

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

Нашри чашнӣ

**И З В Е С Т И Я
ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ,
ПОЛИТОЛОГИИ И ПРАВА
ИМ. А. БАХОВАДДИНОВА
АКАДЕМИИ НАУК
РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН**

Юбилейный выпуск

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

№ 3

Душанбе - 2016

*Бахшида ба бузургдошти 1150 солагии маъруфттарин
файласуф, табиб ва донишманди бузурги форсу тоҷик
Абубакр Муҳаммад Закариёи Розӣ*



*Ҳар гоҳ мард фалсафаро омӯхт ва камтарин қисматашро
баргирифт, нафсаш аз разолату чаҳолат софӣ ва начот
хоҳад ёфт.*

Абубакри Розӣ

МУНДАРИЧА

ФАЛСАФА

Муҳаммад А. Н., Идиев Х.У. Андешаҳои иҷтимоӣ ва сиёсии Закариёи Розӣ ...9	
Додихудоев Х. Баҳсҳои фалсафии Абубакри Розӣ ва Абу Ҳотими Розӣ16	16
Олимов К., Аскардаев К. Масъалаи ҳастишиносӣ ва маърифат дар таълимоти Абубакр Муҳаммад Закариёи Розӣ29	29
Нуралиев Ю. Саҳми Муҳаммад Закариёи Розӣ дар тиб, сохтмони беморхона ва тарбияи табибон34	34
Махмадҷонова М.Т. Ғояи «камол» дар афкори иҷтимоӣ-ахлоқии Абубакр Муҳаммад Закариёи Розӣ42	42
Шарипов А. Тухми дониш кошту маъруф гашт47	47
Ҷонбобоев С. Таълимоти Абубакри Розӣ дар батни рушди фалсафии табиатшиносӣ (натурфалсафа)-и тоҷику иронӣ52	52
Махшулов М. Назаре ба масоили умдаи ахлоқӣ аз дидгоҳи Абу Бакри Розӣ ва Саъдии Шерозӣ61	61
Мирзоев Ғ.Ҷ. Масоили маърифат ва ё доништашавии ашё дар фалсафии Абубакри Розӣ65	65
Сайфуллоев Н.М. Мантиқи Абу Бакр ар-Розӣ69	69
Содиқова Н.Н., Эбраҳим Х.М. Абу Бакр ар-Розӣ оид ба масоили ҳастии инсон 72	
Иброҳимова С.Ҷ. Алоқамандии ҷанбаҳои ахлоқии таълимоти Закариёи Розӣ ва Мотрудии Самарқандӣ77	77
Махмадулоев С. Рӯҳияи интиқодӣ ва мувоҳисавии рисолаи «Шубҳаҳо бар Ҷолинус»-и Абубакри Розӣ80	80
Шоев З. Чанд сухан роҷеъ ба муносибати Абубакри Розӣ бо дин ва фалсафа86	86
Бандалиева Ш. Ҷаҳонбинии ахлоқии Носири Хусрав ва Закариёи Розӣ дар бораи лаззат90	90
Аскардаев Д. Фалсафии "Асҳоби ҳаюло"96	96
Аслиддин Низами. Великий знаток гармонии звуков и тайн человеческого духа 102	
Шамсов М.С. Баъзе хусусиятҳои нафс дар осори Закариёи Розӣ ва Ибни Сино ...108	108
Муҳаммадҷоҷаев А., Муҳаммадҷоджаева П. Атомистикаи Розӣ.....112	112
Зайнуудинов С. «Модда» ва «суръат» ҳамчун воситаи дарки Олам116	116
Саидҷаъфарова П. Масъалаи саодат аз нигоҳи Закариёи Розӣ ва Азизуддини Насафи122	122
Курбонов Б.Р., Сангинова Р.И. Муҳаммад Закариёи Розӣ ва саҳми ӯ дар ташаккули инкишофи илмҳои табиӣ ва ҷомеашиносӣ.....126	126
Шарифов А. Муносибати Абубакри Розӣ ба дин131	131
Буриев И.Б. Абдуллонов Ф.М. Андешаҳои Абубакри Розӣ оид ба масоили давлатдорӣ ва падидаҳои ҳуқуқӣ138	138
Ҷӯраев Р.З. Озодандешӣ дар таълимоти фалсафии Абу Бакри ар-Розӣ143	143
Асомуддинзода Т. Фаҳмиши инсонӣ комил дар таълимоти Ҷалолуддини Румӣ.152	152

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

Сармуҳаррир: Маҳмадов А.Н. – доктори илмҳои сиёсӣ, профессор

Муовинони сармуҳаррир: Идиев Х.У. – доктори илмҳои фалсафа, профессор, Буриев И.Б. - доктори илмҳои ҳуқуқ, дотсент.

Котиби масъул: Ҷамшедов Ҷ.Н. – номзади илмҳои ҳуқуқ

Аъзои ҳайати таҳририя:

1. Гаюров Ш. – доктори илмҳои ҳуқуқ, профессор
2. Диноршоев М. – академики АИ ҶТ, доктори илмҳои фалсафа
3. Додихудоев Х.Д. – аъзо. корр. АИ ҶТ, доктори илмҳои фалсафа,
4. Муҳаммадали М. – доктори илмҳои фалсафа, профессор,
5. Маҳмаджанова М.Т. – доктори илмҳои фалсафа,
6. Мирзоев Ғ.- номзади илмҳои фалсафа
7. Нематов А.Р. – доктори илмҳои ҳуқуқ
8. Олимов К. – доктори илмҳои фалсафа, академик, профессор
9. Раҳимов С.Х.- доктори илмҳои фалсафа
10. Раҷабов С.А. – доктори илмҳои ҳуқуқ, дотсент,
11. Тоҳиров Ф.- доктори илмҳои ҳуқуқ, академик, профессор
12. Шоисматуллоев Ш. – аъзо-корр. АИ ҶТ, доктори илмҳои
ҷомеашиносӣ,
13. Шарипов Т. – доктори илмҳои ҳуқуқ, профессор,

Масъулони таҳия:

Кудусов Х.С. номзади илмҳои
сиёсӣ, дотсент;
С.Х. Иброҳимова.

Таҳриру такмили матнҳо:

Ҳоҷиматова Г.М., Зокиров Н.

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

Главный редактор: Махмадов А.Н. – доктор политических наук, профессор

Заместители главного редактора:

Идиев Х.У. – доктор философских наук, профессор,
Буриев И.Б. – доктор юридических наук, доцент.

Ответственный редактор: Джамshedов Дж.Н. – кандидат юридических наук

Члены редколлегии:

1. Гаюров Ш. – доктор юридических наук, профессор
2. Диноршоев М. – академик АН РТ, доктор философских наук
3. Додихудоев Х.Д. – член. корр. АН РТ, доктор философских наук
4. Мухаммадали Музаффари – доктор философских наук, профессор
5. Махмаджанова М.Т. – доктор философских наук
6. Мирзоев Г. – кандидат философских наук
7. Нематов А.Р. – доктор юридических наук
8. Олимов К. – доктор философских наук, академик
9. Рахимов С.Х. – доктор философских наук
10. Раджабов С.А. – доктор юридических наук, доцент
11. Тохиров Ф. – доктор юридических наук, академик, профессор
12. Шоисматуллоев Ш. – член-корр. АН РТ, доктор социологических наук
13. Шарипов Т. – доктор юридических наук, профессор.

Ответственные за подготовку к печати: Кудусов Х.С. кандидат политических наук, доцент
Ибрагимова С.Х.

Редакция и корректура: Ходжиматова Г.М., Зокиров Н.

*Статьи рецензируются. Тексты статей даются в авторской редакции.
Мнение редакции могут не совпадать с мнением авторов.
При использовании и цитировании материалов ссылка на
“Известия Института философии, политологии и права
АН Республики Таджикистан” обязательна.*

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Муҳаммад Абдурахмон (Махмадов А.Н.) ,Идиев Х.У. Социально-политические взгляды Закария Рази	9
Додихудоев Х. Философские дебаты Абубакра Рази и Абу Хатима Рази	16
Олимов К., Аскардаев К. Вопрос онтологии и гносеологии в учении Абубакра Мухаммада ар Рази.....	29
Нуралиев Ю. Вклад Мухаммада Закария Рази в медицине, строительстве больниц и воспитание врачей	34
Махмаджонова М.Т. Идея «камол» совершенства в социально-этической мысли Абубакра Мухаммада Закария Рази	42
Шарипов А.Значение учения Абубакра Рази для науки.....	47
Джонбобоев С. Учение Абубакра ар Рази в контексте философии иранских (таджикских) натуралистов	52
Махшулов М. Взгляды Абубакра ар Рази на фундаментальные вопросы этики (воспитания) в его «Духовной медицине» в сравнении с взглядами Саади Ширази в «Гулистане»	61
Мирзоев Г.Дж. Вопросы гносеологии или познание мира в философии Абубакра ар Рази	65
Сайфуллаев Н.М. Логика Абубакра ар-Рази	69
Содиқова Н.Н. Эбрахим Х.М. Абу Бакр ар-Розӣ о проблемах бытия человека.....	72
Ибрагимова С.Х. Соотношение этических аспектов в учении Закария Рази и Матрудии Самарканди	77
Махмадулаев С. Критический и полемический дух трактата «Сомнений в Галена» Абубакра Рази	80
Шоев.З. Несколько слов об отношении Абубакра Рази к религии и философии ..	86
Бандалиева Ш. Этическое воззрение Абубакра ар Рази и Насири Хусрава о удовольствии	90
Аскардаев Д. Философия "Асхаби хайуло"	96
Аслиддин Низами. Великий знаток гармонии звуков и тайн человеческого духа .	102
Шамсов М.С. Некоторые особенности души в трудах Закария Рази и Ибн Сины.	108
Муҳаммадхоҷаев А. ,Муҳаммадходжаева П. Атомистика Розӣ.....	112
Зайнудинов С. "Масса" и "скорость" как средство познания Мироздания	116
Саиджафарова П.Ш.Проблема счастья в воззрениях Закари Рази и Азизуддинна Насафи	122
Курбонов Б.Р., Сангинова Р.И. Мухаммад Закария Рази и его вклад в развитие и формирование естественных и общественных наук.....	126
Шарифов А. Отношение Абубакра ар Рази к религии.....	131
Буриев И.Б., Абдулхонов Ф.М. Взгляды Абубакра Рази о государственности и институтах права	138
Джураев Р.З. Идеи свободомыслия в философском учении Абубакра ар Рази.	143
Асомуддинзода Т. Понятие совершенного человека в творчестве Джалалуддина Руми.....	152

**PROCEEDINGS OF THE INSTITUTE PHILOSOPHY, POLITICAL
SCIENCES AND LAW OF THE ACADEMY OF SCIENCES OF THE RE-
PUBLIC OF TAJIKISTAN**

Chief Editor: Mukhammad Abdurakhmon- Doctor of Political
Sciences, Professor

Deputy Editor-in-chief: Idiev Kh.U.-Doctor of Philosophical
Sciences, Professor
Buriev I.B.-Doctor of Juridical Sciences,
Docent

Executive editor: Jamshedov J.N.-Candidate of Juridical
Sciences

Members of editorial board

1. **Gayurov Sh.** - Doctor of Juridical Sciences, Professor
2. **Dinorshoev M.**-Academician AS RT, Doctor of Philosophical Sciences,
Professor
3. **Dodikhudoev Kh.D.** -Corresponding member of the AS RT, Doctor of
Philosophical Sciences
4. **Mukhammadali M.**- Doctor of Philosophical Sciences, Professor
5. **Mahmadjonova M.T.** - Doctor of Philosophical Sciences
6. **Mirzoyev Gh.**– Candidate of Philosophical Sciences
7. **Nematov A.R.** - Doctor of Juridical Sciences
8. **Olimov Karomatullo** - Academician AS RT, Doctor of Philosophical
Sciences,
Professor
9. **Rakhimov S. Kh.**- Doctor of Philosophical Sciences
10. **Rajabov S. A.** - Doctor of Juridical Sciences, Professor
11. **Takhirov F.**- Academician AS RT, Doctor of Juridical Sciences, Professor
12. **Shoismattulloev Sh.**- Corresponding member of the AS RT, Doctor of Social
Sciences,
13. **Sharipov T.**- Doctor of Juridical Sciences, Professor

Responsible for preparation for printing: Qudusov Kh.S. Candidate of Political
Sciences, Docent
Ibrohimova S.Kh

Editing and corrector: Khojimatova G.M., Zokirov N.

PHILOSOPHY

Muhammad A.N, Idiev Kh.U. The Socio-political views Zakaria Razi	9
Dodikhudoev KH. Philosophical debate between abuhatim ar-razi and abubark Ar-Razi. is-maili teaching about the co-eternal existence of the world and god.....	16
Olimov K., Askardaev K. The question of ontology and the teachings gnosiologii	29
Nuraliev Y. Contribution Zakariyo Muhammad Razi in medicine, construction of hospitals and education of doctors.....	34
Mahmadjonova M. The Idea of "Kamol" perfection in social and ethical thought Abubakr Muhammada Zakariya Razi	42
Sharipov A. Sow the seeds of knowledge	47
Jonboboev S. The teaching of Abubakr Ar-Razi in context of Tajik/Iranian philosophy of sciences (натурфилософия)	52
Makhshulov M. The view of the fundamental ethical issues from the perspective of Abu Bakri in comparison with Saadi Shirazi	61
Mirzoev G. The problem of epistemology or world cognition in the philosophy of Abubakr -Ar-Razi	65
Sayfulloev N.M. LOGIC Abubakr al-Razi	69
Sodiqova N. Ibrachim Ch.M. Abubakr Razi and his concept about the existence of man.....	72
Ibrohimova S. H. The ratio of the ethical aspects of the teachings of Zakaria Razi and Matrudii Samarkandi	77
Makhmadulaev S. Critical and polemic spirit of Abubakr Razi Book - «Doubts in Galen» ..	80
Shoev.Z. Some words about the attitude of Abubakr al-Razi towards the religion and Philosophy	86
Bandalieva. Sh. Philosophy and ethical thought of Zakariya Razi and Nasir Khusraw about enjoiment	90
Askardaev K. Philosophi of "Ashab of haiulo"	96
Asliddin N. Great connoisseur of hormone sounds and mysteries of the human spirit	102
Shamsov M. S. Some of the specific concept of soul in the work of Zakariya Razi and Ibni Sina	108
Muhammadchojaev A. Atomism Razi	112
Zaynudinov S. «Mass» and «velocity» concepts as an instrument of knowing the universe ..	116
Saidjafarova P. The problem of happiness in the views of Zakariya Razi and Azizuddin Nasafi	122
Kurbonov B.R., Sanginova R. I. Muhammad Zakaria Razi as a great chemist, medicine-man, philosopher and economist	126
Sharipov A. The attitude of Abu Bakr Razi to religion	131
Buriev I.B., Abdulhonov F.M. The views of Abu Bakr al-Razi of the state and law institutions.....	138
Djuraev R. Z. Freethinking ideas in the philosophical doctrines of Abu Bakr al Razi.....	143
Asomuddinzoda T. Concept of the perfect person of creativity Jalaluddin Rumi.....	152

**РОҶЕЪ БА АНДЕШАҲОИ ИҶТИМОӢ ВА СИЁСИИ
АБУБАҚР ЗАКАРИЁИ РОЗӢ**

Муҳаммад Абдурахмон (Махмадов А.Н.) – Директори ИФСҲ-и АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон, д.и.с., проф.

Идиев Х.У. – Муовини директори ИФСҲ-и АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон, д.и.ф., проф.

Дар мақолаи мазкур андешаҳои иҷтимоӣ ва сиёсии Абубақр Закариёи Розӣ, ки марбут ба масъалаҳои дарки асосҳои ғайбӣ ва ҳақиқатӣ одамон, тақсими ҷамъиятии меҳнат ва таъсири он ба мақоми иҷтимоии одамон, шакли дараҷаи иштироки онҳо дар идораи ҳаёти ҷамъиятӣ, расолату сифатҳои зарурии сарвари сиёсӣ, ҷойгоҳи хирад дар ташаккули муносибатҳои ҷамъиятию сиёсӣ мебошад, мавриди таҳлил қарор дода шудааст. Дар мақола инчунин умумият ва фарқияти дидгоҳи Абубақр Закариёи Розӣ бо андешаҳои дигар мутафаккирони форсу тоҷик, низ нишон дода шудааст.

Калидвожа: ҷомеаи ормонӣ, талабот, устувории мулк, эътимод, эътиқод, итоат, зиндагии дастаҷамъона, иродаи ҳукмронӣ.

Матлабе, ки дар ин мақола сари мавзӯи орои иҷтимоии Абубақри Розӣ пешниҳод мегардад, аввалан зикри сарчашмаи асосии баҳсҳоеро талаб менамояд, ки марбут ба маншаи андешарониҳои иҷтимоию сиёсии ӯ мебошад. Зеро вобаста ба баҳси вучуд доштани осори алоҳидаи Розӣ оид ба масоили иҷтимоию сиёсӣ андешаҳо дар таърихи афкори иҷтимоӣ гуногун буда, домони ин баҳсҳо аз эътирофи нисбат додани осори алоҳида ба Розӣ вобаста ба масоили иҷтимоию сиёсӣ то ба инкор намудани мансубияти ин гуна манбаъҳо ба қалами ӯ домон мекашанд. Масалан, Ибн Абу Асибъа китоберо таҳти унвони «Фиал сиратул фозила ва сирати аҳлил мадинатул фозила» (Дар орои донишварӣ ва сирати мардуми доношаҳр) бо таъя аз маълумоти баённамудаи Ибни Надим ва Қифтӣ ба қалами Розӣ нисбат медиҳад. Аммо ин андешаро Паул Кровс сахҳ намешуморад. Ба андешаи ӯ муаллифони мазкур дар зикри ин китоб онро бо асари маъруфи Форобӣ «Орои аҳли мадинаи фозила» галат ёдоварӣ намудаанд. Заминаи ҷунин иштибоҳ ба андешаи яке аз

муҳаққиқони варзидаи осори мутафаккир Паул Кровс аз зикри асари бо ҳамин унвон наздики Закариёи Розӣ «Сирати фалсафӣ» мумкин аст, сар зада бошад, вале барои пажухандагони осори ӯ маълум аст, ки Эшон аз мафҳуми «мадинаи фозила» истифода бурданро зимни баёни андешаҳои иҷтимоияш зарур надонистааст.

Яке аз муҳаққиқони маъруфи осори Закариёи Розӣ Спитамон низ андешаи дар боло зикршударо ҷонибдорӣ менамояд: «Ибни Аби Усайбиа китоби «Фи-с-сиратил-Фозила ва сирати аҳли-л-мадинати-л-фозила» (Дар ахлоқи донишварӣ ва сирати мардуми доно шаҳр)-ро аз осори Ҳаким Розӣ баршуморидааст. Аммо Павел Крауз гӯяд, ки ин унвон бо китоби «Ас-сирату-л-фозила»-и Розӣ, ки Ибни Надим ва Қифтӣ ёд кардаанд дуруст намеояд. Зеро ки Розӣ зоҳиран ҳеч китобе дар «сиёсатӣ маданӣ» нанавиштааст. Гуё муаллифон дар ин маврид ӯро бо Абунастри Форобӣ (дар китоби «Мадинаи фозила») иштибоҳ кардаанд. Шояд маншаи иштибоҳ ҳамон китоби «Сирати фалсафи»-и Розӣ бошад, вале истилоҳи «мадинаи фозила» ҳаргиз ихтирои Абунастри Форобӣ нест ва танҳо ба ӯ таалуқ надорад...

Масъудӣ дар ахбори фалосифа ва афкори табиӣ ва илоҳии Эшон гӯяд, ки фалсафаи ӯло (табии) аз он фалосифаи бостон, яъне мазҳаби Фисоғурист ва Толиси Мелитӣ буд, ки инак соибони ҳарронӣ бар он мазҳаб (табиӣ) бошанд. Ва аммо аз замони Суқрот, Афлотун ва Арасту фалсафаи «маданӣ» падида омад, ки бар хилофи афкори фалосифаи қадим аст. Чунон, ки Арасту дар китоби «Ал-ҳайвон» ёд кардааст, худуди 20 сол аз замони Суқрот гузашта буд, ки мардум аз фалсафаи табиӣ баргаштанд ва ба фалсафаи маданӣ, яъне ба мазҳаби Суқрот рӯй овардаанд».[1. 207]

Аз ин рӯ, инкор ва тасдиқи мавҷудияти тарҳи вучуди низоми иҷтимоии идеалӣ

дар таълимоти 3. Розӣ то имрӯз яке аз масъалаҳои баҳсноқ дар мавриди таҳлили осори ӯ боқӣ мемонад. Аммо ба вучуди чунин баҳсҳо он чиз мусаллам аст, ки дар осораш ба масъалаи он ки ҷомеаи идеалӣ бояд чӣ гунна бошад камтар тавачҷӯх шудааст. Яъне 3. Розӣ андешаҳои иҷтимоияшро дар фарқият аз баъзе мутафаккирони форсу тоҷик на дар заминаи тарҳрезии пешниҳоди модели ҷомеаи ормонӣ, балки зимни бардошт аз мушоҳидаи падидаҳои ҳаёти ҷамъиятии замони худаш баён намудааст. Аслан ӯ бештар ба баррасии масъалаҳои воқеии падидаҳои ҳаёти ҷомеаи замонаш пардохтааст. Бинобар ҳамин ҳам, дар осори ӯ мо бештар таҷассуми падидаҳои фарогири ҷомеаи онвақтаро равшан мушоҳида мекунем. Баррасии ин падидаҳоро 3. Розӣ дар чаҳорҷуби тафаккури ақлӣ матраҳ сохта, ташаккули ҷомеаро ҳамчун маҳсули фаъолияти меҳнати одамон арзёбӣ мекунад.

Шароити зиндагиро одамон дар ҷомеа вобаста ба шугл варзидан ба касбу кори гуногун муҳайё месозанд. Аз ин ҷиҳат онҳо ҳамеша ниёз ба маҳсули меҳнати якдигар доранд. Яъне зиндагии дастачамъонаи онҳо на дар заминаи баҳамойии тасодуфӣ, балки робитаи зарурӣ ташаккул ёфтааст. Заминаи ҳамбастагии одамон аз рӯи фаъолиятшон хусусияти дараҷавӣ дорад, вале дар маҷмӯъ ҳамаи онҳо барои мақсади ягона хизмат менамоянд. Одамон зимни иҷрои вазифаҳои аз рӯи муҳимияташон гуногуни ҷамъиятӣ беихтиёрон ба рои татбиқи мақсади умумии ягона сахм мегиранд. Дар ин маврид 3. Розӣ низоми табақабандии мақомҳои иҷтимоии одамон на аз рӯи аломатҳои иқтисодии сиёсӣ, балки муфидии вазифаҳои иҷро мекардагӣшон ба роҳ мемонад. Зеро ба андешаи ӯ ҳар нафар аз рӯи малакаи андухтааш ба иҷрои касбу кори муайян майл дорад.

Ҷомеаи мавриди назари 3. Розӣ масалан дар «Тибби рӯҳонӣ» маҳсули равандҳои ҳамкорӣҳои воқеии одамон аст, ки вобаста ба хусусияти фаъолияти онҳо ҷомеа имконияти мавҷудияти худро пайдо мекунад: «Дар ҳақиқат он таҳаввуле, ки мо онро маҳсули худ намудаем ва он ба чизи дигаре тобеъ набуда, фазли он ба ҳайвони ғайринотиқа тааллуқ дорад. Маҳз ҳамин фазл ақли моро вобастаи зиндагӣ

намуда, баъзеи моро ба баъзеи дигар ба тариқи рафоқат ҳидоят намудааст. Чунон ки мо мебинем, хеле кам ҳайвоне вучуд доранд, ки дар байни онҳо улфату рафоқатӣ набошад. Бинобар ин аксаран хусни зиндагии мо аз рӯи қоидаи баъзан муованат, баъзан рафоқату ҳамкорӣ қарор ёфтааст. Агар ин тавр муованату ҳамкорӣ дар байни одамон ба ҳукми ақл намебуд, фарқ миёни инсону ҳайвон вучуд дошта наметавонист». [2.103]

Аз ин рӯ, таҳлили масоили вижагии тақсими қор, таносуби талабот ва истеҳсолот, риояи даромаду хароҷот, арзиши маҳорати касбӣ ва ғайра дар меҳвари афкори иҷтимоии сиёсӣ ӯ давр мезананд ва бо ҳаёти воқеии одамон алоқамандии бештар доранд[3]. Имконияти берун аз ҳаёти ҷамъиятӣ саодатмандии пурра ба даст овардани инсонро 3. Розӣ инкор менамояд, ки сарманшаъи ин андешаро мо дар асари Арасту «Сиёсат» дучор меоем.

Бо тақия аз ин ҷойгоҳи мӯътабар доштани ин андешаҳо дар осори мутафаккир муҳаққиқон заминаҳои тавачҷӯҳи мустақили Абубақр Закариёи Розиро ба масоили иҷтимоии сиёсӣ пешниҳод намудаанд. Заминаи далелхое, ки аксар маврид барои исботи мавҷудияти чунин андешарониҳои мустақили иҷтимоии сиёсӣ мутафаккир баён гардидаанд, ба андешаи мо, аз ҷанбаҳои зерини афкори ӯ маншаъ мегиранд: Аввалан, 3. Розӣ ҳамчун мутафаккире, ки аз ҳикмати юнонӣ пайваста тавсиф мекунад ва пайравӣ аз онро барои худ шоиста мешуморад; Баъдан дар баробари ин ӯ аз тақлиди маҳз ин андешаҳо дӯрӣ ҷуста, бештар ба таҷассуми падидаҳои фарогири ҷомеа замони худаш саъю кӯшиш намудааст.

Бояд таъкид намуд, ки ҳукме, ки нисбати орои иҷтимоии Розӣ дар сарчашмаҳо дода мешавад, ӯро ҳамеша ҳамчун пайрави анъанаи фикрии мансуб ба Афлотуну Сукрот дар масоили марбут ба ҷомеа медонанд. 3. Розӣ шарикӣ аъзоёни ҷомеаро дар танзими идораи ҳаёти иҷтимоияшон аз имконият берун намедонад ва ин исботи он аст, ки ӯ инсонро маншаъи ҳама гуна қудрат, аз ҷумла қудрати идоракунии сиёсӣ ҷомеа мешуморад. Баръакс барои ҳифзи низоми иҷтимоӣ мудохилаи динро қабул надорад. Инсон ба мучиби ақли

илоҳии хеш меҳварест, ки дар алоқа бо сифатҳои иҷтимоияш ғаъолияти муназзами ниҳодҳои ҷомеаро ба ҳаракат мебарорад. Офаридгор ҳамаи бандагонашро баробар офарида, ҳеҷ кадоме аз онҳоро бар якдигар бартарӣ наодоааст. Аз ин мавқеъ, ӯ даъвои нубувату имоматро шадидан танқид менамояд ва даъвои касби ҷунин мақомро омили аслии эҷоди нифоқу низоъ дар ҷомеаи башарӣ мешуморад.

Дар робитаи бевосита бо мавқеъгирии ғавқуззикраш З. Розӣ камтарин умед ба имконияти мавҷудияти тараққиёти табиӣи ҷамъияти инсонӣ дорад ва сарчашмаи ҷунин тараққиётро дар инкишофи маҳоратҳои иҷтимоӣи инсон, сифатҳои барҷастаи ахлоқияш мебинад ва дар осораш барои касби онҳо роҳи муътадилро пешниҳод менамояд. Роҳи ҳидоятнамудаи ӯ на роҳи пайравӣ аз зуҳду тақвогарӣ, балки ҳидоят ба саҳму иштироқи ғаъоли инсон дар пешбурди ҳаёти ҷомеа аст. Аз ин рӯ, ҷунин қайд менамояд, ки: «Мартабаи бартарини мо на ба лаззати ҷисмонӣ гуттавар шудан, балки касби илм, татбиқи адолат ва комёб шудан ба хайри умум аст. Он кас лоиқи роҳи ҳақиқат аст, ки ҷаҳд карда фалсафаро биомӯзад. Нуфуси инсонӣ фақат тавассути омӯхтани фалсафа метавонад аз зиштию ҷаҳолати дунявӣ наҷот ёбад. Ҳар гоҳ мард онро омӯхт ва камтарин қисматашро баргирифт, нафсаш аз разолату ҷаҳолат софӣ ва наҷот хоҳад ёфт». [4.76]

Абӯбақр Закариёи Розӣ бо ҷомеаи шариятшинос муҳолиф буд ва домани ин баҳс яке аз сабабҳои бархурди шадиди ӯ бо уламои замонаш гардида буд, ки намунаи он дар асари Абуҳотими Розӣ «Аълам ан-нубувва» (Аломатҳои паёмбарӣ) зимни баҳси ин ду мутафаккир ба назар мерасад. Дар ин маврид З. Розӣ динро қабили бунёди ҷомеаи саодатманди башарӣ намешуморад ва баръакс бори масъулияти ин амалро ба дӯши худ инсон мегузорад. Дар ин маврид қазовати муҳаққиқи эронии осори ӯ Сайид Маҳмуди Хайрӣ ҷолиб аст, ки менависад: «Розӣ донишманд ва муҳаққиқе моддӣ буд ва метавон вайро аз нахустин қасоне донист, ки худро аз зуломоти ақоиди хурофӣ раҳо сохта ва қадам дар майдони амалу мушоҳида ва таҷриба гузошта ва аз баракати ғаъолияти мудовиме, ки ба ҳарч дода, дар ин роҳ

мувафаксиятҳои бузурге касб кардааст». [5.11]

Бояд тазаққур дод, ки қариб аксарияти мардуми аҳли Рай шофеимазҳаб будаанд, вале дар илму андешаи шинохти Худо касе, ки донову тавоно буд ба ҳеҷ ваҷҳ Худоро инкор намекард ва мазҳабу ишқи асосии онҳо ишқи Илоҳӣ буд.

Ба ақидаи Мавлонои Балхӣ:

Мазҳаби ошиқ зи иллатҳо ҷудост,

Ошиқонро мазҳабу иллат Худост.

Ин аст, ки З.Розӣ алоқамандии Худоро бо нафси кулӣ ҷунин баён менамояд: «Худо ҳақими мутлақ аст... саҳву ғафлат бар ӯ бегонаанд. Ҳаёт аз Худо ба мисли ғайби нур аз курси хуршед ҷудо мегардад. Аз нафси кулӣ низ ҳаёт монанди нур пароканда мешавад». [6.170]

Роҳнамои инсон дар масири бунёди ҷомеаи адолатпарвар ақл ба шумор рафта, «қасеро дар ин масир бояд инсон мақоми баргузидагию бартарӣ надихад, то ин ки ин минбаъд мояи низоъи онҳо нашавад ва ҳар фирқа аз пешвои худ пайравӣ ва дигаронро тақзиб накунад бо назари бугъ ба онҳо нанигарад. Сабаби эътимоду эътиқод ва итоати одамон ба пешвоёни мазҳаб аз одат сарчашма мегирад. «Розӣ «шариятҳо»-ро усулан нафӣи карда, «нубувват»-ро ҳам радду ибтол намудааст. Масъалаи «хилофат»-и суннӣ ва «имомат»-и шиъӣ дар назариёти сиёсӣ ё сиёсати маданият ӯ нафӣи шудааст. Масъуди Бағдодӣ (рафиқи Розӣ) ҳангоми зикри манбаъҳои китоби худ «Мураввичу-заҳаб» дар ҷузъи таърихи хулафо, китоби «Сияру-л-хулафо»-ро ҳам таълифи Муҳаммад ибни Закариёи Розӣ ёд кардааст». [7.207]

Розӣ дар китоби «Ибтоли нубувват»-и худ овардааст, ки пайравони шариятҳо динро аз раисони худ ба тақлид гирифта, таҳқиқ ва назар дар усул ва мабодиро яқсӯ гузоштаанд. Ва аз раисони худ ахборе ривоят кунанд, ки дар диёнат набоистӣ баҳс кард.

Ба андешаи Муҳаммад Закарёи Сурафӣ, «Розӣ на ҳукумати «халифату-л-Лох»-ҳои суннӣи араб ва на «имомат»-и шиаро қабул наодоштааст, зеро онҳо ба ихтилофи кишрҳои ҷомеа мебаранд. Ба таври кулӣ Розӣ, ки «машъали» ақлироияш номидаанд, бо ҳама навъ ҳукумате, ки мабнои динӣ ва ба таъбири ӯ, – ғайри ақлӣ – дошта бошад ва бо ҳар гуна «шарияти»

Илоҳӣ яксара муҳолиф будааст». Бояд гуфт, ки чунин мулоҳизаронӣ ва хулосабардорӣ нисбати З.Розӣ хусусияти субъективии милливу мазҳабӣ дорад. Агар мо танҳо ба номгӯи чанд осори илоҳиётшиносии ӯ ба монандӣ: «Китоб андар ин ки инсонро Халлоқи Ҳакиму комиле аст», «Андар имомон ва имомат», «Андар зарурати даъвати пайғамбар алайҳи онҳое, ки нубувватро дашном мекунанд» назар афканем ба пуррагӣ дарк менамоем, ки масъалаи муҳолиф будани З.Розӣ ба ҳар гуна «шариати» Илоҳӣ на-чандон ҳақиқати воқеӣ дорад. Зеро маърифату андешаҳои фалсафии З.Розӣ аз дигар васвасаҳои мазҳабии он давра замон боло меистод». [8.713-715]

Ҳамин тавр, фалсафаи иҷтимоии Закариёи Розӣ мӯътақид ба афзалиятдиҳии муҳити ҷамъиятӣ дар ташаккули сифатҳои иҷтимоии инсон асос ёфта, имконияти берун аз ҷомеа зиндагӣ кардани ӯро номумкин мешуморад. Агар як чунин имконияте ҳам ба инсон муяссар мегардид, пас чунин зиндагӣ пур аз машаққату душворӣ мебуд, зеро дар ин маврид ӯ аз дастгирию ҳамкорӣ бо дигарон бенасиб мемонд. Дар ҳолате, ки маҳз ин ду омили зикршуда, яъне мавҷудияти дастгирию ҳамкориҳо бо дигарон ба ҳаёти шахс маънӣ мебахшанд ва онро таҳаммулпазир месозанд. Танҳо дар ҳаёти ҷамъиятӣ ба одамон муяссар мегардад, ки бо ҳамдигар робитаи кавии ҳамкорию ҳамрайъиро барқарор намуда, тавассути тақсими мақсадноки меҳнат талаботҳои худро қонеъ гардонанд.

