавқу рағбати шахс ба мақсадҳои ӯ вобаста аст.

Дар ташаккулёбии тафаккур ва андешаҳои фалсафӣ тамоюлу чараёнҳои сершумори фикриву фарҳангӣ нақши бузург бозидаанд. Ин чараёнҳои фикриву фалсафӣ паҳлуҳои муҳими фарҳанги башариро пурра намуда, талаботи маънавий ва пешрафти ҷомеаро таъмин намудаанд. Тафаккури нав ба ҳайси як майлон тамоюли фикриву ғоявӣ дар таърихи фарҳангу фалсафаи тоҷик, дар баробари дигар равияҳо, собиқаи бештаре дорад. Ин тамоюл дар тамоми соҳаҳои ҳаёти маънавию таърихӣ аз қабилҳои фалсафа, таърих, фарҳанг бо шеваҳои ба худ хос зухур кардааст. Он бо падидаҳои дигарии фарҳангиву иҷтимоӣ, ба монанди ақлгароӣ, моддигароӣ, секуларизми фарҳангӣ ва инчунин таълимотҳои динии муътадил низ робитаю ҳамгироӣ дошта, паҳлуҳои муҳими тафаккури милливу маънавии ҷомеаро комилтар намуддаст.

Ҳар нафаре, ки дар асл тафаккури нав дорад метавонад созандаи ватан бошад. Созандагӣ як рӯз ё як сол нест, ҳамешагӣ ва тамоми умр аст. «Тачрибаи таърихии қавмҳои мухталиф шаҳодат бар он медиҳанд, ки истиқлоли воқеии ҳар давлат бо худшиносии миллии афроди ҷомеа, бо тачаддуд ва тадовуми андешаи сиёсиву фарҳангӣ, бо густариши тафаккури навини миллий ва эҳёи дастовардҳои маънавии ниёгон вобаста аст». [2, 367]

Ҳарчанд, ки сари мавзӯи тафаккури нав таҳқиқоту таълифҳои муайян дар илму фарҳанги тоҷик ҷой доштанд, вале боз баъзе ҷанбаҳои аслии он дар адабиёти илмиву таҳқиқотӣ ба таври зарурӣ мавриди омӯзиш қарор нагирифтааст. Инчунин таҳқиқотҳои мавҷуда бо вучуди аҳамияти муайян доштани боз аз ҷиҳати методологиву услубӣ ва объективияти илмӣ яктарафа чараён гирифта, моҳият ва мундариҷаи аслии озодбаёнӣ дар тафаккури нав аз муҳтавои онҳо дур мондааст. Аз диди мо, як иллати заифӣ ва ба ҷунбиши ҳамагонӣ табдил наёфтани тамоюли мазкур дар ҷомеа маҳз дар ҳамин аст.

Андешаи инсон зимни кӯшишу дарёфти мафҳуми фарҳанг ин тааммулест, ки рӯи маънии ҳастияш қарор мегирад. Зеро ӯ ҳамчун шахсият дар ин маврид ҷӯи нишонҳое аз осори дар масири таърих гузаштаи ниёгонаш гашта, маҳз дар он имкони дурнамои пешрафти ҷомеа ва шахсияти хешро пайдо мекунад. Аз ин хотир, фарҳангҳо на танҳо гузаштаву ҳозираро дар бар мегиранд, балки барои ояндагон низ ба мерос расида, сарнавишти минбаъдаи қавму миллатро муайян мекунанд. Вобаста ба ин, сарчашмаи илҳами арзёбии ҳар як мардум дар чараёни таърих ҳамеша аз дастовардҳои фарҳангии ӯ об меҳӯрад: на сарзамини беканору фаровонии неъматҳои моддӣ, балки танҳо фарҳанг, дар маҷмӯъ, аз кӣ будани мо ва чӣ маъно доштани ҳузурамон дар дунё хушдор медиҳад. Ин чунин як падидаи муамморест, ки беихтиёр моро ба чорсӯи ҳадс задан аз оянда меандозад, ки он бидуни фаро гирифтани тачрибаи гузашта ва бозтавлиди ақлонии он номумкин мегардад. Аз андешаҳои фавқуззикр чунин натиҷа гирифтани мумкин аст, ки офаридаи фарҳанг инсон буда, ӯ низ баробари тақомули осори фарҳангиаш пешрафт мекунад. Осори фарҳангӣ фарогирандаи меросу суннатҳои шифоҳию хаттӣ, ҳунари, меъёрҳои ахлоқию иҷтимоӣ ва дигар унсурҳое, ки дар табиат мавҷуд нестанд, мебошад. Ин маҳсули тамоми фаъолияти таҳаввулбахши инсоният аст, ки ҳамеша ҳадафи аз як зинаи содаю ибтидоӣ ба зинаҳои олитар тақомул додани олами табииро дунбол мекуна

Рӯ овардан ба фарҳанги гузашта (расму оин, анъана, маросими мардумӣ ва санъату ҳунар) ва омӯзиши таърихи миллат ин дирӯзро дар қолаби имрӯзи ҷомеа ғунҷонидан набуда, балки ба механизми имрӯзи давлатдорӣ такмил ва эҳёи онҳо дар доираи давлати соҳибистиқлол ташаккул додани мероси фарҳангӣ таърихии миллат аст, раҳой бахшидани асолати миллати тоҷик аз бунбасти консерватизм ва кӯҳнапарастӣ дар ин даврони пурталотуми ҷаҳонишавӣ ва бархӯрди тамаддунҳост. Миллати тоҷик аз қадим дар меҳвари инқилобҳои фикриву ақлии тамаддуни ориёӣ қарор дошта асосгузори фарҳанги баланди ахлоқӣ ҳамида ва фалсафаи инсонпарастӣ буд. Имрӯз аз фарҳангу таърихи гузаштаи худ ифтихор мекунад, вале ба гузашта қонеъ шудану онро танҳо мояи фахр доништан ва

тафаккури наву диди тозае дар ин замина надоштан фарҳангро ба нестӣ мебарад. Бо завол ёфтани фарҳанг ки мояи қудрати давлату миллат аст таъриху миллат низ ба нестӣ меравад. «... тоҷикон таърихи исботшудаи беш аз панҷазорсола дошта ҳанӯз пеш аз зуҳури ислом соҳиби фарҳанги асил ва анъанаҳои қадимаи давлатдорӣ буданд». [3, 7]

Миллат ва давлате ки ояндаро дидан меҳаҳад аз таърих сабақ бардошта мероси таърихро зинда бояд ниғаҳ дорад дар интиҳоби арзиш ва меросияти таърихӣ, манфиати миллат, давлат ва ояндаро дар назар гирад.

Ҳақиқати таърихӣ ва сабаке, ки дар оғози соҳибистиклолӣ Тоҷикистон бардошт, нишон медиҳанд, ки ҳифзи дастоварди истиклол мушқилтар аст. Аз ин рӯ, ҳамеша ва дар ҳама ҳолатҳо аз фарҳангу таърихи миллати худ бояд муҳофизат кард, ва фарзандони худро низ дар рӯҳияи сарфарозӣ ва ифтихор аз давлати соҳибистиклол доштан парвариш намуд.

Пас аз соҳибистиклолӣ мардуми Тоҷикистон ба массири ташаккулёбии худшиносии миллӣ қадамҳои устувортар гузошт. Баҳри комил сохтани он заминаҳои мустаҳками таърихро бояд омӯхт ва пажӯиш кард. Дар ин маврид тафаккури нав тавлид шуда, консерватизм аз миён меравад ва истиклолияти кишвар, худшиносию соҳибхитиёрӣ ба назар возеҳ айён мегардад. «... Ҳамон халқу миллате сазовори истиклолият ва давлати миллии хеш гашта, комёбиҳо ба даст овардааст, ки ҳамеша ҳар як вачаби сарзамини аҷдодии худро ба ҳар роҳу восита ҳифз кардааст. Дар муборизаю муҳорибаҳо барои истиклолияти миллии агар ба қурбониҳо дучор гардад ҳам, ҳар дафъа аз нав эҳё ва боз ба соҳибистиклолӣ ноил мегардад». [4, 176]

Боз бар мегардем сари масъалаи соҳибият ва фарҳангдории тоҷикон, зеро пойдорию пешравии ҷомеа маҳз вобастаи ҷиғунагии қобилияти вазифадокунии иҷтимоии суннату падидаҳои фарҳангии он аст.

Фарҳанг аз ин нуктаи назар ҳамчун соҳаи «озоди фаъолияти маънавии» инсон чилвагар гашта, ҳеҷ вобастагии ҳатмие бо ниёзу талаботи маишии инсон надошт. Моҳияти таҳаввулоти фарҳангии инсоният аз ба даст овардани ҳамин озодӣ ва тафаккури нав иборат доништа мешуд. Халқ

дар кишвар ба таъриху тақдири миллату давлати худ масъул буда, дар даврони мавҷудияташ бояд ба ҳифзи манфиатҳои миллату давлати худ омода бошад.

Бо эҳёи намунаи нишонаҳои фарҳангҳои гузашта дар тамаддуноҳои нав ба чунин ҳулосае омадан мумкин аст, ки давомнокии пойдори ин суннатҳо ба вазифаҳои иҷро мекардагӣ вобаста аст. Агарчи дар асрҳои гузашта, ки дар боло зикр шуд тафаккури наву озодбаёнӣ ба андозае, ки фарҳанги миллатро рушд диҳад, набуд, вале то андозае баъзе самтҳои фарҳанги миллати тоҷик дар саҳифаҳои таърих то имрӯз боқӣ монданд.

Аз ибтидои солҳои 90-уми қарни XX-ум сар карда, рӯҳияи истиклолиятҳои мардуми тоҷик баланд гардид. Истиклолият шиносномаи ҳастии давлати комилхуқуқ ва соҳибхитиёри тоҷикон дар ҷомеаи ҷаҳонӣ гардид. Акнун имконият шуд, ки низомии давлатдорӣ, сиёсати дохилию хориҷӣ, сиёсати иҷтимоӣ, иқтисодӣ ва фарҳангии хешро мустақилона пеш барем ва суннатҳои хоси таърихи кишварро нигоҳ дорем.

Рӯйдод ва тафаккури нав дар ҷомеаи муосир ба фарҳанг ва дарки худшиносии миллии мардум аҳамияти бузурги таърихӣ ворид месозад. Олимону муҳаққиқони самтҳои гуногуни ҷомеашиносӣ ва таъриху фарҳанги пешину муосири тоҷикро водор месозад, ки бо диди нав ва тафаккури созанда масъалаҳои муҳими соҳаи фарҳанги муосири тоҷикро дар робита ба омӯзиши фарҳангу таърихӣ дигар халқу миллатҳо мавриди омӯзиш ва пажӯиш қарор диҳанд. Ин иқдом ба тафаккур ва худшиносии миллӣ таъсир расонида, мардумро ба таҳқиқу омӯзиш ва эҳёи суннатҳои фарҳангии таърихӣ кишвар водор менамояд. Яке аз самтҳои муҳими ин раванд рӯ овардан ба тадқиқ ва омӯзиши тамаддуни кишвар ва эҳёи суннатҳои фарҳангии таърихӣ халқамон маҳсуб меёбад. Дар ин раванд кишваре, ки истиклолиятро соҳиб аст, бояд пеш аз ҳама дар шинохти фарҳанг пешгом бошад, то рушди дигар самтҳо дар ҷомеа зиёдтар падида оянд. Зеро шинохти фарҳанг, фаҳмиши мақом ва нақши он дар ҳаёти ҷомеаи демократӣ аҳамияти бузурги назариявӣ ва амалӣ дорад. Ташаккулёбии тафаккури нав баҳри рушди кишвари соҳибтамаддун, баҳри пешрафти ҳама соҳаҳо тамоюлу чараёнҳои фикриву

фарҳангӣ нақши муҳим мебозад. Тафаккури нав паҳлуҳои муҳими фарҳанги башари-ро таҷассум намуда, талаботи маънавӣ ва пешрафти ҷомеаро таъмин менамояд. «Расидан ба тафаккури нав ба худшиносии нав он маъноро надорад, ки аз ин пеш мо худшиносии хешро надоштем. Худшиносии пешина дар партави дигар мафҳуми арзиш ва дар қолаби дигар сохтори иҷтимоӣ ва сиёсӣ вучуд дошт. Ба истилоҳ худшиносии миллии Шӯравӣ буд, ки хусусиятҳои хоси худро дошту аз худшиносии ва истиқлолияти воқеию комили миллии ханӯз дур буд». [6, 24]

Дар ин замина соҳибистиклол гаштани Тоҷикистон имкониятҳои зиёдеро барои рушди фарҳанг, худшиносӣ ва ворид намудани арзишҳои аслии ва ҷавҳарии асри гузашта ба фазои нави ҷаҳонишавӣ фароҳам овард. Ба имзо расонидани асноди байналмиллалӣ ва созишномаҳои дучонибаи Ҷумҳурии Тоҷикистон бо мамӯлики хоричӣ дар самти ҳақорихои фарҳангӣ, тағйирпазирӣ ва такмили сиёсати фарҳангии давлатро тақозо мекунад. Тибқи он бояд низоми нави рушди фарҳанг фароҳам ояд, ки мазмуну мундариҷаи он ба беҳдошти симои маънавии инсон таъсири амиқ гузошта, тафаккури нав, заковати фитрӣ, шуури маънавӣ, майлу рағбати зебоиписандӣ ва қобилияти эҷодкорӣро ӯро ба ҷунбиш оварад.

Бе хиради солиму тафаккури созанда пояи давлату фарҳанги миллат устувор монда наметавонад. Маҳз ҳамин омилҳо асос буда метавонанд, ки таъриху фарҳанги миллат рушд намояд. Ҳукумати Тоҷикистон дар раванди барқарорсозии анъана ва санъату ҳунари аҷдодӣ нақшаҳои зиёдеро роҳандозӣ намуд. Ҳамзамон Ҳукумат барномаҳои муҳимро низ вобаста ба анъанаю таърих ва ҳунар таҳия намуд, ки ин барои рушди соҳаи фарҳангу ҳунар хеле муҳим буд. Бояд зикр кунем, ки талошҳои Сарвари давлат дар ин самт хеле зиёд аст. Ҷар нафаре, ки дар асл тафаккури нав дорад метавонад ҷунин созандаи ин ватан бошад.

Инсоният ва тамаддуни он ҳоло ба иборае мисли қатри ашк дар болои мижа аст, ки метавонад дар ҳоли вучуди майдатарин ҷунбишу зилзилаи сиёсиву иҷтимоӣ аз ҳам бирезад. Аз ин рӯ, тақозои замони имрӯза ин аст, ки ҷойгоҳи андеша ва низоми мактабҳои ақлгарой ва ватанпарастиро дар осори фарҳангии гузаштагони мо

нек арзёбӣ ва таҳлилу баррасӣ намоем. Ҷар як халқу миллат тавассути таърихи гузашта, илму фарҳанги ғанӣ, ҳисси баланди худшиносиву худогоҳӣ, ваҳдату соҳибистиклолӣ ва дигар муқаддасоти арзишманди миллат, ки асоси ҳастӣ ва пояндагии миллату давлат аст, ба тамаддуни ҷаҳонӣ ворид мегардад. Аз сарчашмаҳои таърихӣ пайдост, ки халқи тоҷик маҳз тавассути забон илму фарҳанг, анъана ва дигар муқаддасоти арзишманди худ ҳамчун халқи сулҳпарвару озодигоҳ ва ватандӯсту хайрхоҳ дар арсаи ҷаҳонӣ шӯҳрат пайдо кардааст.

Аммо назар кардан ба таърихи гузашта маънои онро надорад, ки ҳарчи ки дар он аст, мо имрӯз онро такрор кунему дар худ нисбати анъана ва урфу одат тафаккури наво надошта бошем. Албатта, ба арзишҳои волои инсонӣ ва анъаноти ориёӣ таъя намуда, зиёиён ва муҳаққиқони ҳар даврро мебояд, ки бо диди нав сари ҳар саҳифаи таърихи кишвар пешниҳоду дастовардҳои мувофиқ ба ҷомеа намоянд.

Ҷаҳони имрӯз, ҷараёни ҳодисоти муосир дар марҳилаи ҷаҳонишавӣ аз гузашта ба кулӣ фарқ дорад. Муборизаҳои шадиде, ки барои тасхири фикру андешаҳои мардум, дигар кардани маҷрӯву ҳадафу ормонҳои онҳо, ба манфиати ғарзнокӣ худ истифода бурдани онҳо дар байни ҷараёнҳои тезу тунд ва гуногунмақсаду гуногунмазҳаби олам сурат мегиранд, масъалаи интиҳоби роҳи дуруст, устувории мавқеи инсонию шахрвандии хосаро барои онҳо саҳт мушқил сохтааст. Хусусан барои кишваре ҷун Тоҷикистони мо, ки баъди садсолаҳо дар ин замони ҳасос ва мураккаб соҳиби истиқлолият гаштаву дар пайи эҳёи тозаи ҷисмониву маънавии хеш, нигоҳдошту такмили рушди ҳастии худ, одобу хирад, беҳтарин суннату анъанаҳо, забону фарҳанги навини хеш аст. Ва ҳама умед, ҳама бори масъулият, ҳастию нестии меҳану миллат дар ояндаи наздик, аз имрӯз оғоз карда, маҳз бар дӯши сокинонаш аст. Албатта, он хираду одоб ва анъанаву суннатҳое, ки дар ҳуни миллати тоҷик ҳазорсолаҳо ҷараён доранд, аз насл ба насл хоҳанд гузашт. Аммо мо мебинем, ки ҷӣ гуна ҷаҳон дигар мешавад, талабот дигар мешавад, ҷӣ гуна ҷараёнҳои муҳолиф бо ҳадафҳои муайян ба манфиати худ ме-

кӯшанд иддае аз мардумонро ба бераҳо мебаранд, ба доми макру тазвир андохта, рохгум мезанонанд.