Ҳамчун файласуфи хирадгара З. Розӣ омили асосии дарки зарурияти ба ҳаёти ҷамъиятӣ пайвастании инсонро аз ақл во-баста медонад. Ҳатто таълимоти Абубакри Розӣ оид ба ақл ва маърифати ақлӣ боиси норозигии зиёди рӯҳониёни суннимазҳаб ва шиӣён гардида буд, зеро ӯ қазоватҳои онҳоро дар бораи мақоми пешвоӣ доштани имомону пайғамбарон рад намуда буд. «Инсон ба андешаи ӯ, ниёз ба таълими пешвою пайғамбаре, ки ӯро биомӯзонад, надорад. Зеро ӯ дар маърифати ҳамаи моҳиятҳо, некӣ, бадӣ, зиёну суд бо Аллоҳ баробар аст. Агар ақли инсон моил ба таҳқику ҷустуҷӯ бошад, пас қобилияти ҳамаро маърифат кардан дорад». Абубакри Розӣ дар баҳс бо доъии исмоилӣ Абуҳотими Розӣ ошкоро андешаи шиаву сунниро, ки маърифат натиҷаи

вахӣ ба имомону пайғамбарон нозилшуда мебошад, инкор менамояд. Зимни муроҷиат ба Абуҳотими Розӣ ӯ мегӯяд: «Моро бифаҳмонед, ки дар кучо ишораҳои имомҳоятон оид ба фарқияти заҳрҳову маҳсулоти хуроқӣ баён шудааст. Маълум аст, ки на якто, балки ҳазорҳо асарҳои Ҷолинусу Ҳиппократро иқтибос меоранд ва ин ба одамон ғоидаи зиёдтар овардааст. Ҳеч набошад, моро аз гуфтаи ягон имоми худ оид ба ҳаракати чирмҳо ва сабаби онҳо, усулҳои маҳсули ҳандаса, ки пештар маълум набуданду аз ҷониби имомони шумо кашф шудаанд, воқиф намоед. Агар шумо бигӯед, ки асоси ҳамаи ин донишҳо аз ҷониби имомони шумо гузошта шудааст, пас мо таъкид менамоем, ки қазоватҳоятон хато аст ва шумо набояд оид ба он исрор кунед. Вале агар шумо пурсед, ки одамон аз кучо оид ба ҳаракати чирмҳо дониш ба даст оварданд, пас мо ҷавоб медиҳем, ки дар ҳалли ин савол ба имомҳои шумо ниёз надорем. Мо ҳамаи инро аз чизҳои барои одамон ошкор ба даст оварда, дар асоси мушоҳида макони ситораҳоро донистем. Таъсири доруҳоро ба тан мо ба воситаи таҷрибаю эмкунӣ донистем. Маърифати ҳамаи он чизе ки аз аввал то замони ҳозир ба даст оварда шудааст, амали табиӣ аст, ба монанди он ки шинокунии мурғобиҳо дар об амали табиӣ аст ва бе таълимдиҳии имомони шумо татбиқ мегардад». { 9.187-188 }

Ҳамин тавр, маълум аст, ки ақлу фаросат ҳамчун омили асосии ба ҳаёти ҷамъиятӣ пайвастании инсон, заминаи муҳими фарқ гузоштани рафтору амали инсон аз рафтори соири мавҷудот ба шумор меравад. Рафтори ҳайвонот зимни талош барои қонеъ соختани талаботаш анге-заи ғаризавӣ дошта, аз ин рӯ он қобилияти пешбинии такрори вазъу ҳолати ҳаётиро надорад. Қобилияти пешбинии такрори вазъу ҳолатҳои ҳаётӣ, тағйиру инкишофи он хос ба инсон буда, тавассути ақл ба ӯ муяссар мешавад, ки: «аз як ҳолат ба ҳолати бехтар ва аз як мартаба ба мартабаҳои дигари дилхоҳи худ бирасад, амал менамояд. Одамизод мебинад, ки барои тай кардани душвории зиндагӣ марҳалаҳои оқилонаву муфидона вучуд дорад. Агар мо онҳоро дуруст истифода барем, онгоҳ бидуни машаққат ба мақсад хоҳем расид». [9.108] Наздик ба ҳамин андеша мулоҳизаҳои Ибни Сино дар «Тад-

бири манзил» ба назар мерасад, ки мегӯяд: «Роҳи ба даст овардани ғизову хӯрок барои инсон монанди роҳи ба даст овардани қути ҳайвонот нест, ки ҳангоми ҳаяҷону таҳрики гуруснагӣ ва ташнагӣ чунбиш карда, чарогоҳу об биҷӯяд ва пас аз рафъи гуруснагию ташнагӣ ба ҷои худ баргашта ва истироҳат карда, боз дар ҳангоми ҷӯъ ва аташ ба сӯи чарогоҳу об бишитобад. Дигар муқайд набошад ба ин ки зиёди ғизову қуташиро барои вақти дигар ва рӯзи ҳоҷат ҷамъу захира ва омода бикунад ва ба ҳифзу нигоҳдорию он бипардозад. Ин ҳайвонот наредонанд, ки ба ғизову об боз мӯҳтоҷ мешаванд».[10.22]

Муҳимтарин ҷанбаи андешарониҳои Розӣ зимни баррасии масъалаҳои марбут ба ҳаёти ҷамъиятӣ аз он иборат аст, ки ӯ пойбанди андешаи эҳё барқарорсозии зиндагии як замон беҳтари гузашта набуд ва ба зарурияти ислоҳи ҳолати мавҷудаи ҳаёти ҷамъиятӣ ба хоҳири дастбӣ ба зинаҳои болотари он таъкид менамояд. Яъне бо пайравӣ аз аҳодису баъзе андешаҳои роҷи замонаш дунёро барои инсон ҳамчун зиндон наредонист, баръакс кӯшиши муваффақ шудан ба зиндагии беҳтарро тавассути меҳнат пайваستا талқин менамуд. Вобаста ба ин мавзӯ ӯ таъкид менамояд, ки: «Мунтақил шудан аз ҳолати кунунӣ, ки мо дар он ҳастем ва ба он одат кардаем, ба ҳолати дигаре, ки беҳтар аз он аст, ба осонӣ муяссар наместавад».[11.108]

Аз ин рӯ, майли тағйирталабии ҳаёти ҷамъиятии инсон тавассути меҳнат яке аз ҷанбаҳои муҳими таълимоти иҷтимоии Ӯ. Розӣ ба шумор меравад, ки дар ин самт ӯ дараҷаи ҷамъбастию такомули вазъу мақоми иҷтимоии инсонро салоҳ намешуморад. Бинобар ҳамин ҳам, дар фарқият аз соири мутафаккирони минбаъдаи мо ӯ тавассури такомулӣ, барои ҳамаи ҳолати қонунандаю идорашавандаро қабул надорад ва барои инсон ҳудуди бепоёни касби мақом ва қобилияту маҳоратҳоро қоил аст. Аммо ҳамчун файласуфи хирадгаро барои инсон дар мавриди кӯшиши тағйири ҳолати зиндагӣ ва мақоми иҷтимоӣ зарурияти ба қор гирифтани нерӯи ақлиро таъкид менамояд.

Зикри ин масъала дар ин ҷо муҳим аст, ки ба андешаи баъзе аз муҳаққиқон марбут ба низомии сиёсии қобили эътироф Ӯ. Розӣ рисолаи хурдере низ таълиф намуда-

аст, ки таҳти унвони «Аломоти иқбол ва давлат» ё «Гуфтор дар нишонаҳои бахтоварӣ ва давлат» ном дорад. Дар ин рисола ба андешаи Розӣ аз нишонаҳои иқболу давлат ҳамонро интизоми умурӯ иҷрои онҳо бар вифок ва мутобиқ бо шароити интиқоли қудрат, ҳатто дар ҷӯзъиёти умурӯ илова бар қуллийат аст. Ӯ. Розӣ дар баёни масъалаи иқболу давлат ва ошқор намудани сабабҳои он баҳсҳои муҳталифе дорад. Ӯ зиёда аз даҳ аломоти иқбол ва давлатро вобаста ба фаъолияти инсон дар зиндагӣ ва умурӯ давлатдорӣ мавриди таҳлилу пешниҳод қарор додаст.

Масалан, ӯ устуворию мулкоро ба мавҷудияти қонунҳои боадолат вобаста менамояд. Ба монанди ҳазар қардан аз сустбунёдӣ, вайроншавӣ аз душманону муҳолифон ва инчунин нисбат ба онҳо эҳтиром доштан. Дар натиҷаи дастурамалии одилӣ шавқи дигарон нисбат ба ҳолату сиёсати вай афзун мегардад. [12.122] Зақарийи Розӣ аломотҳои иқболу давлатро ба чунин тартиб пешниҳод менамояд:

- шахс дар илм қомеъӣ ба даст оварад;
- яке аз сабабҳои дигари рӯйдоди иқболу давлат хоҳ вай сабаби илоҳӣ бошад ва хоҳ табиӣ бо қувваи зиёде, ки он вобастаи фаровонии модда буда, ба зудӣ таназул наёфта, ба суръат нашъунамо меёбад;
- оморасозии муносиби амрҳо ва пайдархамиву анҷомпазирии онҳо;
- мувофиқ қуноидани нафс ба тартибу раёсати муайян, ки тавассути сифатҳои баландҳимматӣ, саховатмандӣ, далерӣ, фозилӣ ба даст меояд;
- майлу ишқи раёсат доштан ва зарурияти кӯшиши пайваستاи шахс барои ба даст овардани он;
- бо тақия аз фазилат, ростқорӣ, дақиқии ҳиссиёт пешгӯӣ карда тавонистани ҳамаи он чизҳое, ки дар гузашта ва меомада рӯй хоҳад дод;
- майл қардани шахс ба рафиқон, ҳамроҳон ва ёрони мувофиқ;
- касби эҳтимоми эҳтироми тобеон ва ҳамқорон аз қониби шахси боиқболу давлатманд;
- майл ба адолату нафрат ба зулму ситам доштан.

Чуноне ки мушоҳида менамояд устуворию иқболу давлатро Ӯ. Розӣ чун ақсар мутафаккирони мо на дар кӯшиши

барқарории ҳамоҳангии ҳаводиси олами заминӣ бо низоми хоси кайҳонию мовароуттабиӣ, балки дар таъкиди зарурияти касби сифатҳои муқаррарии зиндагии иҷтимоӣ мебинад. Барои ӯ таъкиди муҳим будани омӯзиши илм, таҳкими иқтидори моддию иқтисодии ҷомеа, идора намудани нафси худ ва онро бо равиши инкишофи ҷомеа созгор сохтан аз ҷумлаи масъалаҳои мубрам ба шумор мераванд. Андешаҳои ӯро дар бораи ҷузъи муҳими сифати шахсияти роҳбари сиёсии ҷомеа будани майли ишқи ба мартабаи давлатдорӣ расидан улуми сиёсии муосир низ ҷузъи асосии сарчашмаи ҳокимият мешуморад. Бидуни ҷуни н майлу ирода касби роҳбарикунӣ ҳокимияти давлатӣ маънии худро гум мекунад: «Аломати минбаъдаи иқбол ва давлат вобастаи майлу ишқи раёсат доштан ва афзунӣ кӯшиши шахс ба сӯи он, то ба дараҷае, ки бе ноил гардидан ба вай дигар зиндагӣ барояш маънии худро гум кунад. Вай ба гайр аз ноил шудан ба он ба ягон амри дигаре аҳамияти ҷидӣ надихад. Далели аввалини ноил гардидани шахс ба раёсат пеш аз ҳама ба ҳарҷониба тайёр, омода будани он вобаста аст, зеро ки табиат ягон чиз ва ё қувваеро бе сабаб намеофарад ва он чиз ё қувва низ бе сабаб ашӯро тарк намекунад». [12.120]

Ба андешаи З. Розӣ яке аз нишонаҳои муҳими соҳибикбол будани сарвари сиёсӣ вобаста ба касби он фазилату ҳассосияти сиёсӣ аст, ки ибто шарофати он ӯ қобилияти мӯшикофона ба умқи ҳодисаҳои рӯзмарраи ҷомеа ворид шудан ва пешбинӣ намудани паёмдҳои минбаъдаи онҳоро ба даст меорад: «Ин гуна қувва бо нафси шахс алоқаманд буда, аз вай ҳаргиз ҷудоӣ напозирад. Ва он қувва ҳеч гунна бадие ба шахсияти ӯ раво набинад. Онҳо бе якдигар зиндагиро ҳам тасаввур карда наметавонанд. Амалшудани ин амрҳо пеш аз ҳама вобаста ба натиҷаи дурусти муборизаи онҳо бо қувваҳои рақибангез аст». [13.121]

Дар ин рисолаи хеле хурду пурмухтаво мутафаккир ба масъалаи муоширати сиёсӣ ва нақши он дар таҳкими иқболу давлатдорӣ тавачҷӯҳи хос зоҳир намудааст. Гузориши ин масъала дар ду шартӣ аломати иқболу давлат, яъне майл ба ҳамроҳону ёрони мувофиқ ва эҳтимоми эҳтиромӣ тобеон ба роҳбари сиёсӣ хеле борикбиниона мавриди таҳлилу баррасӣ

қарор дода шудаанд. Гузориши ин масъалаҳо дар баҳси иқболу бахтоварии давлатмадорон гувоҳи он аст, ки З. Розӣ ҷанбаи ахлоқиро дар умури сиёсӣ дар мартабаи болотар гузошта, онро омили ба муваффақият ноил шудани сиёсатмадорон аврзёбӣ мекунад. Қазоватҳои дар ин замина баённамудаи З. Розӣ ба зарурияти талош ба камолоти ахлоқӣ намудани давлатмадоронро таъкид менамояд: «Тобеону асҳобон дар ҳолатҳои рӯйдодӣ ногуворӣ, ки он агрчанде аз зарурият ба вучуд омада бошад ҳам, ба ҳамдигар содиқ бимонанд. Шахси раёсатманд дар ҳолатҳои баландии мартабааш ҳам, ҳамеша хоҳони эҳсон буда, аз бадкориву бадандешагӣ худро нигоҳ дорад... Ва аломати дигари иқболу давлат вобаста ба он аст, ки агар қалби шахс аз бадбинӣ, бадандешӣ ва кинаварзӣ пок буда, вай нисбат ба рафиқонаш ҳурмату эҳтиром дошта, онҳоро беҳтарин атои табиат шуморад. Он шахс дигаронро дӯст дорад ва дар ислоҳи онҳо бикӯшад ва ҳаргиз ҷунин набошад, ки аз паи фасоди онон гардад». [14.121-122]

Зақариёи Розӣ камолоти ахлоқии давлатмадоронро дар алоҳидагӣ меҳвари ягонаи ба инкишоф майлдихандаи ҷомеа намеҳисобад. Ин раванд дар заминаи татбиқи кӯшиши аз байн бурдани зулму ситам, қабулу амалигардонии қонунҳои боадолатона пурра мегардад: «Устувории мулк вобаста ба қонунҳои боадолатӣ ӯ, аз қабилӣ ҳазар кардан аз сустбунёдӣ, вайроншавӣ, аз душманону муҳолифон ва инҷунин нисбат ба онҳо эҳтиром доштан иборат мебошад. Дар натиҷаи дастурамалии одилӣ шавқи дигарон нисбат ба ҳолату сиёсати вай афзун мегардад». [15.122]

Ҷуноне ки мебинем дар таълимоти иҷтимоии ӯ, ки зерӣ мафҳуми иҷтимоию сиёсӣ ифода мегардад, тарзи ҳаёт, талаботи маишӣ, эҳтиёҷоти зиндагӣ ва тақсими мақсадноки меҳнат мушоҳида мегардад. Зимнан бояд қайд кард, ки З. Розӣ зиёда аз дусад асари илмӣ дар соҳаи фалсафа, ахлоқ, ахлоқи амалӣ ва дигар ҷабҳаҳои зиндагӣ иншо намудааст, ки баҳри табобат кардани саломатии руҳии ҳар як фарди ҷамъиятӣ бахшида шудаанд. [16.16]

Илова бар ин, таъсири андешаҳои шӯрангези ӯ ба дигар файласуфону мутақаллимон ва ҷомеашиносон беасар намондааст. Ҷуноне ки ба назар мерасад но-

вобаста аз оне ки Фахридуддини Роз нисбати баъзе андешаҳои Закариёи Розӣ муҳолифатҳо дошт, вале дар таълимоти иҷтимоию сиёсии Фахриддини Розӣ нақши андешаҳои Закариёи Розӣ ба хубӣ мушоҳида мегардад. Махсусан, дар фаҳмиши ҳаёти ҷамъиятӣ, робитаи кавии ҳамкорӣ ва тақсими мақсадноки меҳнат ва ғайра Фахриддини Розӣ қайд менамояд, ки: «Азбаски ҳаёти ҷамъиятӣ ба ёрии ҳамдигарӣ ва муносибатҳои иқтисодии табақаҳои соҳибони касбҳои гуногун асос меёбад... ҳар кас бояд фақат ба касбе машғул шавад, ки «сабаби интизоми аҳволи шаҳр бошад».[17.422] Дар ҷои дигар сиёсатро нисбат ба шаклҳои дигари ҷамъияти ҷамъиятӣ муайянкунанда, «шарифтар»[18.429] донистааст, ки инро З. Розӣ дар рисолаи «Аломати иқбол ва давлат» низ таъкид кардааст ва сиёсатро дар маҷмӯъ боиси устувории мулк ва дараҷаи шахси боикболу бодавлат шинохтааст. Аз ин бармеояд, ки Фахриддини Розӣ ба андешаҳои «шарифтарин» ва азимтарин нишонаҳои иқболу давлати З. Розӣ ошноӣ доштааст.

Хусусан, дар шарҳи устувории мулк, фазилатҳои олии ахлоқ, адлу инсоф ва мустаҳкам намудани бақои майли раияти гуломон, сиёсатмадорон ва комёбӣ дар илмро Ф. Розӣ ба рисолаи «Иқболу давлат» таъя намудааст.

Инчунин усулҳои баррасии масоили иҷтимоӣ дар таълимоти Закариёи Розӣ аз вижагиҳои муҳим бархурдор аст. Пеш аз ҳама ӯ аз усули муқоисавӣ зимни инъикоси воқеияти мушаххаси замони таърихияш васеъ истифода мекунад. Натиҷаи ин муқоисакуниҳо дар сатҳи нишон додани афзалиятҳои сифати иҷтимоии инсон аз соири мавҷудоти олами зинда, вижагиҳои кишварҳо, халқҳо дар бобати таълиму тарбия ва ғайра нишон дода шудаанд. Масалан, зимни баррасии масъалаи идора ва шикасти ҳавову ҳавас дар байни мардумони гуногун ӯ чунин баён мекунад: «Аммо инсонро мебинӣ, ки аз ин гуна амал худдорӣ мекунад ва табиати худро маҷбур месозад, ки аз чизҳои дархури ӯ буда қонеъ гардад, эро ки маонии ақлӣ дар инсон мавҷуд буда, ӯро ба ҳалли тариқи қорҳои нораво сафарбар намекунад... Зарур аст, бигӯем, ки ин худдорӣ ва тобеият ба ақл ба таълиму тарбия ни з вобаста аст... Равшан аст, ки дар ин ҳусус,

яъне дар бобати таълиму тарбия дар байни миллатҳо, халқҳо фарқияту тафовутҳои зиёд ҷой дошта, яке ба дигаре монандӣ надоштанишон имконпазир аст».[19.48]

Муҳаммад А.Н., Х.У.Идиев

Социально-политические взгляды Закария Рази

Статья посвящена анализу социально-политических взглядов Абубакра Мухаммада ибн Закария ибн Яхья Рази (865-925), который охватывает вопросы, касающиеся основ совместной жизнедеятельности людей, общественного разделения труда и ее влияния на социальное положение людей, формы и степени участия людей в управлении общественной жизни, предназначения и необходимые качества политического лидера, места разума в общественных и властных отношениях и т.д. В статье выявляются также сходство и различие во взглядах Абубакра Мухаммада ибн Закария ибн Яхья Рази с положениями других наших мыслителей.

Ключевые слова: идеальное общество, потребность, устойчивость страны, доверие, вера, подчинение, коллективная жизнь, воля властвования.

Адабиёт

1. Парвиз Сипитамон (Азқонӣ). Ҳаким Розӣ. Ҳикмати табиӣ ва низоми фалсафӣ. Техрон, 1384.
2. Комилов Р. Фалсафаи тоҷик аз аҳди бостон то имрӯз. Душанбе, 2011.
3. Сайид Маҳмуди Хайрӣ. Донишмандони номии исломии Техрон.- С.11.
4. Сафо З. Таърихи улуми ақлӣ. Техрон. 1336. -С.170.
5. Розӣ З. Мунтахаби осор. Душанбе 1989. -С.48-108-120-121-122.
6. Абӯ Алӣ ибни Сино. Осор. Ҷилди чаҳорум. -Душанбе, 2007.
7. Фахриддини Розӣ. Ҷамъ ул-улум.
8. Ниг.:ДиноршоевМ.Плюралистическая философия Абубакр-ар-Рози. Душанбе.2013- С.187-188.

Muhammad A.N, Idiev Kh.U.

The Socio-political views Zakaria Razi

The Article is devoted to analysis of the socio-political views of Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariyya Ibn Yahya Razi (865-925), which covers matters concerning the basics of joint life of people, the social division of labor and its impact on the social situation of people, the form and degree of people's participation in the management of public life, the purpose and necessary qualities of a political leader, the place of reason in social and power relations, etc. The article

also identifies the similarities and differences in the views of Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariyya Ibn Yahya Razi with the provisions of our other scholars.

Key words: the ideal society, the need, the stability of the country, trust, faith, obedience, collective life, the will of the ruling.

ФИЛОСОФСКИЕ ДЕБАТЫ АБУБАКРА РАЗИ И АБУХАТИМА РАЗИ

Додихудоев Х. –ГНС ИФПП АН Республики Таджикистан, чл.-корр АН РТ, д.ф.н.

В данной статье автор рассматривает философские дебаты Абубакра Рази и Абу Хатима ар-Рази, в которых спорят об отношении к различным течениям ислама, о сосуществовании мира и Бога. Также вводятся ранее неизвестные источники по данной тематике.

Ключевые слова: исмаилизм, вечность мира, сосуществование мира и Бога, создание мира Богом, Абубакр Рази, Абу Хатим Рази, Шахристани, Насир Хусрав, наука, философия, религия, догма.

Известно, что все исмаилитские теории, начиная с Абу Хатима ар-Рази, подвергали резкой критике философские взгляды Абу Бакра ар-Рази о пяти извечных субстанциях (Бог, материя, время, пространство, душа) о негативном его отношении к религии, пророчеству и имамату. Однако, случилось так, что некоторые исмаилитские философы в своей онтологии шли дальше Абу Бакра ар-Рази, признавая вечность мира и Бога.

Известный исследователь истории арабо - исламской философии Е.А. Фролова считает, что «Абу Бакр ар-Рази (ум. в 925 г), склонялся к исмаилизму», имея, очевидно, в виду совпадения его взглядов с воззрениями радикальных исмаилитов о вечности и несотворимости мира. «Заблуждения» Е.А. Фроловой основаны на материалах книги автора этих строк «Философия крестьянского бунта», в которой приведено довольно большое количество цитат из исмаилитских сочинений радикального толка. Однако в приведенном замечании Е.А. Фроловой есть определенный смысл, если придать ему обратное значение: несмотря на критику философии Абу Бакра ар-Рази, некоторые исмаилитские мыслители оказались под влиянием философии этого известного мыслителя, не восприняв его учение о пяти изначальных субстанциях, но применив понятие «вечность» к миру в целом. Вероятно, А. Корбэн, зная эти противоречия философского исмаилизма, замечает: «Исмаилиты

не верили ни в то, что мир возник из чего-то другого, ни в его творение из ничего». Возникает вопрос: а во что же исмаилиты верили? Выше мы словами А.В. Смирнова ответили на этот вопрос: Бог творит «Первый Разум, а уже из того посредством эманации образуется все мироздание». Только уточним: Первый Разум или Универсальный Интеллект творит Универсальную Душу, которая создаёт мир во всем его многообразии. Неоплатонизм, введенный в исмаилизм даьи Насафи и Абу Хатимом ар-Рази, не воспроизводится здесь, а только служит началом философствования исмаилитов. Я это подчеркиваю, поскольку в новейших исследованиях не считают неоплатонизм одним из теоретических источников философии исмаилизма, а считают исмаилитов просто «адептами философии неоплатонизма».[8] Быть «адептами» и использовать некоторые идеи неоплатонизма - разные вещи. «Адепт [лат. adeptus достигший] - 1) посвященный в тайны какого-либо учения, секты и пр.; 2) ярый последователь, приверженец какого-либо учения, идеи». По логике автора «адептами неоплатонизма» можно считать восточных перипатетиков и всех суфийских шейхов. Ведь все эти мыслители пользовались некоторыми идеями неоплатонизма, а аль-Кинди был первым из перипатетиков, кто ввел в арабскую философию (фалсафа) элементы неоплатонизма. Думается, что М. Диноршоев не учел коннотацию слова «адепт», которым в исмаилизме обозначается «мус тачиб». Для характеристики теоретических источников философского исмаилизма в целом, а речь идет именно о нем, больше подходит утверждение А. В. Смирнова: «Многочисленные источники заимствования и влияний на философию исмаилизма не означает эклектичности последней. Напротив, для нее характерна высокая степень систематичности и сложная внутренняя структуризация». А.В. Смирнов имеет в виду пифагореизм, платонизм, аристотелизм, стоицизм, фалсафа,

суфизм и другие философские течения Запада и Востока.

Такому взгляду на мир способствовала исмаилитская герменевтика, когда тот или иной стих Корана о сотворении мира подвергался процедуре таъвил. Классическим примером может послужить следующий фрагмент из книги исмаилитского философа XV века Саййида Сухраба Вали: «Бытие мира не следует представлять себе таким образом, что было время, когда не было мира такого, каков он есть сейчас, и на нем не было ни небес, ни четырех элементов, ни естества, ни человека. Если представлять себе [бытие мира] подобным образом, то необходимо, чтобы божественные атрибуты, такие как «творящий» и «дающий пропитание» и другие не были бы, потому, что если не было творений, то не могли быть атрибуты «творящий» и «дающий пропитание». Атрибуты божества вечны. Следовательно, этот мир, являющийся атрибутом божества, никогда не возникал и не возникает. Тот, кто не дошел до понимания сущности этой тайны, тот разбойник на пути [искателей] истины и у него сила воображения превосходит силу разума..., благодаря чему сочиняет всякие сказки».

Онтологию исмаилизма, говоря словами В.П. Гайденко и Г.А. Смирнова, можно обозначить термином «онтология творения», поскольку онтологическая проблематика здесь связана с «тварным миром». В советской философской традиции этот термин не употреблялся, хотя вопрос, которым занимались историки философии «Сотворен ли мир Богом или он существует от века?» - имплицитно отражал его содержание. В этой онтологии речь идет не о бытии, существующем вечно и независимо от иной, какой-либо внешней миру силы, но о бытии, сотворенном вне времени, непосредственно Богом или посредством так называемого первого Предела - Универсального интеллекта (или разума) и второго Предела - Универсальной души. Это главная линия в онтологии творения исмаилизма, начиная с философии Насафи и кончая онтологией исмаилитских мыслителей XIX - начала XX вв., завершением этой линии можно считать исмаилитско-суфийскую философию Мубарака Вахани (ум. 1906) из таджикского Бадахшана.

Но не все исмаилитские мыслители

стояли на этой позиции. Ранние исмаилитские философы, в частности, Абу Хатим ар-Рази и Хамидаддин Ал-Кирмани понимали Коран божественным извечным словом и стояли ближе к позиции суннизма и шиизма. Абу Хатим ар-Рази считал Коран величайшим чудом из всех чудес, которые знало человечество. Ал-Кирмани считал Коран «Книгой Всевышнего, раскрывающая науки, мудрость и формы религии, а также причину, по которой души движутся к своей загробной жизни».[8,199] Абу Хатим ар-Рази в полемике с Абубакром ар-Рази отстаивал общепринятую точку зрения о Коране, Пророке и в своей теологии творения коранические слова, в отличие от слов живого, повседневного арабского языка, считал сотворенными Богом. «Слова, которыми говорил Бог, не возникшие; возникшими являются некоранические слова».²⁹⁴ Иначе говоря, Коран не сотворен и существует вечно. Более сложное отношение к Корану и интерпретации его текста можно наблюдать у Насира Хусрава и посталамутских исмаилитских философов до XVI в., о чем пойдет речь ниже.

Вторым аспектом онтологии исмаилизма я считаю учение исмаилитских философов о вечности, не сотворимости и не уничтожимости мира. Такая постановка вопроса может удивить читателя, ибо речь идет о вещах несовместимых с идеологией религии. Но в философии религии исмаилитских мыслителей имеются такие радикальные философские идеи, которые позволяют утверждать некоторым исследователям, что Абу Бакр ар-Рази, крупный философ, склонялся к исмаилизму.[8,205] Эту мысль надо было бы выразить в следующей форме: «Некоторые радикальные философы исмаилизма склонялись к философии Абу Бакра ар-Рази». Я бы сказал: «Некоторые исмаилитские философы в понимании вечности мира шли дальше Абу Бакра ар-Рази». И действительно, философский радикализм исмаилитских мыслителей, под которым я понимаю философскую позицию, характеризуемую стремлением к коренному изменению сущности онтологии исмаилизма, разработанная исмаилитскими мыслителями до XV века, и освобожденная от тех теологических элементов, которые были ей при-

суши. При этом нельзя считать их материалистами, поскольку философский радикализм не отвергал другие элементы апофатической теологии и других доктрин исмаилизма, включая творение мира в форме неоплатонических эманаций и их роли в утверждении исмаилитской иерархии. "В учении исмаилитов ал-Газали больше всего интересовала концепция имама и его таълим. Он писал: «Когда я покончил с философской наукой, подвел ей итоги, разъяснил её и вскрыл в ней ту фальшь, которая требовала разоблачения..., к этому времени большую известность приобрело учение талимитов; среди людей, широко распространились толки о познании смысла вещей через посредство Имама, непогрешимого и стоящего на истине. И мне пришло в голову заняться поисками их высказываний для ознакомления с содержанием их книг... И я взялся за поиски их книг и начал собирать их высказывания. Ещё ранее до меня дошли некоторые новые, оригинальные мысли талимитов, которые зародились в головах их современных представителей, не шедших в данном случае по дороге, проторенной их предшественниками. Теперь я собрал эти высказывания воедино, внес в них порядок, приведя доводы, подтверждающие их положения и проследив ход их рассуждений, дабы проверить затем их истинность, и дал исчерпывающие ответы на все вопросы, могущие быть предъявленными талимитами».[8,152] Ал-Газали, как и некоторые современные ученые, главным образом критикует чрезмерное противопоставление исмаилитами авторитета своего имама авторитету пророка Мухаммеда. Но при этом ал-Газали намного уважительнее относится к противнику, считая, что учение талимитов нельзя отвергать с порога, не разобравшись в его суть. Ал-Газали писал: «И сделано это было так, что некоторые поборники истины подвергли отрицанию ту чрезмерную педантичность, с которой я изложил аргументацию в пользу их учения... В самом деле, нельзя, чтобы этим людям приписывались ошибки, которых сам я ещё не испытал. Больше того, я уже слышал об этих ошибках от одного из моих приятелей, расхваливавших со мной во мнениях, после того как тот примкнул к ним и принял их

учение. Он рассказывал, как они смеются над писаниями тех, кто старается опровергнуть их, ибо последние делали это, ещё не поняв их аргументации».[8,149] В этом отрывке ал-Газали подчеркивает один важный момент полемики между исмаилитами и их оппонентами: мысль о том, что исмаилиты смеялись «над писаниями тех, кто старается опровергнуть их». Служители официального культа в борьбе с исмаилитами опирались на аргументы из Корана, которые последние понимали по-своему. Собственно говоря, к этому сводилась и полемика ал-Газали с исмаилитами — защите авторитета Мухаммеда и его учения. В этом вопросе ал-Газали знал не все исмаилитские сочинения, «Аълом ан- нубувват» Абу Хатима ар-Рази, например, или «Исбот ан- нубувват» Сиджистани, в которых авторы защищают авторитет пророка Мухаммеда перед всеми течениями и антиклерикальной философией Абу Бакра ар-Рази.

Исмаилиты ценят не тот батин или внутренний смысл, о котором говорил ал-Газали. В определенном смысле можем сказать, и оно подтверждается полемикой ал- Газали с исмаилитами, что последние шли не от Корана к внешнему, действительному миру, как этого требует ал-Газали, а от внешнего, физического мира к Корану, его догматике. Иначе говоря, исмаилиты рассматривали содержание Корана через призму действительного знания, приобретенного чувствами и разумом. Поэтому мир сам является мерлом знания для разума, а не мерила, о которых говорил ал-Газали. И проявилось это в частности в учении о захир и батин, в таъвиле — экзегезе исмаилитов. Ал-Газали хорошо понимал суть учения исмаилитов, их отношения к Корану и его догмам, к авторитету пророка, к представлениям мусульман о божестве. Ал-Газали, как нам представляется, боролся с исмаилизмом как философским течением. Не случайно предполагают, что известное сочинение ал- Газали «Опровержение философов» написано не столько против философов-перипатетиков, сколько против батинитов (исмаилитов — Х. Д.)».[8,156] И в действительности многое в мировоззрении исмаилитов напоминает учение мыслителей из восточного перипатетизма,

в частности учения ал-Фараби и Ибн Сины.

Кули-Заде З. А., например, уверен, что «сравнительный анализ основных положений философии Ибн-Сины с аналогичными положениями исмаилизма свидетельствует о близости в трактовках ими проблем бога и мира, самопознания и самосовершенствования, индивидуальной души и тела, имама, добра и зла, счастья и других».[8,157] Ещё раньше С. Б. Морочник и Б. А. Розенфельд считали Насир Хусрава, одного из крупнейших идеологов исмаилизма, последователем восточного перипатетизма и даже «учеником Ибн-Сины».[8,157] Видимо поэтому ал-Газали, наряду с критикой перипатетиков, уделял столь большое внимание исмаилитам, критике их философской концепции и экзегезы.

Из всего сказанного следует, что экзегеза (таъвил) исмаилитов сыграла значительную роль в становлении их философского учения и оказала определенное влияние на дальнейшее развитие вольнодумства в странах Ближнего и Среднего Востока. Особенно это влияние заметно в суфизме, где аллегории играют важную роль.

Но в философском исмаилизме существовала и другая линия, которую я называю радикальной. Историки философии, пишущие о философии исмаилизма, до сих пор обходят этот вопрос стороной, не считая его характерным для исмаилизма в целом или просто от того, что не знают первоисточников. В действительности радикально мыслящие исмаилитские философы, помимо онтологии творения, занимались собственно онтологией, как учением о бытии, существующем вечно и независимо от всякой сверхъестественной силы. Объективно трудно воспринимать этого, поскольку, во-первых, речь идет об определенном толке религии, а, во-вторых, такое учение о бытии излагается в вероучительных трактатах, рассчитанных не на широкую публику. Поэтому переход от «онтологии творения» к философской (онтологии) в таких книгах происходит путем использования герменевтики (таъвил) для демифологизации некоторых религиозных догм или мифов, о чем мы расскажем ниже.

Известно, что все ранние исмаилитские философы были противниками философии дахритов (материалистов) и особенно философии известного и в Европе Абу Бакра ар-Рази (Разеса). Критикой его философских взглядов занимались Абу Хатим ар-Рази, Абу Якуб ас-Сиджистани, Хамиддин Ал-Кирмани и Насир Хусрав. Абу Хатим ар-Рази, кроме публичной полемики с Абу Бакром ар-Рази, посвятил опровержению его философии специальный труд «Аль-ом ан-нубувват» («Пик пророчества»), а Насир Хусрав в двух больших книгах «Зад ал-мусафирин» («Припасы путников») и «Джамеъ ул-хикматайн» («Свод двух мудростей») опровергает все его тезисы о мире и религии, о пророчестве и имамате.[8,199]

В философском исмаилизме учение о бытии, об основных началах всего существующего и сотворении мира существуют несколько вариантов. Главной точкой зрения для всех исмаилитских мыслителей является признание сотворения мира Богом из ничего собственным велением «Кун!» («Будь!», на тадж. «мавчуд шав!»), что соответствует кораническому учению о творении. В собственно исмаилитском понимании творения, как эманации, введенный в философский исмаилизм даъи ан-Насафи и Абу Хатимом ар-Рази, и поддержанный последующими исмаилитскими философами, в действительности творение соответствует процессу эманации в следующей форме:

- Бог
- 1 Универсальный интеллект
- 1 Универсальная душа
- 1 Первома́терия
- 4 Четыре элемента (земля, вода, воздух, огонь)
- 4 Три царства природы (минералы, растения, животные)
- 4 Человек
- 4 Социум

Единый Бог сотворил Универсальный Разум, который обладает всеми атрибутами творца мира. Он породил Универсальную Душу, которая и стала причиной возникновения всего многообразного мира от первома́терии до человека. Далее «весь универсум разворачивается между Первым и Вторым Пределами (т.е. между Универсальным интеллектом и Универ-

сальной душой - Х.Д.): началом служит Первый Разум, завершением — та единая абсолютно совершенная метафизическая форма, которая возникает в конце истории как соединение праведных душ. Однако Второй Предел ещё не существует, и потому мироздание остается принципиально недостроенным. Благодаря этому история приобретает глубочайший метафизический смысл: без усилия, которое обязано приложить праведное человечество, универсум не может существовать, поскольку для этого, обладая Первым Пределом, он должен иметь и Второй, а тот создается только людьми, совершенными в своем знании и действии. Собственно, философская система исмаилизма и строится как описание перехода от Первого Предела ко Второму. Достижение совершенства человеком также является переходом от начального совершенства, то есть собственно существования, к его завершенности и полноте, или второму совершенству: душа, или потенциальный разум, обретает актуальность и превращается в действительный разум. Первый и Второй Пределы организуют и структуру природного сущего: завершение низшего ряда существ является одновременно началом высшего ряда, который в свою очередь обладает завершением, открывающим следующий ряд; так, коралл завершает ряд минералов и открывает ряд растений, будучи тем и другим одновременно, финиковая пальма замыкает ряд растений и открывает ряд животных, поскольку имеет мужские и женские особи, пчелы и обезьяны схожи с человеком, хотя являются животными. Понятия «начального» и «конечного» включают в себя, таким образом, то, что мыслится в понятиях потенциальности и актуальности, в понятии энтелехии, оказываясь вместе с тем и шире их». ⁴⁴⁸

Среди исмаилитских философов о природе Универсальной Души не было единого мнения. Ещё родоначальники философского исмаилизма ан-Насафи и Абу Хатим ар-Рази по разному понимали природу Универсальной души, что стало причиной критики одного даьи другого. Точнее, Абу Хатим ар-Рази выступил против взглядов ан-Насафи и посвятил разбору философии последнего «Книгу исправления» («Китаб ал-ислах»), которая вызвала

негативную реакцию ученика ан-Насафи даьи Абу Якуб ас-Сиджистани.

По утверждению Абу Хатима ар-Рази даьи ан-Насафи неверно понимал природу Универсальной Души после её эманации из Универсального Интеллекта, считая, что она возникла несовершенной. Несовершенство Универсальной Души, с точки зрения ан-Насафи, заключалось в отсутствии у неё тех качеств, которые имеются в Универсальном Интеллекте. Она явилась неполной, несовершенной и нуждалась в помощи Интеллекта.[8,202] Абу Хатим ар-Рази же, в опровержении этого тезиса ан-Насафи, утверждал, что Универсальная Душа появилась совершенной в своей сущности, но неполной и несовершенной по действию. Если бы Универсальная Душа была несовершенной в сущности, то она не могла бы творить мир. Последующие исмаилитские мыслители, за исключением Сиджистани, шли за ан-Насафи. Насир Хусрав, например, писал: «Причиной [возникновения] материального мира (олами касиф) явился тот недостаток Универсальной Души, из-за которого она оказалась несовершенной по сравнению с Универсальным Интеллектом».[8,202] Этим недостатком Универсальной Души Насир Хусрав считал отсутствие у неё знания, атрибута Универсального Интеллекта. У Абу Хатима ар-Рази стремление Универсальной Души к достижению качества Универсального Интеллекта порождает движение и покой. Не отрицая этот тезис, Насир Хусрав дополняет учение своего предшественника идеей о том, что целью Универсальной души в создании мира был человек, а из всех творений человек является самым превосходным, но из всех людей превосходным самым благородным является человек знающий».[8,203] Речь идёт о познании мира и устранения неполноты Универсальной души через познания человеком окружающего мира и собственной сущности. Однако, познание бесконечно и поэтому движение Универсальной души тоже не имеет конца. Таким образом, человек посредством Универсальной души как бы участвует в создании мира или, как пишет А. В. Смирнов о концепции Ал-Кирмани: «Весь универсум разворачивается между Первым и Вторым Пределами: началом

служит Первый Разум, завершением — та единая абсолютно совершенная метафизическая форма, которая возникает в конце истории как соединение праведных душ. Однако Второй Предел ещё не существует, и потому мироздание остается принципиально недостроенным. Благодаря этому история приобретает глубочайший метафизический смысл: без усилия, которое обязано приложить праведное человечество, универсум не может существовать, поскольку для этого, обладая Первым Пределом, он должен иметь и Второй, а тот создается только людьми, совершенными в своем знании и движении. Собственно, философская система исмаилизма и строится как описание перехода от Первого Предела ко Второму. Достижение совершенства человеком также является переходом от начального совершенства, то есть собственно существования, к его завершенности и полноте, или второму совершенству: душа, или потенциальный разум, обретает актуальность и превращается в действительный разум». [8,204] Эту концепцию мы находим почти во всех сочинениях Насира Хусрава, в которых рассматриваются проблемы онтологии, а также антропологии.