Барои кишвари соҳибистиклол барои омода кардан ва пайдо кардани роҳи инкишофи худ таҷрибаи мардумони дигарро омӯхтан шарту зарур аст. Дар ҷумҳурӣ бояд дар муддати кӯтоҳ марказҳои нави фикрие бунёд шаванд, ки бо такмил таҳлили таҳқиқ на танҳо дар пойтахт, балки дар вилояту музофотҳо ҳам ҳатман амал кунанд ва беҳтарин мутахассисон онҳо идора кунанд. Мо бояд на насли бетараф ва бетафовут, балки худогоҳ ва дорои қобилияти баланди зеҳнӣ дошта бошем. Халқу тамадунҳо дар аксари вақти таърих бо ҳам ҳамкорӣ мекарданд ва дар асоси доду гирифт аз ҳам рангу бор мегирифтанд. Аз осори фарҳангии гузашта барои сохтмони ҷомеаи муосир илҳом бояд гирифт, вале наметавон аз тариқи онҳо ба гузашта баргашт. Пайваста ба қафо нигариста, наметавон ба пеш рафт. Аз гузашта сабақ метавон гирифт, вале андеша бояд ки замонасоз ва ояндасоз бошад. Дар заминаи доштани тафаккури нав ояндасозӣ низ рушд хоҳад кард. Андешаҳои созандаи плюралистӣ, ба мисли афкори Абубакри Розӣ дар осори гузаштагони мо фаровон аст. Андешаҳои ватану ватанпарастӣ дар осори Абулқосими Фирдавсӣ, Носири Хусрав, Носири Хусрави Кубодиёнӣ, Абулқосими Лоҳутӣ, Хабиби Юсуфӣ ва ғ. хеле бисёр аст. Интишори бештари тафаккури созанда, эҷодкорона, ки ба рушди бештари андешаи мустақили худӣ нигаронида шудааст, вазифаи ҷонии аҳли илму маориф ва фарҳанги кишвар аст. Мо бояд дар заминаи доштани тафаккури наву созанда, рушди бемайлони фарҳанг, бо донистани таърихи дирӯзи миллати худ ва бо доштани ҳисси баланди худшиносӣ дар ҷаҳони муқовиматҳо ва бархӯрди фарҳангҳо дар пояи давлатдорӣ худ устувор бошем. То дар баробари ҳар гуна муҳолифатҳо ва омода бошем, то ҷавоби сазовор гӯем. Назари интиқодии насли ҷавон бояд рушд ёбад, онҳо қобилияти таҳлили муқоисавӣ дину мазҳабҳо ва тамаддунҳоро дошта бошанд, дар шинохти онҳо зиракӣ ва эҳтиромро ҳамдигарӣ нишон диҳанд, сохти конституционии дунявӣ, давлати ҳуқуқбунёд ва демократӣ, назари плюралистӣ ва гуногунандеширо дастгирӣ намоянд. Насли ҷа-

вони мо набояд бо ҳама гуна назарҳои ифротиву тангназаронаи дохиливу берунӣ муросо бикунанд, ё ки онҳоро бипазирад. Мо бояд барои захр позаҳр ихтироъ кунем ва онро дар амал татбиқ намоем.

Омӯзиши ин масъала моро ба он рӯ ба рӯ месозад, ки дар фарҳанги мо имрӯз ҳисси эҳтироми баланд нисбат ба фарҳанги гузаштамон мушоҳида мешавад ва ин таъсири худро дар фазои эҷоду роҳандозии ҳаёти маънавии ҷомеа аён месозад.

Истиклолият падидаи нодири иҷтимоӣ ва муҳиму ногусастани фарҳанг аст, ки ҳаёти иҷтимоии халқро ташкил медиҳад. Раванди дар тинати фарҳанги ҳаёти иҷтимоии мардуми ин сарзамин ҷой гирифтани ин падидаи нодир пайроҳаҳои пурпучуберо тай карда, баҳри шаклгирии фарҳанги умумӣ ва тафаккури нав баҳри ташаккули тамаддун дар Тоҷикистони муосир саҳми арзанда гузоштааст. Бмахз бо доштани истиклолияти фарҳангӣ халқ ба эъмори давлати ҷудогонаи худ иқдом намуда, дар рушди фарҳанги умумибашарӣ нақши мубориз мегузорад.

Бузургдошти тамаддуни ориёӣ ҳамчун падидаи рушди ҳештаншиносӣ ва рӯ овардан ба эҳёи фарҳанги гузаштагони худ ба дӯши ҳар нафари ҷомеаи муосири тоҷик вазоифро мегузорад, ки бештар ба мероси фарҳангии онҳо таваҷҷӯҳи хоса зоҳир намояд, то ба таблиғи арзишҳои миллӣ, санъат, ҳунар, худшиносии худогоҳии миллии наслҳои оянда заминаи мусоид гузошта шавад.

Адабиёт

1. Суханронии Президенти ҚТ – Э. Раҳмон ба муносибати истиклолияти ҚТ, аз 8 сент. соли 2004. «Ҷумҳурият» 09.09.2004.
2. Холиқов А. Ғ. Андешаи давлати миллӣ.– Душанбе: «Эр-граф», 2013. Э.Раҳмон. Суханронӣ бо аҳли ҷамоатчиғии мамлакат. Душанбе, 4 июли соли 2013,- с 7
3. Имомов А. Кӯшиши азнавсозии далати иттифоқи шӯравии сотсиалистӣ ва заволи он. Душанбе: «Офсет - империя»- 2013. 1996 с.
4. Шакурӣ М. Забон ва истиклол. Истиклоли сиёсӣ ва истиклолӣ фарҳангӣ. С.-12.
5. Раҳимов С. Истиклолият ва фарҳанг. // Истиклолият, фарҳанг ва ҳунари муосир. - Душанбе: «Матбаа» - 2017. -276с.

**НОВОЕ МЫШЛЕНИЕ
И ПОТЕНЦИАЛ ЗАЩИТЫ
ЦЕННОСТЕЙ В ТАДЖИКСКОЙ
ГОСУДАРСТВЕННОСТИ**

Иброхимзода Ф. Х

В этой статье автор анализирует новое способ мышления в период независимости, и отмечает, что развитие культуры в этом направлении и стать основой должно научно обосновываться и основой формирования нового национального мышления. Новое мышление должно способствовать в укреплении национальной государственности.

Процесс государственного строительства должно развиваться вместе с возрождением и формированием культуры и истории народа. Каждый народ входит в мировую цивилизацию благодаря своей прошлой истории, богатой науке и культуре, высокому чувству самопознания, которые являются основой существования и стабильности государства.

Ключевые слова: *независимость, новое мышление, цивилизация, государственность, культура, история, глобализация, самопознание.*

**NEW THOUGHTS AND POWER
OF PROTECTION OF VALUES
IN THE TAJIK'S STATEHOOD**

Ibrohimzoda F. H.

The author writes about the new thoughts in the Independent and developed state, says that the study factors should be always directed for the strength pillars of statehood and creates new thoughts and new nation, so that, the society could be aware of the main mightiness of the state building. The creation processes of the newest statehood should be developing resurrected and formation of culture and history. Each people and nation enters the world civilization by ancient history, rich culture and science, self-consciousness, unity and independence and the other sacred values of the nation.

Key words: *independence, new thoughts, civilization, statehood, culture, history, globalization, self-consciousness.*

ВАҲДАТИ МИЛЛӢ ВА ИНҚИЛОБҲОИ РАНГА ДАР ШАРОИТИ ТАҒЙИРПАЗИРИИ ЧАҲОНИ МУОСИР

Махмадова Ф. А. – ходими илми ИФСХ АМИТ

Дар мақолаи мазкур муаллиф масъалаи ваҳдати миллӣ ва инқилобҳои рангаро мавриди таҳлилу таҳқиқ қарор дода, раванди дар истифодаи умум қабул шудани мафҳуми “инқилоби махмалин”-ро баррасӣ намудааст. Муаллиф изҳори андеша дорад, ки шояд ин фаҳмиши беитар дар кишварҳои аврупоӣ ва арабӣ шикасти баъзе системаҳоро имконпазир гардонад. Аммо таъсир ва дигаргуниҳои чунин инқилобҳо дар кишварҳои пасошӯравӣ ба монеаҳои ҷиддӣ рӯбарӯ гардида, на дар ҳама ҳолатҳо муваффақ гардида тавонистаанд. Бинобар ин, дар мақола муқоисаи ваҳдати миллӣ ва инқилобҳои ранга пешниҳод шуда, бартариву мақоми ваҳдат дар рушди ҷомеа баррасӣ карда шудааст.

Калидвожаҳо: ваҳдати миллӣ, инқилобҳои ранга, ҷангу сулҳ, ваҳдагарой, рушди демократия, ҳуқуқи озодиҳои инсон ва шаҳрванд, инқилобҳои махмалин, технологияи сиёсӣ, ҳифзи манфиатҳои миллӣ.

Маълум аст, ки баъди ба даст овардани истиқлолияти сиёсӣ дар кишвари мо истифодаи мафҳумҳои нави сиёсӣ фарҳангӣ пайдо гардиданд, ки дар қатори онҳо вожаҳои «ягонагӣ», «ваҳдат», «сулҳ» ва «ҳамгирӣ» аз ҳама фузунтар мавриди истифода қарор ёфтаанд. Ҳусусан дар баромадҳои Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ - Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон пайваста садо додани сулҳу ваҳдату ҳамбастагӣ ба сифати кафили пешрафти ҷомеа дар кишварамон заминаи боэтимодӣ маънавие пайдо намуд, ки «Ваҳдати миллӣ»-ро ҳамчун сармояи бузурги миллӣ тақвият бахшида тавонист.

Дар баробари ин, ба зеҳну тафаккури аъзоёни ҷомеа таъсири бевосита расонида, аллакай ба забон овардани ин мафҳум аз назари равонӣ ба нарм ва ором гардидани вазъи ҳамонвақтаи ҷомеаи мо таъсиргуздор буд.

Бояд тазаққур дод, ки ҳидоятҳои роҳбари давлат ба хоҳири ваҳдати миллӣ ва таъмини сулҳу субот ҳамчун омили хувиятсозӣ ва ягонагии миллӣ аз ҷониби шаҳрвандони кишвар дастгирӣ ёфта, дар ҷомеа эътирофу эътибори хос пайдо намуданд.

Ба андешаи мо, гуфтугӯ ва муколамаи тӯлонии тарафҳои даргир ба он мусоидат намуд, ки падидаи «ваҳдати миллӣ» ҳамчун сармояи боэтимодӣ маънавӣ кори худро ба анҷом расонида, ҳамчун арзиши муҳим шинохта шавад.

Таҳлилҳо нишон медиҳанд, ки дар ҳаёти сиёсии бисёр кишварҳо қиёс намудани ҷангу сулҳ, ваҳдагарой ва бо ҳам омандани тарафҳои бо ҳам муқобил, хувиятсозӣ бештар ба миллату халқиятҳои таҷҷоӣ вобастагӣ доранд. Аз ин рӯ, таҷрибаи Тоҷикистон дар ин самт хеле нодир ва воқеан ҳам шоиста аст.

Хеле рамзист, ки яке аз санаҳои таърихи навини ҳаёти сиёсии ҷомеаи мо ба унвони таҷассумгари ваҳдати миллии тоҷикониён шинохта шуда, ҳамасола тибқи тақвими ҷашнҳои умумимиллӣ бо шукӯҳу шаҳомати хоса ҷашн гирифта мешавад. Ин рӯзи ба имзо расидани Созишномаи умумии истиқрори сулҳ ва ризояти миллӣ мебошад.

Муҳаққиқони ватанӣ бештар ба истиқрори ваҳдату сулҳ дар Тоҷикистон аз лиҳози зина ба зина ташаккул ёфтанишон назар менамоянд ва онҳо инро пайваста аз ду раванди ба ҳам алоқаманд ҷудо мекунанд. «Яке аз онҳо ин раванди асосноккунии назариявии имконияти ҳалли мусолимадомези низои сиёсии ба амаломеда ва дигаре ҷустуҷӯи роҳҳои татбиқи амалии тарҳҳои дар ин самт пешниҳодшаванда мебошанд». Аммо аксарияти пажӯҳишгарон барои ҳалли масъалаҳои мавҷуда пайравӣ аз роҳҳои мусолимадомезро афзалтар мешуморанд.

Ба андешаи мо, барои таҳким бахшидани ваҳдати миллӣ ва ва ҳифзи он чунин корхоро бояд ба анҷом расонид:

- арҷ гузоштан ба мафҳумҳои ваҳдат, ваҳдати миллӣ ҳамчун арзиш ва дастоварди нодир;

- ҳамрадиф дониستاني якпорчагии кишвар, истиқлоли давлатӣ бо ваҳдати миллӣ;

- баланд бардоштани сатҳи маърифати ҷомеа;

- баланд бардоштани сатҳи камбизоатӣ ва бунёди корхонаҳои истеҳсоли бо ҷалби мутахассисон аз минтақаҳои гуногуни кишвар;

- боз ҳам тақвият бахшидан ба идеяҳои таҳаммулпазирӣ ва ҳамдигарфаҳмӣ дар байни пайравони дину мазҳабҳо ва халқияту миллатҳои гуногун;

- тақвият бахшидани ваҳдати миллӣ ҳамчун идеяи миллӣ бо дарназардошти ҳалал ворид накардан ба суботи аҳли ҷомеа;

- ташкили мизҳои мудаввар, конференсҳо, ки дар натиҷаи гузарондани онҳо гоҷаҳои нав баҳри ба роҳандозии ваҳдати миллӣ ҳамчун идея ба амал хоҳад омад;

- баланд бардоштани сатҳи худшиносӣ ва ҳувияти миллӣ дар байни қишрҳои гуногуни ҷомеа.

Бояд гуфт, ки ваҳдати миллӣ - сармояи бозғимодии маънавӣ, падидаи нодирӣ иҷтимоӣ ва як ҷузъи муҳими фарҳанг ва ҳаёти иҷтимоии миллати тоҷик мебошад. Ваҳдати миллӣ, пеш аз ҳама майлу рағбат ва дилбастагӣ ба иқдомоти созандагӣ бунёдкорӣ ва эҷоди фазои ҳусни тафохуму таҳаммулпазирӣ миёни шаҳрвандони кишвари азизамон ба шумор меравад.

Дар баробари ин, солҳои охир як зумра инқилобҳои ранга, ё ба ибораи дигар «маҳмалин» дар кишварҳои гуногуни ҷаҳон сар зада истодааст, ки боиси ҳалалдор намудани ваҳдати миллӣ ва нооромии ҷомеа гардида истодаанд. Худи инқилобро Самуэл Хантингтон ивазшавии босуръат, сартосарӣ ва зӯрваронаи ҳокимият, арзишҳо, институтҳои сиёсӣ, сохтори иҷтимоӣ, роҳбарият, ҳукумат ва дар маҷмӯъ сиёсат шуморида, менависад, ки ошубҳо аз эътирозҳо фарқ мекунанд [4, с.77].

Ҷамъамон сабаби инқилобҳо дар сифати ҳамкориҳои институтҳои сиёсӣ ва

ҷомеа нисбат ба мебинанд. Аз ин нуқтаи назар, ду заминаи ба амал омадани инқилобҳо чундо намудааст: яқум, ноқобилии ниҳодҳои сиёсӣ ҳамчун василаи воридшавии элитаҳои нав ва гурӯҳҳои иҷтимоии муосир дар раванди идоракунии ҷомеа; дуҷум, кӯшиши қувваҳои ҷамъиятии аз раванди идоракунии дуркардашуда барои иштирок дар он [4, с.79]. Тавсифи пешниҳоднамудаи Хантингтон имконият медиҳад, то мафҳуми «инқилоб»-ро ҳамчун зухуроти сиёсии ҳусусияти зӯрварона дошта, эътироф намуда, дигаргунсозии онро маънидод намоем.

Дар робита ба ин, фаҳмиши мафҳумҳои «инқилобҳои ранга» ва «инқилобҳои маҳмалин» ва ҳусусияти зӯрварона доштани онро инкор мекунанд. Яъне, масъалаи баҳси илмӣ вобаста ба моҳияти ин мафҳумҳо пайдо мешавад. Аз руи дарки онҳо ин ду мафҳум аз ҳамдигар фарқ надоранд, вале ҳусусияти зӯрварона доштани онҳо тафовутро ба миён меорад. Вобаста ба ин масъала Н. А. Нарочнитская мафҳуми «инқилобҳои ранга»-ро маънидод намуда, онро чун эътирози омма ва ивази ғайризӯрваронаи ҳокимият маънидод менамояд. Масалан, воқеаҳои соли 2000 дар Сербия, соли 2003 дар Гурҷистон, соли 2005 дар Қирғизистон, солҳои 2013-2014 дар Украина ва соли 2018 дар Арманистон руҳ дода буданд, ба ин масъала шомил мешаванд. Ба ин қатор ҳамчунин зухуроти эътирози иҷтимоӣ дар кишварҳои пасошуравӣ, ки ба ивазшавии ҳокимият оварда нарасониданд, низ шомил мешаванд, аз он ҷумла соли 2008 дар Арманистон, соли 2020 дар Белоруссия, ҳодисаҳои баҳори Араб низ ба қатори инқилобҳои ранга ворид мешаванд. Аз ин рӯ, мувоҳидаҳои ҷиддӣ дар бораи классификатсияи ин зухурот ба вучуд омада, саволе ба миён омад, ки оё мешавад, ки «инқилобҳои ранга»-ро инқилоб номем [2,с.79].

Албатта, инқилоб дар кадом шакле, ки набошад, инқилоб аст. Хоҳ агар мо онро ошӯб, ғасби ҳокимият, ошӯби оммавӣ, инқилоби сунъӣ ва дахҳо намуд номгузори дигар намоем, мақсади инқилобчиён як аст, ба даст овардани ҳокимият.

Яъне аз нигоҳи дигар, инқилобҳои ранга ҳамчун татбиқи кӯшишҳои ислохотҳои баҳри тағйир додани сохти мавҷу-

даи сиёсӣ ба ҳисоб рафта, ба он хусусияти ба ҳам пайвастагӣ, вобастагӣ ва пайдарҳамӣ хос доништа мешавад. Ҳамчунин, омили таъсирирасониҳои психологӣ басо равшан эҳсос карда мешавад. Бояд қайд намуд, ки дар ин ҷо аз ҷониби як гурӯҳ манфиатдорон ва мансабталабон коркарди психологӣ ҷомеа, яке аз унсурҳои таркибии инқилобҳои махмалин баромад намуда, тавасути он руҳияи норозигӣ ва эътирозӣ дар ҷомеа роҳандозӣ карда мешавад. Аксарияти инқилобҳои ранга дар аввал танҳо характери эътирозӣ доранд ва бо мурури вақт бо дастгирӣ ва кӯмаки сарварони оппозиционӣ ҳам характери норозигӣ ва ҳам эътирозӣ пайдо мекунанд.

Дар ҷои дигар омадааст, ки «инқилобҳои махмалин – ин инқилобҳои сунъӣ, натиҷаи таъсири технологияҳои муосири сиёсӣ мебошанд, ки дар кишварҳои дорои элитаи заиф ва анъанаҳои сусти таърихӣ соҳибистиклолӣ ба вуқӯ мепаиванданд. Чун қоида инқилобҳои махмалин дар шакли ҳамоишҳои оммавӣ, ки сабаби онҳо гуиё ҷой доштани вайроншавии меъёрҳои демократӣ мебошад, падида меоянд» [3]. Дарвоқеъ, чунин инқилобҳо, инқилобҳои сунъӣ буда, умри тӯлонӣ надоранд. Онҳо бештар ба воситаи технологияи иттилоотӣ коммуникатсионӣ роҳандозӣ карда мешаванд. Таҷрибаи кишварҳои гуногун собит намуда истодааст, ки инқилобҳои махмалин таҳмилшаванда буда, дар бисёр ҳолатҳо новобаста ба сатҳи иҷтимоӣ, сатҳи рушди иқтисодӣ ва гуногунии фарҳангӣ низ руҳ медиҳанд.