В онтологии творения отсутствует эволюция. Исмаилиты признают исхождение структурных элементов мира двояко: когда за исходное берется исламское или кораническое учение о сотворении, то исмаилитские мыслители признают, что мир был сотворен Богом в одно мгновение ока. В противоречии с этим внешне признается сотворение мира в шесть дней. Но господствующей идеей остается эманация структурных элементов мира из Первоначал по вертикали, но от высшего к низшему. Однако, при переходе от онтологии творения к натурфилософии картина мира приобретает совершенно противоположный вид. В натурфилософии исмаилитов можно заметить отблески эволюции природных явлений от простого к сложному, от низшего к высшему. Речь не идет о традиционной теории исхождения из Первоначала и возвращения к истоку (мабдаъ ва маод), широко распространенной в средневековой философии, включая исмаилитскую. Это нечто другое. Оно означает происхождение структурных элемен-

тов мира одного из другого в определенном порядке, начиная с первоматерии, как явления низшего разряда, к самому высшему в иерархии мира - человеку и социуму по схеме:

Социум Человек Пчёлы, обезьяны Животные Финиковая пальма Растения Кораллы Минералы (неорганическая природа) Четыре элемента (земля, вода, воздух, огонь) Первоматерия

Как видно из схемы, между основными формами элементов природы существуют соединяющие их между собой промежуточные формы: коралл одновременно есть минерал и растение; финиковая пальма - растение и животное, а пчелы и обезьяны объединяют животных и человека. Человек - это вид рода животных, наделенный познающим разумом. Исмаилитские философы, однако, затрудняются объяснить причины возникновения (но не сотворения) и дифференциации явлений подлунного мира и для их объяснений вновь обращаются ко Второму началу или Пределу - Универсальной душе. И здесь вводятся такие понятия в онтологию творения, как субстанция и акциденция, природа (свойство), первоматерия (хаюло), материя и форма, движение, пространство и время, душа и тело, причина и следствие, возможность и действительность и другие. Но прежде, чем рассмотреть дальнейший ход рассуждений исмаилитских философов в теологии творения, проанализируем второй аспект онтологии исмаилитов, отрицающий многие положения онтологии творения и чтобы не повторить их учение о формах существования бытия.

В другом, малоизвестном, исмаилитском трактате утверждается следующее: «В Коране говорится, что Всевышний Бог сотворил Небо и Землю в шесть дней и что начало этого Неба и Земли восходит к эпохе Адама... Если следовать внешнему смыслу этого оята, то это абсурдно, ибо [в таком случае] необходимо признать, что до сотворения этих существовали другие Небо и Земля, чтобы были сотворены [ныне] существующие и чтобы причина их существования стала известной. Это ведет к противоречиям и бесконечным утверждениям, что тоже абсурдно. Мир всегда существовал и будет существовать, ибо если скажем, что было время, когда не было творения, то необходимо признать и

то, что не было Творца. Но это нелепо. Следовательно, этот оят имеет другой смысл: в эпоху Адама был создан мир шариата, который продлится шесть тысяч лет». [8,206]

Корни таких утверждений можно видеть в творчестве одного из авторитетных фатимидских философов Муаййада Фиддина аш-Ширази. В одной из своих лекций под названием «Значение шести дней, в которых Бог создавал Небеса и Землю» для слушателей «Дар ал-хикмат» («Дом мудрости»), он говорил: «Здесь Небеса и Земля не означают Небеса и Землю, которые мы воспринимаем чувствами, и дни не означают дни в смысле, в котором мы понимаем их. Они отсылают нас к различным разрядам пророков, отвечающие за таъвил, формирующий наши интеллекты и души в новые формы. Я прояснил Вам, что день начинается с восхода Солнца и заканчивается закатом, и ночь начинается с заката и заканчивается восходом Солнца. Если нет никакого Солнца и никаких Небес, как мы можем говорить о днях и ночах, и периоде этих шести дней? Комментаторы проявили самоуверенность в данном вопросе, и избавились от этого стиха, делая утвердительное утверждение, что период [сотворения мира] состоял из шести дней. Это [продукт] их собственного воображения...». [8,207] Аш-Ширази отрицает буквального смысла приведенного им стиха, но о вечности мира ничего не говорит. Наоборот, Ширази говорит о сотворении мира в одно мгновение ока. Другие же сделали вывод о вечности мира.

Однако не надо думать, что эта важная философская проблема, обсуждалась только исмаилитами. Она была важной и для их современников из других течений исламской мысли. Стоит ли говорить, что проблема эта носит философский характер и имеет непосредственное отношение к решению проблемы соотношения Бога и мира. Исмаилитские теоретики, как мы уже знаем из предыдущей главы, не обошли этот вопрос. Наоборот, и в диалектике тавхид, и в учении о батине и захире, о хаккате и шариате они касались этой проблемы. Исследователи истории философии мусульманского Востока, в частности, Г. Лей отмечает, что «основополагающими в философии батинитов (исмаилитов

— Х. Д.) является учение о вечности мира, учение о всеобщем разуме и всеобщей душе. Вера в вечность мира и его законов связывается с отрицанием физического воскресения из мертвых в духе учения Ибн Сины. [8,207] Но следует отметить, что такое решение этого вопроса не было однозначным и не являлось прерогативой только философии исмаилитов. Он в действительности явился предметом спора между различными течениями общественной мысли, главным образом калама и противостоящих ему течений, а также материалистических школ, в частности, школы известного ученого и философа Абу Бакра ар-Рази (865—925). Идея об извечности мира была настолько широко распространена в то время, что, как отмечает А. Х. Касымжанов, вопрос этот «обсуждался даже в придворных 459 кругах».

Проблема извечности мира в любой её форме не могла быть поставлена в рамках религиозного мировоззрения. Религия, в частности мусульманская, недвусмысленно отвергает мысль о вечности и даже совечности мира и Бога и признает только одну идею — идею сотворения мира из ничего всемогущим и всезнающим Богом. Следовательно, всякие идеи о вечности мира идут вразрез с религиозным учением о мире и отвергаются как атеистические.

В истории философии народов мусульманского Востока указанная идея не носила открытого атеистического характера и, скорее всего, носила компромиссный характер, поскольку такие мыслители одновременно признавали вечность Бога и вечность мира, природы. Но считают, что «идея совечности природы и Бога означала революционный вызов господствующему мировоззрению». [8,207] Среди исмаилитов были и такие мыслители, которые говорили о вечности мира без всякой апелляции к божественному всемогуществу, но об этом скажем позже. Здесь же отметим лишь, что в большинстве своем трактаты таких мыслителей распространялись анонимно. Материалистическое понимание природы в философии исследуемой эпохи облекалось, как правило, в теологическую форму. Такое утверждение звучит по крайней мере парадоксально, но тем не менее это было так.

Материалистически мыслящие ученые

свои взгляды излагали в форме обоснования тезиса о всемогуществе Бога как основы и гаранта вечности мира. Первым таким мыслителем, кажется, был Ираншахри, учитель известного Абу Бакра ар-Рази. По свидетельству Насира Хусрава Ираншахри проповедовал такое учение: «Одна из превосходных идей мудреца Ираншахри, высказанная им относительно изначальности материи и места и извращенная Мухаммадом Закарийей Рази, состоит в том, что он говорил: «Всевышний Бог всегда был творцом [сущего] и не было времени, когда бы он не творил, или же из состояния нетворения переходил бы в состояние творения, дабы изменилось его состояние. Поскольку Он всегда был творцом, то необходимо, чтобы его творения, как его проявления, были изначальными. Творение творца проявляется через материю. Стало быть, материя изначальна и является доказательством очевидного всемогущества божества. Поскольку существование материи без места невозможно, постольку необходимо, чтобы и оно было изначальным». ».[8,208] С этими утверждениями Ираншахри Насир Хусрав солидарен, ибо с точки зрения последнего «мудрец Ираншахри философские вопросы объяснял языком религии и призывал людей к истинной вере и познанию единства Бога». ».[8,209] Что касается Мухаммада Закария ар-Рази, то он «изложил его (Ираншахри - Х. Д.) учение грубым еретическим языком и предложил свои идеи в терминах... учителя, и тот, кто не читал книги мудрецов, может подумать, что эти идеи сочинял он сам». ».[8,209] Насир Хусрав в принципе согласен с идеями Ираншахри и особенно с его идеей совечности материи, пространства и Бога. Насир Хусрав не называет Ираншахри материалистом (дахри). Материалистом он считал Абу Бакра ар - Рази, поскольку этот мыслитель, с его точки зрения, отрицал сотворение и в этом смысле шел дальше своего учителя. С точки зрения ар-Рази, «И поскольку творение невозможно, то необходимо, чтобы материя была изначальной. Поскольку материя, являющаяся изначальной, нуждается в месте, постольку и место изначально».

Известно, что в философии Абу Бакра ар-Рази Бог тоже присутствует в качестве

одной из пяти признаваемых им вечных субстанций - материя, пространство, время, душа и Бог или творец. Какую роль отводил ар-Рази этой последней субстанции в структуре мироздания, мы не знаем. Насир Хусрав тоже об этом ничего не сообщает. Но тот факт, что мыслитель этот перечисляет творца в ряду субстанций, говорит о том, что материализм ар-Рази также не был свободен от теологических наслоений. Такой вывод вытекает хотя бы из такой фразы ученого: «Бог всех создал равными и никому из них по отношению друг к другу не дал преимущества». ».[8,209] Более последовательно материалистическая линия в этом важном вопросе проводилась Ибн Рованди, который писал: «Следствие не указывает на действие и действие - на производителя. Мир с этим Солнцем, Луной, звездами, без всяких сотворителей и управителей является изначальным, и те, кто признавали у этого мира изначального сотворителя, рассуждали противоречиво и неубедительно». ».[8,209] Таким образом, мыслители, которых в историко-философской литературе называют материалистами, одновременно признают творческие возможности Бога и в то же время изначальности мира. Но аналогичное учение о мире развивали также представители восточного перипатетизма, такие как ал-Фараби, Ибн Сина, Насириддин Туси, Ибн Баджа, Ибн Рушд и другие. В этом отношении между школой материалистов и восточным перипатетизмом существует органическая связь. И те и другие, за исключением может быть Ибн Рованди и ему подобных, являлись сторонниками идеи совечности мира и Бога. Однако в литературе первые называются материалистами, а вторые — объективными идеалистами, дуалистами, деистами, пантеистами, и нередко мистиками. Ф. Сироджев в этой связи правильно отмечает, что «вечность и изначальность мира — одна из центральных проблем перипатетического миропонимания». ».[8,210] И действительно, в той или иной форме эта проблема отразилась в творчестве всех представителей перипатетической школы Востока. Если в философии ал-Кинди и ал-Фараби вопрос об извечности мира ещё не поднимается до формы открытого признания, то Ибн

Сина и Ибн Рушд сумели сделать из подтекста их философии соответствующие выводы.

Более отчетливо вопрос о вечности мира, рассматривался в философии Ибн Сины. «Важнейшим принципом перипатетической философии Ибн Сины является учение об изначальности и вечности мира... Концепция изначальности и вечности мира не просто постулируется Ибн Синой, а доказывается целым рядом логических и рациональных аргументов, важнейшими из которых являются следующие:

1. Основой всего является изначальное, вечное необходимо-сущее. Поэтому мир, получивший бытие от необходимосущего, должен быть изначальным и существовать вечно. Если предположить, что мир начал возникать от изначального и вечного необходимо-сущего, то станет очевидно, что он раньше не существовал потому, что раньше необходимо-сущее не было определяющим началом... Поэтому логичнее предположить, что мир не возник во времени, а существует изначально и вечно, как и бог, будучи следствием его сущности.

2. Необходимо-сущее предшествует возможносущему не во времени, а в сущности, подобно тому как по природе единица предшествует двойке, причина - следствию, хотя они во времени могут сосуществовать. Если предшествование необходимо-сущего возможносущему означает именно это, то отсюда следует, что оба они должны быть либо изначальными, либо возникшими, ибо невозможно, чтобы одно было изначальным, а другое возникшим. Если Первый (бог) не только по сущности, но и по времени предшествовал таким образом, что он был, а мира и движения не было, то понятие «был» указывает на бытие, которое прошло и которого теперь нет. Стало быть, до творения было нечто такое, чего теперь нет. Поэтому до времени и движения было другое время. Стало быть, утверждение, что время имело начало, нелепо. А если время, выражающее меру движения, изначальное, то изначальное и движение. Если изначальность движения необходима, то необходимо и изначальность движущегося, т. е. мира, материи». ». [8,211]

3. Другим аргументом Ибн Сины в

пользу идеи извечности мира служила аристотелевская идея превращения возможности в действительности, использованная мыслителем для доказательства проблемы. «Мир вечен потому, — пишет об этом аргументе Диноршоев М., — что всякое возникающее обладает возможностью бытия до своего возникновения... Если предположить, что возможность бытия мира имела начало, то отсюда следовало бы, что мир до этого не был возможен и необходимо-сущий не имел над ним власти. Если бы мир до своего возникновения не обладал возможностью бытия, то он никогда бы не возник. Ибо создатель никак не может создавать того, что является невозможным». ». [8,212] Далее Ибн Сина пользуется аристотелевской концепцией материи как субстрата всего возникающего и существующего, применяя её к проблеме соотношения мира и Бога. При этом Ибн Сина исходит из принципа вечности и несотворимости материи. «Невозможно, чтобы возникло нечто, чему не предшествовало бы бытие носителя, который есть материя... Отсюда следует, что возможность бытия есть существующая сущность. Всякая существующая сущность же актуальна либо не в субстрате, либо в субстрате. Все, что актуально не в субстрате, обладает особым бытием, не соотносено с субстратом. Возможносущее в действительности же есть то, что соотносено с тем, что обладает возможностью бытия. Стало быть возможносущее не есть субстанция, не находящаяся в субстрате, а есть сущность, существующая в субстрате и ставшая его акциденцией. Возможносущим мы называем способность бытия. Носитель способности бытия же нами называется субстратом, первоматерией и т. д. Итак, всякой возникающей вещи предшествует материя». Резюмируя этот свой довод в пользу вечности мира, Ибн Сина писал: «Если носителя, который суть материя, не существует, то возникновение чего-либо невозможно». ». [8,212] «Эти аргументы показывают, — пишет М. Диноршоев, — что Ибн-Сина изначальность и вечность мира обосновывает через доказательство изначальности и вечности бога, материи, движения, времени и вечной возможности бытия. Если три последних доказательства свидетельствуют о естест-

венно-научном, материалистическом подходе мыслителя к решению проблемы вечности мира, то первый говорит о том влиянии, которое оказывала религия на умы средневековых ученых и философов».

». [8,212]

Как было отмечено выше, идея вечности мира находилась в центре споров между представителями калама и перипатетизма, между различными философскими и религиозно-философскими течениями общественной мысли народов мусульманского Востока. Поэтому считать этот вопрос присущим лишь перипатетизму нельзя. Конечно, перипатетизм, как наиболее последовательная школа средневековой философии, в лице всех своих последователей вела борьбу за утверждение этого тезиса. И не случайно ал-Газали и его последователи, в первую очередь, вели борьбу именно против тезиса перипатетиков об извечности мира и главным образом против ал-Фараби и Ибн Сины. Здесь мы вынуждены делать одну оговорку.

В историко-философских исследованиях, посвященных истории философской мысли народов мусульманского Востока эпохи средневековья, как правило, подчеркивается роль философии Аристотеля в становлении и развитии перипатетизма, но не придается значения или мало придается изучению этого влияния на другие течения общественной мысли. Между тем этот вопрос имеет первостепенное значение для правильного понимания философского процесса на Ближнем и Среднем Востоке и Центральной Азии исследуемой эпохи. Речь идет о различном отношении к философии Аристотеля и её использованию, интерпретации в других, неперипатетических, системах философии.

Философия Аристотеля служила идейным источником размышлений над проблемами бытия и познания не только в учениях его непосредственных учеников, последователей и комментаторов. Она в определенной степени явилась мыслительным материалом для таких «еретических» течений как исмаилизм. Во всяком случае многие исмаилитские теоретики мыслили категориями и понятиями аристотелевской философии и она пользовалась у них большим успехом. Это обстоятельство и сближает содержание философских

учений исмаилитов и перипатетиков, о чем было сказано выше. Поэтому следовало бы говорить, что в отличие от Запада, где философия и логика Аристотеля были развиты в рамках единой по существу схоластики, на Востоке мы имеем два типа отношений к Аристотелю и его философии, а также к его логике.

Первый тип — это отношение перипатетиков к Аристотелю. Этот тип довольно подробно исследован и нет необходимости ещё раз возвращаться к нему. Только заметим, что арабский перипатетизм, включая мыслителей Средней Азии и Казахстана, действительно сохранил и дальше развил позитивные элементы философии великого Стагирита. В руках его восточных роль играла философия Платона и других течений идеалистической линии греко-римской философии.

По нашему убеждению в истории философской и общественно-политической мысли мусульманского Востока философия Аристотеля сыграла двоякую роль: во-первых, философия Стагирита стала непосредственным источником возникновения на Востоке такого известного прогрессивного течения как фалсафа; во-вторых, и не менее «плодотворно», она работала и на не перипатетические течения, а логика Аристотеля была настолько популярна, что, как утверждал ал-Газали, даже представители калама старались воспользоваться её услугами для подтверждения своих богословских учений. ». [8,215] Но этот важный вопрос пока не исследован, а его исследование могло бы пролить свет на некоторые спорные вопросы истории философии средневекового мусульманского Востока.

Следует отметить, что благодаря двоякому воздействию аристотелизма на развитие общественной мысли мусульманского мира, многие течения этой мысли получали оппозиционный к официальной идеологии характер. Но здесь играли свою роль и другие течения.

Неоплатонизм, например, наряду с аристотелизмом, играл интегрирующую роль для идейного объединения главных течений общественной мысли региона — перипатетизма, суфизма и исмаилизма в единый поток. Теория эманации Плотина лежала в основе космологических учений

всех трех течений. Но, разумеется, каждое из них по-своему интерпретировало учение Плотина и его школы об эманации мира из единого источника. В его же учении мы находим тезис о вечности мира во времени. И для Плотина, и для перипатетиков Востока, суфиев и исмаилитов божество есть то единство, которое объединяет все противоположности и которое порождает все духовное и физическое. В философии Плотина мы находим истоки идеи Ибн Сины о том, что божество творило мир не по своей воли, но по необходимости. Е. Э. Бертельс писал о Плотине и его взгляде на творение мира: «Божество — то единство, которое лежит за всеми противоположностями, оно чистое добро, первая сила. Мир — его порождение, что оно творит его не по своей воле, а порождает необходимо, вечно и вне времени». ».[8,215]

Философия Плотина и его теория эманации в истории философии различных регионов и персоналий играла различную роль. Истоки и причины этого явления хорошо показаны во многих работах, в частности, в исследовании Г. Лея. Г. Лей говорит о влиянии Плотина на арабомусульманскую философию следующее: «Более всего заметно влияние философии эманации Плотина. Влияние этой философии можно найти, начиная от ал-Кинди и ал-Фараби до Ибн-Рошда; оно сказывается вплоть до XVI и XVII веков, проявляясь в рационалистической, склоняющейся к материализму философии, а также в «левой» — плебейской и крестьянской — мистике. Поэтому перед конкретным изложением различных учений следует рассмотреть, какое значение имели элементы неоплатонизма вообще». ».[8,216] И действительно, философия эманации Плотина в новых исторических условиях мусульманского Востока сыграла положительную роль в критике и рационализации исламской космологии в философских системах восточного перипатетизма, суфизма и исмаилизма. Пантеистические и деистические тенденции в арабомусульманской философии, в частности, у суфийских теоретиков, своим происхождением обязаны философии эманации Плотина. Исмаилиты взяли у Плотина его учение о божестве и, синтезируя его с мутазилитскими пред-

ставлениями об атрибутах Бога, создали принципиально новые для мусульманского мира учения о божестве и мире и их соотношении. Оттуда же, очевидно, исмаилиты позаимствовали идею о вечности мира.

В литературе по исмаилизму принято считать, что первым мыслителем раннего исмаилизма, обратившимся к неоплатонизму был основоположник иранского философского исмаилизма да'и Мухаммад ан-Насафи, вероятно, по национальности таджик из г. Насаф. Из творчества ан-Насафи ничего не сохранилось и о подлинных взглядах мыслителя можно судить только по сообщениям других авторов, в частности, его оппонента да'и Абу Хатима ар-Рази

Выше, когда мы рассмотрели проблему тавхида в исмаилизме, говорили о том, что исмаилиты вопрос об отношении бога к природе решали своеобразно и, насколько это было возможно, отодвигали его на последний план, сохранив за ним лишь название творца. Отрицание за Богом каких-либо атрибутов позволило исмаилитам посмотреть на проблему творения мира с противоположной официальному исламу позиции. Здесь на первый план выдвигается мистическое учение об Универсальном разуме и Универсальной душе как истинных творцов мира. Но именно в его мистике проявляется идея необходимости творения, о чем было сказано выше.

Исмаилитские теоретики, включая «Братьев чистоты», уверены том, что вещественное начало мира, из которого произошли различные царства природы, не могло быть создано Богом из ничего, признание такого принципа сотворения свело бы на нет все рассуждения исмаилитов о лишенном всех атрибутов Боге. Правда, исмаилитам никогда не удавалось создавать стройную систему миропонимания. И здесь, в решении вопроса о сотворении мира или его извечности, они оставались непоследовательными.

Среди исмаилитских теоретиков при Ответе на эти вопросы нет единого мнения. Даже у одного и того же мыслителя можно обнаружить противоположные ответы. Поэтому для исмаилитов в злом характерны два аспекта решения поставленного вопроса:

1. Там, где исмаилиты следовали захиру религии, они придерживались позиции, близкой к общепринятой точке зрения на сотворение мира. Но и в данном аспекте точку зрения исмаилитов нельзя безоговорочно свести к официальному учению о сотворении мира, тогда исмаилиты говорят о сотворении мира и Бога называют его творцом, они скорее всего следуют за неоплатонизмом, чем за ортодоксальной теологией. Но если основоположник неоплатонизма 1 лотин «был совершенно не причастен к христианскому богословию», ».[8,217] то исмаилиты должны были исходить из исламского монотеизма.

Таким образом, для исмаилитских теоретиков не существует однозначного ответа на вопрос «создан ли мир богом или он существует от века?». Как мы видим, он решается противоречиво, но в любом случае они далеки от официально-религиозного его решения и примыкают к тем течениям, которые более склонны к философии, чем к разработке и обоснованию догматов положительной теологии.

Такой вывод вытекает не только из ответов на вопрос «создан ли мир богом?», отрицания исмаилитами некоторых догматов ислама, своеобразной интерпретации шариата и «божественного откровения», но и из исмаилитской концепции природы. Внешне она представляет собой разновидность исламской космологии. Однако более внимательное изучение исмаилитских источников и сопоставительного анализа их содержания показывает, что исмаилиты в своей концепции природы больше исходили из философского рассмотрения мира, чем религиозно-догматического и признавали самость природы в пределах, возможных для средневекового мышления.

Известно, что в IX—XIII вв. развитие естествознания в странах мусульманского Востока достигло определенного уровня, а время от 750 по 1055 год считается «золотым веком» арабской науки и культуры. ».[8,292] И действительно, это время, когда в различных областях средневековой науки и философии появляется целая плеяда ученых и мыслителей, внесших огромный вклад в мировую культуру: химик (алхимик) Джабир ибн Хаййан (ум. 776), математик ал-Хорезми (ум. 850), математик

ал-Фергани и философ Абу Бакр ар-Рази (ум. 924), ал-Фараби (ум. 950), математик Абул-Бафа из Багдада (ум. 998), математик ал-Ходжанди (ум. ок. 1000), математик Ибн Юнус из Каира (ум. ок. 1009), математик ал-Сиджи из Сиистана (ум. 1024), ал-Насави из Хорасана (ум. 1030), Ибн Сина из Бухары (ум. 1037), Ибн ал-Хайсам из Каира (ум. 1039) и ал-Бируни (ум. 1048) и другие. Многие из перечисленных были учеными-энциклопедистами. Поскольку научная и культурная жизнь этой эпохи достаточно полно освещена в литературе, то мы считали нужным более подробно остановиться на обстановке в самой исмаилитской среде и её роли в развитии науки и культуры указанной эпохи.

Но об этом речь пойдет в следующей статье.

Адабиёт

1. Ашуров Г. Фалсафа дар аҳди сомониён. – Душанбе, 1999.
2. Ар Рази Абу Хатим. Аълум ан нубувват. – Изд. Салах ал-Сови и Гулам Риза Авани. Введ. На англ. С.Хомийи Наср. Академияи фалсафаи империали Эрон. – Техрон. 1387 (на рус.яз.).
3. Носир Хусрав. Джамеъ ул-хикматайн. – Душанбе, 2011.
4. Носир Хусрав. Зод-ул-мусофирин. Аз интишороти Китобфуруш «Махмуди. – Лондон, 1341.
5. Абубакр Мухаммад Закариёи Розӣ. Мунтахаби осор. – Душанбе: Адиб, 1989.
6. Газоли. Избавляющий от заблуждения//Григорян С.И. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. – М., 1960.
7. Диноршоев М. Плюралистическая философия Абу Бакра ар-Рази. – Душанбе, 2013.
8. Додихудоев Х. Философский исмаилизм. – Душанбе, 2014.

Додихудоев Х.

Баҳсҳои фалсафии Абухотими Розӣ бо Абубакри Розӣ.

Дар мақолаи мазкур муаллиф мухтавои баҳсҳои фалсафии Абубакри Розӣ ва Абухотими Розиро мавриди таҳлил қарор дода, таълимоти исмоилияро оид ба ҳамбастагии олам дар абадиёт бо Худо шарҳу тавзеҳ медиҳад.

Калидвожаҳо: таълимоти исмоилия, абадияти олам, абадият ва шарикии оламу Худо дар он, мавҷудияти Худо, хилқати олам аз тарафи Худо, Абӯбакр Розӣ, Абу Хотими Розӣ, Шахристони, Носири Хусрав, илм, фалсафа, дин, догма.

КН.Dodikhudoev

Philosophical debate between Abuhatim ar-Razi and Abubark ar-Razi

In this article the author considers the phi-

losophical debates of Abu Bakr Razi and Abu Hatim ar-Razi, in which the dispute about the attitude towards different sects of Islam, the coexistence of the world and God. So as was introduced previously unknown sources on the current issue.

Key words: Ismaili, eternity, co-eternity, co-existence of God and world, the creation of the world by God, Abubakr Razi, Abu Hatim Razi, Shahristani, Nasir Khusraw, science, philosophy, religion, dogma.

МАСЪАЛАИ ҲАСТИШИНОСӢ ВА МАЪРИФАТ ДАР ТАЪЛИМОТИ
АБУБАКР МУҲАММАД ЗАКАРИӢИ РОЗӢ

Олимов К. - Сарходими Шӯъбаи таърихи фалсафаи ИФСХ ба номи А.Баҳоваддинови АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон, академики АИ ҶТ.

Аскардаев К. - Ходими пешбари Маркази синошиносии ИФСХ ба номи А.Баҳоваддинови АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон

Масъалаи ҳастииносии ва маърифат дар таълимоти Абубакри Розӣ мавзӯи нав нест ва асрҳо боз мавриди шарҳу тафсири намояндагони гуногуни ин ӯ он таълимоти динию фалсафӣ қарор дошт. Назарияи маърифати Абубакри Розӣ аз назари таърихӣ барои илми равоншиносии аҳамияти бузурги илмӣ дорад. Ақл ва хирад дар системаи фалсафии Розӣ нақши ҳалқунанда мебозад. Дар низоми фалсафии худ Розӣ ба ақлу хирад арҷ мегузорад ва онро тараннум менамояд.

Калидвожаҳо: ҳастииносии, маърифат, Закариӣ Розӣ, таълимот, фалсафа, фалсафаи арабӣ - форсизабон, асрҳои миёна, «Тибби рӯҳонӣ», «Китоби лаззат».

Он чӣ ки дар китоби «Тибби рӯҳонӣ», «Китоби лаззат» ва дигар порчаҳои парокандаи осори мутафаккир дучор меоём, дар назари аввал назари маърифати моддигарии маҳзанд. Аммо агар ин ақидаҳои Розиро дар партави системаи фалсафии ӯ баррасӣ намоем он гоҳ маълум мешавад, ки он моддигарии маҳз намебошад. Ҳарчанд ки дар он маҳорати баланди илмӣ ва басирати олими табиатшинос ба харҷ дода шудааст.

Мутафаккир барои хирад мақому мартабаи махсусро хос доништа дар мақеи хирадгарой истодааст. Ӯ ибраз доштааст: «Чун хирадро чунин арҷу поя ва мояву шукӯхе ҳаст, сазовор аст, ки мақомашро ба пастӣ накашонем, аз пойгоҳаш фурудаш наёварем ва онро, ки фармонравост фармонбар нагардонем, сарварро бандаву фародаст насозем, балки бояд дар ҳар бора бад-он рӯй намоем ва хурматаш гузорем. Ҳамвора бар вай така занем, корҳои худро мувофиқи он тадбир кунему ба савобдиди он даст аз кор кашем. Ҳеч гоҳ набояд ҳаворо бар он чирагӣ диҳем, зеро ҳаво офату мояи чирагии хирад аст ... Агар чунин кунем, хирад бар мо хувайдо

мешавад ва бо тамоми рӯшноии худ моро нурборон мекунад ва ба найли он чи хостори он ҳастем, мекашонанд. Аз баҳрае, ки Худо аз хирад ба мо бахшида ва бад-он бар мо миннат гузоштааст, небаҳтем». Дар фасли аввали «Тибби рӯҳонӣ» Закариӣ Розӣ дар ситоиши хирад меафзояд: «...Хирад бузургтарин мавоҳиби Худо ба мост ва ҳеч чиз нест, ки дар судрасонқ ва баҳрабахшқ бар он сар ояд. Бо хирад бар чорпоёни ногӯё бартарқ ёфтаем, чандон ки ба онон чирагқ меварзем ва ононро ба коми худ мегардонем ва бо шеваҳое, ки ҳам барои мо ва ҳам барои онҳо судбахш аст, бар онон ғалаба ва ҳукумат мекунем. Бо хирад бад-он чи моро бартар месозад ва зиндагонии моро ширину гуворо мекунад, даст меёбем ва ба хосту орзуи худ мерасем. Ба васотати хирад аст, ки сохтану ба кор бурдани киштиҳоро дарёфтаем, чунон ки ба сарзаминҳои дурмондае, ки ба василаи дарёҳо аз якдигар йудо шудаанд, восил гаштаем. Пизишққ, бо ҳама судҳое, ки барои тан дорад ва тамоми фунуни дигар, ки ба мо фоида мерасонад, дар партави хирад моро ҳосил омадааст. Бо хирад ба умури ғомизу чизҳое, ки аз мо ниҳону пӯшида будааст, пай мебарем. Шакли замину осмон, азамати Хуршеду Моҳ ва дигар ахтарону абъод ва йунбишҳои ононро доништаем. Ва ҳатто ба шинохти Офаридгори бузург ноил омадаем ва ин аз тамоми он чи барои ҳусулаш кӯшидаем, волотар аст ва аз он чи бад-он расидаем, судбахштар. Бар рӯи ҳам хирад чизе аст, ки бе он вазъи мо ҳамоно вазъи чорпоён ва кӯдакону девонагон хоҳад буд. Хирад аст, ки ба василаи он афъоли ақлии худро, пеш аз он ки бар ҳавос ошкор шавад, тасаввур мекунем ва аз ин раҳгузар онҳоро чунон дармеёбем, ки гӯё эҳсосашон кардаем. Сипас ин суратҳоро дар афъоли ҳисси худ намоем мекунем ва мутобиқати онҳоро бо он чи пештар тахайюл ва суратгирқ карда

будем, падидор месозем. Чун хирадро чунин арчу поя ва мояву шукӯхе аст сазовор аст, ки мақомашро ба пастӣ нақашонем, аз пойгоҳаш фурудаш наёварем ва онро ки фармонравост фармонбар нагардонем, сарварро бандаву фародаст насозем, балки бояд дар ҳар бора бад-он рӯй намоем ва ҳурматаш гузорем. Ҳамвора бар вай таъя занем, корҳои худро мувофиқи он тадбир кунему ба савобдиди он даст аз кор кашем. Ҳеч гоҳ набояд ҳаворо бар он чирагқ диҳем, зеро ҳаво офату мояи чирагии хирад аст ва онро аз суннату роҳу ғоят ва ростравии худ ба дур меронад ва хирадмандро аз рушду он ҷқ салоҳи ҳоли ӯст, боз медорад. Баръакс, бояд ҳаворо риёзат диҳем, хораш кунем ва маҷбуру водораш созем, ки аз амру наҳии худ фармон барад. Агар чунин кунем хирад бар мо хувайдо мешавад ва бо тамоми рӯшноии худ моро нурборон мекунад ва ба найли он чи хостори он астем мекашонанд. Аз баҳрае, ки Худо аз хирад ба мо бахшида ва бад-он бар мо миннат гузоштааст, неқбахтем».

Дар баҳши аввали ҷумла, ки ба фазилати ақл дар дарки шакли замин, фалак, бузургии Офтобу Моҳ ва ғайра дахл дорад, ҳеч ҷои баҳс нест. Мо ин ҷо хотирнишон сохтанием, ки Розӣ дар ҳиссаи дуҷумла раванди мураккаби маърифатро онҷунон дақиқ ва амиқ тасвир намудааст, ки гӯё онро олиме моддигаро дар асри ХХ навишта бошад. Розӣ дар ҳиссаи дуҷумла ин ҷумла масъалаҳои зеринро зикр мекунад: агар ақл набошад одам аз ҳайвону девона фарқе надорад; ба шарофати ақл мо корҳову нақшаҳои ояндамонро пешакӣ тасаввур мекунем; дар раванди ин тасаввур мо гӯё он корҳоро амалӣ карда бошем ва ин ҳолатро ҳис менамоем; пас аз он сурати корҳои амалии худро тасаввур намуда, ягонагӣ ва мутобиқати чизи ҳаёли ва тасаввур кардамон бо корҳои амалимон зоҳир ва ошкор мегардад.

Мувофиқи ақидаи Розӣ, ақлро Худо аз ҷавҳари илоҳии хеш ба мардуми олам фиристодааст, то нафсро дар ҳайкали одамай аз хоби гарон бедор кунад ва ба ӯ (нафс) бифаҳмонад, ки ин олами ҳокӣ ҷои ӯ нест ва то дар ин олам аст, аз азобу ранҷ раҳой нахоҳад ёфт. Ва ин ҳолат то даме идома меёбад, ки нафс аз ин ҳақиқат огаҳӣ ёбад ва бидонад, ки олами ҳақиқии ӯ олами улвӣ аст, бад-он муштоқ гардад ва аз ин

ҷаҳон барҳазар шавад. Зеро баъди тарки ин бадан, ақл ба сӯи он ҷаҳони болоӣ раҳсипор хоҳад гашт ва абадулобод дар он боқӣ хоҳад монд. [1.274] Аммо он ҷӣ ба мақоми нафс дар фалсафаи Розӣ дахл дорад, метавон гуфт, ин аст, ки «ҳақиқати инсонӣ аз нафси нотика иборат аст».[2. 39] Аз ин рӯ гуфтан мумкин аст, назарияи маърифат танҳо яке аз ҳалқаҳои низоми томи фалсафии Розиро ташкил медиҳанд.

Бояд қайд намуд, ки Розӣ ба маъноии имрӯза воқеъбин ва реалист аст. Ӯ фалсафаи арабӣ - исломиро қабул надорад. Заминаҳои фалсафаи Розиро таркиби (синтези) фикри фалсафии Эрону Юнон ташкил медиҳад. Ҳарчанд Розӣ дар асарҳои ба афкори бостонии Эрон ва Юнон муроҷиат мекунад, вале идеализми ӯ аз қабилҳои идеализми Афлотун ва афлотуниён нест. Худои Розӣ бештар ба Худои Алберт Эйнштейн ва Робиндранат Такур монандӣ дорад. Аз назари ӯ, Худо ба ҳайси як ҳулосаи мантиқие аст, ки ба мавҷудияти ин олами нопайдоканор маъно мебахшад. Маҳз ҳамин ҷиҳати маъниофаринии Худо аст, ки бузургтарин файласуфони асримёнагии ҷаҳони ислом онро ба ин ё он сурат эътироф намудаанд. Зеро фикри шарқӣ умуман ва исломӣ хусусан дар аксари мавридҳо шаккокиро наменвисандид. Дар зери таълимотҳои бағоят хурофотӣ ва динии шарқӣ ҳамеша як навъ умед ва ормони ҳаётӣ пинҳон аст. Зеро олами ҳастиро бе аввалу охир ва бе муносибат ба сарнавишти инсонӣ тасаввур кардан барои файласуфони исломӣ, аз ҷумла Розӣ, аз маъно ва мантиқ холӣ буд. Аз ин сабаб ҳамаи онҳо бо роҳу воситаҳои гуногун кӯшидаанд, ки мақоми Худоро ба сифати офаридгор маъно ва мантиқи зиндагии инсонӣ ва олами вучуд исбот кунанд. Дар натиҷа байни кашфиётҳои табиатшиносии онҳо ва системаи фалсафиашон зиддият роҳ меёфт. Ин аст, ки системаи фалсафии Розӣ низ бо кашфиётҳои дақиқи табиатшиносияш дар баъзе мавридҳо мухолиф аст.