Тавсифҳои зикргардида вобаста ба мазмун ва моҳияти инқилобҳои ранга аз он шаҳодат медиҳанд, ки аксари муаллифон дар самти татбиқи ҳамчун намуна аз онҳо таҳаввулотӣ кишварҳои Аврупои Шарқиро дар назар доранд, ки тавассути амалӣ намудани технологияҳои «махмалин» сиёсӣ шикасти низомҳо дар ин кишварҳо имконпазир гашт.

Коровин В. қайд мекунанд, ки «инқилобҳои ранга ҳолати алоҳида ва як шакли амалиёти шабакавӣ маҳсуб меёбанд, ки онҳоро ба таври дигар «амалиёт дар заминаи самара» низ меноманд» [1, с.51.]. Дарвоқеъ, аксари василаҳои таъсирирасонӣ тавассути шабакаҳо амалӣ шуда, шабака ҳамчун неруи бузурги тафаккурсоз исти-

фода бурда мешавад. Хусусан таъсири шабакаҳо бештар ба ҷавонон зиёдтар аст, ки раванди мағзшӯӣ ва ҷалб намудани диққати онҳо ба инқилобҳои гуногун маҳсус роҳандозӣ карда мешавад.

Бояд тазаққур дод, ки аксарияти инқилобҳои махмалине, ки дар фазои пасошуравӣ, олами араб, Эрон амалӣ шуда истодаанд, зуҳуроти аз ҷониби ИМА таҳриқдодашуда мебошанд, ки ба нақшаҳои геополитикии он дар бобати устувор намудани доираи назорати худ аз болои давлатҳо ва худудҳо, ки зери таъсири Россия қарор доранд ва ё мавқеи бетарафиро ишғол намудаанд ва ё минтақаҳо, ки бо дигар усулҳо ворид шудан мумкин нест, созгор мебошад. [1, с.52.]

Ҳамин тавр, метавон хулоса кард, ки муборизаи абарқудратҳои ҷаҳон барои васеъ намудани доираи нуфузи худ ва ба даст овардани манбаъҳои нави захираҳои иқтисодӣ истифодаи тамоми роҳи усулҳоро ҳақ мебароранд. Ин далел бори дигар собит месозад, ки талошҳо барои «рушди демократия», «таъмини озодиҳои демократӣ» ва «хукуку озодиҳои инсон ва шаҳрванд» шиорҳои хусусияти популистӣ ва назарфиребона дошта, технологияҳои инқилобҳои ранга бо онҳо мусаллаҳ мебошанд.

Аз ин рӯ, муқоисаи ваҳдати миллӣ ва инқилобҳои ранга ду масъалаи бо ҳам омезишёртае ба ҳисоб мераванд, ки бартариии асосӣ дар ваҳдати миллӣ тааҷассум меёбад. Агар тазоҳуротгарон барои барпо намудан ва ё ташкил намудани инқилоб, технологияҳои гуногуни иттилоотӣ коммуникатсиониро мавриди истифода қарор дода, мардумро ба инқилоби ранга даъват намоянду хоҷагони хоричӣ, пулу мол ва сафсатаҳои дуруғини онҳоро интизор бошанд, пас, ягона роҳи ҳалосӣ аз онҳо ваҳдати миллӣ ва ҳифзи манфиатҳои миллӣ мебошад.

Адабиёт

1. Коровин В. Третья мировая сетевая война.- СПб: Питер, 2014.-С.51-52.
2. Нарочницкая Н. А. «Оранжевые сети: От Белграда до Бишкека», 2008.-С. 89
3. Национальная политическая энциклопедия./ politike.ru/termin/barhatnye-revolyucii.html
4. Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах.- С.77.

**НАЦИОНАЛЬНОЕ СОГЛАСИЕ
И ЦВЕТНЫЕ РЕВОЛЮЦИИ
В УСЛОВИЯХ ИЗМЕНЯЮЩЕГОСЯ
СОВРЕМЕННОГО МИРА**

Махмадова Ф.А.

В данной статье автор, исследуя проблемы национального согласия и цветных революций, рассматривает процессы использования понятия “бархатные революции”. По мнению автора, цветные революции имеют особую роль в арабских странах и Европы, а также могут влиять на некоторые системы управления этих государств. Однако влияние и совершение таких революций в постсоветских государствах сталкиваются с различными препятствиями и не во всех случаях имеют успех. В этой связи автор в статье сравнивает национальное согласие и цветные революции и отмечает их роль в развитии общества.

Ключевые слова: национальное согласие, цветные революции, война и мир, примирение, развитие демократии, свобода и права человека и гражданина, бархатные революции, по-

литическая технология, защита национальных интересов.

**NATIONAL CONSENT AND COLOR
REVOLUTIONS IN A CHANGING
ENVIRONMENT MODERN WORLD**

Makhmadova F.A.

In this article, the author, exploring the problems of national accord and color revolutions, examines the processes of using the concept of “velvet revolutions”. According to the author, color revolutions have a special role in the Arab countries and Europe, and can also affect some of the systems of government of these states. However, the impact and implementation of such revolutions in post-Soviet states face various obstacles and are not always successful. In this regard, the author compares national accord and color revolutions in the article and notes their role in the development of society.

Key words: national accord, color revolutions, war and peace, reconciliation, development of democracy, freedom and human and civil rights, velvet revolutions, political technology, protection of national interests.



ПОЛИТИЧЕСКАЯ РИТОРИКА И ЕЁ ИСТОРИКО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ

Саидова Ф. С. – соискатель отдела политологии ИФПП НАНТ
Тел.: +992 939147742.

В данной статье автор проанализировал специфические особенности политической риторики и различные аспекты ораторского искусства. Особенно, отмечается влияние идей риторики на основы размышлений простых людей и их место и роль в перестройке общественной и социальной сферы. Кроме того, в данной статье рассматриваются особенности политической риторики в современных условиях. В работе также указывается на важность риторики в развитии демократических ценностей. Также, рассматрив процесс развития политической риторики в Таджикистане, предлагаются пути и средства обеспечения его развития.

Ключевые слова: политическая риторика, красноречие, Аристотель, софисты, демократизация, информационная общества, особенности риторики.

Безусловно, искусство красноречия проявляется с древних времен в различных формах, и один из его типов это политическая риторика, которая возникла как социальная необходимость. В политической науке она широко известна под греческим понятием «rhetorike», и истолковывается как искусство красноречия и ораторство. В процессе развития общественного сознания и возникновения политической науки она превратилась в систему теоретических знаний, т.е. в политическую риторику. Политическая риторика – это наука о законах происхождения, развития и предмете политической речи, то есть это система знаний о влиянии на людей посредством искусства речи, включающая в себя законы и принципы политической речи. Политическая риторика играет ключевую роль среди других форм красноречия с момента ее возникновения, и сегодня по-прежнему она не утратила свою актуальность.

Как известно, в научной литературе существует много точек зрения относительно трактовки понятия политической риторики. Видного таджикского исследователя – политолога Мухаммада А. Н., «Риторика – это наука, которая изучает законы происхождения, направления и получения лучшей речи, а также текст высочайшего качества. Риторика с древних времен, с самых ранних моментов своего возникновения понимается, как искусство красноречия и искусство официальной устной речи. В наше время риторика также используется в форме ораторства для устного выражения формальной речи» [4, с.252.].

Безусловно, риторика – это искусство создания, продвижения и выражения мнения, а политическая риторика – это наука о влиянии на людей посредством политической речи или речи, имеющей политическое содержание, основным компонентом, которого выступает убеждение. Тем не менее, следует отметить, что её влияние может быть реализовано и без убеждения, посредством речи, т. е. основной категорией риторики прежде всего, является речь.

Как показывают, нынешние реалии политическая риторика является одной из значимых особенностей культуры современного общества, а в культуре восточных народов риторика фиксируется понятиями “хитоба”, “калом”, “нутк”, “сухан” и т.д. В таджикской советской энциклопедии «хитоба» определяется как “хитоба”, “хитобат”, “хатобат” (ar. خطابة-речь), кусочек “мансура”, “манзума” или слово, сказанное адресату.

Согласно утверждению местного исследователя Х.Шарипова «Великие люди нашего прошлого произносили речь на определенную тему, которая была направлена на группу слушателей. перед аудиторией. Цель от такой проповеди – привле-

катель слушателя воздействующими и привлекательными словами, и направить его для осуществления какого-то намерения и завершения какой-то работы. Цель оратора – оказать глубокое и благотворное влияние на сердце и душу слушателя, а также поощрять и направлять его на какое-то действие [6, с.24.]. Фактически, ораторство – это способ улучшить речь в любой ситуации, а также привлечь внимание окружающих к себе.

Известно, что риторика, как наука, имеет историю более двух с половиной тысяч лет. Формирование политической риторики как науки происходило в Древней Греции, что свидетельствует о высоких требованиях и культуре демократического общества того времени. Основоположником этой науки, по праву, считается древнегреческий мыслитель Аристотель. Он благодаря своего труда «Риторика» включил эту науку в систему политических знаний. В древней Греции риторику представляли как науку о государственном управлении, и там были созданы специальные школы для обучения тонкостям этого предмета нуждающимся.

Таким образом, возникновение политической риторики было исторической необходимостью в период великих социально-политических изменений, происходили на разных этапах развития общества. Особенно, специфика развития жизни населения Греции, Рима и Древнего Востока стала причиной возникновения и развития политической риторики. Самые ранние идеи по риторике восходят к древнему Востоку, так как в большинстве восточных стран ораторы в обществе занимали особое место. Они представляли себя как ораторов, проповедников, сказителей, рассказчиков и люди верили в них.

К сожалению, искусство риторики, и ищущее место в истории персидской и таджикской культуры, до сегодняшнего дня как наука еще конкретно исследователями не классифицировано на определенные периоды.

Поэтому теория ораторского искусства до недавнего времени не была сформирована и не отражена в социальной реальности, хотя в средневековье преподавание этого предмета в школах и медресе осуществлялось в различных формах рели-

гии. Например, читать повторяя, выучить наизусть и чтение вслух считались основными методами обучения известному искусству красноречия [2,с.20.].

Постепенно развиваясь, политическая риторика стала общественной потребностью, и появилась группа людей, которые внесли ценный вклад в развитие ораторского искусства, и учили людей нуждающихся людей, как выразить свою мысль и как защитить себя. Рост науки риторика в Греции способствовал появлению софистов, которые всецело пользовались искусством красноречия. Они были ораторами, и обучая людей этому искусству, получали большую выгоду. Их целью было убедить людей, и они преимущественно применяли практическую риторику. Софисты эффективно использовали все формы искусства речи и полемики, пытаясь доказать истину своим оппонентам, независимо от того, было ли основания содержания речи реальным или ложным.

Одним из самых известных софистов античного времени, как известно, был Горгий, а Протагор, Продил и другие также получили известность в тот период. Так, Горгий выступил на Олимпии с речью, которая сделала его знаменитым, а накануне войны он в своем красноречивом выступлении призвал греков понять друг друга и объединиться в борьбе против врага [1,с.178.].

Вскоре, в Древней Греции появились просвещенные и справедливые люди которые встали на борьбу против софистов. Они знакомили людей с методами и тактикой софистов, отделяя правду от лжи. Среди них самыми известными были Сократ, Платон и Аристотель, которые несомненно являлись яркими звездами на небе науки и мудрости того времени и внесли ценный вклад в человеческую цивилизацию. Они отвергли идею софистов, используя законы логики. В частности, Сократ отверг софистское представление об абсолютной истине, и предложил теорию «истинного красноречия». По мнению Сократа, оратор не должен говорить о чем-то известном, так как люди, которые знают о данном событии, не обращают внимания на речь говорящего, и его речь станет неубедительной.

Аристотель также, проанализировав систему дискуссий и деятельность софистов, отвергает их достоверность как лож-

ную. Благодаря своей работе «Риторика», Аристотель смог показать различные аспекты искусства красноречия, и выразить свои взгляды на политические, судебные и официальные представительные речи. Он разделил риторику на три части: политическую, судебную и постановочную.

Аристотель определял риторику как искусство убедительной речи или даже способность находить убедительные доводы. Привожу по памяти, не точно. Но, что известно, трактат Аристотеля имел весьма малое влияние на античную риторику его поры. Он превосходил все, что было написано о риторике, по глубине, и потому пережил тысячелетия, однако люди говорили не так, как это виделось Аристотелю [7, с.11.].

В частности, великие личности Древнего Рима, М. Т. Цицерон и Марк Фабиус Квинтиллиан внесли большой вклад в развитии красноречия. Например, Цицерон написал три книги о публичных выступлениях: «Об ораторе», «Брут» и «Оратор», а его навыки публичных выступлений сделали его, довольно таки популярным среди народа.

По мнению Цицерона, оратор должен говорить так, чтобы его цель и намерение были понятны аудитории, и он прежде всего, должен иметь жизненный опыт, знать секреты профессии и занятия людей своего времени.

Не менее важную роль в развитии риторики сыграл другой древнеримский оратор, Марк Фабиус Квинтиллиан (36-96 и.п.э), который поднимал вопросы риторики на профессиональный уровень. Квинтиллиан является одним из последователей Цицерона, и он написал учебник под названием «Наука риторики», состоящий из двенадцати томов, где подробно описывает этапы изучения этого искусства. По его мнению, задача писателя – красиво писать, задача оратора – красиво говорить.

Важно отметить, что эти ораторы на основе классической теории создали методы и правила для науки красноречия они заложили прочную основу для возникновения школ риторики. В древней Греции речь Демосфена в войне против Филиппа, или в Древнем Риме речь Цицерона о «законе раздела земли» считались высшей точкой политической речи.

Примечательно, что в эпоху Возрождения интерес к человеку и человеческой жизни возрос, и в этих условиях снова была создана основа для развития риторики. Однако на этом историческом этапе риторика стала ближе к литературе, и даже композиция и лингвистика смешались с ней. Ряд философов Нового Времени, такие как Ренне Декарт и Бенедикт Спиноза, не рассматривали риторику как средство деятельности просвещения и убеждения, и отвергали ее. Вместо риторики они больше проявляли интерес к развитию литературы и языка. Позднее риторика получило развитие в разных странах, и приобрела официальный статус [2, с.18].

Фактически, формирование риторики как гуманитарной науки в России тесно связано с работой М.В. Ломоносова «Краткое введение в ораторское искусство». Он описал риторику как реальную науку, и определил предмет ее просвещения как письменную и устную речь. М. В. Ломоносов считает, что основные темы риторики как науки состоят из трех аспектов: чистая риторика, которая является учением о речи и, по сути, поэзией; ораторское искусство – инструкция по написанию речи в прозе и поэзия – руководство к написанию поэтических произведений.

Тем не менее, в России до 60-х годов XIX века мало интересовались общественно-политическими вопросами риторики. В результате обострения классовой и политической борьбы в то время в России преобладал социальный аспект риторики. В частности, Мерзляков А. Ф. развивал это направление, и по его мнению, каждое социальное сообщество имеет особое право выражения речи. Он подчеркивает три основные функции оратора: обучение, убеждение и привлечение слушателей.

В Новое время наука о политической риторике развивалась по мере продвижения демократических ценностей, углубления и процветания политической мысли, плюрализма, развития профессионального парламента, а также создания различных партий и движений. Данный этап стал началом социальных революций, в связи с чем ораторы старались отразить интересы людей и завоевать их сердца. Этот процесс

привел к появлению многопартийности и начала политической борьбы между ними.

Характерно, что политическая риторика как социальный феномен, прошла различные этапы своего становления и развития. Она независимо от, имеющихся социально-политических условий, всегда имела место в жизни общества. Дальнейшему совершенствованию политической риторики способствовала победа буржуазных революций в Европе, в которых великие мыслители и лидеры своим особенным красноречием мобилизовали массы для борьбы против своих угнетателей.

Их политическая риторика была также направлена для укрепления политических и демократических ценностей. Например, эту тенденцию можно обнаружить в процессе американской революции, которая имела немало ораторов, выступающих, как устно, так и в прессе. Их речь была очень сложной, они спорили о правах британского парламента, об изоляции короля от парламента, о праве британской торговой колонии и т.д. К образцам таких выступлений можно отнести выступления Дж. Вашингтона, Б. Франклина, Т. Джефферсона, Гамильтона и др.

Следует отметить, что в конструировании политической риторики большой вклад внесли кружки и клубы, созданные в западных странах. Дискуссионные группы развивались в лицах и форумах (конференцзалах), где граждане имели возможность слушать выступающих и совершенствовать свои навыки ведения дискуссий. В частности, американский лицей смотрелся, и как учебное заведение, и как социальный институт, где выступали приглашенные лекторы, где проходили групповые дискуссии. Такие программы укрепляли демократические ценности, и обеспечили активное участие в политическом анализе.

В XX веке политическая риторика стала важной отраслью науки, благодаря организации учебных курсов подготовки ораторства в средних школах и университетах. Курсы включали в себе публичное выступление и анализ речи, а также следование всем теориям развития риторики на протяжении всей истории. Политическая риторика стала более заметной в университетских программах с появлением ка-

федр политологии и обучения в области коммуникации. Ным ораторские исследования проводятся и используются особенно в областях маркетинга, политики и литературы.

Нельзя отрицать тот факт, что в современных условиях политическая риторика переживает новый этап своего развития. Особенно, со второй половины XX века процесс развития политической риторики, как науки и искусства, усилился, и в этот период ряд ключевых факторов привел к формированию совершенно новой политической риторики. Фактически, данный отрезок исторического времени является этапом, когда мир был разделен на две противоположные системы – социалистическую и капиталистическую, а их соперничество требовало, чтобы люди двух полюсов были политически активными. Именно в этот период психология и политическая культура, как наука, достигли своего пика, и роль информационного общества в политической жизни общества стала более важной.

Необходимо учить, что риторика стала сложнее с появлением информационного общества, и возникла объективная потребность в формировании определенной системы знаний в этой области. С другой стороны, интерес общественности к живому устному общению возрастает, поскольку люди тратят более 65% своего рабочего времени на устное общение и что имеет тенденцию к увеличению. Поэтому в современную эпоху риторика, как наука, изучает законы подготовки и реализации речи, чтобы оказать существенное влияние на публику [3,с.6.]. В тоже время, некоторые исследователи считают неполным такую интерпретацию современной риторики.

В этой связи, заслуживает внимания мнение Ю. В. Рождественскою о том, что «...история риторики – это история образа жизни. Информационное общество воплощает новый стиль, который требует новой риторики. Стилистическая функция новой риторики выражается не только в признании и реализации публичных выступлений, но также в просвещении и использовании всех форм речи» [5,с.3.]. То есть информационное общество требует нового стиля в риторике.