Дар системаи фалсафии Абубакри Розӣ омӯзиши масоили ҳастӣ ва маърифат яке аз ҷойҳои марказиро ишғол менамояд. Яке аз хусусиятҳои роҳи ҳалли ин масоил он аст, ки муаллиф дар баёни андешаҳои худ аз аҳкоми (догматизми) анъанавие, ки бештари намояндагони фалсафаи асримёнагӣ побанди он буданд, озод аст.

Саъю кӯшиш ба озмоиш ва истифода аз таҷриба чузъи чудонашавандаи қисмати фалсафаи амалии ӯ буд, ки он натиҷаи шиносии бевоситаи Розӣ бо фалсафаи қадими чи Шарқу чи Ғарб аст.

Хусусияти асосии фалсафаи Розиро эътиқоди ӯ ба қудамои хамса ташкил медиҳад. Муҳаққиқон дар хусуси аз кучо сарчашма гирифтани ин ақида фикрҳои мухталиф доранд. Баъзеҳо ин ақидаро ба собеиёни ҳаронӣ нисбат медиҳанд, ки дурӯст нест, зеро ақидаи мазкур баъд аз Розӣ байни ҳаронийн паҳн шуд. Абурайҳони Берунӣ менависад: «Муҳаммад ибни Закариёи Розӣ қадимии панҷ чизро аз авоили юнониён ҳикоят кардааст. Инҳо иборатанд аз Борӣ субҳонаху (Офаридгор), нафси кулӣ, ҳаюлои уло, макони мутлақ ва замони мутлақ». [3.277] Ибни Ҳазм дар китоби «ал-Фасл» овардааст: «Мачусро эътиқод бар ин аст, ки Холиқи олам, яъне Урмузд ва Иблис, яъне Аҳриман ва гоҳ, яъне замон ва ҷой, яъне макону хало, ва тум, яъне ҷавҳар ё сирӣшт, ё хамира панҷ қадиманд».

Аз ин панҷ қадим дуто ҳайю фоиланд ва он ду «Холиқ» ва «нафси кулӣ» ҳастанд, яке ғайризинда ва мунфаил ва он ҳаюлоост, ки ҳамаи ҷисмҳои мавҷуд дар олами ҳастӣ аз ӯ падида омадааст ва ду қадими дигар – «хало» ва «дахр» на ҳайанду на фоил. [4. 71]

Аз ин гуфтаҳо метавон хулоса баровард, ки соҳибмазҳаб ӯст ва дар ин роҳ ӯ ба гуфтори фалосифаи пешинаи худ ва алалхусус орои Афлотун ва Демокрит пайравӣ намудааст. Ва мо ба ҷӣ монанд кардани ин ҳаюлои қадимро аз ҷониби Афлотун медонем. Тасдиқи инро мо дар гуфтори Розӣ дида метавонем, ки гуфтааст. «Ҳаюлои мутлақ чузвҳое будааст, номутаҷаззо, чунонки ҳар якеро аз ӯ азме будааст. Аз баҳри он ки он чузвҳо, ки мар ҳар якеро аз ӯ азме набошад, ба фароз омадани он чизе набошад, ки мар ӯро азме бошад». [5. 220] Чизи асосӣ ва муҳимме, ки диққати моро дар ин гуфтор ҷалб менамояд, ин қадимии ҳаюло аз назари Розӣ мебошад. Бурҳони қадимии ҳаюлоро ӯ дар он мебинад, ки мумкин нест чизе қоим гардад ба ғайри зоти ҳеш, дар сурате, ки агар ҷисм бошад ва аз ҳеч ҳодис гардад, зеро ақл зидди ҷунин қавл нест. Пас, гуфтааст, ки агар чузвҳои ҳаюло бисёр ҷамъ оянд, аз онҳо ҷавҳари замин таркиб меё-

бад ва агар ҷавҳари замин мутафарриқтар шавад, ҷавҳари обро ташкил мекунад ва ҷун ҷавҳари об шафофтар гардад, ба ҷавҳари ҳаво мубаддал мегардад. Ва ҷун ҷавҳари ҳаво шафофтар гардад, ба ҷавҳари оташ мубаддал мегардад. [6.222]

Далели дигари Розӣ дар бораи қадимии ҳаюло ин аст, ки аз лошайъ (ҳеч) ба вучуд омадани шайъ (чиз) мумкин нест. Розӣ мегӯяд: «Ибдоъ иборат аст аз пайдо шудани шайъ аз лошайъ. Вале Офаридгор наздиктарин роҳро барои иҷроиш меписандад, на ин ки чиҳил солро ва ин муқаддимаи яқум аст. Сипас мегӯяд, ки Офаридгори ҳақим кори ба зудӣ анҷом шавандаро аз кори дертар анҷомёбанда афзал мешуморад. Ва ин муқаддимаи дуом аст. Пас мегӯяд, ки «натиҷаи ин ду муқаддима он мешавад, ки вучуди ҳамаи ашё аз ҷониби Офаридгори олам ба тариқи ибдоъ ба амал омадааст, на ба тариқои таркиб, ҳарчанд ки зоҳири ҳол бар ҳилофи ин аст». Носири Хусрав менависад: «Бурҳон кардааст Муҳаммад Закариё бар он ки ҳаюло қадим аст ва раво нест, ки чизе падида ояд на аз чизе. Бад-он ҷӣ гуфтааст: ибдоъ, яъне чизе кардан на аз чизе, ба мақсуди қунандаи чиз наздиктар аст аз таркиб. Яъне, агар Худой мардумро ибдоъ кардӣ тамом ба як бор, мақсуди ӯ зудтар аз он ба ҳосил шудӣ, ки ба чиҳил сол мар ӯро ҳаме таркиб кунад. Ва ин як мақсуд аст. Он гоҳ гӯяд, ки Сонеъи ҳақим аз коре, ки он ба мақсуди ӯ наздиктар бошад, сӯи коре, ки он аз мақсуди ӯ дуртар бошад, майл накунад, магар он гоҳ ки аз вачҳи осонтар ва наздиктар мутааззир бошад. Ва ин дигар муқаддима аст». [7.225]

Пас, Розӣ ибдоъро инкор карда, ба он мегаравад, ки моддаи қадимае вучуд дорад, ки аз он ашё таркиб меёбанд. Ҷун дар олам ҳеч чиз бе чизи дигаре ба вучуд намеояд, пас, лозим меояд, ки худуси табоеъ аз чизе ғайри он бошад. Ва бояд он чиз қадим бошад, лекин мураккаб набошад, балки мутафарриқа бошад. «Ва [Розӣ] гӯяд, ки истикрори кулӣ бар ин бурҳон бошад. Ва ҷун ҳеч чизе дар олам падида наёяд, магар аз чизе дигар, воҷиб ояд, ки падида омадани табоеъ аз чизе будааст, ки он чиз қадим будааст ва он ҳаюло будааст. Пас, ҳаюло қадим аст ва ҳамеша будааст, лекин мураккаб набудааст, балки гушода будааст». [8.225] Аз ин ҷунин хулоса мебарояд, ки ҳаюло ду навъ аст, яке ҳаюлои

қадимаи мутлақи бесурат ва дигаре ҳаюлои офаридашудаи шаклдор.

Аммо ҳаюло азалист ва барои азалияти он чандин далелҳо вучуд дорад. Аз ҷумлаи он далелҳо яке далели Арасту ва дигаре далели мушоҳида мебошад, ки аз рӯи он вучуди шайъро аз лошайъ номумкин мешуморад. Далели дуюм ин офаридани олам аз ҷониби Худост ба сабаби тағйири алоқа байни қудамо, ба ҷуз Худо. Зеро нафс ҷоҳил буд ва муштоқи он буд, ки бо ҳаюло пайваст гардад. Ва аз ибтидои офариниши олам замони мутаҳаррик ибтидо меёбад, ки инро замони маҳдуд меноманд. Замони маҳдудро миқёси ҳаракат, ё замони арастуӣ, ё табиӣ низ мегӯянд, ки ин замони маҳдуд бо заволи олами офаридашуда дар оянда аз байн меравад ва дар натиҷа нафсҳо аз модда озод гашта, қудамои ҳамса ба ҳолати азалии худ бармегарданд.

Макон низ аз ҷумлаи қудамои ҳамса маҳсуб аст. Қадимии маконро Абубакри Розӣ ба мавҷудияти ҳаюло марбут медонад, зеро агар ҳаюло ё модда мавҷуд бошад, бояд дар макон ҷойгир бошад. Аз ин рӯ, мутафаккир ҳулоса мекунад, агар ҳаюло қадим бошад, макони ҷойгиршавии он низ бояд қадим бошад. Аз назари Розӣ макон ду навъ аст: яке макони мутлақ ё куллӣ ва дигаре макони музоф ё нисбӣ, ё ҷузъӣ. Макони мутлақ бениҳоят аст ва ниёз ба ҷаҳону ашйи дар он буда надорад. Макони нисбӣ ҷоест, ки модда ҳаст. Далели бениҳоятии маконро ҷунин шарҳ додаст: «Мутамаккин бе макон набошад ва раво бошад, ки макон бошад ва мутамаккин набошад. Ва ... макон ҷуз мутамаккин пазиранда нашавад. Ҳар мутамаккине ба зот мутаноҳӣ аст ва андар макон аст. Пас, вочиб омад, ки мар маконро ниҳоят набошад. Ва гуфтанд, ки он ҷӣ берун аз ин ду олам аст, аз ду берун нест: ё ҷисм аст, ё на ҷисм аст. Агар ҷисм аст, андар макон аст. Ва боз берун аз он ҷисм ё макон аст, ё на макон. Агар на макон аст, пас ҷисм аст ва мутаноҳӣ аст. Ва агар на ҷисм аст, пас макон аст. Пас ... макон бениҳоят аст».

Замон ҳам аз назари Розӣ қадим аст ва ҷавҳари гузаранда аст. ӯ ду навъ замонро фарқ кардааст: «Агар ту ҳаракати даҳрро таваҳхум кунӣ, дар он сурат замони мутлақро таваҳхум кардаӣ ва ин абадии сармадӣ аст. Ва ҳар гоҳ ҳаракати фалакро таваҳхум кунӣ, дар он сурат замони

маҳсурро таваҳхум кардаӣ». [9.304] Мо дар ин ҷо ба ду навъи замон дучор мешавем, яке замони мутлақ, ки ҷавҳар аст ва аразу ҷисм нест ва дигар замони нисбӣ, ки он араз мебошад. Дар ин замон олами офаридашуда ҳаракат мекунад ва ба ҳаракати фалак қиёс карда мешавад. Ҳулоса, Розӣ ду замонро фарқ мекунад: яке замони мутлақ ва дигаре замони маҳсур. Замони мутлақ, аз назари Розӣ, ин муддат ва даҳр аст ва қадим мебошад ва он ҷавҳари мутаҳаррики ҷоришавандае /сайёл/ мебошад, ки доимо дар ҷараён аст. Замони маҳсур бошад, замонест, ки бо ҳаракати афлок ва гардиши офтобу кавкиб дарёфта мешавад. Дар ин сурат агар ҳаракати даҳрро тасаввур намоем, пас ба монанди он аст, ки ҳаракати замони мутлақро тасаввур карда бошем ва он абадист. Агар ҳаракати фалак ва гузаштани рӯзу шаб ва соатхоро тасаввур намоем, ба монанди он аст, ки замони маҳсурро тасаввур карда бошем.

Бисёр муаррихони фалсафа сарчашмаи ақидаҳои Розиро доир ба замон таълимоти Афлотун донистаанд. Афлотун дар рисолаи «Тимей» замонро сурати даҳр ҳисобидааст. Ба ақидаи Розӣ замон муддати ҳаёти олами таҳтулқамари мутағайир аст, ки нафс бар ин олам фуруд омада, ба замон дохил гаштааст. Аммо даҳре, ки дар ал-Воҳид /Худо/ вучуд дорад, иборат аз муддати ҳаёти олами маъкули азали аст, ки тағйир намеёбад. Муаллифи китоби «Аълум ан-нубувва» Абуҳотими Розӣ бар ин ақида аст, ки қавли Закариёи Розӣ дар боби замон ба ақидаи Афлотун монанд аст. Ва Розӣ ақидаи Афлотунро дар ин масъала дурусттар ҳисобидааст.

Адабиёт:

1. Закариёи Розӣ. Мунтахаби осор. Душанбе,-Адиб. 1989.
2. Берунӣ Абурайҳон. Таҳқиқ молил Ҳинд//Алиасғар Ҳалабӣ. Таърихи фалсафа дар Эрон ва ҷаҳони исломӣ. Техрон, 1373.
3. Лин Гудман. Муҳаммад Закариёи Розӣ //Таърихи фалсафаи исломӣ. ҷ. 1, Техрон, 1389.
4. Каримов У.Н. Неизвестное сочинение ар-Рази «Книга тайны тайн». Ташкент. 1957.
5. Абуҳотими Розӣ. Аълум ан-нубувва. //Расоил ул фалсафия.

6. Сафо Забехулло. Таърихи улуми ақлӣ. Техрон, 1331.
7. Диноршоев М. Плюралистическая философия Абу Бакра Рази. Душанбе, 2013.
8. Мехдии Муҳаккиқ. Файласуфи Рай.
9. Ибни Абуусайбиа. Уюн ал-анбоъ.

Олимов К., Аскардаев К .

Вопрос онтологии и гносеологии в учении Абубакра Мухаммада ар Рази

Проблема познания в учении Абубакра Рази не является новой, и уже несколько веков находится в центре дискуссий и философской полемики представителей того или иного философско-религиозного течения. Теория познания Абубакра Рази с точки зрения истории имеет большое научное значение как для историко-философской, так и для психологической науки. Рази в своих работах возвеличивает роль разума в бытие и воспекает ему гимны. Он уверен, что разум имеет решающее значение и в его философской системе играет важную роль. Разум в философской системе Рази не является результатом чувственных знаний, появившихся в материальном мире.

Ключевые слова: онтология, познание, Закария Рази, учение, философия, арабо-

персоязычная философия, средние века, «Духовная медицина», «Книга о наслаждении».

Olimov K., Askardaev K.

The question of ontology and the teachings gnosiology

The problem of cognition in the doctrines of Abu Bakr Ar Razi it is not a new concept and already for several centuries it is at the center of discussions and philosophical debates of representatives of different religious and philosophical movements. The Theory of cognition of Razi from the point of history has scientific significance both for the historical and philosophical and also to psychological science. Razi in his works exalts the role of the nous in being and he sings to him hymns. He is sure that the nous is crucial, and in his philosophical system plays an important role. He believes that nous is crucial and plays an important role in his philosophical system. Nous in the philosophical system of Razi is not the result of sensible knowledge, which can be appeared in the material world.

Key words: ontology, cognition, Zakaria Razi, epistemology, philosophy, arabo-persian philosophy, middle ages, « Spirituai medicine», the book is about «Enjoing»

ВКЛАД МУХАММАДА ЗАКАРИЯ РАЗИ В МЕДИЦИНЕ, СТРОИТЕЛЬСТВЕ
БОЛЬНИЦ И ВОСПИТАНИЕ ВРАЧЕЙ

Нуралиев Ю.- д.и.т, профессор

В данной работе автор анализирует перечень основных медицинских книг и трактатов Мухаммада Закариё Рози, дается краткая характеристика таким энциклопедическим произведениям ученого как «Ал-Хови» «Вместилище медицины», «Тиб ал-Мансури» и некоторым его медицинским трактатам.

Ключевые слова : Рози, медицина, больница, духовная медицина, лекарственные растения, темперамент Рай Бухори

*Не было медицины - Гиппократ воссоздал её;
была (она) мертва - Гален оживил её;
была рассыпана - Рази воедино собрал её;
была несовершенна - Сина усовершенствовал её.*

(автор Алиасгари Хачиби, перевод Ю.Нуралиев)

Среди звезд персидско-таджикских учёных, оставивших после себя богатое научное наследие по разным отраслям практической и теоретической медицины, биологии, химии, философии и ряду других отраслей наук почётное место занимает Мухаммад Закария Рази. Он был настоящим энциклопедистом и подобно Абу Райхану Беруни и Абу Али ибн Сина оставил после себя богатейшее наследие, охватывающее почти все научные дисциплины того времени. Абубакр Мухаммад ибн Закария ибн Яхья ар-Рази известный в Европе под латинизированным именем Razis - Разис, родился 28 августа 865 г. в городе Рей, расположенном недалеко от современного Тегерана. [1.4-26] Рази в молодости был страстным любителем музыки и литературы — писал стихи, пел и играл на музыкальных инструментах, увлекался ювелирным делом. Он хорошо знал химию, математику и медицину [2, 3, 4. 20-68].

Рази начал изучение медицины в зрелом возрасте, Книги и трактаты по разным вопросам медицины и философии, по некоторым сведениям, начал писать в возрасте сорока лет. Это утверждение вызывает сомнение, ибо в этом возрасте Рази уже считался одним из знаменитых врачей своего времени. Кроме того известно, что Рази работал над книгой «ал-Хови» более 15 лет. Поэтому произвольно возникает вопрос, как же в преклонном возрасте мог он написать так много книг и трактатов, число которых, по описанию историков медицины, доходит до 272. Кроме того нужно учесть, что Рази постоянно был занят больными, организационной и консультационной работой, а также экспериментами.

По всей вероятности, Рази с самого начала своей творческой деятельности наряду с другими науками глубоко изучал и произведения Гиппократа, Галена, а также известных ученых гундишапурской академии, древнегреческих, римских, индийских, египетских, а также местных медиков и уже имел подготовку в области теоретической медицины. Как писал Мухаммад ибн Хасан ар-Раззак [5. 4-20]— современник Рази из города Рей,— «Он (Рази) никогда не расставался с карандашом и бумагой, всегда читал и писал». Беруни добавляет к сказанному, что Рази по ночам постоянно сидел и занимался при свече до тех пор, пока у него из рук не выпала книга.

Постоянный кропотливый труд, глубокое всестороннее знание естественных и других отраслей науки, а также практика, приобретенная на базе в химической лаборатории и на ювелирных мастерских, помогли Рази освоить медицину и стать автором ряда открытий в этой области. Он модернизировал принципы медицинской помощи, по новому организовал обучение и воспитание будущих врачей. Еще в начале десятого века наше эры на-

писал книгу «Тибби Мансури» достаточно подробно обосновал некоторые стороны медицины экстремальных ситуаций [6.20-68]

Рази считался первым учёным-медиком, который тесно связал теорию с практикой. До него врачи, руководствуясь произведениями Гиппократ и Галена, считали их «священными». Рази же ввел свои личные наблюдения в практику при установлении диагноза и лечения заболеваний разной этиологии. Но в тоже время он не отказался от старой медицины, а наоборот, уделял ей особое внимание, полагая, что врач обязательно должен использовать достижения своих предшественников, уметь правильно анализировать прочитанное и правильно применять его в необходимых случаях. По этому поводу он писал: «Тысяча врачей быть может уже тысячу лет трудились над усовершенствованием медицины. Поэтому тот, кто читает их творения прилежно и старается вникать в их смысл, открывает в течение своей короткой жизни гораздо больше, чем если б он тысячу лет бегал по больницам... Ибо невозможно, чтобы один человек, живи он столько же лет, при помощи одних только собственных наблюдений мог дойти до познания большей части медицинских истин, если он не знаком с результатами его предшественников... Врача образует не только чтение, но и способность обсуждать прочитанное и умение применять истины в необходимых случаях».

Рази в своей клинике в Рее, затем в Багдаде впервые в истории медицины (если не считать отдельных записей, которые делал о состоянии больных Гиппократ) ввёл составление истории болезни на каждого больного. С момента поступления в больницу до его выписки подробно описывались состояние больного и те изменения, которые происходили в его организме после назначения соответствующего режима и курса лечения. Обработывая и анализируя истории болезней, Рази определял общие закономерности и особенности клинического течения отдельных заболеваний.[7.210]

Новаторство с сочетанием большого врачебного опыта, философской логикой, знания, опыта и наставления различных медицинских систем и школы, позволила

Рази написать руководство «Китаб ал-Хови фи-т-тиб», [8. 380] «Вместилище медицины», состоящее из 30 томов. Многотомник - настоящая энциклопедия, охватывающая все отрасли теоретической и практической медицины. В нём освещены вопросы анатомии и физиологии, терапии и хирургии, фармакологии и психологии, ряда других болезней и способы их диагностики, а также лечения. Этот замечательный труд был переведен в 1279 г. на латинский язык, а в 1486 г. переиздан в Салерно. Затем в 1505 и 1509 гг. издан в Венеции. Он стал доступным не только для Европы, но и для многих стран мира [9.30]

Рази является автором сборника: «Детские болезни» и «Книги об оспе и кори». В последней книге он впервые дифференцировал корь от оспы, подробно описал клиническое течение её. Без сомнения можно назвать Рази основоположником педиатрии. Книга «Оспа и корь» была переведена на латинский, французский, английский, а также другие европейские языки. В целом, она издавалась около 40 раз. В ней автор впервые использовал отдельные принципы прививок против оспы. Английский ученый Дженнер лишь после появления переводов трудов Рази на английский язык методически разработал прививки против оспы.

Трактаты «Об изготовлении лекарств», «О лекарствах», «Об искусственных лекарствах», «О слабительных средствах», «Об опьяняющих и не опьяняющих винах», «О лечебных грязях», «Антидоты» и др. посвящены вопросам лекарствоведения и фармации. Рази подробно описывает в них лечебные свойства и практическое применение ряда препаратов. Не прошли мимо внимания Рази также искусственно полученные (химическим путём) лекарственные вещества, как сулема. Однако из-за незнания об участии микроорганизмов в процессе возникновения заразных заболеваний Рази не вполне был уверен в возможности применения химических веществ при лечении различных инфекционных заболеваний.[10.30]

Многие труды Рази такие, как трактаты «Об удовольствии», «О жажде», «О привычке», «О вкусе», «О печени», «О сердце», «О связи сердца с внутренними органами», «О строении уха», «О строении

глаза», «О зрении», «О пищеварении», «О суставах» содержат сведения об отдельных внутренних органах и о физиологии человека.[11.30]

Мухаммад Закария Рази, как опытный врач особое внимание уделял тем заболеваниям, которые в его эпохе были наиболее распространенными и от которых пострадали много людей. Он подробно и в доступной форме писал о подагре и радикулите, о кишечных коликах, о простудных заболеваниях, о параличах и геморрое, о хирургических операциях и лечении переломов, о кровопусканиях и проказе, о кожных заболеваниях и диете и диетических средств и многие другие. В работе «Почему осенью число больных возрастает» освещены вопросы гигиены, влияния факторов внешней среды и экологии на организм, и подробно освещены вопросы геронтологии. В «Медицинском афоризме» Рази рассматривает вопросы врачебной этики. Он подчеркивает: «Человек, посвятивший себя служению медицине, прежде всего должен» быть образованным, скромным, правдивым и гуманным. Кроме того он должен быть рассудителен, глубоко вникать в суть любого вопроса».

Небезинтересно знать и то, как высоко он ставил значение лечебной диеты: «Диетическими средствами можно везде достигнуть гораздо больше, чем лекарственными».

В своих произведениях Рази резко осуждает шарлатанов, (знахарей), которые, не имея медицинского образования, занимаются незаконным «врачеванием», и этим приносят в большинстве случаев больным только вред. [12.20-68]

В его книге «Ал-Мансур» мы читаем: «Есть столько маленьких фокусов, при помощи которых врачи-шарлатаны стараются импонировать легковерным, что не поместить и в целой книге. Один излечивает падучую болезнь, проводя крестообразный разрез в затылке ж «вынимая» оттуда предмет, который они держали спрятанным в руке. Другие извлекают из ноздрей змей и ящериц приготовленных ими заранее, или снимают с глаз маленькие белые пятнышки, ловко показывая скрытые в их руках кусочки белого полотна. Некоторые высасывают воду из уха, скрытно держа во рту наполненную водой трубочку. Одни таким же образом выни-

мают маленьких лягушат из ушей или корней зубов, а то из-под языка. Эти шарлатаны всовывают в язвы и раны даже кости, чтобы потом извлекать их оттуда. Они делают камнесечение, вводя предвзвешенно зонд и не умея даже определить, есть ли в мочевом пузыре камень, вынимают оттуда заранее заготовленные камни. Другие излечивают, разрезав несуществующий геморрой, причиняя при этом без всякой надобности страшную боль... Некоторые уверяют, что извлекают слизь или стекловидную материю из тела, выпуская воду из скрытой во рту трубочки. Есть такие, которые берутся собирать всю влагу тела в одно место, натирая его соком зимних вишен, причиняющим быстрое воспаление. Затем требуют вознаграждение, как будто в самом деле излечили болезнь. После этого натирают то место маслом и боль проходит моментально. Иные уверяют больных, что те проглотили стекло, которое удаляют, вызывая рвоту при помощи щекотания в горле пером, с которым туда же пропускают это стекло. Таким образом, самозванцы извлекают из названных мест множество предметов, которые сами же ловко туда вкладывают, конечно не без риска для легковерных больных, которые, иногда от этих процедур умирают. Большинство из них не догадываются, что их обманывают, хотя этот обман обнаруживается сразу, если только бдительно присматриваться к ним. Не следует поэтому никогда рисковать жизнью, доверяясь шарлатанам и легко поддаваться их обману и принимать от них лекарства, которые принесли несчастья стольким людям».

Своей страстной просветительской работой и борьбой против шарлатанов Мухаммад Закария Рази стремился довести до широких масс достижение научной медицины. С этой целью он написал книгу: «Медицина бедных».[13.128], где в самой доступной форме описал часто встречаемые заболевания, а также то как защитить себя от болезней. Рази подробно описал легко выполнимые в домашних условиях методы лечения, таким образом тесно сочетая лечебные мероприятия с профилактическими, в том числе с санитарно-просветительными, имевшими важное значение для оздоровления населения. Особенно хорошо он относился к боль-

ным из бедных слоев населения. По описанию Иби ан-Надима: () «Он (Рази) был добрым и щедрым по отношению к людям и очень сочувствовал бедным больным: раздавал им милостыню и даже сам ухаживал за ними» .[14. 380]

Слава о талантливом враче распространилась повсюду: в Рее, Иране и в странах Востока. Последние свои годы жизни и деятельности Рази провел в Багдаде, Средней Азии, а затем снова в Рее. Некоторые исследователи пишут, что Рази любил путешествовать. Видимо, уже в преклонном возрасте знаменитый медик побывал во многих городах. Его приглашали правители и знаменитые личности разных государств Среднего и Ближнего Востока.

В то время в Багдаде функционировали три крупные государственные больницы, в строительстве которых принимал участие и Рази. Чтобы выбрать место для строительства больниц Рази развешивал по местности куски мяса и выбирал то место, где гниение начиналось позже. Опытный врач уже тогда знал о взаимосвязи между болезнями и чистотой окружающей среды. При решении вопросов, связанных с организацией и проведением лечебных и профилактических мероприятий в Багдадских больницах, он широко использовал опыт Рейской больницы. Вопросам организации работы лечебных учреждений, порядкам и методам их организации он посвятил книгу «О больницах».[15.200]

Багдадские больницы были комплексными и специализированными, состоящими из общетерапевтического, глазного и хирургического отделений. В каждом отделении, кроме заведующего, работали ещё младшие врачи. Общее руководство осуществлялось наиболее опытными врачами, в том числе самим Рази. На базе Рейских, а в последующем на базе Багдадских больниц были организованы курсы по изучению медицины. Теоретические занятия на этих курсах тесно связывались с практическими. Во время занятий Рази сидел в центре обучающихся. Было принято, что вначале больных осматривали младшие, а в затруднительных случаях — старшие врачи. Если и они не могли установить правильный диагноз, то больного осматривал Рази, определял диагноз и назначал лечение.

Прошедшие обучение при больнице сдавали экзамен не только по теоретическим, но и по практическим вопросам медицины. Лишь после этого им давали официальное разрешение на право врачевания. Таким образом Рази явился первым врачом, который организовал комплексные и специализированные больницы, а также воспитал первых специалистов-врачей.

У Рази обучались люди из различных городов Ирана, Средней Азии, Багдада, из стран арабского халифата и даже Китая. О последнем факте свидетельствует его собственная запись. «...Приехал из Китая человек и жил со мной около года. В течение 5 месяцев он освоил арабский язык, как разговорный так и письменный. Перед отъездом на родину, за месяц до отъезда он сказал мне: «Я собираюсь уезжать и мне хочется попросить Вас, продиктовать мне 16 книг Галена так, чтобы я успел записать их. Я сказал ему: «У тебя слишком мало времени и за продолжительность твоего пребывания достаточно будет скопировать лишь небольшую их часть». Затем молодой человек сказал: «Я прошу тебя посвятить мне, по возможности, своё время на период моего пребывания и продиктовать мне как можно быстрее. Я успею записать продиктованное». Я предложил некоторым моим ученикам, чтобы они присоединились к нам в этом деле, но у нас не было уверенности в этом человеке (что он справится с данной задачей), пока не стало возможности для сравнения и пока он не показал нам всё, что он написал. Я спросил у него о данном письме, он ответил мне: «У нас есть форма письма, известная как коллективная, что вы и видите. Если мы хотим написать огромное количество чего-нибудь за короткое время, мы пишем это этим письмом. Далее если же желаем транскрибировать описанное, то это делаем обычным письмом и не сокращаем». Он полагал, что человек, который быстро усваивает и понимает, не мог бы усвоить это письмо менее чем за 20 лет».[16.30]

В старости лет Рази был придворным медиком саманидского правителя Абу Салиха Мансура ибн Исхака. Поэтому в знак уважения к Мансуру Рази написал вторую, самую большую после «ал-Хави» книгу — «Китаб ат-тиба-л-Мансури» (Медицин-

скую книгу, Мансуру)), состоящую из 10 частей, каждая из которых содержит сведения по отдельным отраслям теоретической или практической медицины. На первой странице Тиб ал-Мансур Рази пишет об обязанностях и врачебном долге (искусство оберегать здоровье) и умение сохранить тело крепким называется врачом и он состоит из 2 частей: 1. Знания способов правильного ухода за телом, чтобы оно было здоровым и о том, как соблюдать гигиену в этом больше приходится дать наставления и другие все способы позволяющие сохранить здоровье тело. Следует подчеркнуть о некоторых особенностях книги Тиб ал-Мансур на которые другими исследователями не уделялось особого внимания: Первая книга написана для человека далёкого от медицины, поэтому она начиная с первой и по последней страницы написана в очень простой весьма доступной форме. 2. Из общих и частных теоретических, а также практических вопросов медицины и проблем экологического и гигиенического характера, автором выбран наиболее важнейшие часто встречаемые среди аристократов. 3. По назначению Тиб ал-Мансур очень напоминает современные учебники, справочники, практические руководства, предназначенные для семейных врачей. 4. Судя по количеству ссылок на звёзд Гундишапурской медицинской школы основу медицины Тиб ал-Мансур-а составляют классики Гундишапурской (2-ой половина 3-его и 650 годы н.э.). Книга первая посвящена вопросам анатомии человека, начиная со скелета и кончая анатомией нервной системы и отдельных внутренних органов. Он впервые выделяет головной мозг как самостоятельный и дифференцирует его от возвратного. Вторая книга охватывает вопросы физиологии человека (виды и степени натуры-мизоджа) и то, как она изменяется в процессе возникновения и развития отдельных заболеваний. Третья книга — о диете и лекарственных средствах. Автор пишет о лекарствах простых — растительного, минерального и животного происхождения, а также лечебных свойствах пищи. Четвертая книга посвящена вопросам частной и общественной гигиены: питьевой воде, способам очистки воды, в том числе фильтрации и кипячении, гигиене тела и одежды, жи-

лищного помещения, гигиеническом значении бани, окружающей среды и ряду других проблем. Пятую книгу можно назвать косметической, в которой описаны все способы устранения или предупреждения различного рода дефектов волос и кожных покровов. Даны описания хны, басмы, сурьмы, эфирных растительных масел, в том числе розового масла и ряд др. средств. Шестая книга — это наставления, режим для путешественников в условиях сурового горного климата и песчаных пустынь. Седьмая книга—хирургия, в которой описаны все методы хирургического вмешательства, начиная от способов лечения переломов костей, ранений и кончая такими сложными операциями как камнесечение, хирургическое вмешательство при раке и других болезнях. Токсикология, яды и противоядия, лечение лихорадки и многое другое составляют содержание остальных книг учёного.

«Тиб ал-Мансур» издавалась в Венеции в 1497 г. на латинском языке, а в 1544 г. она была переиздана в Пазалс. Перевод книги «Тиб ал-Мансур» с арабского на персидский язык был издан в Тегеране в 1916 г {19}. По оригиналу этого перевода «Тиб ал-Мансур» был издан в 2016 г. в Душанбе на таджикском языке.

Новаторство и приоритеты Мухаммада Закария Рази. Рази был блестящим диагностом и разносторонним врачом-практиком. Он впервые использовал сулему для лечения чесотки. При кровавом поносе (видимо, при дизентерии) назначал мышьяк в комбинации с известью и опиём. При оспе в качестве вяжущих и противовоспалительных средств применял свинцовые препараты, а при подагре назначал ртутные втирания. Он делал операции камнесечения, считал необходимым удалять рак с возможно большим участком окружающих тканей. После удаления опухоли он рекомендовал обязательно прижигать место удаления опухоли. Широко рекомендовал прижигание после укуса бешеной собакой. Впервые в хирургической практике применил бинтовую повязку и тор (кетгут) из бараньего кишечника для зашивания ран. Рекомендовал инструмент для извлечения инородных тел из гортани. В акушерской практике Рази разработал и ввёл эмбриотомию. Желтуха, по его мнению, происходит

вследствие засорения трёх желчных протоков: печёночного, кишечного и желудочного. Он впервые применил каламик (сулему) при чесотке и других сыпях в виде мази.

Кроме книг и руководств по медицине, Рази написал много книг по философии, астрономии, химии и др. естественным наукам, а также по музыке.

Умер Мухаммад Закария Рази 28 октября 925 г. в возрасте 60 лет в своём родном городе Рее. Перед смертью он раздал нуждающимся всё своё богатство.

В народе сохранились о нём удивительные легенды и записи, сделанные его современниками.

Автор уникальной книги «Собрание редкостей» («Четыре беседы»), Низами Арузи Самарканд [17.134] рассказывает о пребывании Мухаммада Закария Рази в Бухаре, о том, как путем сильного эмоционального воздействия он вылечивает парализованного бухарского эмира Мансура ибн Нуха ибн Насра. Следует отметить, что время, в которое жил Мухаммад Закария Рази (ум. 925 г.) не совпадает с периодом правления бухарского эмира Мансура ибн Нуха ибн Насра (961—976 гг.). Не исключена, однако, возможность, что Рази посвятил свою книгу другому Майсуру из династии Саманидов, который жил в первой половине X века, а Низами Арузи Самарканди спустя 142 года после смерти Рази, не уточнив всех обстоятельств факта, свёл два хронологически не совпадающих события в одном рассказе, суть которого заключается в следующем: «...У одного из правителей рода Саманидов, эмира Мансура ибн Нуха ибн Насра, случилась болезнь, которая перешла в паралич, и он оказался прикованным к постели. И врачи в лечении его показали себя бессильными.

Эмир Мансур послал человека и пригласил для этого лечения Мухаммада ибн Закария Рази. Тот доехал до Аму (Аму-Дарья), но когда достиг берега Джайхона и увидел Джайхон (Аму-Дарья), сказал: «Я не сяду в лодку. Говорит всевышний Аллах: «Не бросайте себя собственными руками к гибели! И конечно, неблагоразумно ступить в это гибельное место по своей воле».

И пока человек эмира ездил в Бухару и вернулся обратно, он составил «Книгу

Мансура». Вручив её тому человеку, сказал: «Я весь в этой книге. Этой книгой достигнута твоя цель, во мне же нужды нет».

Когда книгу доставили эмиру, он огорчился. Послал тысячу динаров и коня, (всё) снаряжение к нему, сказав: «Проявите полную учтивость, если же проку не будет, свяжите его по рукам и ногам, втащите в лодку и перевезите». Так и сделали. Просьбам он не внял. Его связали по рукам и ногам, втащили в лодку и переправили. И когда руки и ноги ему развязали и подвели к нему под уздцы коня со всем снаряжением, он весёлый вскочил на него и направился в Бухару. Задали вопрос: «Мы опасались, что когда перейдём реку и освободим тебя, ты начнёшь с нами ссору. Ты этого не сделал и не увидели мы у тебя тоски и недовольства?». Он сказал: «Я знаю, что (каждый) год 20 тыс. человек переправляются через Джейхун и не тонут и я тоже не утону. Но ведь есть и такая опасность, что утону. А если утону, то до Дня воскресенья буду, говорить: «Глупый человек—Мухаммад ибн Закария! Он по своей воле сел в лодку — вот и утонул! И тогда я окажусь в числе порицаемых, а не в числе прощенных».

Когда он прибыл в Бухару, эмир принял его, и он приступил к лечению всевышнего, проявляя усердие. Но никакого облегчения не наступило.

Однажды он вошёл к эмиру и сказал: «Завтра я применю другое лечение. Но ради этого лечения придётся потерять такого-то коня и такого-то мула». А это были Два верховых животных, знаменитых в беге, так что за ночь они проходили сорок фарсангов (один фарсанг равен 6 км).