Таким образом, в процессе своего возникновения и утверждения политическая риторика была разделена на различные формы и типы, каждая из которых имеет определённое значение в искусства красноречия. Политическая риторика, в зависимости от разных сфер политической и общественной жизни, проявляется и реализуется неодинаково. При этом политика и риторика всегда взаимосвязаны и считаются основой для социальных действий субъектов. На самом деле, одна из главных задач политики – объединение людей, и она выполняется политическими субъектами посредством политической риторики. Политическая риторика, основанная на высших политических идеях, ценностях и целях, объединяет различные социальные общности, и создает условия для того, чтобы различные политические организации и силы защищали и объединяли свои интересы на основе плюрализма.

Безусловно, в связи с происходящими демократическими процессами и событиями нашего времени, стремление и желание граждан к политической риторике постепенно возрастает. На современном этапе формирования правового государства и построения демократического общества, преобразования различных социальных сфер и изменения норм, требований, ценностей и установок, особенно с развитием прозрачности и политического плюрализма, в Таджикистане, политическая риторика достигает более высокого уровня развития.

По мнению автора статьи, изучение политической риторики и высокая культура ораторства имеет важное значение для политиков, юристов, дипломатов, политологов и других государственных служащих, и является одним из основных направлений их профессиональных потребностей. То есть высокое искусство речи является одним из важнейших средств именования, славы и представления государственных и общественных деятелей. Честь, слава и авторитет человека, особенно государственных служащих, неразрывно связано с их речью.

Поэтому сегодня настала необходимость ввести предмет политической риторики не только в высших учебных заведе-

ниях, но и в средних школах. Потому что подготовка политического оратора с профессиональными политическими знаниями является одним из требований современного общества и имеет особое значение для защиты национальной государственности и национальной безопасности.

Литература

1. Зокиров Г. Н. Донишномаи сиёсӣ. Чилди 3.- Душанбе, 2015.
2. Махмадов А.Н., Ҳочиматова Г.М., Кудусов Х.С. Методикаи таълими риторика. -Душанбе,2015.
3. Михайличенко Н. А. Риторика: Учебное пособие для учащихся гимназий, лицеев и школ гуманитар. проф.-М:Спектр, 1993.
4. Мухаммад А. Н. Донишномаи мухтасари сиёсӣ.-Душанбе,2016.
5. Рождественский Ю. В. Теория риторики. –М., 1997.
6. Шарипов Х. Балоғат ва суҳанварӣ.- Душанбе,2002.
7. Шевцов А. А. О риторике. - М.,«Издательство Роща», 2019.

РИТОРИКАИ СИЁСӢ ВА ХУСУСИЯТҲОИ ТАЪРИХӢЮ СИЁСИИ ОН

Саидова Ф. С.

Дар мақолаи мазкур муаллиф таърихи пайдоиши ва хусусиятҳои риторикаи сиёсиро мавриди таҳлил қарор дода, паҳлуҳои гуногуни санъати суҳанвариро таҳқиқ намудааст. Махсусан, таъсири идеяҳои суҳанваронро ба афкори оммаи мардум қайд намуда, нақши онҳоро дар дигаргуниҳои иҷтимоии сиёсӣ мавриди омӯзиши ва таҳлил қарор додааст.

Инчунин, дар мақолаи мазкур вазъи амалиявии риторикаи сиёсиро дар шароити муосир баррасӣ намуда, аҳамияти онро дар тағйирпазирии ҷомеа ва пешрафти арзишҳои демократӣ қайд намудааст. Махсусан, раванди ташаккулёбии риторикаи сиёсиро дар шароити Тоҷикистон баррасӣ намуда, барои минбаъда рушди инкишоф додани он роҳу воситаҳоро пешниҳод менамояд.

Калидожаҳо: риторикаи сиёсӣ, суҳанварӣ, Арасту, софистҳо, арзишҳои демократӣ, ҷомеаи иттилоотӣ.

**POLITICAL RHETORIC
AND ITS HISTORICAL POLITICAL
CHARACTERISTICS**

Saidova F. S.

In this article the author analyzed the history of the origin and the specific he longing of the political rhetoric and also analysis the various parts of the rhetoric. The influence of the idea of rhetoric on the foundations of the thinking of ordinary people is especially

noted, and their very role becomes the object of study in the restructuring of the political and social sphere.

The paper indicates the importance of rhetoric in the development of democratic values. Also this article analysis the process of development of political rhetoric in Tajikistan ways and means of supporting.

Keywords: *Political rhetoric, eloquence, Aristotle, sophistries, democratic values, information society.*

ПОРЯДОК РЕЦЕНЗИРОВАНИЯ СТАТЕЙ, ПРЕДСТАВЛЯЕМЫХ В ЖУРНАЛ "ИЗВЕСТИЯ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И ПРАВА НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК ТАДЖИКИСТАНА"

Статьи, поступающие в редакцию, проходят предварительную экспертизу (проводится членами редколлегии – специалистами по соответствующей отрасли науки) и принимаются в установленном порядке. Требования к оформлению оригинала статей приводятся в "Правилах для авторов", публикуемых в каждом номере журнала.

Рукописи, оформленные не по правилам, редакцией не принимаются. Замечания по содержанию и оформлению статей необходимо устранить до передачи текста на рецензирование.

Затем статьи рецензируются в обязательном порядке членами редколлегии журнала или экспертами соответствующей специальности (кандидатами и докторами наук).

Рецензия должна содержать обоснованное перечисление качеств статьи, в том числе научную новизну проблемы, её актуальность, фактологическую и историческую ценность, точность цитирования, стиль изложения, использование современных источников, а также мотивированное перечисление её недостатков. В заключении дается общая оценка статьи и рекомендации для редколлегии – опубликовать статью, опубликовать её после доработки, направить на дополнительную рецензию специалисту по определенной тематике, отклонить.

Объем рецензии – не менее одной страницы текста.

Статья, принятая к публикации, но нуждающаяся в доработке, направляется авторам с замечаниями рецензента и редактора. Авторы должны внести все необходимые исправления в окончательный вариант рукописи и вернуть в редакцию исправленный текст, а также его идентичный электронный вариант вместе с первоначальным вариантом рукописи. После доработки статья повторно рецензируется, и редколлегия принимает решение о её публикации.

Статья считается принятой к публикации при наличии положительной рецензии и если её поддержали члены редколлегии. Порядок и очередность публикации статьи определяются в зависимости от даты поступления её окончательного варианта.

Рецензирование рукописи осуществляется конфиденциально. Разглашение конфиденциальных деталей рецензирования рукописи нарушает права автора. Рецензентам не разрешается снимать копии статей для своих нужд.

Рецензенты, а также члены редколлегии не имеют права использовать в собственных интересах информацию, содержащуюся в рукописи, до её опубликования.

ТАРТИБИ ТАҚРИЗДИХӢ БА МАҚОЛАҲОЕ, КИ БА "АҲБОРИ ИНСТИТУТИ ФАЛСАФА, СИЁСАТШИНОСӢ ВА ҲУҚУҚИ АКАДЕМИЯИ МИЛЛИИ ИЛМҲОИ ТОҶИКИСТОН" ПЕШНИҲОД ШУДААҢД

Мақолаҳои ба идора расида, ташхисро гузашта (ташхисро аъзои таҳририя – мутахассисони бахшҳои марбути илм мегузaronанд), сипас тибқи тартиботи муқарраршуда қабул карда мешаванд. Талабот ба таҳия кардани мақолаҳо бо унвони "Қоидаҳо барои муаллифон" дар ҳар шумораи маҷалла ҷоп мешавад.

Дастнависи мақолаҳоеро, ки ба қоидаҳои мазкур ҷавобгӯ нестанд, идора қабул намекунад. Эродҳо оид ба мазмун ва сохтори мақолаҳо бояд пеш аз супурдан ба тақриз ислоҳ карда шаванд.

Сипас ба мақолаҳо бо тартиби муайян, аз ҷониби ҳайати таҳририяи маҷалла ё мутахассисони ба мавзӯи мақола алоқаманд, (номзад ва докторҳои илм) тақриз дода мешавад.

Тақриз бояд хусусиятҳои илмии мақола, аз ҷумла, навоарӣ дар масъалагузорӣ, муҳимият, арзишҳои фактологӣ ва таърихӣ, дақиқ будани иқтибосҳо, услуби баён, корбурди манбаҳои муосир ва инчунин камбудҳои ҷойдоштаро фаро гирад. Дар хулосаи тақриз бояд баҳои умумӣ ва тавсия барои нашр ё баъд аз ислоҳ нашр кардан, ё барои тақризи иловагӣ гирифтани аз мутахассиси марбут ба мавзӯ, ё ба ҷоп тавсия надодан қайд шавад.

Ҳаҷми тақриз бояд на камтар аз як саҳифа бошад.

Мақолае, ки ба такмил зарурат дорад, бо қайд эродҳои муқарриз ва муҳаррир ба муаллифон баргардонида мешавад. Муаллифон бояд ислоҳоти заруриро ба мақола ворид карда, нусхаи охири мақоларо якҷоя бо шакли электронии он ва матни дастнависи аввала ба идора супоранд. Пас аз такмили муаллиф, мақола дубора барои тақриз фиристода мешавад ва ҳайати таҳририя қарори нашр шудани онро мебарорад.

Мақола ҳамон вақт барои нашр пазируфта мешавад, ки тақризи ба он дода шуда мусбат бошад ва ҳайати таҳририя онро ҷонибдорӣ намоянд. Тартиб ва навбати ҷопи мақола ба санаи расидани нусхаи охири ислоҳшуда ба ҳайати таҳририя вобаста мебошад.

Тақризнависӣ ба мақола ба таври махфӣ сурат мегирад.