И вот на другой день он вывел эмира из дворца и доставил в баню у ручья Мулиан (канал), а ту лошадь и мула с подтянутой подпругой держали у дверей бани и обязанности стремянного он поручил своему слугу. И не пускал в баню никого из слуг и домашних.

Затем он усадил эмира посреди бани и облил его несколько раз тёплой водой и особое дал питьё, которое им было приготовлено заранее, отведал сам и дал владыке выпить. И выждал, пока микстура в суставах наберёт силу.

Тогда он вышел и надел одежду, вернулся, встал перед эмиром и начал говорить всякие бранные слова: «Ах, ты, тебя

так и так! Ты приказал, чтобы меня связали и бросили в лодку, покушаясь на мою жизнь! Если я за это не отниму у тебя жизнь, я — не сын Закария!»

Эмир крайне разгневался и приподнялся со своего места на коленях, Мухаммад ибн Закария вытащил нож и приумножил грубость. Эмир, наполовину от гнева, наполовину от страха поднялся совсем. А Мухаммад. ибн Закария, увидев эмира на ногах, повернулся и вышел из бани. Он и гулам—оба сели: один — на коня, другой — на мула и направились к Аму.

К следующему намазу (врач) уже переправился через реку и до Мерва нигде не останавливался. Когда он в Мерве сошёл с коня, он написал эмиру письмо: «Да будет долгой жизнь падишаха в здравии тела и действительности приказа! Слуга (твой) начал лечение и применил всё, что было возможно. Однако животная теплота находилась в крайней степени слабости — лечение естественное сильно бы затянулось. Я отказался от него и прибег к лечению психологическому. Доставил в баню,, дал особое питьё и выждал, пока жидкость в суставах: обретёт полную силу, Тогда я разгневал падишаха, да бы животная теплота получила поддержку, и набрала силу, и растворила бы ту, вступившую в действие микстуру. После этого нам с падишахом лучше не встречаться».

Когда эмир встал на ноги, а Мухаммад ибн Закария вышел и сел на коня, эмир тотчас же потерял сознание. Когда пришёл в себя, он вышел из бани, крикнул слуг и спросил: «Где врач?» Ответили: Он вышел из бани, вскочил на коня, а гулам его — на мула и ускакали». Эмир понял, какова была цель.

Итак, он вышел из бани на своих ногах. Весть пошла по городу. Эмир устроил приём. Слуги, близкие и подданные — все радовались, раздавали милостыню, приносили жертвы и праздновали. А врача сколько ни искали не нашли.

На седьмой день прибыл гулам Мухаммада ибн Закария верхом на том муле, а коня он вёл под уздцы. И доложил о письме. Эмир прочёл письмо, удивился, и простил его и пожаловал ему коня со всем снаряжением, верхнее платье, чалму, оружие, слугу и невольницу. И повелел, чтобы ежегодно из «имений Мамуна» посылали на. его имя в Рей две тысячи золотых

динаров (вес по 3,6 г) и двести харваров зерна. И этот почётный дар и жалованную грамоту послал ему с именитым человеком в Мерв.

Так, эмир обрёл исцеление, а Мухаммад ибн Закария, достигнув цели, вернулся домой».

Литература:

1. Абубакр Мухаммад ибн Закария Рази – Кисас ва хикоёт ал-маразо. Перевод с арабского на персидски язык Махмуда Раджабали Тегрон 1984- С.4-26 .

2. Ковнер С История арабского медицины. Киев 1893. - С. 20-68

3. Ибн Аби Усайбиа- Китоб уюн ал-анбо фи – табакот ал-атибо. Миср 1882.-С. 4-20

4. Brown E – Arabian Medicine. Cambridge/ 1924.p. -С. 45-46

5. Мухаммад ибн Хасан ар-Разак- Цитировано по Махдии Мухаккик. «ал-Сират ал- фалсафия» Техрон, 1964. 3-66

6. Ковнер С. Там же - С. 20-68

7. Нуралиев Ю. Н. Медицина эпохе Авиценны. Душанбе Ирфон 1981. - С 210.

8. Абубакр Мухаммад Закариё ар-Рази «Тибби Мансури». Душанбе.. Дониш. 2016. - С. 380

9. Ибн ан-Надим – Цитировано по У. И Каримову «Неизвестное сочинение ал-Рази» «Книга тайны тайн». Изд-во АН Узб. ССР, Ташкент 1957, -С. 30

10 TheFihrist of al-Nadim. Columbia university press New- York – London. V.1. 1970.- С. 30

11. TheFihrist of al-Nadim. Columbia university press New- York – London. Там же -С. 30

12. Ковнер С. Там же - С. 20-68.

13. Ю. Нуралиев медицина эпохе Авиценны. Душанбе: Ирфон, 1981. - С 128.

14.Тибби Мансури. Там же. - С. 380

15. Ю. Нуралиев Медицина эпохе саманидов. Душанбе Ирфон 1988. - С. 200

16. Ибн ан-Надим. Там же - С. 30

17. Каримов У.И. Фармакогнозия Бериуни. Там же. - С. 134

18. Махмуд Надждабади — В кн.: Кисас ва хикоёт ал-маразо. Техрон, 1964, С. 4—20.

19. Низами Арузи Самарканди — Собрание редкостей или четыре-беседы.

Изд-во Восточной литературы. М., 1963,
НО— С.112.

Нуралиев Юсуф

**Саҳми Муҳаммад Закариёи Розӣ дар
тиб, сохтани бемористонҳо ва тарбияи пи-
зишкон**

Дар ин мақола, муаллиф таҳлил ва номгӯи китобҳои асосии тибби ва рисолаҳои Муҳаммад Закариёи Розиро баррасӣ менамояд. Дар он тавсифи мухтасари доир ба китоби энциклопедии мутафаккир «ал-Хови», инчунин «Тибби Мансури» ва дигар рисолаву китобҳои тибии ӯ.

Калидвожаҳо: Розӣ, тиб, бемористон, мансурӣ, гиёҳҳои доругӣ, мизоҷ, Рай Бухоро.

Nuraliev Yusuf

**Contribution Zakariyo Muhammad Razi
in medicine, construction of hospitals and
education of doctors**

In this paper, the author analyzes the list of basic medical books and treatises of Muhammad Zakaria Rosie. Gives a brief description of such encyclopedic works of the scientist as "Al-Hovi" "Receptacle medicine," "Tib al-Mansouri" and some of his medical treatises.

Key words: medetsina. Rosie, "al-Hovi" (Tibby Mansouri), history of medicine, medetsinskoe heritage mizadzh Hospital, Paradise, Bukhara, Baghdad.

**ҒОЯИ «КАМОЛ» ДАР АҒКОРИ ИҶТИМОӢ-АҲЛОҚИИ АБУБАКР
МУҲАММАД ЗАКАРИӢИ РОЗӢ**

Маҳмадҷонова М. – Муdiri шӯъбаи ИФСҲ-и АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон, д.и.ф.

Дар мақолаи мазкур муаллиф «ғояи камол»-ро дар ағкори иҷтимоӣ-ахлоқии Абубакр Муҳаммад Закариӣи Розӣ мавриди таҳлил қарор дода, онро дар муқоиса бо таълимоти мутафаккaronи дигари форсу тоҷик баррасӣ намудааст.

Калидвожаҳо: Закариӣи Розӣ, фалсафаи шарқ, фалосифа, тасаввуф, мутафаккир, Тибби рӯҳонӣ, Тибби Мансурӣ.

Бояд ёдовар шуд, ки дар замони Закариӣи Розӣ ҳаёти илмӣ-фарҳангӣ хеле пурҷӯшу хурӯш буда, аз ҷумлаи равия ва орвоу андешаи фалсафӣ қариб ҳамаи намуди он-идеализм, материализм, фалсафаи динӣ, ирфон, равияҳои дигари фикрӣ мавҷуд ва дар баҳсу мунозираи ҷолиби зинда қарор доштаанд. Аломатҳои ин падида дар осор ва зиндагиномаи аксарияти мутафаккaronи ҳудуди Хилофати араби онвақта дарҷ ва таъсиргузор будааст.

Таъсири амиқи дини ислом ба фалсафа ва равияҳои дигари фикрӣ хеле равшан ва амиқ ба назар мерасад. Ин таъсир аксаран агар дар пайдоишу рушди як идда аз ағкори фалсафӣ сабаби бештар «канизии дин шудани фалсафа» бошад, дар баъзе маврид ба суи моддигарой ва асҳоби ҳаюло моил гардидани мутафаккaron мешавад. Дар баробари ин назари бодикқат ба замони ҳаёт ва фаъолияти Закариӣи Розӣ имконият медиҳад дарк намоем, ки равияву сабқҳои гуногуни фикриву фалсафӣ бо ҳам омехта ва ба ҳамдигар таъсирвар будаанд. Чунин таъсири мутақобилаи фикрӣ дар зухур ва инкишофи ғояи «камол» метавон эҳсос кард.

Ба вижа метавон дар бораи таъсири таълимоти дар дохили тасаввуф пайдошудаи «инсонии комил» (ал-инсон ал-камил) ёд кард, ки дар таълимоти аксарияти кули мутафаккaron ва файласуфони шарқ ба ин ё он гуна дучор мешавад. Дар ағкору андешаи Абубакри Розӣ назари таълимоти камолотро дар сирати файласуф ва олим

пайдо мекунем, ки тавассути он тимсоли шахси баркамолу олихирадро муаррифӣ менамояд. Таълимоти «камол» усули бунёдии ташаккулёбии илсон, ҷомеа ва давлати хайрандешу наку буда ба таълимоти антропософӣ ва иҷтимоии мутафаккaronи шарқ хос аст. [1., 211-212] Тамоми равияҳои маънавии асримёнагии исломӣ-тасаввуф, фалсафа, шеърӣ ва адаб дар фаҳмиши «камол» ҳамфикр буда, онро ҳамчун рукни асосии ташаккули ҷаҳонбинии томи инсон шарҳ дода, онро низому ҳамоҳангии инсонӣ олам, Ҳудову худӣ мепиндоранд. Камолот ҳамчун дониши мукамал ё сифати хайри касбшуда дониста шуда, инсонии комил шахсе воқиф аз сирру асрор, донишҳои махуф, ки дастнорас ба инсонии оддӣ мебошад, муаррифӣ мегавад. (Масалан, унвони «комил»-ро ба муршидонӣ пирони тасаввуф мансуб мекунанд).

Дар ин бора А.Муҳаммадхоҷаев дуруст гуфтааст, ки дар ағкори фалосифа низ ба як андоза унсурҳои тасаввуф ба назар мерасад, аммо онҳо қулан аз таълимоти Ауязиди Бистомӣ ва Мансури Ҳаллоҷ фарқ мекунанд. Дар онҳо тамоҷули ирфон эҳсос мешавад, ки ба таълимоти космологии эшон таъсир намуда, ба андозае дар шакли ирфонӣ ифода шудааст. Агар ба назар гирем, ки дар ибтидои асрҳои миёна орои Арасту аз зовияи навафлотунӣ интишор ёфта буд, метавон инро ба орои ҳамаи файласуфон мансуб донист. Таҳлили ҳамаҷонибаи андешаҳои мутафаккaronи фалсафаи асрҳои миёна-Закариӣи Розӣ, ал-Фаробӣ, Ибни Сино ва дигарон нишон медиҳад, ки онҳоро суфӣ гуфта намешавад, зеро аз як ҷиҳат онҳо таълимоти тасаввуфро дар бораи ҳулул бо худованд рад карда, аз ҷониби дигар нақши ақро дар маърифат асосӣ мешуморанд. [2. 32-33] Аммо сабаби ба андешаи фалсафа ворид шудани унсурҳои тасаввуф, алалхусус дар қисмати ахлоқӣ, падидаи аз ҷониби онҳо

маъқул карда шудани низоми ахлоқи «инсонии комил» ифода гардида, аз наздикии гоҷавии онҳо нисбати нигоҳи мутафаккирон дар мавриди сарвар ва сарварӣ дарак медиҳад.

Дар андешаи ахлоқи Закариёи Розӣ масъалаи сарвари одил ва сазовор, ки дар хошияи гоҷаи камолот матраҳ мешавад, яке аз асоситарин ба ҳисоб меравад. Аз ҳалли масъалаи мазкур натавонанд вобаста буд. Бинобар ин Закариёи Розӣ фаъолон ба масъалаи мазкур аҳамият дода, дар ин маврид ба мувоҷиҳаи дохилидинӣ ва сиёсӣ ворид шудааст. Мувоҷиҳаи мазкур натавонанд ифодагари ҳаёти пурҷӯшу хурӯши сиёсӣ дар тамоми Хилофати араб буд, балки ба ҳаёти сиёсӣ бевосита таъсир карда, арзиш ва идеолҳои нави сиёсӣ ва ахлоқиро ташаккул медиҳанд.

Метавагон бо андешаи Сейтахметова Н. Л ва Диноршоева З. М. оид ба он, ки орои «камол» яке аз усулҳои асосии ташаккули мадинаи фозила ба ҳисоб меравад, ишора намуд. [З. 65.] Гарчанде Закариёи Розӣ ин оро ба таври ал –Фаробӣ ба таври алоҳида матраҳ намекунад, аммо дар мавриди инсонии комил ва ҳомаи комил андешаҳои ҷолибу нодир иброз кардааст. Масалан, ӯ аввалин шуда ба тафриқаҳои иҷтимоии байни одамон аҳамият дода, фармудааст, ки инсонҳо бояд аз ҷиҳати камолоти ақлии худ ба табақаҳо ҷудо карда шаванд, на аз рӯи дорой ва мансубият ба ягон авлоду сулола ва ё нишонаи дигар. (4. 49.)

Алиасғари Ҳалабӣ дар бораи Розӣ чунин мефармояд: «Пизишкӣ набуд, Букрот онро ба вучуд овард, мурда буд-Ҷолинос онро зинда кард, пароканда буд-Розӣ онро фароҳам овард, ноқис буд-Ибни Сино онро комил кард».[4.5.]

Ӯ худ табиби комил буд, ки дар ин бора чунин нақл кардаанд: «Гуфтаанд, ки замоне Азадуддавла «Бемористони Азадӣ»-ро бисохт, қасд кард, ки ҷамеаи аз утбуи фозилу сиршинос дар он ҷо бошанд. Ва барои ин кор дастур дод, сурати утбуи Бағдод ва сузофоту ҳаволии онро ба вай оваранд, ки ҳудуди сад нафар буданд. Ва ӯ аз он миён наздик ба панҷоҳ нафарро, ки устодию маҳорати онҳо дар саноати пизишкӣ медонист, баргузиданд, ки Розӣ низ ҷузъи онҳо буд. Ва сипас аз миёни

онҳо ба даҳ нафар иқтисор варзид, ки боз Розӣ дар миёни онҳо буд.

Ва аз он даҳ нафар ба се нафар кифоят кард, ки боз Розӣ дар миёни онҳо буд. Ва сипас бар ӯ маълум шуд, ки Розӣ афзали онҳост, лиҳозо ӯро раис ва сарпарастии «Бемористони Азадӣ» қарор дод».[5.5.]

Давраи ҳаёти Закариёи Розӣ ба давраи шукуфоии Сулолаи Сомониён (279-389х/892-999 м.) рост меояд. Он нӯҳ тан амирон, ки аввалашон Исмоил Ибни Аҳмад маъруф ба «амири одил» буда, охиринаш Абдумалик ибни Нӯҳ мебошад. Таърих гувоҳ аст, ки дар ин давра Бухоро, ба истилоҳи Рӯдакӣ бузург «ба ҳар навъ Бағдод аст», ки ҳамчун маркази сиёсат, илму маданият даври эҳёи худро аз сармегузаронид. Ғайр аз ин, ҳокими Рай-Мансур ибни Исҳоқ ибни Аҳмад Исмоил ибни Аҳмад ибни Асад буд, ки гумошта ва хешованди Аҳмад ибни Исмоил ибни Аҳмад ибни Асад –дувумин шоҳи сулолаи Сомониён, яъне пурра тобеи сулолаи Сомониён буд. (ҳамон ҷо, -с. 7). Ба қавли Алиасғари Ҳалабӣ «Умарои сомонӣ ба ҳунарпарварӣ ва ҷамъ кардани шуарои бузург ва нависандагону олимони ҳақимони **олимиқдор** ба дардори худ ҳиммат карданд. Ва шуарои бузург аз қабилҳои Рӯдакӣ ва Шаҳиди Балхӣ ва донишмандоне ҳамчун Муҳаммад ибни Закариёи Розӣ ва Абӯрайҳони Берунӣ ва Абӯалӣ ибни Синоро ба дарбори худ хонданд ва онҳоро гирифтанд».

Розӣ дар тиб ҷонибдори тадбири комплексӣ ё мукамал будааст, ки табобати аъзо ва табобати равоно дарбар мегирад. Назири ин гуна амал ҳикояти муолиҷаи амири Сомонӣ-Мансур мебошад, ки худ онро истифодаи тавъами «илоҷи табиӣ ва илоҷи нафсонӣ» номида дар «Тибби Мансурӣ» аз он ҳикоят менамояд.[6.9.]

Розӣ нобигаре доиратулмаориф будааст, ки дар ин бора Абӯрайҳони Берунӣ шаҳодат медиҳад ва мавзӯҳои мавриди иштиёқи ақлу ҳуши Розиро бо тиб, табиӣ-ёт, мантик, риёзиёт, тафсир, улуми фалсфӣ, мофавқуттабаи, илоҳиёт, кимиё, куфрийёт ва фунуни мухталифи дигар ном бурда таъкид намудааст, ки дар ин соҳот ӯ таълифот дорад. [7. 12]. Маҳз аз «Феҳрасти» Берунӣ маълум мегардад, ки Закариёи Розӣ дар айёми зиндагиаш бо селоби ақидаҳои ихтилоф гирифтдор шуда,

вале аз ҷавоби мукамал додану оташи баҳсро шӯълавар намудан дақиқае худдорӣ накардааст.

Закариёи Розӣ асосгузор ва инкишофдиҳандаи равияи таҷрибавӣ ва мушоҳидавӣ дар илм аст ва эътиқодманд бар он аст, ки инсон бояд қобилиятҳои фитрии худро дар пажӯҳиш ва тааққул такмилу сайқал бидиҳад. Ин маъноро ӯ дар «Тибби рӯҳонӣ» ва «Тибби Мансурӣ» бо далелу бурҳони қотей, ки дар мушоҳида ва таҳлилҳои ӯ асос ёфтаанд, меоварад ва шарҳ медиҳад. Ба усули тиббии Ҷолинусу Букрот ӯ бо назари танқидӣ нигоҳ карда, дар табобат ва ташкили ҳадамоти тиббӣ ба қишрҳои гуногуни ҷомеа роҳу усули навро ворид намудааст, ки хислати асосӣ ва бартарӣ доштаи он башаргарой мебошад. Розӣ аввалин шуда дар тиб ба мафҳуми «дард ва бедардкунӣ» аҳамият дода, зарурати муолиҷаи бедардро талқин ва дардро сабаби ба вучуд омадани омосҳо меҳисобад. (5.349). Усули тиббии башаргароии Розӣ чӣ дар интихоби усули табобат ва чӣ дар татбиқи он умуман ба инсон, бидуни ба назар гирифтани мақому мартаба ва дороии ӯ, равшан гардида, бо ахлоқи пешниҳод намудаи ӯ барои табибифода гардидааст.

Розӣ инсонро фарди ҷамъиятӣ мепиндорад ва бинобар ин масоили иҷтимоиро дар ҳаёти инсон зарурӣ мешуморад. Барои ӯ муҳим аст, то тафриқаҳои иҷтимоӣ бардошта шуда, башар дар баробарии комили иҷтимоӣ басар барад. Бинобар ин, ӯ дар масоили илоҳиёт, ҳастишносии, ахлоқ аз мавқеи антропософӣ мубоҳиса карда масъалаи баробарии башарро дар ҷомеа меҳварӣ меҳисобад. Чунин мавқеи мутафаккир ва файласуф дар муайян намудани вазоифи файласуф ва ҳақимон дар фасли 19 «Тибби рӯҳонӣ» ба назар мерасад. [8.18] Ӯ мӯътақид аст, ки олим баргузидаи башар аст ва мегуяд, ки «Инсон агар сират дуруст кунад ва рафторашро нек созад, аз зарари мардум наҷот меёбад ва соҳиби ҳукумат мегардад. Инсон ба шарофати покӣ аз шару ногуворӣ эмин менамояд». [9.18].

Дар «Тибби рӯҳонӣ» масъалаи камолоти маънавии инсонӣ мавзӯи меҳварӣ ба ҳисоб меравад. Инро Закариё дар муқаддима таъкид намуда, мегуяд: «Мақсади асосии «Тибби рӯҳонӣ» иборат аз ислоҳ қардани ахлоқи нафс аст. Мо ин

мавзӯро ба таври мӯъҷаз баён мекунем». Ӯ таъкид дорад, ки инсон дар баробари кӯшидан ба муолиҷаи ҷисм, ба табобати рӯҳи худ машғул бошад, зеро он ба мӯътадил гардонидани афъол ва бӯҳронҳои нафс равонад шудааст. Ӯ фикр мекунад, ки тарбияи рӯҳонӣ ҷиҳати шикаст додани ҳавову ҳавас ва талошҳои нафс равона шуда, сабабгори пешгирии аз ахлоқи разила ва касб қардани ахлоқи нек шуда метавонад.

Розӣ ҷомеаи инсониро ба ду гурӯҳ тақсим мекунад, ки яке олим, дигаре толиби илм мебошад. Ҳар ду гурӯҳ бояд аз илм баҳравар ва аз он истифода намоянд: яке бо роҳи таълим додан, дигаре бо роҳи таълим гирифтани. Ӯ устодро бо санъатвар монанд карда раванди таълиму тарбияро бо санъатварӣ баробар менамояд.

Дар «Сирати фалсафӣ» Розӣ ба шарҳи мундариҷаи «Тибби рӯҳонӣ» рӯҷӯ карда менигорад, ки қисми дуюми ин китоб ба масъалаи камоли матлубе, ки мо дар паи он мавҷуд шудаем ва ба суи он раҳсипорем, баҳшида шудааст. Ӯ шарҳ медиҳад, ки камоли ин матлуб вобаста ба лаззоти ҷисмонӣ нест, балки вобастаи талаби илм ва инчунин пойдории адл аст. Кас бояд бад-ин васила аз ин олам раҳой ёфта, ба олами дигар, ки дар он марғу олам мавқеъ надорад, раҳсипор шавад. [10.36]

Розӣ зӯҳду тақво ва гӯшанишиниро напазирад ва онҳоро на бо камолоти ҷисмонӣ ва на бо камолоти маънавий вобаста намедонад. Дар ин маврид ӯ овардааст, ки «дайрнишиниву хонақоҳгузинии исавиен ва дар масҷид гӯшанишинӣ қардани мусулмонон ва худдорӣ аз касб ва камиро дар таому хӯрдани гизоҳои ногувор ихтиёр намудан ва пӯшидани либоси дуруштро низ метавон аз ҳамин қабл (яъне-ноҷоиз-М.М.Т.) шумурд. Маълум аст, ки моҳияти ин гуна амалҳо ба маротиб камтар аст. Ин гуна корҳо ҳама ситамест, ки ҷамоате бар нафси худ раво мекдоранд ва ин гуна раҷбарӣ аз қабилӣ ранҷест, ки ба василаи он ранҷи бузургтаре барҳам намехурад». [11.40]

Камолоти маънавии инсонро Розӣ дар намоди файласуф иброз дошта, дар ин мафҳум тамоми хислат ва алоими файласуф ё инсонии комиро, ки асоситаринашариояи ҳад, мавқеи васатӣ байни аъло ва паст (афсал) аст, ифода менамояд. Ва ӯ

таъкид менамояд, ки дар талаби маишати зиндагӣ ва лаззот файласуф агар ба ҳадди афсал наздик бошад, авлост. (4.40-41) Ва дар ин радиф таърифе, ки Розӣ дар пайравӣ аз файласуфе нисбати фалсафа меорад, хеле ҷолиб аст: «фалсафа ташбеҳ ба худованди арҷманду бочалол аст ба қадри тоқати инсонӣ». [12.42.]

Дар мавриди камолот Розӣ пурра ба ақл таъя карда, онро маҳаки асосии иҷтиноб аз ахлоқи шар рва пайвастан ба ахлоқи ҳамида ва хайри инсонӣ меҳисобад. Ба ин масъала Закариёи Розӣ китоби алоҳидаи «Тибби рӯхонӣ» дошта дар он оид ба таҳзиби ахлоқ сӯҳбат менамояд. Китоби мазкурро мутафаккир ҳамчун давоми маънавии «Тибби Мансурӣ» тарҳрезӣ намуда, дар он, алорағми сиҳатии ҷисмонӣ, оид ба сиҳатии рӯҳиву равонӣ баҳс менамояд. Тавре ӯ худ иброз доштааст, «Тибби рӯхонӣ» аз бист боб иборат буда, боби аввали он ба тавсифи ақлу хирад бахшида шудааст. Ӯ ақли инсонро атои худованд ба инсон номида бо ин муҳаббати вижаи худро нисбати ӯ ифода намудааст. Дар идомаи сухан Розӣ тамоми ғоидаву имтиёзҳои инсонро, ки аз доштани ақлу хирад ва истифода аз он дорад, як як шарҳ медиҳад. Қабл аз ҳама ӯ таъкид дорад, ки бинобар доштани хирад инсон аз ҳайвон бартарӣ дошта соҳибу молики онҳо ва идоракунандаи ҳайвонот мебошад. Хирад ба инсон қобилияти дониستاني ҳастӣ, худ ва ҳаёту мамотро додааст. Хирад инсонро ба созандагиву санъат, эҷоду эҳёгарӣ мерасонад, ӯро ба донистану истифода аз донишҳои хеш ва аз он гирифтани ғоидаву баҳра аз онҳо раҳнамоаст. Ҷолиб он аст, ки Розӣ таъкид менамояд, то ба хирад ҷабр карда нашавад, онро бо шахвату нафс, хоҳишу майлҳои шарр тазъику табъиз насозем, ба он амалҳои носазоро иҷборан бор накарда онро аз роҳи русту дуруст ва майл ба камолот нагардонем. Ӯ ба инсоният роҳи дурустро нишон медиҳад- бояд рӯҳи инсон тамрин ёфта, ром карда шавад, онро бояд имтиҳони муқаррар кард, ба хирад тобеъ намуд, ки танҳо он қодир ба қабули қарор ва тасмим аст. Ром кардани нафс ва идораи онро ӯ ба тариқи Афлотунӣ пайгирӣ намуда дар ин роҳ меафзояд, ки кори таҳзибу ва такмили нафс шабеҳи тибби рӯхонӣ аст. Розӣ инсон ва ҳайвонро бо ҳам муқоиса намуда

иброз медорад, ки хирад инсонро аз қорҳои беихтиёр боз дошта ба инсон идораи иродаро имконпазир менамояд. Фарқияти байни инсонҳоро дар андозаи хирадмандӣ ва истифода аз он ишора карда Закариёи Розӣ комилтарини инсон-файласуфро алоҳида ном мебарад ва онро дар истифода аз хирад ҷирадаст меномад. Камолоти рӯҳии инсонро Розӣ бевосита ба идора ва ром кардани нафс вобаста намуда

Дар боби 18 Тибби рӯхонӣ ӯ «Талаби мартабат ва ҷоҳу манзалати дунёӣ» ӯ дар мавриди касби камолот чунин меафзояд: «Ҷар касе, ки нафси худро ба фазилатҳо мушарраф созад ва бихоҳад онро аз ғаму андӯх ва бандагии ҳавову ҳавас озод кардан хоҳад, ӯро вочиб аст, ки он чӣ мо дар боби фазилати ақлу афъоли ақлӣ гуфтем, ба хотир оварад. ... Бар одами оқил вочиб аст, ки он чӣ оид ба аҳволи мардум баён намудем ва он чӣ аввали боб оид ба барҳам додани ғаму андӯх зикр намудем, тааммул кунад.... Инсон бо ҷашми ақли холиси дур аз ҳавову ҳавас диққат намуда, ба ҳолатҳое, ки бояд ба тавассути онҳо аз як ҳолат ба ҳолати беҳтар ва аз як мартаба ба мартабаҳои дигари дилхоҳи худ бирасад, амал менамояд. Одамизод мебинад, ки барои тай кардани душворихои зиндагӣ марҳилаҳои оқилонаву муфидона вучуд доранд. Агар мо онҳоро дуруст истифода барем, онгоҳ бидуни машаққат ба мақсад хоҳем расид.» Ӯ исбот мекунад, ки хоҳишҳои нафсонӣ, ғаризӣ аст ва соҳибаштро ба машаққату душворӣ гирифтон мешавад. Ӯ мегӯяд, ки ақл чизеро мебинаду интиҳоб мекунад ва беҳтарини ин чизро, ки дорои оқибати нек аст, чудо карда қабул менамояд, гарчанде ки дар ибтидои қабул кардани он мушкилӣ пайдо мешавад, чунки нафс ва ҳавову ҳавас муҳталифи ин маънӣ мебарояд.

Хулоса, камолот ва инсонии комил дар назари Розӣ пурра вобаста бо хирадгарой ва риояи усули тавозун мебошад. Бинобар ин ӯро метавон бунёдгузори таълимот оид ба камолоти инсон дар равияи ақлгарой номид, ки мутафаккирони оянда бо таъя ба ин нуқтаи таълимоти Розӣ андешаҳои худро таҳия намудаанд.

Адабиёт:

1. Сейтахметова Н.Л. Проблема «камал(ун) в философии Абу Насра аль-

Фараби //Наследие аль-Фараби и мировая культура. Алматы, 2001.-С. 211-212// Там же,-С. 66)

2. Мухаммедходжаев А. Аль-Фараби и суфизм // Аль-Фараби и развитие науки и культуры стран Востока. Тезисы докладов. Алма-Ата, 1975.-С.32-33.\\ Там же,-С.66-67).

3. Диноршоева З. М. Гражданская философия аль-Фараби. Душанбе, 2006.

4. Закариёи Розӣ. Мунтахаби осор. - Душанбе: Адиб, 1989. -С.49.

5. Закариёи Розӣ. Тибби Мансурӣ.

М. Махмадҷонова

Идея «Камол (совершенства)" в социально-этической мысли Абубакра Мухаммада Закария Рази

В настоящей статье автор, рассматривая идею совершенства в социально-этических взглядах Абубакра Мухаммада

Закария Рази, анализирует ее в сопоставлении с учениями других персидско-таджикских мыслителей.

Ключевые слова: Закария Рази, восточная философия, философия, суфизм, мыслитель, Духовная медицина, Медицина Мансури.

M.Mahmadjonova

The Idea of "Kamol" perfection in social and ethical thought Abubakr Muhammada Zakariya Razi

In this article, the author considering the idea of excellence in socio-ethical views of Abu Bakr Muhammad Zakaria Razi, analyzes it in comparison with the doctrines of other Persian-Tajiki thinkers

Key words: Zakariya Razi, The Philosophy of east, philosophy, suffizm, Spiritual medicine, Spiritual Mansuriya

Аҳамияти таълимоти Абубакри Розӣ барои илм (ТУХМИ ДОНИШ КОШТУ МАЪРУФ ГАШТ)

Шарипов А. – старший научный сотрудник Отдела истории философии Института философии, политологии и права имени А.Баховаддинова АН РТ.

Муаллиф дар мақолаи мазкур нақши Закариёи Розиро дар масоили фалсафаи амалӣ – таҳзиби ахлоқ, одоби муошират, одоби истеъмоли хӯрок ва истифодаи либос, хулку атвори нек баррасӣ намудааст. Дар мақола андеша ва парвози хаёли муаллиф бо шеваи хеле ҷолибу ҷаззоб баён гардидааст.

Калидвожаҳо: фалсафа, тиб, кимиё, илму дониш, риёзиёт, нучум, илоҳиёт, таърихи беморпешгирии беморӣ, ҷарроҳии саратон, қудамои хамса, нафс, нубуват, ҳаюло, замон, макон, ҷавҳар ва араз, ақл, ахлоқи ҳамида, фалсафаи амалӣ, ҳадди эътидол.

Абубакри Розӣ аз ҷавонӣ ба илму дониш шавқу рағбати беандоза зоҳир намуд ва бо мурури замон онро такмил кард. Вазъи иҷтимофарҳангӣ, тичорату касбии шаҳри Райи асрҳои VIII-IX ба ин мусоидат мекард. Худи мутафаккир барои дарёфтӣ андӯхти илму дониш ба гӯшаю канорҳо сафар карда аз илму дониши халқҳои дигар илҳом мегирифт. Абубакр Муҳаммад ибни Закариё аз ибтидо улуми тиббӣ ва илми кимиё шуғл варзида, дар ин самт ба натоиҷе расид, ки то имрӯз қисме аз он моҳияти худро аз даст надодаанд. Бозёфтҳои илми Абубакри Розӣ хусусан дар соҳаи тиб («Ховӣ», «Тибӣ мансурӣ») бисобиқа буда, тарҷумаҳои латинӣ таълифоти ӯ асрҳои зиёд дар Ғарб дастури амалӣ ва китоби рӯйимизӣ буданд. Бисёр пешниҳодоту дастовардҳо дар соҳаи тиб аз ҷониби Розӣ бисобиқа буданд ва илми тибро ғанӣ гардониданд. Шуғли муттасил бо ошкор сохтани ҷиҳатҳои мухталифи озмоишҳои кимиёвӣ боиси заъфи босира гашт. Вале ҳамин сайю талош буд, ки тадқиқоти мутафаккир аз алхимияи асримиёнагӣ ба илми кимиё бештар қаробат дошт. Тухми коштаи Абубакри Розӣ аксари улуми давр – нучум, илоҳиёт, риёзиёт, мантиқ, фалсафа ва ғайраро ба зинаи нав бардошт.

Хизмати Абубакри розӣ дар соҳаи фалсафа хеле зиёд аст. Ӯ дар фалсафа аслан худро пайрави ақоиди Афлотун доништааст. Вале ин пайравӣ на тақлиди иқтибоси сатҳӣ аст. Бузургтар нуктаи таълимоти фалсафии Розӣ таълимот роҷеъ ба қудамои хамса аст. Озодфикрию таҳлили фалсафии максоили Борӣ, нафс, ҳаюло, макон ва замон, инчунин масъалаи имом, имомат, нубуват ва ғайрро ғазбаи муҳолифинро овард. Абӯ Ҳотими Розӣ, Носири Хусрав, Соиди Андалусӣ, Абулҳасани Мароқашӣ, Шамсуддини Муқаддасӣ ва бисёр дигарон бар зидди ӯ бархостанд.

Абубакр Муҳаммад ибни Закариёи Розӣ зодаи яке аз марказҳои тамаддуни авали асрҳои миёна – шаҳри Рай буд. Инкишофи босуръати тичорату касбӣ дар Рай ба пешрафту ривочи соҳаҳои мухталифи илм, саноат, адабиёту фарҳанг мусоидат кард. Ҳамин вазъи иҷтимоӣ фарҳангӣ буд, ки Муҳаммад дар ҷавонӣ аллақай шеър менавишт, мусиқӣ эҷод мекард ва ба ривояте асбобҳои мусиқии мухталифро хуб менавохт. Дар ҷавонӣ илоҳиёт, риёзиёт, нучум, кимиё (алхимия), мантиқ, фалсафа, тиб ва дигар улумро хуб аз бар кард ва минбаъд роҷеъ ба аксари улуми давраш рисолае барои ворисонаш ба ёдгор гузошт (аз 180-200 рисола то мо танҳо қариб 60-тои он пурраю ба тарзи порчаҳои пароканда маҳфуз монд). Хеле барвақт (а. XIV-XV) аксари ин таълифот ба латинӣ тарҷума ва дастраси хонандаи сершумори мамолики Аврупо гашта буд.

Абубакри Розӣ ба хоҳири дарёфтӣ омӯзиши улум ва шиносӣ бо илму фарҳанги мардумони манотиқ ва мамолики мухталиф зиёд сафар мекард. Дар роҳи такмили андӯхти илму дониш Абубакри Розӣ оромӣ хастагиро намендонист ва хис намекард. Алоқаи мутафаккир «ба дониш ва хирс ва иҷтиҳод» дар андуштани илму дониш ба ҳама атрофиёни ӯ маълум буд ва

ба эътирофи худи мутафаккир аз айёми чавони то охир умри худро сарфи он кардааст. Розӣ менависад: «Агар чунин иттифоқ меафтод, ки китоберо нахонда ва ё донишмандеро мулоқот накарда будам, то аз ин кор фароғат намеёфтам, ба амре дигар намепардохтам. Ва агар дар ин марҳала зарари азим дар пеш буд, то он китобро намехондам ва аз он донишманд истифода намекардам аз пой намеништам». (1. 56-57). Натиҷаи ин талошу заҳмати беинтиҳои Розӣ бист ҳазор сафҳа дар як илм (илми тиб) ва сарфи понздаҳ соли умр дар таълифоти як китоб «Ҷомеаи кабир» («Ҷовӣ») буд. Вале Закариёи Розӣ бо таълифоти пурарзишу мӯътамад доир ба тиб маҳдуд нашудааст, ҳарчанд, ки то ӯ касе «ба таълифи чунин китобе напардохтааст».