Ошкор кардани ҷузъиёти махфӣ тақриз ҳуқуқи муаллифро вайрон мекунад. Нусхбардории мақола барои 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 NATIONAL ACADEMY
OF SCIENCES OF TAJIKISTAN”**

Articles coming to the editorial board will pass preliminary expert examination (it is carried out by associate editors – specialists in the corresponding branch of science) and are accepted in accordance with the established procedure. Requirements to registration of the original are provided by article in "Rules for the authors" published in each issue of the journal.

The manuscripts issued not by rules aren't accepted by edition. Remarks according to the contents and registration of articles need to be eliminated before transfer of the text on reviewing.

Then articles are reviewed without fail by associate editors of the journal or experts of the corresponding specialty (candidates and doctors of sciences).

The review has to contain reasonable transfer of qualities of article, including scientific novelty of a problem, its relevance, factual and historical value, citing accuracy, style of a statement, use of modern sources, and also motivated transfer of its shortcomings. In the conclusion the general assessment of article and recommendation for an editorial board – to publish article, to publish it after completion, to direct on the additional review to the specialist in a certain subject, to reject is given.

Review volume – not less than one page of the text.

The article adopted to the publication, but needing completion goes to authors with remarks of the reviewer and editor. Authors have to make all necessary corrections to a final version of the manuscript and return to edition the corrected text, and also its identical electronic option together with the original version of the manuscript. After completion article is repeatedly reviewed, and the editorial board makes the decision on its publication.

Article is considered to be accepted to the publication in the presence of the positive review and if it was supported by associate editors. The order and sequence of the publication of article are defined depending on date of receipt of its final version.

Reviewing of the manuscript is carried out confidentially. Disclosure of confidential details of reviewing of the manuscript violates the rights of the author. Reviewers aren't allowed to make the copy of articles for the needs.

Reviewers, and also associate editors have no right to use in own interests information containing in the manuscript before its publication.

ҚОИДАҲО БАРОИ МУАЛЛИФОН

Ҳайати таҳририяи маҷалла ба 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 миллии илмҳои Тоҷикистон» мақолаҳои ҷоп мешаванд, ки натиҷаи таҳқиқот оид ба масъалаҳои илмҳои фалсафа, ҷомеашиносӣ, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқшиносӣ марбут бошанд.

Мақолаҳои мутобик ба қоидаҳои мазкур бо тавсияномаи яке аз шӯбаҳои Институт ё яке аз аъзои ҳайати таҳририя барои ҷоп қабул карда мешаванд.

Ҳаҷми мақолаҳои яқоя бо тасвир, ҷадвал, нақшаҳои вожаҳои калидию фишурдаи мақола ба забонҳои тоҷикӣ, русӣ ва англисӣ бояд то як ҷузъи ҷопӣ (то 12 саҳифаи ҷопи компютерӣ) бошанд. Фишурдаи мақола ба як забон на зиёдтар аз ҷор ҷумла ва миқдори калидвожаҳои бояд то даҳ адад бошанд. Матн бояд дар файли барномаи Microsoft Office Word пешниҳод шуда, андозаи ҳарфҳои 14, гарнитурани Times New Roman (барои мақолаҳои русӣ ва англисӣ), Times New Roman Tj (барои мақолаҳои тоҷикӣ), фосилаи 1,5 ва канораҳои матн аз ҳар тараф – 2,5 см бошанд. Корбурди ҳарфҳои хоси тоҷикӣ дар мақолаҳои тоҷикӣ бо гарнитурани Times New Roman Tj, фишурда ва калидвожаҳои ҳатмист. Саҳифаҳои бояд рақамгузорӣ шуда бошанд.

Ба мақола тавсияи муассиса (барои муаллифони беруна), тақризи шӯбаи марбутани 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 такрорӣ аз як манбаъ шакли маълумии ихтисоршавӣ истифода мешавад.

Агар дар матн ҷадвалҳои оварда шуда бошанд, нусхаҳои иловагии онро дар ҷараф 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 яқоя бо нусхаи аввалӣ, инчунин шакли электронии мақолаи ислоҳшударо дар муддати то 3 рӯз ба идора бозгардонад.

Масъулияти истифодаи маълумоте, ки барои ҷопи озод иҷозат нест, мутобикӣ конунгузории 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 Национальной академии наук Таджикистана" печатаются статьи, являющиеся результатом научных исследований по философским, социологическим, политологическим и юридическим наукам.

2. Статьи принимаются к печати по рекомендации одного из членов редколлегии, в соответствии с настоящими правилами.

3. Объем статьи не должен превышать 1-го п.л. (до 12 страниц) компьютерного текста, включая в этом объеме рисунки, таблицы, графики, текст аннотации и ключевые слова, приводимые в конце статьи. Объем аннотации – не более 0,5 страницы. Три рисунка считаются за одну страницу.

4. К статье прилагаются направление от учреждения (для внешних авторов), рецензия соответствующего Отдела, аннотации и ключевые слова (на таджикском, русском и английском языке) в двух экземплярах, с указанием названия статьи, инициалов и фамилии автора.

5. Статья принимается в одном экземпляре, в текстовом и в электронном вариантах. Статья должна быть напечатана: на компьютере, с одной стороны листа, через 1,5 (полуторный) интервал, в файле Microsoft Office Word, размером шрифта 14, гарнитура Times New Roman (для русских и английских текстов), Times New Roman Tj (для таджикских текстов), интервалом 1,5, поля с каждой стороны – 2,5 см. В статье обязательно использование таджикского шрифта для таджикских текстов гарнитурой Times New Roman Tj, аннотации и ключевых слов. Страницы должны быть пронумерованы.

6. В конце статьи после текста аннотации дается список использованной литературы, слева указываются название учреждения, представляющего статью, а также сведения об авторе, телефон и подпись автора (авторов).

7. При оформлении списка использованной литературы следует указать:

а) для книг - фамилию и инициалы автора, полное название, место издания, издательство, год издания, номер тома, страницу;

б) для журнальных статей и сборников – фамилию и инициалы автора, название статьи, название журнала или сборника, год издания, номер и страницу (для сборника). При повторной ссылке на литературу допустимы общепринятые сокращения.

8. К имеющимся в тексте таблицам необходимо отпечатать дубликаты и приложить к статье с указанием страницы, к которой таблица относится.

9. В случае возвращения статьи автору для существенных исправлений или для ее окончательного редактирования, автору необходимо в трехдневный срок внести все необходимые исправления в окончательный вариант рукописи и вернуть в редакцию исправленный текст, а также его идентичный электронный вариант вместе с первоначальным вариантом рукописи.

10. Статьи, не отвечающие настоящим правилам, редколлегией не принимаются.

11. Редакция оставляет за собой право производить сокращения и редакционные изменения рукописей.

12. Текст присылаемой рукописи является окончательным, должен быть тщательно подготовлен, выверен, без исправлений и подписан автором (авторами).

Адрес редакции: Таджикистан, г. Душанбе, пр. Рудаки 33, Институт философии, политологии и права им. А.Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана.

RULES FOR AUTHORS

The Editorial Board requires from the authors to submit their papers to the editor, in printed and electronic forms, paying special attention to the scientific and practical aspects of their works.

The Academic Legal Journal publishes scientific articles on the results of research on legal sciences.

Articles are accepted for publication on the recommendation of one of the departments of the Institute or one of the board members, in accordance with these rules. The paper should not exceed one unit (up to 12 pages of computer text), including drawings, tables, graphs, summaries and keywords in Tajik, Russian and English, given at the end. Abstract in the same languages should contain no more than four sentences and the number of keywords should be given up to ten words and word combinations. The text should be presented in the Microsoft Office Word program: font size - 14 headset - Times New Roman Tj, line spacing - 1.5, farmland - 2.5 cm on all sides. The use of specific Tajik letters in the materials prepared in the Tajik language, as well as keywords and annotations are necessary. Pages must be numbered.

To the article should be attached a cover letter from the institution (for foreign authors), review of the relevant department of the Institute, abstracts and keywords (in Tajik, Russian and English) in duplicate, with the name of the article, initials and surname of the author.

Accepted for publication research materials should not previously be published in other publications. At the end of the article after the text and annotations there should be given a list of references, on the left side one should indicate the name(s) of the institution that submit the article(s), as well as information about the author(s), telephone and signature of the author (s).

When making a list of references one should indicate: a) for books - surname and initials of the author(s), full name of the books, place of publication, the publisher, year of publication, volume number, page; b) for journal articles and collections - surname and initials of the author, article title, journal title or collection, year of publication, and page number (for collection). After repeated references to the same literature standard abbreviations are acceptable.

To existing tables in the text one should print a duplicate of the tables indicating the page to which the tables belong.

In the case of the return of the article to the author for substantial corrections or its final editing, one should make any necessary corrections in the final version of the manuscript to the editor and return the corrected text, as well as its electronic version identical with the original version of the manuscript.

Responsibility for the use of the data, not intended for open publication lies on the authors of articles in accordance with the legislation of the Republic of Tajikistan.

The editors reserve the right to make editorial changes and reduction of manuscripts.

Articles that do not meet these rules will not be accepted for the publication.

Ба матбаа 07.09.2020 тахвил гардид.
Чопаш 10.09.2020 ба имзо расид.
Андозаи 60/84 ¹/₁₆. Ҷузъи чопии шартӣ 16.1
Адади нашр 100 нусха. Супориши 07/20



*Дар матбааи «Империял-Групп» ба чоп расидааст
ш. Душанбе, кӯчаи Қаҳҳоров 27
E-mail: Imperial-Group57@mail.ru*