Бидуни шаку гумон хизмати Розӣ дар инкишофи кимиё ва хусусан тиб бесобиқаю барои ҳамон давр нотақрор аст. Абубакри Розӣ роҷеъ ба илми кимиё қариб бист рисола таълиф намуда (Ибни Абуусайбия рисолаҳои кимиёвии Розиро дувоздаҳ доништааст дар муқаддимаи «Мадҳали таълимӣ» таъкид кардааст, ки «ҳар саноатеро олоте аст... ва ҳарки хоста бошад дар ин саноат ворид шавад, ночор бояд номи он олот, (давою гиёҳон), зоти онҳо, хубию фасоди онҳоро донад. «Мадҳали таълимӣ» пешгуфторест барои онҳое, ки ба омӯзиши илми кимиё иқдом менамоянд. Вале мутаассифона аз осори сершумори Закариёи розӣ дар мавзӯи илми кимиё (муҳақиқи узбек И.У.Каримов бар ин ақидааст, ки дар осори Абубакри Розӣ унсуру нукоти алхимияи асри миёнагӣ камтар мушоҳида мешавад ва назару андешаи илми ӯ ба илми химия бештар қаробат дорад) (6) танҳо рисолаҳои «Мадҳали таълимӣ», «Рози ҳакимон», «Китоби сир» («Рознома» низ гуфтаанд), «Китоби сири сир» (Ибни Абуусайбия «Сиру ласрор» хондааст) ва «Китоби шавоҳид» то мо расидаанду ҳалос. Розӣ яке аз аввалинҳо таснифи ашёро дода, онҳоро ба чамод, набот ва ҳайвон тақсим кард. Ӯ тахмине пешниҳод кард, ки ҳама ашё дар таркиби худ чӯзӣ сӯхтанӣ доранд ва ҳангоми оташ гирифтани аз онҳо ҷудо месӯзад. Ин тасдиқи Абубакри Розӣ дар ковишҳои илми баъдина тасдиқи худро наёфтааст.

Мақому манзалати Абубакри Розӣ дар тадқиқ, омӯзиш, таҳлилу баррасии илми тиб хеле баланд буда, роҷеъ ба паҳлуҳои мухталифи ин соҳаи илм беш аз панҷох рисола таълиф намудааст. «Ҷомеаи кабир» ё «Ҷовӣ», «Куноши мансурӣ» (бо номи «Тиб мансурӣ» маъмул аст), «Тиб мулуқӣ» («Пизишкии шоҳона»), «Тиб фуқаро» («Мин яҳзара ал-табиб»), «Сайдана», «Тақсими бемориҳо» (ба гурӯҳҳо тақсим кардани бемориҳо, «Доруҳои осонӣ»), «Обила ва сурҳак» китобҳоианд, ки аллақай дар асри XV ба баъд ба лотинӣ ва дигар забонҳои аврупоӣ тарҷума шудаанд. Масалан, «Тиб мансурӣ» асрҳои XV-XVI дар Венетсия Италия ва Базели Швейтсария беш аз даҳ маротиба нашр шуда, дар бемористонҳо ҳамчун дастури роҳнамо истифода мешуд.

Абубакри Розӣ аввалин табиби соҳибтаҷрибае «солҳои зиёд сарвари бемористони Рай ва баъд Бағдодро ба ӯҳда дошт» буд, ки аввалин шуда дар таърихи тиб усули таҳияи таърихи беморӣ, истифодаи пахтаю доқа (бинт)-ро барои бастани ҷароҳат, истифодаи спирт (алкоҳул)-ро барои безарар гардонидан ва пок сохтани ҷароҳат, истифода намуд. Ӯ дар таърихи илми тиб аввалин шуда, исбот кард, ки обилаю сурҳакон («Китоби ҷадри ва ҳасба» - обила ва сурҳакон) тақрор намешаванд ва аз роҳи сунӣ ба амал овардани ин бемориҳо боиси пешгирии ин бемориҳо мегардад. Дар амалияи тибии Абубакри Розӣ пешгирии аксар маризҳои аҳамияти ҳоса дошт. Розӣ дар амалия ва тадқиқу баррасии ҷӯзӣёту нукоти мухталифи тибӣ ба истилоҳи имрӯза анатомия (ҷисмшиносӣ) ва физиология эътибори ҳоса меод. Ин масоил дар мусанифоти мубафаккир «Китоби фохир», «Дар ҳайати қалб», фасли «Мадҳали тиб ва шакли аъзо ва хулқо –и «Тиб мансурӣ», «Финукрис» (Дар дарди пой ва пайвандҳо) таҳлили пурраи худро ёфтаанд. Абубакри Розӣ дар амалияи тибии худ ҷарроҳӣ, аз ҷумла ҷарроҳии саратонро васе ба кор бурда, таъкид кардааст, ки дар ибтидои беморӣ хуруҷи саратонро пешгирӣ кардан мумкин аст. Вале дар ҳолати кашол ёфтани беморӣ ба он корд расондан ҷои нест. Ин пешниҳодоти мутафаккири бузург имрӯз ҳам моҳияти худро аз даст наоданд. Дигаре аз хизмати бузурги Абубакри Розӣ дар таърихи илму дониш он аст,

ки дастуре барои бинои беморхонаю табобатгоҳхоро таҳия, тарзу усули интихоби мавзеъ ва макони сохти онҳоро пешниҳод намудааст.

Бузургию мартабаи Абубакри Розӣ дар таърихи илм бо мусанифоти зиёд роҷеъ ба химия ва тиб ба поён намерасад. Чуноне таъкид шуд, Абубакри розӣ роҷеъ ба аксари улуми маъмули замонаш таълифоти пурарзише доштааст, ки мутаассифона аксари зиёди онҳо то мо нарасидааст. Таълифоти пурарзиши ӯ «Бурҳон», «Илми илоҳӣ», «Самъу л-каён» (ё «Мадҳали илми табиӣ»), «Замон ва макон», «Сабаби қиёми замин дар васати осмон» ва ғайра барои инкишофи илмҳои табиӣ, илоҳиёт, нучум ва ғайра такони азиме доданд. Таълифоти мутафаккир ҷиҳатҳои мухталифи инкишофи фикрии уламои соҳаҳои мухталифи илми замонаро баррасӣ менамояд. Барои тасдиқи ин андеша мавзӯоти мавриди назари Розиро дар «Илми илоҳӣ» мухтасаран меорем: одоб, русум ва ақоиди собеиён, масъалаи ҷавҳар ва араз, андеша ва ақоиди монавиён ва санавиён (дуалистон), масъалаи таносух, таҳлилу пайравӣ аз фалсафаи табиӣ Пифагор (Файсоғурис) ва Демокрит, нубуват, раҳиш нафс аз ин олам, масъалаи хайру шар, масъалаи қудамои хамса (бори таолӣ, нафс, ҳаюло, замон ва макон).

Хизмати Абубакри Розӣ дар инкишоф ва тақомути фалсафа беандоза бузург аст. «Сифати фалсафӣ, «Тиби руҳонӣ» ва дигар осори мантиқӣ, табиӣ ва илоҳиётшиносии Абубакри Розӣ аз умқи андешаю оро ва тафаккури фалсафии ӯ шахдат медиҳанд. Розӣ қоил аст, ки шуглу пешаи вай пеш ва беш аз ҳама фалсафа аст. Мутафаккир мӯътақид аст, ки агар дар ин роҳ, яъне касбу омӯзиши фалсафа нуксе дар қору амал бошад, дар камияту маҳдудии ақлу дониш аст, на ба сабаби чизи дигаре. Сахтгирӣ ва худтанқидӣ дар тинату хиради Абубакри Розӣ решаи амиқ дошт ва ба ҳамин сабаб, яъне сахтгирию саъю кӯшиши беандозаю беинтиҳо ба зинаҳои баланди илму дониши замони худ роҳ ёфт. Абубакри Розӣ таъкид кардааст, ки ононе ки сирати фалсафии Суқрот (ва табиист Абубакри Розӣ)-ро низ таъна зада, гуфтаанд, ки ин тарзи зиндагӣ хилофи тақозои табиат ва бақои насл буда, натиҷаи ин амал оқибат боиси харобии олам ва фаноӣ мардум мегардад, на ҳама

суханро гуфтаанду на ҳама сирро кушодаанд. Душманони ақидатии Суқроту Абубакри Розӣ нахостаанд баҳс байни эшон ва устоди маънавию шогирд (Суқроту Розӣ) доманадору васеъ гардад, зеро аксари аҳли ҷомеа бештари умрро сарфи кайфият, айшу нуш ва лаззати ҷисмонӣ менамояд, дар ҳоле ки мақсади зиндагонии файласуф «талаби илм ва ба қор доштани адл аст». (2. 218.) «Аҳамияти Розӣ - навиштааст Забехулло Сафо, - дар фалсафа бештар аз он ҷиҳат аст, ки ӯ бар хилофи бисёре аз муосирони худ дар фалсафа ақоиди ҳосе, ки ғолибон муҳолиф бо орои Арасту аст, доштааст. Абубакр Муҳаммад ибни Закариёи Розӣ... аз Ройи Арастуталис шадидан мунҳариф буд ва ... мепиндошт, ки ӯ (Арасту) фалсафаро табоҳ карда ва бисёре аз усули онро тағйир додааст ва ман гумон намекунам, ки иллати душмании Розӣ бо Арастуталис ва сайъ дар ҳақир шумурдани ӯ чизе ҷуз он бошад, ки орои Розӣ дар китоби «Илми илоҳӣ» ва «Тиби руҳонӣ» ва кутуби дигари ӯ» (4.169) назари хайрхоҳонаи мутафаккир ба мазҳаби санавӣ инқори нубуват ва боварӣ ба андешаи собеия роҷеъ ба таносух бошад. Мусаллам аст, ки андешаи Розӣ бо нуқоти фалсафии Арасту муҳолиф буд ва Розӣ дар бисёр масоил аз Афлотун пайравӣ мекард. Ғайр аз ин Забехулло Сафо инҷо гуфтаи Саоиди Андалусиро меорад, ки ақидаи Розиро як тарафа таъбир кардааст. Абубакри Розӣ мувофиқи ақидаи аксари муҳаққиқон зерин таъсири таълимотҳои бастонӣ қарор надошт. Аз ин назар андешаи Абурайҳони Берунӣ, ки гӯё «Розӣ дар «Илми илоҳӣ» таҳти таъсири назари Мони ва ҳоса китоби ӯ «Сафару л-асрор» қарор дошт, низ қобили қабул нест. Абубакри Розӣ дар нақди аксари ин таълимот ҷавоб навиштааст ва шогирду пайрави Мони Сисро низ танқид ва дар раҳи ӯ рисолае таълиф кардааст.

Муҳимтарин ҷанбаи фалсафии Розӣ таълимот дар бораи қудамои хамса мебошад. Дар боло ишора рафт, ки Розӣ дар баъзе масоил, алалхусус сохти қудамои хамса зерин таъсири Афлотун қарор дошт. Ин андеша дар нисбати замон, макон ва нафс бе баҳс аст, ҳарчанд, ки дар таъбири ҳар як аз қудамои хамса назари мухталиф ҷой дорад ва ҳонандаи нуқтасанҷро ба мутолиаи таълифоти академик

М. Диноршоев ки мавзӯро хеле пурра мушикофӣ кардаанд, ҳавола намоем. (7. 140-182; 8; 35-57).

Меҳоҳем назари Забехулло Сафоро роҷеъ ба ин мавзӯ инчӯ иқтибос намоем. «Аз ин панҷ қадим, - менависад Забехулло Сафо – ду қадим ҳай ва фоиланд ва он ду «холиқ» ва «Нафси кулианд» ва яке фоқиди ҳаёт ва мунфаил ва он «Ҳаюлои аввалӣ» аст, ки ҷамеи аҷсоми мавҷуда аз он падида омадаанд ва ду қадими дигар, яъне хало ва даҳр на ҳайанд ва на фоил. Холиқ томулҳикмат ва ақли том ва маҳз аст ва саҳву ғафлат бар ӯ роҳ намеёбад ва ҳаёт аз ӯ чун ғайби нур аз курси хуршед ғайзон мекунад». (4. 170). Маълум аст, ки муаллиф дар таъбири ин мавзӯ ба маълумоти Ибни Абусайбия, Берунӣ ва Масъудӣ таъҷибдоранд на ба нуқоти асл.

Баҳс атрофи ин мавзӯ дар адабиёти тадқиқотӣ нисбатан пурра таҳлил шудааст ва мо суханро ба дарозо нақшаида бо ҳамин иқтифо мекунем.

Абубакри Розӣ аз тамоми улуму фунуни маъмули замонаш ба илми риёзӣ камтар эътибор дода, эътироф кардааст, ки «дар ин ришта фақат то ҳади эҳтиёҷ» шугл варзида аст ва ин тарзи мутолиаро дар илми риёзи дуруст донистааст. Бояд эътироф кард, ки Абубакри Розӣ воқеан аз омӯзишу баррасии ҳамаҷонибаи нуқоти ҷиҳоти риёзӣ худдорӣ кардааст. Вале ин тарзи муносибат ба риёзиёт аз ҷониби мутафаккир дар муносибат ба омӯзишу дарёфти улуми кимиё, тиб, фалсафа ва ғайра нисбӣ аст. Сарчашмаҳо шаҳодат медиҳанд, ки Абубакри Розӣ, бо вучуди муъҷазбаёнӣ, дар илми риёзӣ ва нучум низ саҳмгузори кардааст. Абурайҳони Берунӣ ҳангоми баёни фосилаи тулии (дарозии) байни Бағдоду Рай эътироф кардааст, ки «он чи мо ба даст овардаем ба хулосаи Абубакри Розӣ дар «Китоби ҳайат» қаробат дорад. (5. 224). Абулҳасани Мароқашӣ (асри VII ҳ.) дар «Ҷомеъу л-мабодӣ» овардааст, ки Абубакри Розӣ куравӣ будани Заминро дар расоили риёзиаш таъкид кардааст.

Ҳизмати Абубакр Муҳаммад ибни Закариёи Розӣ дар таҳлил, шарҳу баёни масоили фалсафаи амалӣ - одоби муошират, хӯрдану ошомидан, пушок, хулқу атвор низ зиёд аст ва таҳлили пурраи худро ёфтааст. Дар зиндагию аъмол низ мутафаккир ҳамеша ҳадди эътидолро риоя карда,

ҳеч гоҳ ба ифрот роҳ наодоаст. Яъне, худ дар татбиқу истифода ва қорбурди нуқоти фалсафаи амалӣ, ахлоқи ҳамида, намунаи ибрат будааст.

Мутаассифона, ҷуноне ишора рафт, аз таълифоти сершумори Муҳаммад писари Закариё дар талотуми шадиди қарнҳо ва шояд бо кӯшиши душманони ақидатӣ нусухи зиёди осораш аз байн рафтааст ва мо имрӯз бо пуррагӣ наметавонем саҳму мақоми ин абармардро дар соҳаҳои мухталифи илму дониши замонаш мутобиқи маҳсули фикриаш арзёбӣ кунем. Вале он ҳиссаи хеле ками маҳфузи навиштаҳои ӯ аз бузургӣ, қовишҳо ва дарёфти Абубакри Розӣ дар таърихи илму дониши ҷаҳонӣ шаҳодат медиҳанд.

Адабиёт:

1. Абос Иқбол. Аҳвол ва осор ва афкори Розӣ//Розӣ Муҳаммад Закариё. Сирати фалсафӣ. – Техрон. 1343.
2. Маҳди Муҳаққиқ. Файласуфи Рай. 1387.
3. Маҳди Муҳаққиқ. Мақоми фалсафии Муҳаммад ибни Закариёи Розӣ//Донишқадаи адабиёт ва улуми инсонӣ. – Техрон, 1348.
4. Забехулло Сафо. Таърихи улуми ақлӣ дар тамаддуни исломӣ. – Техрон, 1331.
5. Берунӣ А. Таҳзиб ниҳояту л-амокин. – Анқара, 1961.
6. Каримов И.У. Неизвестное сочинение ар-Рази «Книга тайны тайн». – Ташкент, 1957.
7. Диноршоев М. Плюралистическая философия Абубакра ар-Рази. – Душанбе, 2013.
8. Диноршоев М. Аз таърихи фалсафаи тоҷик. – Душанбе, 1988.
9. Абубакр Муҳаммад ибн Закариё ал-Розӣ. Расоили фалсафия. Ҷамъовариҳои Паул Кравс. – Миср, 1939.
10. Шарипов А. Отношение Абубакра Рази к философии//Известия АН Тадж.ССО. Серия: философия, экономика, правоведение. – Душанбе, 1986. №3.

А. Шарипов

Значение учения Абубакра Розии для науки

В статье рассматривается роль Абубакра Рази в исследовании задач практической философии – эстетическое воспита-

ние, культура поведения, правила употребления пищи, использование одежды, культура общения. В статье автор очень интересно и впечатлительно излагает свои мысли.

Ключевые слова: философия, медицина, химия, наука, математика, астрономия, , религиоведение, профилактика болезни, операция рака, время, место, ценности, ум, примерное поведение, душа, имамат, первоматерия, субстанция и акциденция, практическая философия.

A. Sharipov

The value of the teachings of Abu Bakr Rosie for world science

The article discusses the role of Abu Bakr Razi in the research of practical philosophy issues - aesthetic education, culture of behaviour, rules of eating, the use of clothing, the culture of communication. The author expresses his thoughts very interesting and impressionable.

Key words: Philosophy, medicine, chemistry science and knowledge, mathematics astronomy, religion the history of disease prevention, matter, time, place, cancer surgery, matter, intellect, soul, intellect, prophecy, balance, virtue ethic philosophy of practice.

УЧЕНИЕ АБУБАКРА АР-РАЗИ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ИРАНСКИХ
(ТАДЖИКСКИХ) НАТУРАЛИСТОВ

Джонбобоев С - Центр Авиценоведения Института философии, политологии и права АН Республики Таджикистан, кандидат философских наук, sjonbobo@gmail.com

В данной статье автор рассматривает эволюцию картины мира, предложенное Абуабакром Рази, его предками (Павел Перс, Ираншахи) и продолжателями-Бируни, Ибн Синой, Туси, которые способствовала развитию науки на иранской земле в последующие века, и даже в сопредельных странах.

Ключевые слова: натурфилософия, вечность мира, множественность миров, человек и вселенная, таджикские и иранские философы-естественники, единства первоосновы мира (вселенной), вечность мира, хайюло (гелио, материя), время, место (пространство), Абубакр Рази, Шахристани, Павел Перс, А. Бируни, Ибн Сина.

Ученые - естествоиспытатели иранского и центральноазиатского Востока, в том числе Абулаббас Ираншахи, Абубакр ар-Рази, Абу Райхан Бируни и др., которые называют «*табоиюн*», или «натуралистами» (натурфилософами), творили в исторический период, который современными исследователями на Западе называется не средними веками, а эпохой Возрождения. Данное понятие было предложено Адамом Мец в его знаменитом «Мусульманском ренессансе».[1.1966, 6-53] и было поддержано другими. Однако, как кажется, назвать данную эпоху возрождением ислама, мусульманским, или арабским проблематично, т.к. до этого еще ислам как цивилизация до конца не формировался, и арабы еще не создавали значительную для истории цивилизацию, где бы широко были представлены различные ветви науки и искусства. Было бы резонно назвать это иранским возрождением, т.к. на данной территории в древности существовала мощная иранская цивилизация и данная новая, идейно и по предмету была связана с достижениями древнего Ирана. Но объективности ради нужно признать, что данное возрождение было явлением не моноэтническим, а мул-

тикультурным, географически охватывавшего весь регион Ближнего и Среднего Востока.

И на этом географическом перекрестке начинается новая культура. К восьмому веку (н.э.) здесь жизнерадостная поэзия с культом воспеания многообразия жизни и любви уже отошла от эстетики бедуинской поэзии, обратившись к наследию утонченной культуры Сасанидской эпохи. Была освоена Сасанидская система государственной организации, были переведены литературные шедевры персов и индусов. Наравне с этим, огромную роль в развитии мусульманской мысли сыграло усвоение сирийцами, персами и потом уже арабами античного (греческого) культурного наследия. Еще в пятом и шестых веках нашей эры, до возникновения ислама Иранские Сасаниды приютили в свои научные центры философов и ученых (греческого и персидского происхождения), отогнанные из Константинополя византийским императором. Одним из известных ученых и философов научного центра Ирана в это время был Павел Перс, родом из Дершахра. Последний работал в Гундишапурской академии, центр, созданный при дворе Хосрова Первого Ануширвана (531-579 гг.), Сасанидского царя Персии. Павел Перс, христианин или зороастриец по вере. Павел Перс продолжая научную традицию Ирана, трансформировал и развивал идеи древнегреческой культуры, писал «*Введение к философии Аристотеля*» и комментарии к логике Аристотеля, снабжал иранского царского двора [2.1904, С.27] новейшими научно-философскими достижениями. Он своими трактатами доказывал превосходство Знания по отношению к Вере [3.1872,1161]. Работа «*Введение к философии Аристотеля*» была представлена им царю Хосроу лично.[4.1983,С.231-67] Таким образом, Павел Перс (чье наследие у нас изучено недостаточно) фактически является родоначаль-

ником нового возрождения науки на Ближнем и Среднем Востоке, он старался, открыт дороги для более широкого развития науки и гуманизма (характерная черта возрождения). Забегая вперед, можно признать, что именно его работу и его натурфилософскую традицию продолжали наши велики соотечественники - Абубакр ар-Рази, Абурайхан Бируни, Ибн Сина (Авиценна) и др., о чем будет сказано позже.

Начиная со 2-й половины VIII в. по X в., истории известны десятки христианских и персидских ученых, занимавшихся переводами на арабский язык (на основе греческих или сирийских версий) сочинений Демокрита, Платона, Аристотеля и неоплатоников, Гиппократ и Галена, математических и географических трудов (Птолемея и др.). Историки культуры признают, что в это время христиане халифата славились своими научными, особенно медицинскими, познаниями (например, они играли огромную роль в трансформации медицинских знаний Гиппократ и Галена на восток).[5.1968,67].

Как пишут исследователи, начальный период Арабского халифата знаменуется возникновением и становлением ислама и жестоким завоеванием древних цивилизаций Сирии, Палестины, Ирака, Ирана, Египта. И лишь к тому времени, когда завоевательные походы немного ослабились, начинается новая эпоха и соответственно культура. Первоначальное становление мусульманской культуры и халифата связано с двумя династиями: династия Омейядов (661—750) налаживала политическую и экономическую жизнь Арабской империи. При династии Аббасидов (750—1262) произошло дальнейшее развитие экономики и культуры. Столицей Аббасидского халифата был Багдад, - как пишет об этом А.Х. Касымжанов [6.1982.8]. Не случайно, что Багдад был построен вблизи древнеиранского Персеполиса, построенным в шестом веке (д.н.э.) Ахеменидским царем Дарием. Вскоре он стал центром интенсивной культурной жизни, это был миллионный город с многочисленными хозяйственными службами, торговыми центрами, образовательными центрами, сотнями бани и т.д. В Багдаде зарождались многие духовные течения, получившие распространение в халифате. Каждая более или менее значительная ме-

четь Багдада имела при себе библиотеку. Хранение книг сочеталось с обучением и обеспечением содержания студентов и ученых. Именно в Багдаде пересекались различные культурные традиции, началось их взаимообогащение, именно здесь встретились с наибольшей силой языческие верования, иудаизм, христианство (христиане - несториане и монофизиты) и ислам. Культурные ценности разных народов создавали благоприятную идеологическую основу для очищения умов, их шлифовки, возвышения над локально-этнической узостью, появления универсалистского подхода к науке, образованию и в целом, к жизни. Именно к Багдаду относится то, что аль-Фараби говорит о *коллективном городе*.(6.1982.8). Багдад стал центром восточной цивилизации, какими были до этого Греция и Рим, а также Иран. И тогда последователи тех греческих учёных, выгнанные из Византии, принятые в Гундишапурской академии (Иран), постепенно перебирались в Багдад, где был создан мощный переводческий центр, книги переводились с сирийского, индийского и среднеперсидских языков. Созданный при халифе Харун-ар-Рашиде (766-809) и поддержанный Бармакидами (визирь халифата, таджики из Балха) *«Дом мудрости»* получил государственный размах. Исторические хроники сообщают, что из числа 50 самых известных ученых Багдада того времени 35 были иранского (таджикского-центральноазиатского) происхождения.

Именно в эту культурную и научную столицу был приглашен Абу Бакр Мухаммад ибн Закария ар-Рази. Абу Бакр Мухаммад ибн Закария ар-Рази (865-925) родился в иранском городе Рее, там он получил образование, изучал философию, метафизику, поэзию и химию. Учился также в Багдаде, еще до того, как прославиться как врач и химик. Склад мышления Рази отличался тем, что он, будучи по натуре высоко одаренным человеком, очень самостоятельно мыслил. Эрудированность мышления ориентировал его на практику, он всегда проверял теорию практикой и опытом. В молодости он начал заниматься опытами облагораживания металлов и поисками «эликсира». В Багдаде он более глубоко изучал античную медицину, астрономию, химию, философию, физику и тео-

логию и в результате оставил более 184 сочинения из которых до нас дошли всего лишь 61 из них, которые однако прославились и были переведены на латыни (X-XIII вв.) и во многие европейские языки. На примере Абубакра Рази можно воочию увидеть, как была развита научно-философская и рационалистическая традиция заложенная Павлом Перса, как избирательно подходили ираноязычные мыслители к греческому наследию: Рази защищал атомизм Демокрита и Аристотеля, придерживался субстанциальную концепцию времени и пространства (места) зурванизма и Платона, выдвигал и защищал идею о множественности миров, защищал концепцию вечности миров в форме пяти вечных начал (- Бог, Мировая Душа, Первичная Материя, Абсолютное Место и Абсолютное Время), в этике поддерживал Сократа, в теории познания придерживался принципа отражения опираясь на свои опыты в области оптики, в медицине и особенно в объяснении механизма зрения подвергал жесткой критике Галена.

Наука и философия, хотя появляются каждый раз в определенное время и возникают на определенной территории, - имеют общечеловеческий характер. Как говорит Дж.Сартон наука и культура часто кочует от одной нации к другой, от одной страны к другой. Таким образом, основы науки, созданные когда-то на Ближнем Востоке вновь вернулись в 8-9 века из древнегреческих земель. Дж. Сартон отмечает, что «понимание античной науки часто искажалось двумя заблуждениями. Первое касалось восточной науки. Наивно предполагать, что наука началась в Греции; а ведь греческое «чудо» было подготовлено тысячелетней работой в Египте, Месопотамии и, в других регионах», в том числе в Иране. В империи, созданной Александром, в греческую культуру проникают мощные элементы культурных традиций Востока, происходит, по словам Дж. Сартона, слияние Востока и Запада, «юго-восточная Европа, северо-восточная Африка, западная Азия никогда не прекращали быть более или менее вместе» [7.1952.72]. В последнее время многие исследователи уже не противопоставляют, как раньше, Восток и Запад как противоположные полюсы, особенно, когда дело

касается стран средиземноморья, Ближнего и Среднего Востока. Речь теперь ведется о «средиземноморской цивилизации» как о едином культурно-цивилизационном регионе. Поэтому неудивительно, что наука вновь нашла на интересующем нас «Востоке», благоприятную почву, происходит ее возрождение. На арабоязычном Востоке, в мусульманской Испании, а потом среди мусульман тюркского мира, а следом в Индии культурный ренессанс происходит на этапе кульминационного развития феодализма. Указанные центры просвещения и образования были созданы в Дамаске, и Испании Омеядами, а Фатимидами в Египте. Потомки Пророка по линии Фатимы и Хусайна (согласно их утверждению) примерно в 860 г. перенесли свой организационный центр в Саламию (Сирия), откуда, как уже говорилось, двинулись в Йемен, где создали свой опорный пункт (8.), а позднее двинулись в Северную Африку, в Тунис и потом в Египте. После тщательной дипломатической подготовки, рожденный на Сицилии вольноотпущенник Джаухар в 969 г. захватил Фустат (ныне Старый Каир). Поблизости от него он основал поселение, которое назвал Ал-Муиззийя ал-Кахира, т. е. Муиззийя Победоносный. Г.Э. Грюнебаум пишет, что прошло совсем немного времени, и оно превратилось в один из крупнейших культурных центров исламского мира. В мечети ал-Азхар, воздвигнутой Джаухаром до прибытия фатимидского халифа (973), была открыта богословская школа, чтобы создать прочную базу для проповеди учения, а также развитию естественных наук.[8] Для создания собственной науки и философии Египта были приглашены философы из Хорасана и Мовареннахра (Иран и Центральная Азия, -Муайяд-фидини Ширази и др.). Ал-Азхар был единственным в своем роде образовательное учреждение, где религиозные предметы совмещались со светскими, естественнонаучными. Здесь преподавали Ибн Хайсам, Моисей Маймонид и др. Этот университет служил основой создания сети образовательных учреждений по всей империи, он послужил образцом для создания образовательных центров «Низамия» во времена Сельджуков в Багдаде.

Освобождение Средней Азии и некото-

рых других областей нынешнего Ирана от господства халифата в последующие века, создание на их территории самостоятельных государств, а также развитие ремесел стали причинами появления новых городов, а также расцвета тех центров, которые уже зарекомендовали себя как средоточие науки, культуры, различных ремесел и т.д. На градостроительство, развитие экономики и культуры выделяются огромные средства. Города Средней Азии, как Бухара, Самарканд, Мерв, Гургандж и др. развивающиеся очень активно, привлекают многих выдающихся людей эпохи (Омар Хайям ради приобретения знаний прибрался в Самарканд и Бухару из далекого Нишапура). Конечно, естествознание и рационализм были не единственным и основным полюсом мировоззрения средневековой Средней Азии. Был и догматический полюс, основанный на строго буквальной интерпретации «священных писаний», или, как его называл Беруни, - «традиционалистический», который сильно мешал развитию науки [10.1973.14].

Характерным для мировоззрения ученых-естественников было то, что большинство из них все же сохраняло веру в Бога-творца, в первоначальную вселенную, не мешающую природе развиваться по ее собственным законам. Но одновременно с этим, они все выступали за отмену диктата религии в области науки, за свободный научный поиск, если не за отделение науки от религии [11.1973.14], то хотя бы за их автономию (Беруни, Фараби). Поэтому Бог некоторых из них выступает как Бог действующих, как у Беруни.

Это ярко можно проследить на примере натурфилософской школы «*Асхоби Хаюло*», последователем которой был и ар-Рази. Так, представители «*Асхоби Хаюло*» которая формировалась в VIII в. (соответственно, II в.х.), рассматривали те или иные научно-философские проблемы не поверхностно и не с целью подражания только древнеиранским или древнегреческим традициям, а искали корни этих проблем в самом исламе, ибо многие из исламских мыслителей на раннем этапе исламской эры были открыты для диалога и считали, что истина едина и что философия, наука и религия имеют общую цель, общую платформу, могут развивать общие идеи, раскрывая разные аспекты

бытия. Такая плюралистическая идеология была плодотворной для общего развития новой культуры и цивилизации. Все это ярко прослеживается в творчестве Ираншахи, Закария Рази, но высшее развитие это положение получает в творчестве «Ихван-ус-сафа», мутазилизме, каламе, исмаилизме, суфизме, и восточном перипатетизме.

Таким образом, отличительной чертой арабофарсиязычной философии природы является именно трансформация мусульманской культуры, попытка примирить религию и философию. Надо было обогащать ислам наукой, новым типом мировоззрения и новой культурой (отношение к природе). Эти исламские мыслители считали, что *религиозное откровение и философская теория ведут к познанию единой истины*, так как и пророк и философ берут своё просветительское начало из единого источника. Следовательно, и религия, и философия движутся к одной цели. Философия «друзей материи», пыталась примирить идею божественного творения с вечностью мира: для них первоматерия (хаюло) является извечной, и все материальные тела (*аджсам-и алам*) состоят из неразделимых частей... Рази пишет, что «*хаюло* (первоматерия) состоит из неделимых частиц, каждый из которых наделен стремлением (волей). Невозможно, чтобы что-то имело волю, когда части того лишены этой силы» [24.1980.С..220; 2016.43]. Эта линия мысли была продолжена другими направлениями.

Не все, но некоторые иранские философы-натуралисты имели мужество заявлять, что откровения характерны не только пророкам, но и другим людям. Они даже стали не признавать никакой религии или говорили о создании своих собственных религий. Например, предшественник и учитель Абубакра ар-Рази Ираншахи (б.в.н.э.), первый иранский философ после возникновения ислама. «... он [Ираншахи], собрав кое-что на парси, сказал, что это есть откровение (*вахй*), ниспосланное ему вместо Корана устами ангела, имя которому Бытие (*Хаст*), и точно так же, как Мухаммад был пророком арабов, он - пророк персов (расули аджам)».[12.40-48]. Концепция вечности мира, составляющая основу иранской натурфилософии, созданная Ираншахи, была воспринята многими последующими мысли-

телями. Он говорил о совечности бога и мира: «Всевышний Аллах всегда был Творцом сущего, и не было времени, когда бы он не творил или из состояния нетворения переходил в состояние творения. Творец изначален, и то, что он сотворил, будучи его проявлением, по необходимости становится изначальным. Творение Творца проявляется в материи. Стало быть, материя так же изначальна, как и ее Творец».(12.40;104). Таким же образом вечны наравне с Создателем и Материей Время, Место (пространство). Время –это субстанция в движение (джавхари раванда ва бекарор), он же знак божественного знания, пространство- знак Его могущества, движение – знак Его действия, и бытие (джисм) есть знак Его мощности (силы). Все эти знаки бесконечны и вечны. [13.40;104]. Эти мысли были поддержаны и развиты Абубакром ар-Рази.

Ираншахи был сторонником атомистики древнегреческого философа Демокрита и утверждал, что мир состоит из атомов, движущихся в свободном пустом пространстве. Атомистические идеи Ираншахи, а также его мысль о том, что «Творец вечен и всегда был Творцом и что созидание было постоянной его деятельностью» не были не замечены другими мусульманскими философами, в частности представители калама также стали использовать атомистику, свободное движение атомов при решении вопроса о творении. Опираясь на эту концепцию они пришли к мысли о непрерывности творение Бога. Эту концепции развивали другие школы. Анри Корбэн, французский исследователь мусульманской философии, пишет: «Исмаилиты не верили ни в то, что мир возник из чего-то другого, ни в его творение из ничего».(13.интернет). Однако в этом вопросе автор не совсем прав. На самом деле исмаилиты признавали творение, но их толкование было другое. Как утверждает Х. Додихудоев, по мнению автора одной исмаилитской рукописи относительно сотворении мира в шесть дней: «... это приводит к противоречиям и бесконечным утверждениям. Мир всегда существовал и будет существовать, ибо если скажем, что было время, когда не было творения, то необходимо признать, что не было творца, но это нелепо. Следовательно, – считает он, – этот акт имеет другой смысл: в эпоху Адама был создан мир ша-

риата, который продлится шесть тысяч лет».[14.156] Иначе говоря, речь идет о создании шариаатов (мировой порядок, особом историческом типе мировоззрения, образе жизни, форме цивилизации и т.д.), а не о мире в целом. О проблематичности и противоречивости концепции создания мира за шесть дней (в иудействе, христианстве и исламе) пишет также Абурайхан Беруни в книге «Геодезия». Он говорит, что возраст мира определить невозможно.[15.56] Идея совечности мира и Бога всесторонне поддерживается и обосновывается восточными перипатетиками: как творец может быть без творимое?[16.1980.92]. Таким образом, философия «друзей материи», воззрения натуралистов, а также восточных перипатетиков, исмаилитов и Ихван ус-сафа пронизаны духом свободомыслия.

Как было отмечено ранее, Абубакр Рази говорил о существовании пяти основополагающих начал, пять субстанции: «Творец», «душа», «материя», «время» и «пространство», все они появились одновременно, они изначальны в бытии. Отличие заключается в том, что Бог является *активным творцом миропорядка*. Но создание мира Рази связывает с душой, которая постоянно жаждет наслаждения. Он пишет, что душе захотелось найти в этом мире наслаждения, к поиску же наслаждения ее ведет страсть, а Бог из-за своей милости помогает ей... «Душа мучается при создании мира, двигает материю беспорядочно и оказывается не в силах достичь своего желания. Поэтому Всевышний Бог, проявив милость к душе, помогает ей в создании мира. Бог придает материи порядок и уравновешенность... Стало быть, создание мира осуществилось благодаря помощи Бога душе»[17.10]. Так, в создании мира участвуют Бог и Душа. *Вечность мира* утверждается почти всеми представителями философского мировоззрения этого периода, они связывают вечность мира с вечностью Бога. Отвергая мысль о создании мира из ничего, Рази признаёт, что воля (азм-стремление) находится внутри субстанции каждой частицы, атома.

Известно, что вечность мира наравне с перводвигателем-Богом является центральной темой мусульманской натурфилософии, последователей Аристотеля - Фараби и Абуали ибн Сины. Но были и

другие примеры. Например, Ибн Рованди, доходя до другой крайности, утверждает, что «этот мир с его солнцем, луной и звездами вечен без какого-либо Творца и Управителя и что, кто рассуждает об извечности Творца этого мира, впадают в противоречие и бессмыслицу. Свободо-мыслие развивает также Абдулло ибн Мукаффа (724-759) - талантливый писатель и переводчик пехлевийского письменного наследия. Он был из рода зороастрийских жрецов и переводил древнеиранское письменное наследие на арабский язык – этот язык стал языком науки средневекового исламского мира.

Особенность мировоззрения философов-естественников заключается в том, что они не признают монополию на истину, а часто не признают никакие идеологические, религиозные или философские системы, отвергают всяческие авторитеты. Они ничего не принимают на веру, пока не проверят на опыте. Абубакр ар-Рази заявляет, что источником истины являются исследования (книги) ученых и философов, а не священные писания, за что был очень строго критикован Абунасом Фараби, Насиром Хусрава и др. Ар-Рази аргументирует свой взгляд тем, что истина одна, а религий – множества, отсюда он сделает вывод, что многие религии – ложны. Также критически относится Рази к научным теориям и догмам в химии (атомах), астрономии, оптике и медицине (см. *«Книге сомнений в учение Галена»*).

Именно опора на собственный разум и опыт (свой и предшественников) способствовали их достижению в науке, многие из которых были фундаментальными. Так, Мухаммад ибн Муса ал-Хорезми обосновывает как самостоятельную дисциплину алгебру и способствует распространению десятичной позиционной системы исчисления в Европе (на чем основывается алгоритм составляющий основой современной компьютерной технологии); Ахмад ибн Мухаммад ал-Фаргони развивает астрономию и географию, его труды в Европе в латинском переводе в XII в. читали Данте и Коперник [18.1-11], идей которых получили применение в европейском Возрождении. Дж. Сартон назвал вторую половину X в. *«эрой Бузджани»* [19.545]. Абу ал-Вафа ал-Бузджани завершил создание плоской тригонометрии и заложил основы

тригонометрии сферы. Его современник Абу Махмуд ал-Худжанди установил непостоянство величин долготы апогея Солнца и наклона эклиптики к экватору, сконструировал новый тип секстанта (подземный, *«секстант Фахри»*), которым впоследствии пользовался Улугбек. Выдающихся успехов достигла в этом регионе медицина в лице Абу Сахла Масихи - учителя Ибн Сины и самого Ибн Сина. Здесь можно назвать имена десятков астрономов, географов, энциклопедистов, таких, как Абдалмалик ал-Марвруди, Джафар ал-Марвази, Абул-Аббас ал-Ираншахи, Абу Абдуллах ал-Хорезми и др., которые заложили основы для развития совершенно новых научных направлений. Последним был создан энциклопедический труд - *«Ключи наук»*, а его земляком - Абу Райханом Беруни было изготовлено первое сферическое изображение Земли - земной глобус [20.87].

Ярким свидетельством огромного вклада иранских натуралистов в общечеловеческую науку и культуру является то, что их имена ставятся в один ряд с именами Птолемея, Леонардо да Винчи, Галилея и др. Многие идеи философов-естественников через латинские переводы были освоены и развиты западноевропейскими учеными, некоторые их достижения в науке превосходили открытия античных мыслителей. Например, каталог звезд Беруни был одним из самых объемных для своего времени и содержал координаты и величины 1029 звезд [21.1962.87], чего не было у Птолемея. Некоторые из идей, поддержанных и развитых учеными эпохи Возрождения, полностью изменили существующую картину мира, кардинально изменили мировоззрение ученых. К таким идеям относится, например, идея Беруни о вращательном движении Земли как вокруг собственной оси, так и вокруг Солнца (концепция гелиоцентризма), которая была известна древним, но Беруни еще более развил ее и опроверг некоторые аргументы ее противников [21.1972.14].

Эволюция картины мира, произведенная Абуабакром Рази, продолженная Бируни, Ибн Синой, Туси способствовала развитию науки на иранской земле в последующие века, и даже в сопредельных странах. Именно данная традиция потом заложила основу для создания обсервато-

рий в Мараге, 13 в., при монголах, и в 15-16 вв. в Самарканде, в обсерватории Тимурида Мирзы Улугбека. Научная традиция лежала в фундаменте развитие поэзии, архитектуры, живописи, миниатюры (Исфаганская и Индийские школы при Бабурридах и др.), музыки и т.д. Таким образом, благодаря неарабам (иранцам) и неарабским наукам (аджамским), архитектура, наука, ремесла и искусство стали важнейшей частью культурной традиции мусульман.

Развитие идей естественной философии (натурфилософии), особенно астрономии, заложенные Павлом Перса, Абулаббасом Шахристани, Рази, Бируни, Ибн Сины, Туси и учеными из Самаркандской обсерватории, а также их последователи Османской империи, потом были переданы в Европу. Один из таких ученых был Такиддин Димишки, который продолжал линию самаркандских математиков и астрономов, в том числе, Али Кошчи, Каши, Казизадаи Руми и др. Таджиддин был вдохновлен их идеями внуком Али Кошчи. Тот передал труды своего деда и других его коллег из самаркандской обсерватории. Такиддин написал свой астрономический труд (*Зиджи Шахаиншахи*) на основе наблюдений движений Солнца и Луны в Египте и сравнения данных обсерватории Улугбека и его измерения были на много точнее, чем то, что сделал Николай Коперник. (22.1122-1123). Таким образом, философия естественников стала своего рода революцией умов, сознание средневекового человека поднялось на качественно новую ступень, человечество еще глубже задумалось о своем месте в мире, во вселенной.

Определяя значение понятия «*философия естественников*», видный иранский исследователь Сайид Хусейн Наср отмечал, что ее задача заключалась в установлении неразрывной связи между человеком и природой, определении единства всех частей вселенной и ступеней бытия. Признавая целью философии естественников доказательство факта единственности первоосновы бытия, Наср старается определить ее точки соприкосновения с исламом и находит, что их общей основой является концепция единства и единобожия, иначе говоря, «*ло ило илаллох*» («Нет Бога кроме Ал-

лаха») является общей формулой и для ислама и для естествознания [23.1979.2,6-7]. Универсальный философский подход натуралистов способствовало принятию ими идею параллелизма макрокосма и микрокосма (*олами сагир ва олами кабир*).

Прекрасно понимая, что основы естественных наук заложены доисламскими учеными, Наср все же констатирует, что эти науки нельзя назвать неисламскими, так как они освоены исламом и введены в него.... Таким образом, Наср все гениальные естественнонаучные устремления средневековых ученых объясняет их попыткой расшифровать «*Небесную Книгу*» (Коран) и доказать «творение мира»[24.159]. Действительно, по мнению философов мусульманского мира, например, исмаилитов, сотворенный мир является другой книгой Аллаха (*Номаи Илохи* -Н.Хусрав), которую нужно также «прочитать» и понять, чтобы понять Бога. Данная идея была фундаментальной основой естествознания Востока, которая открывала широкую дорогу для развития науки.

Признавая космизм философов-естественников, следует все же отметить, что такая их устремленность объясняется не только удовлетворением ими их религиозной потребности, (что мы не исключаем вовсе), но и их познавательными, эпистемологическими запросами. Они ставили целью своей жизни доказать и обосновать не готовую схему, пусть даже очень авторитетную, а подвергнуть все испытанию, выявить истину, содержащуюся в явлениях природы. Методология и теория познания естественников является залогом их успехов в научных открытиях. Их заслуга заключалась в том, что они освободили Разум от оков Догмы. Именно доказательство истины, а не вера лежит в основе мировоззрения естественников. Конечно, во всех областях науки они стремились дойти до первоосновы, но она не всегда совпадала с указанной формулой. Этим же объясняется неудачи естественнонаучного и технологического развития мусульманских стран в последующие эпохи.

К сожалению, постоянные набеги кочевых орд, губительное монгольское вторжение, крестовые походы, закрытия двери иджтихада (запреты на свободные дискус-

сии о религии) и др., а также, ослабления рационального дискурса и догматизма исламских юристов (*факихов*), распространения крайних форм аскетизма (в т.ч. суфиев- М.Икбал) способствовали тому, чтобы мусульмане потеряли открытость, стимул к прогрессу. В период колониализма и развития индустриального капитализма, когда исламская культура потеряла защитный иммунитет она начала культивировать оборонительную позицию (по Мухаммаду Аркуну), ее отношение к науке сводилось только к тому, чтобы законсервировать себя, развивая изоляционные проекты и подходы.

Задача современных обществ и государств стран постсоветского пространства и Центральной Азии заключается в подготовке нового поколению молодых людей, критически и творчески мыслящих для того, чтобы продолжая естественно-научных традиции прошлого (наследие мыслителей как ар-Рази), создать современное жизнеспособное мировоззрение и обеспечивать достойную жизнь для своих современников.

Литература:

1. Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1966.
2. Tjitze J. Boer, transl. Edward R. Jones, The History of Philosophy in Islam, 1904.
3. Павел Перс. Трактат по логике, из философии Аристотеля, Paul the Persian. Treatise on the Logic of Aristotle the Philosopher addressed to King Khhuosrowousrowau (in Syriac; British Museum ms. 988; ff. 55v-67rv; Wright 1872, 1872, p. 1161); Byard Bennett, "Paul the Persian" в Британской энциклопедии.
4. Философское наследие этого Павла нуждается более детального изучения. D. Gutas, Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Baghdad, Der Islam 60 (1983), 231-67.
5. Atiya A. A History of Eastern Christianity. L., 1968; Hitty Ph. History of Syria. N.Y., 1951; Бартольд В. В. Соч. М., 1966. Т. 6; Lewis V. The Arabs in History. L., 1966; См. также: <http://www.pravenc.ru/text/62416.html>.
6. Касымжанов А.Х. Абу-Наср Аль-Фараби. М., 1982.

7. Sarton G. A History of Science. Ancient Science through the Golden Age of Greece. Cambridge, 1952. Sarton G. A History of Science. Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries. Cambridge, 1959.

8. Грюнебаум Г. Э. фон. Классический ислам. Очерк истории (600—1258). Египет под властью Фатимидов и Тулунидов (Интернет).

9. О противостоянии этого направления науке см. подробно: Сайид Содик Гавхарин. Хуччат-ул-хакка Ибн Сино. Техрон, 1973.

10. Булгаков П. Г. Жизнь и труды Бируни. Ташкент, 1973

11. Хусайни Абулмаали. Баён ал-Адён, Daryoush Kargar. Ираншахри" in Encyclopaedia Iranica. Accessed via online in Nov, 2010; Таърихи фалсафаи тоҷик аз қадим то асри XX. Душанбе. 2016. См.: раздел данной книги об Ираншахри, стр.40-48; Ашуров Г. Философские взгляды Носира Хисрава (на основе анализа трактата «Зад-ал-мусафирин»). Душанбе, 1965.

12. Анри Корбэн. История средневековой арабо-исламской философии.// Интернет: http://fictionbook.ru/author/frolova_evgeniya_antonovna/istoriya_srednevekovoyi_arabo_islamskoyi_filosofii/read_online.html?page=6

13. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душанбе, 1987.

14. Абу Рейхан Бируни. Геодезия / Иссл., перевод и прим. П.Г. Булгакова, Избр. произведения, Том 3, Ташкент, "ФАН", 1966. Как можно говорить о создании дня и ночи, когда они являются результатом движения Солнца, в то время как оно создается на третьем дне? - пишет Беруни.

15. Сагадеев А.В. Ибн Сина. М., 1980; Хайруллаев М.М. Абу Наср ал-Фараби. М., 1982, с. 98; Диноршоев М., Компендиум философии Ибн Сины. Душанбе, 2010.

16. Абу Бакр Рази. Духовная медицина. Душанбе, 1990.

17. Булгаков П. Г. Жизнь и труды Бируни.

18. Sarton G. A History of Science. Ancient Science through the Golden Age of Greece. Cambridge, 1952, Sarton G. Introduction of Sciences, Bultimore, 1927-48. (Сартон Г. Введение в историю науки. Т. I.

19. Звездный каталог ал-Беруни с приложением каталогов Хайяма и ат-Туси

//Историко-астрономические исследования. М., 1962. Вып. VIII. С. 87.

20. Беруни и гуманитарные науки. Ташкент, 1972.

21. Taqī al-Dīn Abū Bakr Muḥammad ibn Zayn al-Dīn Ma' ruf al-Dimashqī al-Ḥanafī written by İhsan Fazlıođlu//Thomas Hockey et al. (eds.). The Biographical Encyclopedia of Astronomers, Springer Reference. New York: Springer, 2007, pp. 1122-1123 (см. также:

[http://islamsci.mcgill.ca/RASI/BEA/Taqi al-Din BEA.pdf](http://islamsci.mcgill.ca/RASI/BEA/Taqi%20al-Din%20BEA.pdf))

22. Сайид Хусейн Наср. Назари мутафаккрони исломӣ ба табиат. Техрон, 1979. Абурайхан Беруни в «Переписке» допускающая идею множественности миров, признавал их принципиальное единство.; Сайид Хусейн Наср. Назари мутафаккрони исломӣ ба табиат Ар-Рази. Расаил фалсафийя.-Бейрут, 1980//Таърихи фалсафаи тоҷик аз қадим то асри XX. Душанбе. До-ниш. 2016.

С. Ҷонбобоев

Таълимоти Абубакри Розӣ дар қаринаи рушди фалсафаи табиатшиносии (натур-фалсафа)-и тоҷику иронӣ

Муаллиф дар мақолаи мазкур таҳаввули манзараи олам, ки аз тарафи Абубакри Розӣ, пешгузаштагон ҳамасронӣ (Павели Форс, Шахристонӣ) ва пайравонаш (Абурайхони Берунӣ, Ибн Сино, Тусӣ ва диг.) барои ҷомеаҳои мусулмон пешниҳод шуда буд, барои тавсеа ва густариши илму маориф дар

кишварҳои эронитабор дар давраҳои гуногуни таърихӣ мусоидат намуда, мавриди баррасӣ қарор додаст.

Калидвожаҳо: фалсафаи табиат (натурфилософия), абадияти ҷаҳон, касрати оламҳо), одам ва олам, натурфалсафаи тоҷику иронӣ, ваҳдат ва абадияти олам (қоинот), ҳаюло (helio, материя), вақт, макон (фазо), Абубакр Розӣ, Шахристонӣ, Павели Форс, Абурайхони Беирунӣ, Ибни Сино.

S.Jonboboev

The teaching of Abubakr Ar-Razi in context of Tajik/Iranian philosophy of sciences (натурфилософия)

In this article the author considers the evolution of the world picture, which was offered by Abubakr ar-Razi, his ancestors (Paul Pearce, Iranshahr) and by successors as Biruni, Ibn Sina, Tusi etc. contributed to the development of science on Iranian land in the following centuries and even in neighboring countries.

Key words: philosophy of nature and eternity of the world, the multiplicity of worlds, man and the universe, Tajik and Iranian-naturalist-philosophers unity primordial world (the universe), the eternity of the world, hayyulo (helio, matter), time, place (space), Abubakr ar-Razi, Shahristani Paul Pearce, Biruni, Ibn Sina.

НАЗАРЕ БА МАСОИЛИ УМДАИ АХЛОҚӢ АЗ ДИДГОӢИ АБУ БАКРИ РОЗӢ ВА САӢДИИ ШЕРОЗӢ

Махшулов М. –Ходими пешбари ИЛМИИ ИФСХ-АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон, dar-vaztaj@mail.ru

Муаллиф дар мақолаи мазкур рисолаи маъруфи «Китоб ут-тиб(б) ар-руҳонӣ»-и Розиро баррасӣ намуда, бо таъя ба андешаи ҳақимони Юнони Бостон ва андӯхтаҳои илмии хеш гуфтаҳои хеле арзишмандеро роҷеъ ба матолиби тарбиявию ахлоқӣ иброз медорад. Ингуна маосил дар «Гулистони»-и Саъдӣ низ мунъакис гардида, дар пирахани адабӣ ва ба наҳви муҷази бадеӣ, аммо аксаран дар заминаи дидаю шунидаҳои муаллиф тайи сафарҳои мухталифаш дар ақсои олам пешниҳод шудаанд. Ин матлаб мӯчиби афзудани аризиши маънавию ахлоқии андарзҳои Саъдӣ ва боиси маъруфияти бештари онҳо дар байни мардум гардидааст, дар ҳоле ки мутаассифона ахлоқи ақлгароёнаи мутафаккири бузурги эронинаҷод- Абубакри Розӣ дар китобҳо монда маъруфияти боистаро дар миёни оммаи мардум соҳиб нашудааст.

Калидвожаҳо: Абу Бакри Розӣ, Саъдӣ, тибби руҳонӣ, шикастанафсӣ, ҳавою ҳавас, ҳасодат, мумсикӣ ва ҳарисӣ, қаноатпешагӣ, шикамборагӣ ва бисёрхорӣ, дахлу харҷ.

Маълум аст, ки Абу Бакри Розӣ (865-925) дар осори мухталифи худ ба масъали ахлоқ тавачҷӯҳи вижае мабзул дошта, ва афкори арзишманде дар ин росто ба ёдгор гузоштааст. Шайх Муслиҳиддин Саъдии Шерозӣ (1203-1291) низ дар ин чода ба унвони «Муаллими ахлоқ» эътироф гардида ва шӯҳрати ҷаҳонӣ касб намуда аст. Дар ин мақола ҷиҳати муқоиса ва баррасии мухтасаре аз дидгоҳҳои ахлоқии ин ду мутафаккири ҷаҳоншумули форсу тоҷик бо мисоле чанд аз «Китоб ут-тиб(б) ар-руҳани» -и Абу Бакри Розӣ ва «Гулистон»-и Саъдӣ иктифо мекунем.

Абу Бакри Розӣ дар ин рисолааш илми ахлоқ ё тибби руҳониро ба унвони илме ба шумор меоварад, «роҷеъ ба роҳҳо ва вассоили тарбияти некӯманиши, рафъи

бадманишӣ ва роҷеъ ба тобеи хирад гардонидани дигар нирӯҳои равонӣ». [2. 90]

Баҳши оғозини рисолаи худ «Китоб ут-тиб(б) ар-руҳани»-ро Абу Бакри Розӣ ба ситоиши хирад ва нақши он дар камолу ҷамоли инсонӣ оғоз менамояд ва онро вассилае медонад ҷиҳати касби бузургии инсон ва шартӣ муҳиме меҳонад барои таъмини бартарии башар бар тамоми мавҷудот. [3.128] Саъдӣ низ бо муҷазбаёние, ки хоси ўст, дар боби аввали «Гулистон» ҳамин матлабро ба таври хеле кӯтоҳ, вале мунсаҷим ҷунин баён медорад: «тавонгарӣ ба ҳунар аст на ба мол ва бузургӣ – ба ақл на ба сол». [4.59] Ба ҳамин далел ҳар ду мутафаккир аз инсонҳо даъват ба амал меоранд, то нафсро тобеи ақл намоянд ва ҳар амали худро дар тарозуи хирад бисанҷанд.

Абу Бакри Розӣ пирӯз омадан бар ғаризаҳои нафсонӣ, раҳой аз қайди тамоюлоти бузургманишӣ ва ворастан аз банди хоҳишҳои номақбулро шартӣ камоли инсонӣ медонад ва саъю талоши пайвастаро дар ин росто зарур мешуморад. [5. 144] Саъдӣ ин матлабро аз тариқи дастбӣ ба начобат ва шикастанафсию бурдборӣ, ки хислати мардию мардонагист, матраҳ менамояд:

*Агар худ бардарад пешонии пил,
На мард аст он, ки дар вай мардумӣ нест.
Бани одам сиришт аз хок дорад,
Агар хокӣ набошад, одамӣ нест.* [6. 85]

Дар инҷо «хокӣ будан» маънии ворастагӣ аз банди таалуқоти нафсонӣ ва шикастанафсиро дорад, ки ба масобаи шартӣ муҳимми «одамӣ будан» матраҳ гардидааст.

Абу Бакри Розӣ барои раҳой аз банди ҳавою ҳавас ва ноил омадан ба рафтори нек нигоҳи воқеъбинона ба хислатҳо ва рафотри худро шартӣ зарурӣ меҳисобад. Зеро то даме ки инсон хислатҳои нақӯҳидаи худро набинад ва надонад, на-

метавонад аз онҳо раҳой пайдо кунад. Ва дар ин росто ўро лозим аст, ки аз дастуру маслиҳатҳои шахси хирадманде, ки аз хислатҳои ӯ хуб воқиф аст баҳраманд шавад, ва ҳар гоҳ, ки мулоҳизоте дар мавриди хислатҳои нақӯҳидаи худ мешунавад, наранҷад ва, баръакс, аз чунин шахсе спиосгузор бошад.[7. 146] Саъдӣ ин матлабро ба таври фасеҳ, бо истифода аз тобишҳои адабии маъноии навин ва дар чаҳорҷуби назм ба гунаи хеле дақиқтар ва нишонрастаре баён медорад:

*Чанд гӯӣ, ки бадандешу ҳасуд
Айбҷӯени мани мискинад?
Ки ба хун рехтанам бархезанд,
Ки ба бад хоستانам биншинанд.
Нек бошию бадат гӯяд халқ,
Беҳ ки бад бошиву некат гӯянд.* [8. 74]

Ё ки:

*Аз суҳбати дӯсте биранҷам,
К-ахлоқи бадам ҳасан намояд.
Айбам ҳунару камол бинад,
Хорам гулу ёсуман намояд.
Ку душмани шухчаши нопок,
То айби маро ба ман намояд.* [9. 114]

Яъне Саъди ҳозир аст, ки барои огоҳии дақиқ аз хислатҳои хеш бо камали мамнуният аз мулоҳизоти душман низ баҳраманд шавад.

Дар робита бо ҳасодат Абу Бакри Розӣ чунин назар дорад, ки ин «хислатест басо бадтар аз мумсикию бахилӣ. Зеро мумсик намеҳадад аз он чизе ки дорад ва нигоҳ медорад, ба касе бидиҳад. Аммо ҳасуд намеҳадад ҳеҷ кас он неъматеро ки ҳатто ба ӯ мутаалиқ нест, дошта бошад. Ва ин бемории равониест, ки ўро бениҳот нороҳат месозад. Ў аз ҳар чизе, ки ба нафъи фарде бошад, ки ҳеҷ бадие ба ӯ накардааст, мутанафир аст. Ҳасуд мучиби нафрати Худованди Таъоло ва мардум мегардад». [10. 163] Дар арзёбӣ аз ин матлаб Саъдӣ комилан ба Абу Бакри Розӣ назари мувофиқ дорад, ва агар дақиқтар мулоҳиза кунем, дармеёбем ки Шайхи Шероз дар ин арзёбӣ аз Ҳакими Рай таъсирпазир будааст. Саъдӣ мегӯяд: «Ҳасуд аз неъматӣ Ҳақ бахил аст, ва банди бегуноҳро душман медорад». [11. 169] Зимнан назари Саъдӣ дар ин мавзӯ он аст, ки бо ҳасуд душманӣ зарурате надо-

рад. Зеро душмани қавитаре ўро думбол мекунад:

*Ало, то нахоҳи бало бар ҳасуд,
Ки ин бахтбаргашта худ дар балост.
Чи ҳоҷат, ки бо ӯ куни душман?
Ки ўро чунин душмане дар қафост.* [12. 169]

Абу Бакри Розӣ ғазаби аз андоза зиёдро нақӯҳида, куллан зикр мекунад, ки ғазаб дар ниҳоди ҳайвон гузошта шудааст, то битавонад аз он касе, ки ўро озор додаст, қасос бигирад. Сипас бо истинод ба гуфтори Ҷолинус (Гален) чанбаҳои мухталифи ин падидаҳо баррасӣ намуда, тавони миҳор кардани ғазабро аз ҳисоли писандидаи инсон мешуморад. [13. 171] Саъдӣ низ зимни ибрази назар перомуни ин масъала даъват ба бурдборӣ мекунад ва аз он хушдор медиҳад, ки амали тунде, ки дар ҳоли ғазаб аз инсон сар мезанад, пушаймонию надомат ба бор дорад:

*Ба тундӣ сабук даст бурдан ба тег,
Ба дандон барад пушти дасти дарег.* [14. 131]

У хашмро ҳамсангу ҳамтарози гурур медонад, ва таъкид мекунад, ки:

*Ин ҳукму гуруру хашм то кай?
Ҳаст аз ту бузургтар Худованд!* [15.146]

Мумсикию ҳарисиро Абу Бакри Розӣ ба масобаи шавку шури ботинии афроде муаррифӣ мекунад, ки моли андухташонро эҳтиёт мекунад, моил нестанд аз он чизе масраф намоянд, аз бенавоию нодорӣ ҳаросдоранд. Аммо афроде низ ҳастанд, ки аз мумсикии хеш эҳсоси қаноатмандӣ ва ризоият мекунад. Ин як ҳолати равониест, ки бояд ислоҳ шавад, ва набояд гузошт ки он бар инсон ба таври комил ғолиб ояд. Чун агар тамоюли сарватандӯзӣ, бар инсон ғолиб шавад, ӯ ҳарчи бештар чихати афзунии мол мекушад, ва ин равандро интиҳое нахоҳад буд. [16.176] Саъдӣ чихати илоҷи ин бемории равонӣ васила мечӯяд, ва қаноатро ба унвони падидае муаррифӣ мекунад, ки аз он болотар сарвату неъмате нест:

Эй қаноат, тавонгарам гардон,

Ки варои ту ҳеч неъмат нест. [17.89]

У мутмаин аст, ки чун аз тариқи қаноат илоҷи ин беморӣ пайдо нагардад, пас танҳо марг аст, ки метавонад ба он интиҳо бахшад:

*Он шунидастӣ, ки дар ақсои Ғур
Борсолоре биафтод аз сутур?
Гуфт: «Чашми танги дунёдорро
Ё қаноат пур кунад ё хоки гур».* [18.98]

Эҳтиром гузоштан ба ингуна афродро Саъдӣ салоҳ намедонад, зеро онон умри азизро сарфи таҳсили мол менамоёнд, ва аз андӯхтаи худ ҳеч гуна истифодае намекунанд:

*Макун намоз бар он ҳечқас, ки ҳеч на-
кард,
Ки умр дар сари таҳсили мол карду на-
хурд.* [19.155]

Зеро, ки: «Ду кас мурданд ва ҳасрат бурданд: яке он, ки дошт ва нахурд ва дигаре он ки донист ва накард»

*Мискин ҳарис дар ҳама олам
ҳамеравад,
Ў дар қафои ризку аҷал дар қафои ў.*
[20.169]

Шикамборагӣ бар инсон вақте голиб мешавад, ки тамоюл ба ғизо ва лаззат бурдан аз хурокҳои лазиз тавассути ақл назорат намешавад, ва ақл онро ба таодул намеорад. Гузориши масъалаи бисёрхори ва шикамборагӣ тавассути Абу Бакри Розӣ далел бар он аст, ки ў ҳамчун пизишк ва файласуф моҳияти ин хислати манфӣ ва натиҷаҳои зараровари онро дақиқан дарк менамоёнд. Ва «инсоне, ки мутмаин аст, ки нафси ҳиссия ба нафси нотика ба унвони абзоре дода шудааст, то ў роҷеъ ба ин ҷаҳон дониш андӯзад, нафси ҳиссияро боз медорад ва ба ў иҷоза намедихад, ки газоро аз ҳадди лозим бештар масраф намояд». [21.208] Саъдӣ низ моҳияти ин масъаларо хеле доқиқ дарк намуда, гузашта аз он шикаборагиро ҳамчун халале дар роҳи вуруди нури маърифату ҳикмат ба вучуди инсон арзёбӣ менамоёнд:

*Андарун аз таом холи дор,
То дар ў нури маърифат бинӣ.*

*Тиҳи аз ҳикмати ба иллоти он,
Ки пурӣ аз таом то бинӣ.* [22.74]

Ва дар иллоти зарурати нигоҳ доштани таодул дар сарфи газо мегӯяд:

*Чу кам хурдан табиат шуд касеро,
Чу сахтӣ пеш ояд сахл гирад.
В-агар танпарвар аст андар фарохӣ,
Чу тангӣ бинад, аз сахтӣ бимирад.*
[23.91]

Абу Бакри Розӣ зимни баррасии таҳияи анвои васоили зиндагӣ, таъкид бар он мекунад, ки миёни ҳаҷми дахлу харҷ бояд як таносуби муайяне вучуд дошта бошад ва зимнан вучуди як захираеро низ барои рафъи ҳаводиси нохуш бояд ба назар гирифт. Яъне ҳаҷми масраф бояд аз ҳаҷми даромад то андозае камтар бошад, аммо мард бояд зимни риояти ин матлаб бояд аз хасосат дӯрӣ ҷуяд ва андӯхтани захираи мазбур танҳо ба хотири рафъи эҳтиёҷ ва дар ҳадди таодул сурат гирад. [24.206] Саъдӣ ин масъаларо хеле дақиқ ва бо мисоли рушане баён медорад:

*Чу дахлат нест харҷ оҳистатар кун,
Ки мегуянд маллоҳон суруде:
«Агар борон ба кӯхистон наборад,
Ба соли Дачла гардад хушкруде».*
[25.141]

Ин ва теъдоди зиёди дигар мазомини ахлоқӣ, ки дар рисолаи маъруфи «Китоб ут-тиб(б) ар-руҳонӣ» ва насихатномаи ҷаҳоншумӯли «Гулистон» ба назар мерасанд, далел бар онанд, ки Саъдӣ аз афкори пурмоёи Абу Бакри Розӣ то ҳадди зиёде бархурдор ва таъсирпазир будааст. Аммо ба таври хулоса метавон таъкид кард, ки ҳам дар гузориши масоил ва ҳам дар наҳваи байни ин масоил миёни сухани ин ду донишманди гаронмоя тафовути амиқе низ ба назар мерасад. Ва яке аз ингуна тафовутҳо ҳамин аст, ки Абу Бакри Розӣ зимни таъйиди андешаҳои худ ба иттак ба огоҳиҳои фалсафӣ таъкид намуда, бештар ба фалосифа ва ҳакимони Юнони Бостон, аз қабилӣ Сукроту Арасту ва Ҷолниус истинод меварзад. Дар сурате, ки Саъдӣ, ки аз тарафи ҷаҳониён ба унвони суханвари камназир ва «муаллими ахлоқ» эътироф гардидааст, бештар така бар таҷриба ва

омӯхтаҳои хеш дорад, ки аксаран маҳсули муддати мадиде «дар ақсои олам гаштан» ва «таматуъ аз ҳар гушае ёфтани»-и уст. Зеро ки ба фармудаи худи Шайх:

*Марди хирадманду хунарпешаро,
Умре ду боясти дар ин рӯзгор.
То ба яке тачриба омӯхтӣ,
Бо дигаре тачриба бурди ба кор.*

Дар марҳалаи кунунии ҳаёти иҷтимоиву фарҳангии кишварҳои тоҷику форсизабон (маҳсусан Тоҷикистон) зарур аст, ки осори Абу Бакри Розӣ ба мисли мероси адабии Саъдии Шерозӣ ба таври густурдатаре муаррифӣ шавад, то ки тамоюлоти ахлоқии ақлгароёнаи Абу Бакри Розӣ дар байни мардум маъруфияти бештаре пайдо намояд ва мояи ибрат барои мардум, улғӯ (модель) ва манбаи таълиму тарбияи насли нави созандаи ҷомеа гардад. Ҳадаф ин аст, ки дар даврони истиқлолият мардум бо истифода аз арзишҳои волеи илмию ахлоқии ниёгон ва бо тавачҷуҳ ба пешрафти ҷомеаи ҷаҳон дар фазои матлуби маънавий тарбият гиранд ва созандагони ҷаҳону тавоноии ҷомеаи навин бошанд.

М.Махшулов

Взгляд Абубакра ар-Рази на фундаментальные вопросы этики (воспитания) в его «Духовной медицине» в сравнении с взглядами Саади Ширази в «Гулистане».

Автор в данной статье рассматривает этические вопросы с опорой на идеи древнегреческих мудрецов и их научных и теоретических соображений выдвигает ценнейшие высказывания по воспитательным проблемам. Подобные вопросы в литературном облике и в лаконичном литературном стиле отражены также и в «Гулистане» (Сад из цветов) Саади, но на почве увиденного и услышанного им в хо-

де различных путешествий автора по разным уголкам мира. Этика Саади, в отличие от теоретической интерпретации этики Абу Бакра Рази, насыщена практикой, его личными, индивидуальными наблюдениями. Данное положение способствовало повышению духовной и нравственной значимости афоризмов Саади и большей их популярности среди народа до наших дней.

Ключевые слова: Абу Бакр ар-Рази, Саади Ширази, духовная медицина, скромность, страсть и желания (прихоть), зависть, скупость и жадность, удовлетворенность, обжорства, доход и расход и др.

M. Makhshulov

The view of the fundamental ethical issues from the perspective of Abu Bakri in comparison with Saadi Shirazi

The author in this article considers the ethical issues relying on the ideas of the ancient Greek scholars and their scientific and theoretical considerations in order to offer valuable expressions on educational issues. Such issues in literary guise and in a laconic literary style is also reflected in the "Gulistan" (Garden of Flowers) of Saadi, but on the basis of what he saw and heard them during the various journeys of the author to different corners of the world. Ethics of Saadi, in contrast to the theoretical interpretation of the ethics of Abu Bakr Razi, full of practice, his personal and individual observations. This condition contributes to the spiritual and moral significance of aphorisms of Saadi and most of their popularity among the people till now.

Key words: Abu Bakr al-Razi, Saadi Shirazi, spiritual medicine, modesty, passion and desire (whim), envy, avarice and greed, satisfaction, gluttony, income and expense and others.

МАСОИЛИ МАЪРИФАТ ВА Ӣ ДОНИСТАШАВИИ АШӢ ДАР ФАЛСАФАИ АБӢБАКРИ РОЗӢ

Мирзоев Ғ.- Мудири Шуъбаи масъалаҳои фалсафии дини ИФСҲ-и АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон, н.и.ф.

Дар мақола ҷиҳатҳои умумии таълимоти Абӯбақри Розӣ дар бораи назарияи маърифат мавриди таҳлилу баррасӣ қарор гирифтааст. Таълимоти маърифатии Абӯбақри Розӣ бо назарияи инъикоси муосир як навъ шабоҳат дошта, оламро доништашаванда ва қобили шиноخت медонад. Мутафаккир дар рафти пайдо намудани ҳақиқати илмӣ нақши ақлу хирадро асосӣ доништа, айни замон зинаҳои дигари маърифат, аз қабилҳои донишҳои ҳиссӣ ва эҳсосхоро низ муҳим медонад. Дар таълимоти Розӣ маърифат чун як раванди ягонаю том ифода ёфтааст, ки зинаи ниҳони он тафаккури ақлӣ ба шумор меравад. Ҳамзамон, мутафаккир судмандии натиҷаи маърифатро барои инсон муҳим медонад, ки ин аз пайвастигии таълимоти ӯ бо амалия гувоҳӣ медиҳад.

Калидвожаҳо: назарияи маърифат; ҳақиқати илмӣ; дониши ақлӣ; дониши ҳиссӣ; эҳсос; назарияи инъикос.

Масъалаи маърифати ашӢ ва Ӣ шиноختи воқеиву айнии падидаву ҳодисаҳои олам яке аз ду паҳлӯи масъалаи асосии фалсафа ба шумор меравад. Ин масъала аз бомдоди фарҳангу дониши инсонӣ то ба имрӯз дар рафти донишпазирии инсон мавзӯи муҳимтарин буда, махсусан дар низоми донишҳои фалсафӣ ҷойгоҳи калидиро касб менамояд. Он ҳам дар фалсафаи Ғарб ва ҳам дар фалсафаи Шарқ мавқеи меҳварӣ дошта, бо шакли услубҳои ба худ хос баён шудааст. Ҳадафи аслии назарияи маърифат ин кушодан, яъне дарк ва айнан баён намудани моҳияти чизҳову падидаҳои олам ҳамчун ҳақиқати воқеӣ дар зеҳни инсон мебошад. Аз ин рӯ, масъалаи кушодани ҳақиқат ҷавҳари аслии назарияи маърифатро ташкил медиҳад, ки он дар ҷаҳонбинӣ ва ҷаҳонфаҳмии мутафаккирони машриқзамин, аз он ҷумла ҷаҳонбинии

фалсафии Абӯбақри Розӣ низ ҷойгоҳи махсус дорад.

Абӯбақр Муҳаммад ибни Закариё ибни Яҳёи Розӣ (865-925) аз бузургтарин намояндагони илму фалсафаи охири асри IX ва ибтидои асри X мебошад, ки тибқи сарчашмаҳо дар соҳаҳои гуногуни илм зиёда аз сесад асар таълиф намудааст. Ин мутафаккир ва олими ҳақиқӣ бо чанд ҷиҳати осор ва хусусияҳои хоси фаъолияти илмиву фалсафияш аз дигар мутафаккирон фарқ мекунад, ки ҳақиқатҷӯӣ дар сари моҳияти масъалаҳо ва интиҳоби усулу меъёрҳои дастёбӣ ба дониши илмиро метавон аз ҷумлаи онҳо шумурд. Тибқи сарчашмаҳо Розӣ китобҳои алоҳида низ дар масъалаи маърифат ва мантиқ таълиф намудааст, ки аз зумраи онҳо «Китоб дар бораи бурҳон», «Муқаддима ба мантиқ», «Китоб-улилоҳӣ», «Маҷмӯи мафоҳим» ва ғайраро номбар кардан мумкин аст. Мутаасифона, қариб ҳама ин китобҳо то ба мо нарасидаанд. Вале аз осори боқимондаи олим ва маълумоти сарчашмаҳо дар мавриди назариёти донишпазирии ин донишманд, метавон ҷиҳатҳои умумии масъалаи маърифатии ӯро муайян намуд.

Аввалан қайд намудан ба маврид аст, ки сари масъалаи дарёфти ҳақиқати илмӣ ва методҳову меъёрҳои расидан ба он то ба ҳанӯз дар фалсафа баҳсу талошҳои доманадор идома доранд. Вале қариб ҳама муҳаққон бар ин назар мувофиқанд, ки дар баробари усулҳои мувоқиба, муқоиса ва таҷриба, инчунин баҳси озод, ироа ва таҳлили назароти мухталиф, гуногунии услубу равиши омӯзиш, сароҳатии як далел аз байни далоили дигар, ки хонанда далели беҳтареро аз он пайдо карда натавонад, аз принципҳои аслии дар масъалаи маърифат ба шумор мераванд. Айни ин принципҳоро Абӯбақри Розӣ ҷиҳати шиноختи олами ашӢву падидаҳои он, ҳанӯз

зиёда аз ҳазору сад сол пеш дар баҳсҳои илмӣ бо рақибони ғоявияш чун усули аслии омӯзиши худ баён намудааст. Масалан, сари масъалаи қудамои ҳамса (асоси ҳастӣ ва абадиву азали дониستاني панҷ унсур - нафс, ҳаюло, парвардигор, замон ва макон- **Ғ.М.**) ҳангоми мунозираи илмиаш ӯ худ ба саволи Абӯҳотими Розӣ, ки мунозираҳои рӯёрӯӣ доштанд, дар бораи ин ки «оё фалосифаи қадим дар масъалаи қудамои ҳамса бо ту мувофиқанд ё мухалиф?» ин тавр ҷавоб дода буд: «Қудаморо дар ин масъала гуфтори мухталиф аст. Вале ман ин матлабро аз роҳи баҳс ва назари фаровон дар усули онон дарёфтам ва ҳақиқатро берун овардам, ки аз он на роҳи гурез аст ва на роҳи сар печидан.»(4:47)

Аз ин мавқегирии мутафаккир дар интихоби равиши таҳқиқ ва фалсафаи шинохти ӯ маълум мешавад, ки Розӣ ба хиради инсон эътимоди қавӣ дошта, сари масъалаи таркибии фалсафаи донишашавандагӣ ва ё надонишашавандагии олам ашёву падидаҳо ва ҳодисаҳои онро қобили шинохт барои инсон медонистааст. (1:6) Дар ин маврид ӯ ҳам донишашаванда будани моҳияти чизҳоро мепазирад ва ҳам мақоми инсонро ҳамчун мавҷудоти олии соҳибхирад ва қобили шинохт, ба истилоҳи фалсафии имрӯза субъекти чомаву маърифат таъйид месозад. Зеро, чунончи аз инсоншиносии фалсафӣ бармеояд, то пайдоиши инсонии оқил (*homo sapiens*) ҳастӣ дар худ ниҳон буд, яъне ҳеч мавҷуде аз мавҷудоти дигари ҳастӣ эҳтиёҷ ва қудрати шинохти моҳияти чизҳо ва қобилияти худшиносро надоштанд, то ҳастӣ ба худшиносӣ бирасад. (2:380) Дар ин маврид, инсон дар рафти маърифати олами ашё дар як вақт барои худ ҳам объект ва ҳам субъекти дониш мебошад ва худии худашро, ки дар дигар олами зинда дида намешавад, мавриди шинохт қарор медиҳад, ки ин аз манзалату мақоми ӯ дар низоми пайдоиш ва инкишофи олам гувоҳӣ медиҳад.

Ҳамин тариқ, Розӣ ғояи доништанӣ будани оламо қонибдориву таквият бахшида, ҳамзамон онро бо масоили гуманитарӣ тавҷам додааст. Таълимоти ғносеологии ӯ табиати ақлгарой дорад, ки ба андешаи мутафаккир инсон танҳо тавассути ақлу хирад метавонад амалиёти

созандаву эҷодкорунаи худро роҳандозӣ намояд. Ин ҷо қайд намудан лозим аст, ки мутафаккир ба қудрат ва неруи ақли инсонӣ боварӣ дошта бошад ҳам, вале вобаста бо вазъу шароити таърихӣ моҳияти онро қушода натавонистааст ва ақро маҳсул ва ҳосияти майнаи инсон намедонад. Академик М. Диноршоев дар ин бора чунин қайд мекунад: «Перомуни ақл ва қобилияти маърифатии он мулоҳиза ронда, Абубакри Розӣ андеша дорад, ки ақл офаридаи парвардигор ва фиристодаи ӯ аст. Аз ин ҷо хулосагирӣ кардан душвор нест, ки ӯ ақро ҳосияти майнаи инсонӣ намедонад. Ба вучуди ин ӯ тавонистааст, қудрати маърифатии ақлу хирадро дуруст маънидод ва баъзе хусусиятҳои маърифати ақро муайян созад». (5:184)

Ба вучуди ин ӯ тақлид намуданро, ҳатто агар аз эҷоди донишмандони эътирофшуда бошад ҳам, қобили қабул намешуморад. Ҳамагуна донишу таҷрибаро, ки аз дигарон аст, агар асоси илмиву ақлӣ дошта бошанд ҳам, ба андешаи ӯ бояд бозомӯзӣ кард ва эътимод пайдо бояд кард, ки ба воқеияти мувофиқ ҳастанд ё на, ва фақат он гоҳ мавриди истифода қарор бояд дод. Дар ин маврид, ӯ ки худ табиби чирадаст ва қонибдори фалсафаи ақлгароии юнониён аст, боз чунин мефармояд: «Дар пизишкӣ мо наметавонем ҳама он чиро, ки Буқрот нофеъ шуморидааст, ҳақиқат бипазирем ва ба он такаву пайравӣ намоем. Бояд худ табиати ин чизҳоро бисанҷему биёмӯзем, ки то кадом дараҷа ба мувофиқанд ва он гоҳ тибқи он амал намоем.» (3:18) Аз ин ҷо бармеояд, ки Розӣ ба як асоси робитаи сабабу натиҷагӣ ва ақливу мантиқии дониш ва ҳолати он қонеъ нашуда, боз инчунин ғуногунрангии навъи дониш ва хусусияти дар муҳитҳои мухталиф бо услубҳои ғуногун ба амалия қоришавии онро низ ба назар мегирад. Инчунин, натиҷаи амалӣ ва аҳамияту судмандии онро ҳам муҳим мешуморад. Яъне қонуниятмандии назарияи дониш, аз ҷумла аслу қонунҳои илми чадал (диалектика), ба мисли категорияҳои фард, махсус ва кулл ва дигар категорияҳо ҳам барои таълимоти маърифатии ӯ бегона нест. Вале ин ҳама бинишҳо ба таври умум аз табиати ақлгароии назарияи ғносеологии ӯ бармеоянд, ки яке аз меъёрҳои хираду маъри-

фати онро низ дар судмандӣ ба ҳаёти инсон мебинад. Мутафаккир хираду ақро дар асари машҳури тиббияш «Тибби рӯхонӣ» чунин шарҳу тавзеҳ додааст: «Ҳеч чизе дар судмандӣ бар мо бартар аз хирад нест. Мо бо ёрии хирад бар чорпоёни ногӯё бартарӣ ёфтаем, то бар онон чирагӣ меварзем. Ононро ба кори худ мегардонем ва ба шевахое, ки ҳам барои мо ва ҳам барои онҳо судбахш аст, бар онон фармонфармой мекунем. Бо ёрии хирад ба ҳамаи он чи, ки моро бартар месозад ва зиндагии моро ширину гуворо месозад, даст меёбем ва ба хост ва орзуи худ мерасем. Бо мадади ақл аст, ки сохтан ва ба кор бурдани киштиҳоро дарёфтаем ва ба сарзаминҳои дур, ки ба василаи дарёҳо аз якдигар ҷудо шудаанд, мерасем. Пизишкӣ бо ҳама судҳое, ки барои тани мо дорад ва тамоми улуми дигари барои мо ғоибдабахш дар партави хирад моро ҳосил шудааст. Бо хирад умури ғализ ва чизҳоеро, ки аз мо ниҳон ва пӯшида будааст, дарёфтем. Бо ёрии он шакли замину осмон, азамати хуршед, моҳ, ситорагон ва бӯёду ҳаракатҳои онҳоро донистем. Хирад чизест, ки бе он ҳоли мо ҳамоно ҳоли чорпоён, кӯдакон ва девонагон хоҳад буд. Вай чизест, ки бо ёрии он афъоли ақлии худро пеш аз он, ки дар ҳавос ошкор шаванд, тасаввур мекунем ва онҳоро гуногун дармеёбем, ки гӯё эҳсосашон карда бошем. Сипас ин суратҳоро дар афъоли ҳисси худ намоён мекунем ва мутобиқати онҳоро бо он чи, ки пештар суратгирӣ ва тахайюл карда будем, ошкор мекунем.»(1:9) Розӣ дар ин ҷо ҳосили маърифатро дар хиради инсон як раванди ягонаю том ба қалам додааст, ки бо назарияи инъикоси муосир ва протсессии пайдоиши дониш як андозае шабоҳат дорад. Нақши ақро дар дастёбии маърифат асосӣ ба қалам дода бошад ҳам, наметавон аз ин чунин хулосагирӣ намуд, ки донишманд зинаҳои дигари маърифат, чун дониши ҳиссӣ, эҳсос ва ғайраро эътироф надорад ва ё онҳоро номухим мешуморад. Аз баёни ин матлаб маълум мешавад, ки ӯ ақро он гоҳ олоти тавоноии дониш медонад, ки бар маълумотҳои эҳсос таъкида карда бошад. Тибқи назари Розӣ, маърифати ашъи олам тавассути таъсири чизҳо ба узвҳои ҳисс ва пасон ба ақли инсон сурат мегирад, ки эҳсос дар он зинаи мобайниро

ишғол дорад. «Эҳсос – навиштааст Розӣ - ин таъсири чизҳои беруна ба олоти эҳсоскунанда мебошад. Таъсир ин амали таъсиркунанда ба олоти таъсиршаванда аст. Агар таъсири таъсиркунанда ба таъсиршаванда намебуд, ҳеч чиз доништа намешуд. Ҳамин тариқ, агар ҳеч чиз ба узвҳои ҳисси мо таъсир намекард ва эҳсосро ба вучуд намеовард, он гоҳ мо на лаззат ва на машаққатро доништа наметавонистем.» (1:9) Ҳамин тавр, донишманд бо боварӣ қайд намудааст, ки маълумоти ҳиссӣ танҳо таҳти таъсири бевоситаи ашъ ва ҳаводис ҳам танҳо дар натиҷаи мушоҳидаи онҳо ҳосил мешавад. ӯ идроки бар асоси ҳавоси зоҳир, яъне тавассути биной (босира), шунавоӣ (самъ), чашоӣ (завқ), бӯёӣ (шомма) ва ламс ҳосилшавандаро шарҳу тавзеҳ дода, дар ин маврид донишҳои гузаштагонро дар хусуси онҳо радду такмил додааст. Махсусан, назарияи гузаштагонро дар мавриди он, ки биной бар асоси берун омадани нуре аз чашм ҳосил мешавад, беасос шуморида, онро натиҷаи акси манзараи берун дар узви босираи инсон маънидод намудааст.

Чунин шарҳу тавзеҳ додани Розӣ таносуби масъалаи маърифати ҳиссӣ ва ақиро метавон бурҳони хеле қаввие донист, ки назарияи гносеологии ӯ ба назарияи инъикос монандӣ дорад. Ҳамзамон, андешаҳои Розиро дар мавриди дониши ҳиссӣ ва эҳсосҳо таҳлил намуда, албатта нметавон гуфт, ки он ба назарияи маърифати имрӯза айни як чиз аст ва ё заминаи онро омода намудааст, вале пайдарҳамии зинаҳои маърифатӣ ва дар сатҳи дониши ақлӣ ҷамъбастиҳои онҳо аз воқеъбинӣ ва ҷустуҷӯи дониши ҳақиқии мутафаккир шаҳодат медиҳанд.

Адабиёт

1.Абу Бакр-ар-Рази. Избранные трактаты.(Пер. с арабс. и комм. М.Диноршоева и Т.Мардони. Вст. ст. М.Диноршоева). -Душанбе, 2006.

2.Абдуллоев Ш. Муқаддимаи фалсафа (Мантиқ, таърихи фалсафа, ҳастишиносӣ, маърифатшиносӣ, назарияи ҳастии таърихӣ)-Душанбе, 2013.

3.Чикин С. Я. Врачи философи. М.: «Медицина», 1990.

4. Диноршоев М. Назарияи кудамои хамсаи Абубакри Розӣ/ Фалсафа дар аҳди Сомониён. – Душанбе: «Дониш» 1999.
5. Диноршоев М. Плюралистическая философия Абубакр-ар-Рази. Душанбе, 2013.
6. Додихудоев Х. Полемика Абу Хатима-ар-Рази и Абубакра-ар-Рази / Ишрак; ежегодник исламской философии, № 4, 2013.
7. Абубакр Мухаммад ибни Закариё ар-Разӣ. Расоилу фалсафия. Ат-табъат-уссолисати, Бейрут, 1979, С.-191-217 (ба забони арабӣ)
8. Носири Хусрав. Зод-ул-мусофирин. Берлин, 1341.
9. Махдии Муҳаққиқ. Файласуфи Рай. Техрон, 1349.
10. Забехулло Сафо. Таърихи улуми ақлӣ дар ислом. Техрон, 1331.
11. Шарипов А. Отношение Абабakra Рази к религии // Известия АН Республики Таджикистан. Серия: философия, экономика, правоведение. 1986. № 3. С.24-30.
12. Хайдарова С. Чахонбинии Абӯбакри Розӣ ва мақоми он дар фалсафаи тоҷик.- Душанбе

Г.Дж.Мирзоев

Вопросы гносеологии или познания мира в философии Абубакра –ар-Рази

В статье рассматриваются общие аспекты теории познания в философии Абубакра-ар-Рази. Утверждается, что теория познания Рази близко к теории отражения, и в нём признаётся познаваемость

мира. В процессе познания, мыслитель, хотя приоритет отдаёт разумному умозаключению, однако он не отрицает значения чувственного восприятия и эмоции. В системе гносеологии мыслителя познание выступает как единый процесс, окончательной стадией которого является рациональное его обобщение.

Ключевые слова: теория познания; научная истина; рациональное знание; чувственное знание; эмоция; теория отражения.

G.Mirzoev

The problem of epistemology or world cognition in the philosophy of Abubakr -Ar-Razi

The article deals with general aspects of the theory of cognition in philosophy of Abubakr Al-Razi. It is argued that the theory of cognition of Razi is close to the theory of reflection, and it recognizes the knowability of the world. In the process of the cognition of Al-Razi although priority is given to the reasonable inference, but he does not deny the importance of sensual perception and emotions. In the system of gnosology cognition acts as a single process, the final stage of which is rational of it's generalization.

Key words: the theory of knowledge, scientific truth, rational knowledge, sensual knowledge, emotion, theory of reflection

ЛОГИКА АБУБАКРА АР-РАЗИ

Сайфуллаев Н.М. - д.ф.н., профессор

В данной статье на основе некоторых исторических материалов предпринимается попытка восстановить контуры логической концепции Абубакра ар-Рази. Вместе с тем, выявляется вклад мыслителя как одного из пионеров в области логической науки в эпоху раннего средневековья.

Ключевые слова: ар-Рази, логика, Аристотель, доказательство, слово, силлогистика, суждение, опровержение.

Абубакр ар-Рази (865-925) выдающийся таджикско-персидский ученый не только в области химии, медицины, астрономии, физики, философии, но он широко известен в области логической науки. По праву его можно назвать ученым-энциклопедистом. Его перу принадлежат 9 книг только по логике. Вот перечень его логических трактатов: «Введение в логику», «Категурийас», «Бори арминос» («Об истолковании»), «Аналитика», «О логике в терминологиях мутакаллимов ислама», «Книга о доказательстве», «Кайфийят ул-истидлол» («Способы аргументации»), «Касидат ул-мантик» («Касыда о логике»), «Об известиях и о том, как они воспринимаются и каковы признаки их истинности».

Следует отметить, что ни одна из перечисленных книг Абубакра ар-Рази не сохранились. Но все же мы попытаемся реконструировать их, и вкратце осветить основное содержание каждой книги мыслителя. Не трудно догадаться, что в книге «Введение в логику» излагается мысль о предмете и значении логики, о взаимосвязи логики и грамматики, различные семантические идеи, связанные с употреблением категории языковых выражений, с привлечением материалов из арабской грамматики. Это объясняется тем, что для арабоязычных мыслителей вообще и для ар-Рази в частности логика, являясь наукой о законах и формах мыслительной деятельности, нашла свое выражение в речи – письменной и устной: так сказать, «оформление» логических канонов и их

практическое применение шло посредством языка. Также не исключено, что мыслитель в этой книге рассматривал вопрос о предмете логики ее сущности, задачи и его значении. Разумеется, для него логика послужила методом постижения истинного знания.

Как отмечалась, мыслитель в данной книге дает семантические определения слов, рассматривая значения, вкладываемые в них публикой и избранными, т.е. учеными. Он как крупный знаток логической науки, вероятно, указывает на правильное употребление общепринятых слов относительно конкретной области в соответствии со значениями, принятыми сведущими в этой области людьми.

Таким образом, книга «Введение в логику», в основном носит пропедевтический характер, где, как уже говорилось, рассматриваются проблемы логики и языкознания. Вопросы, излагаемые в ней являются: общепринятые и специальные слова, которые состоят из имени, глагола и частицы; простые и составные слова, о пяти предикабелях: род, вид, видовое отличие, собственный признак и акциденция, а также, возможно, вопросы, связанные с определением, т.е. дефиницией и описанием. Потому что определение как логическая операция является важнейшим методологическим средством получения научного понятия.

Следующим логическим трактатом ар-Рази является «Категурийас». Судя по названию эта книга была посвящена изложению учений о десяти категориях: субстанция (сущность), количество, качество, отношение, время (когда?), место (где?), положение, обладание, претерпевание действия (страдания), действие.

Другой книгой ар-Рази является «Баори арминос» («Об истолкование»), в которой, по нашему предположению, мыслитель анализирует такую форму мысли как суждения, его структура и виды, в частности, высказывающая речь и категорическое высказывание. Потому что его тео-

рия силлогистики основывается на его учении о категорических суждениях. Последние в его логике служат как бы «строительным материалом» для построения теорий категорической силлогистики. Следует отметить, что термин «истолкование» в понимании мыслителя означает сочетание умопостигаемых объектов разума в суждении.

Вероятно, более основательна его книга «Аналитика». Несомненно, эта книга написана под влиянием «Первой Аналитики» Аристотеля, где излагается теория силлогистики, которая была для арабоязычных мыслителей самой модной и привлекательной. Некоторые источники сообщают, что ар-Рази был противником перипатетиков и мутакаллимов. По-видимому, это объясняется тем, что он как крупный ученый-химик и врач больше опирался на эмпирические методы научного познания. Следовательно, он в своей научно-исследовательской деятельности широко использовал методы наблюдения и экспериментов, которые ему больше давали практические пользы. Скорее, этим объясняется отдельные критики с его стороны в адрес Аристотеля, в частности его силлогистической теории. Известно, что силлогистика Аристотеля как формальный вывод не устраивал мыслителя. В данном вопросе его действие напоминает действия родоначальника традиции эмпиризма Нового времени Ф.Бэкона, который также резко критиковал «Органон», в частности, теории силлогистики Стагирита.

К сказанному следует добавить, что аристотелевская логика строилась на силлогистике, являющейся «душой» греческой цивилизации. Она далека от чувственно-эмпирического метода, лежащего в основе исламской методологии. Существенное отличие легко заметить при рассмотрении тех добавлений к логике Аристотеля, которые были сделаны арабофарсиязычными мыслителями, чтобы привести ее в соответствие с духом ислама.

По названию следующей книги «О логике в терминологиях мутакаллимов ислама» можно судить, что мыслитель здесь вступает в полемику со своими идейными противниками. Ибо вхождение логики в исламский мир, особенно в эпоху раннего средневековья породило острую полемику между различными направле-

ниями и течениями в арабоязычной науке и философии.

Особенно следует отметить ранних мутакаллимов, среди которых отношение к логике было весьма неоднозначным. Если одни мутакаллимы считали логику наукой, чуждой арабской мысли и арабскому языку, которые утверждали, что её использование вредит религиозным убеждениям, то другие мутакаллимы подвергали логические труды Аристотеля углубленному исследованию. Относительно роли и значения логики высказывали различные, прямо противоположные мнения. Одни мутакаллимы говорили, что логика-это «безбожная наука», основы которой были заложены греческим язычником – Аристотелем, оказавший дурное влияние на мусульманскую мысль и повредившая исламу как религии. Другие же мутакаллимы считали логику «наукой взвешивания», позволяющей проверять доводы и аргументы. Спустя почти два столетия один из крупных теоретиков ислама Абухомида Газали считал логику необходимым введением к любой науке. Он говорил, что учёным, не знающим логики, в принципе нельзя доверять. Он также утверждал, что в логических понятиях нет ничего такого, что отрицало или подтверждало бы религию; это лишь подход или метод к построению доказательств, разъяснение основ и способов построения аргументация.

«Книга о доказательстве», если судить по названию, в ней обсуждаются, главным образом, проблемы получения истинного знания. Ибо истинное знание приобретается с помощью доказательного силлогизма. Вероятно, в ней рассматриваются основные принципы, виды, способы доказательства и опровержения. По идее эта книга должна быть одной из фундаментальных трудов ар-Рази, хотя бы по той причине, что среди пяти искусств (доказательство, диалектика, софистика, риторика, и поэтика), только доказательство опирается на первичные посыпки, постулаты, аксиомы и доставляют достоверное знание. Последнее основано на научное доказательство.

Книга «Способы аргументации» быть может включает диалог как наиболее аргументированную форму введение беседы. Ибо диалог пришел к арабоязычным мыслителям из Древней Греции. Хотя бы

вспомнить диалоги Платона, технику спора в форме вопросов и ответов Сократа и т.п. Судя по распространенным мнениям, ар-Рази в своих воззрениях выступает как противник аристотеликов и больше опирается на Платона. Вместе с тем, он рассматривал активную общественную жизнь Сократа как образец для подражания. Сказанное наводит нас на мысль, что мыслитель в этой книге излагает свое собственное видение относительно теорий и способов аргументации, предложенных древнегреческими философами.

Мы полагаем, что Абубакр ар-Рази в двух остальных трактатах наряду с комментариями к «Поэтики» Аристотеля, давал разъяснение многим положениям теории стихосложения. Нетрудно догадаться, что в поэзии не используется так называемые «первичные посылки». Несмотря на это греческие мыслители включали ее в состав логики только по гносеологическим соображениям, так как касается одного из источников знания – воображения (тахайюл). Вполне допустимо, что ар-Рази, следуя Аристотелю, касяду рассматривал как один из жанров поэзии и изложил основное содержание науки логики в стихах. Он как выдающийся ученый-мыслитель своего времени обладал необыкновенным талантом в сочинении касыды.

В заключении отметим, что какое воздействие оказал Абубакр ар-Рази на последующее развитие логики можно судить лишь на основе обобщения большого исторического материала и накопившихся в этой области фундаментальных исследований, что ждёт своих исследователей.

Н.М.Сайфуллоев
Мантиқи Абу Бакр ар-Розӣ

Дар мақола зимни маъхазҳои таърихӣ таълимоти мантиқии Абу Бакр ар-Розӣ мавриди баррасӣ қарор гирифтааст. Зимни таҳқиқ собит гардидааст, ки мутафаккири форсу тоҷик аввалин шахсест, ки қариб тамоми масоили илми мантиқро матраҳ кардааст.

Калидвожаҳо: ар-Розӣ, мантиқ, Арасту, исбот, калима, силлогизм, ҳукм, истиқро.

N.M.Sayfulloev
Logic of Abubakr al-Razi

In this article on the basis of some historical materials attempt to restore the contours of the logical concept of Abubakr al-Razi. At the same time, the contribution of the thinker is revealed as one of the pioneers in the field of logic of science in the early Middle Ages.

Key words: ar-Razi, logic, Aristotle, improvement, word, syllogism, judgment.

АБУ БАКР АР-РАЗИ О ПРОБЛЕМАХ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Садыкова Н.Н., - МН МО Республики Таджикистан, доктор философских наук.
Эбрахим Х.М. - соискатель ИФСП АН Республики Таджикистан

В статье сделан обзор этической концепции Абу Бакра ар-Рази, которая по своему содержанию пронизана идеями человеколюбия. На основе произведения «Духовная медицина» Абу Бакра ар-Рази сделан вывод, что бытие человека рассматривается им в обществе и строится на основе трех принципиально важных категорий: разума, души и наслаждения. Человек благодаря своему разуму должен управлять своей душой, и наслаждение должно принести ему только добродетель и благодеяния.

Ключевые слова: этика, разум, душа, наслаждение.

Проблема человека является важнейшей философской проблемой. С древнейших времен философы, так или иначе, обращаются к антропологической проблематике, ищут ответ на вопрос о природе и сущности человека, об особенностях его бытия, о смысле человеческой жизни. Представления о природе и сущности человека, о его взаимосвязях с миром конкретно-историчны, определяются, в конечном счете, социокультурными условиями исторической эпохи и зависят от особенностей мировоззрения конкретного философа.

Абу Бакр ар-Рази (865-925гг.), размышляя о человеке, его бытии, подчеркивал взаимосвязь человека и космоса, включенность человека в социальные отношения и в ход естественных процессов. Для него идея о взаимосвязи, о сопоставлении, доходящем порой до тождества, микрокосма (человека) и макрокосма (космоса) не совсем была приемлема. Если в эпоху античности человек рассматривался как результат действия космических сил, стихий, элементов, был вписан в космос и от космоса зависел, то Рази верит, что человека создал Бог. Бытие человека связывает с его разумным существованием в обществе. Особенностью рационалистической этики Абубакра ар-Рази, является

его вера в преобразовательную силу человеческого разума, когда он силой познания и воспитания совершенствует человеческую природу, подавляет его низменные качества и освобождает социально-полезные нравственные добродетели. Он не соглашался, например, с философами-стоиками, утверждавшими, что высшее благо для человека – жить в согласии с природой, то есть в согласии с мировым законом, макрокосмическим логосом, судьбой.

Соглашаясь с академиком Мусо Диноршоевым об оригинальности, т.е. о том, что философия ар-Рази является плюралистической,[1.181-182] необходимо отметить, что проблема человека в его философии рассматривается в тесной связи с обществом. И самое главное в человеке это – разум.

По ар-Рази, Бог создал мир не из ничего и не по желанию, а волею Души, по милости к душе, тяготевшей к соединению с материальными формами. Сотворив человека. Бог даровал ему из Своей сущности разум, с помощью которого (через философию) душа может вернуться к горнему, умопостигаемому миру. На этом пути душа проходит через разные этапы перевоплощения.[2.77,78] Ар-Рази вошел в историю ислама как самый ярый противник понимания Откровения и пророков в качестве посредников между Богом и человеком. Пророчество, по ар-Рази, излишне, поскольку для постижения истины достаточен свет дарованного Богом разума. Оно и вредно, ибо приводит к конфликтам и войнам между одной группой людей, верующих в свою избранность божественным Откровением, и другой группой, не удостоенной такой милости. [3.] В дошедших до нас произведениях мыслителя человек как таковой, не рассматривается. Хотя он и признает большую роль человека в становлении Космоса, однако не он определяет закономерности его развития. Решающее значение ар-Рази придает ра-

зуму, который занимает совершенно исключительное место в мироздании, потому что на этом уровне возникает высшая форма в развитии мира – мысль, духовность и нравственность. До появления человека с его уникальной способностью к мышлению все в мире было разобщено, и это разобщение постоянно усиливалось. Человек же через свою разумную деятельность постоянно осуществляет высшей синтез всего существующего. В сочинениях ар-Рази человек как часть природы раскрывается в обществе, как и во всех философских школах, и человек ар-Рази это прежде всего социальное существо. Вне общества человек останется животным и дикарем.

Особое место в рассмотрении человека отделяется в проблеме познания. Главным в его гносеологической теории является опять так и разум. В свою очередь разум это и есть нечто дарованное богом человеку. «Мы говорим: Воистину всевышний, - да славится имя его, - даровал нам разум и возлюбил нас благодаря ему, дабы обрета его мы постигли им из ранних и поздних польз высшую цель, содержащуюся в сущности нам подобных. Это величайшее из благ аллаха для нас и наиболее полезная из вещей и наилучшая из милостей нам ниспосланных».[4.28] Сущностью человека является его разум. Роль разума в познании является основной: «Абу Бакрар-Рази глубоко убежден, что человек при помощи разума и разумного познания способен раскрывать сущность недоступных чувств вещей и явлений. Он, безусловно, прав, что человек определил величину Солнца, Луны, звезд, расстояния между ними, познал сущность их движения не чувствами, а разумом».[5.185-186]

Таким образом, определяя место человека в философии ар-Рази можно сделать вывод, что человек мыслителем рассматривается как разумное существо, проявляющая себя и формировавшаяся в обществе. Человек ар-Рази рассматривается в этической концепции на основе его добродетельных поступков. Этика и духовность в понимании мыслителя тождественны, его этическая концепция рассматривается в произведении «Духовная медицина», о котором академик Мусо Диноршев пишет: «Но поскольку античные и средневековые мыслители источником

всех действий, как моральных, так и аморальных, всех качеств, свойств и побуждений считали душу, постольку они рассматривали «духовную медицину» как учение о путях, средствах и методах воспитания у человека высоких моральных принципов и преодоления низменных нравственных качеств и поступков. В этом смысле «духовная медицина»- синоним понятия «этика»».[6.190] Человек через свои действия создает новую сферу - сферу духа. Именно источником этой сферы является душа, побуждающая как положительные, так и отрицательные качества, является источником всех его действий. Выявляется, что вся этическая система Абу Бакра ар - Рази строится на основе трех принципиально важных категорий: разума, души и наслаждения.

Абу Бакр ар-Рази считал, что если душа контролируется разумом, то это является основой достойного поведения. «А поэтому мы говорим: воистину мы предпослали вступление и предварили введением рассказ о разуме и страсти, ибо видели, что это является общим для данной цели началом, и мы исходим из этого принципа больше нежели из всех остальных принципов, как заслуживающего и наиболее достойного. Поэтому мы утверждаем: воистину наиболее достойным, славным и действенным из принципов, способствующих достижению цели нашей книги, является сдерживание страсти и противодействие тому, к чему влечет нрав в большинстве случаев, приучение к этому души и постоянное подчинение ее разуму».[7.30] Он утверждает, что человек только при помощи своего разума и разумного познания достигает высокого положения и признания в обществе. Благодаря разуму человек должен больше изучать, исследовать и сочинять, анализировать и сравнивать различные взгляды и тем самым освободить себя из темницы невежества. Абу Бакр ар-Рази считал, что обуздать свой нрав и свою страсть подвластно не всякому. «Однако достижение высочайшего совершенства не может быть доступно для всех натур человеческих. Лишь только мудрый благородный муж - философ способен достигнуть такого совершенства. Насколько простые люди превосходят животных в умении сдерживать натуру и владеть страстью, настолько

же этот муж должен превосходить простолюдинов. Отсюда нам следует знать, что всякий пожелавший украсить себя подобным украшением и обрести такое совершенство, взялся за дело неимоверно трудное и тяжелое, ибо ему необходимо мобилизовать свою душу на борьбу со страстями и соблазнами, спор с ними и противодействие им».[8.32]

Основу содержание этической концепции Абу Бакра ар - Рази, составляет рационализм и гуманизм. Мыслитель все философские и этические проблемы рассматривал и исследовал в тесной и взаимной связи с вопросами гуманизма. Абу Бакр ар-Рази был как и все выдающиеся мыслители человеколюбивым и заботливым по отношению к бедным. Хотя сегодня немодно говорить о социальном равенстве, тем не менее, ар-Рази считал, что было бы лучше если всем своим рабам Бог дал одинаковые возможности, когда один человек имеет преимущества над другим, то в другом клане будут считать, что их предводитель лучше, и это противоречие может стать причиной войны. Абу Бакр ар - Рази, считал основными критериями оценки человека мудрость и умение, разум и рассудок, доброту и милосердие, благодеяние и человеколюбие, а не богатство и происхождение.

Человеку необходимо формировать свое отношение к своей телесности, к природе, к космическим объектам, к продуктам своего труда, но он через свой разум, как человек, должен осознать, что все эти отношения рассматривает чрез призму своего отношения к другим людям, к обществу.

Считая, что человек - существо общественное обосновывал это таким образом, что все его многочисленные проявления бытия - биологическое, духовное, все его отношения к окружающему миру - обретают свою значимость и смысл, а следовательно, и прерогативы своего бытия, если они соответствуют таким фундаментальным нормам общественного бытия как благо, истина, справедливость, добродетель.

Человек как социальное явление - это личность, обладающая не только функцией потребностей, но и способный разумно управлять своими потребностями. Им указывается, что причиной извращенных по-

требностей является бездуховность человека, его безволие, бесхарактерность. Это - социальная болезнь.«Я начну с рассказа о способе приобретения этого совершенства, - имея в виду сдерживание страсти и противодействие ей, - ибо обладание таким умением есть наиболее почитаемое и благородное из достоинств, а положение его в деле достижения всей общей цели равнозначно положению первоэлемента в первооснове». [9.35] Благодаря разуму, человек способен переустроить мир на началах добра и справедливости. И из содержания «Духовной медицины» выясняется, что мыслитель источник нравственной добродетельности и подлости видел в непримиримых противостояниях между разумом, желанием страсти и сладострастием. Ар - Рази утверждал, что человек может положить конец противоборству разума и страсти души только тогда, когда при помощи своего разума он достигнет полного совершенства, когда он поймет свою внутреннюю сущность.[10.25-35] Как мы отметили выше, проблему бытия человека рассматривается ар-Рази в основном в его социальных воззрениях. Он считал, что главное в человеке это воспитание и исправление непокорной души, использование воспитания и обучения молодежи, совершенствование разумной души и подчинение ей растительной и животной души. В «Духовной медицине» неоднократно утверждает, что только человек, обладающий разумной душой может удержать страсть, свойственной непокорной душе и подчинение ее разуму, отказаться от нежелательного поведения. Только эти качества смогут сделать человека добродетельным и благородным. Мыслитель был убежден в том, что разум играет всестороннюю и особую роль в жизни человека, который является единственным разумным существом на земле. В результате этого люди, которые воспитают в себе такие качества, становятся политиками, и общество признаёт их. Таким образом, основную задачу науки этики мыслитель видел в воспитании души и в подчинении ее разуму. В проблеме лечения или исправления человеческой души разум в этике ар-Рази имеет первостепенное значение.

Говоря о проблеме бытия человека необходимо отметить, что ар-Рази, излагая свои мысли о месте человека, утверждал,

что будучи наделенным божественным даром – разумом, человек не нуждается в посреднике между ним и богом. Хотя основная мировоззренческая суть концепции ар-Рази не является материализм и тем более атеизм,[11.179-180] тем не менее он считал, что начала и принципы религии противоположны истине. По этой причине между ними существует противоречие. «Вера людей в религию и священником есть продукт привычки. Религии и религиозные секты, как причины войн, выступают против философии и науки. Книги, известные как небесные, лишены ценности и достоинства. Произведения же таких древних мыслителей, как Платон, Аристотель, Евклид, Гиппократ сослужили человечеству большую службу и принесли ему большие пользы».[12.174-175] Он считал, что степень свободы человека в достижении добрых нравов, умение держать заперти непокорную злую душу зависит от природы и силы воли человека.

Этика ар-Рази по своему содержанию пронизана идеями человеколюбия. Социальное бытие человека целиком и полностью зависит от его морального облика. Будучи философом и врачом он приписывал насилие, страсть к низменным ценностям и к психическим недостаткам человека, т.е. человек неспособный подчинить чувства разуму является больным. Он конкретно называл низменными страстями человека тщеславие, зависть, гнев, ложь, скупость, обжорство, алкоголизм и необузданную физическую страсть.

Система этических категорий Абубакра ар-Рази является уникальной по своей научности. Она может в той же степени отвечать духовным потребностям современника. Справедливость, благородство, великодушие, честность, добро, целомудрие, щедрость, доброжелательство, милосердие, терпение, стыдливость всегда были востребованы обществом. Поэтому можно утверждать, что этическое учение ар - Рази, его гуманизм заслуживают того, чтобы современное поколение обратилось к ним как к источнику высокой нравственности и культуры.

Обзор этических воззрений Абу Бакра ар-Рази дает нам основание утверждать, что она стала важной вехой в истории этической мысли человечества. В разработке важнейших проблем этой науки ар-

Рази далеко вышел за рамки официальной исламской религии, стремился создать «рационалистическую этику», ориентируясь на реальную практическую жизнь людей. Его этика - это прежде всего наука о справедливости, истине, разуме, наслаждении и душе как высшей ценности реальной жизни.[13.] Его идеи о моральных качествах человека сохраняют свою актуальность и ценность даже в наши дни. Жизнь с ее сложной паутиной коллизий, наука и культура в целом с их гигантскими достижениями требуют от нас, и прежде всего от молодежи, совершенствования, энергичной любознательности, творческого воображения, пытливого мысли, утонченной интуиции, широкого кругозора и мудрости. Мы должны еще глубже постичь тайны природы, социальной реальности, тоньше познать сакраментальные глубины человека, его соотношение с миром, отношение человека к Богу: у нас эта проблема вновь стала остроактуальной. Все знания человечества, как бы они ни были многообразны и удивительно дифференцированы между собой и внутри себя, являются собой как бы «растопыренные» пальцы, которыми человек вторгается в ткань бытия. Это естественно и необходимо. Но наряду с этим дифференцированным подходом нужен и обобщающе-мудрый взор, проникнутый философским мышлением, основой которой является разум. Философия осуществляет это познание с помощью веками отработанной тончайшей системы предельно обобщающего категориального строя разума. Можно допустить, что ар-Рази считал, что разум является основой философского мышления, которая является все единичным, «схваченное в мыслях»; это квинтэссенция духовной жизни мыслящего человечества, это теоретическая сердцевина всей культуры человечества. Человек изначально обладал любознательностью. Само желание понять суть загадочного, неведомого являло собой склонность к зачаточному философскому размышлению, пусть даже пока на житейском уровне: ведь и на этом уровне люди нередко склонны пофилософствовать. Человек не способен заглушить в себе эти вопросы, сделать вид, что они не существуют. Сам ар-Рази размышляя о бытии человека, как разумного существа, решал вопросы о

том, что же такое наш мир в целом, какова его субстанция, имеет ли он какой-либо смысл и разумную цель, имеет ли какую-либо цену наша жизнь и наши деяния, какова природа добра и зла, и т. д. Сутью социального бытия человека является, то, что человек становится человеком и при этом счастливым, только в обществе. Человек в обществе рационален, он нуждается в сотрудничестве и поддержке. Даже сегодня является актуальной идеи Абу Бакра ар-Рази об общественной жизни и безопасности, взаимодействии и взаимопомощи людей в производстве как материальных так и духовных благ.

Литература

1. Диноршоев М. Плюралистическая философия Абу Бакра ар-Рази. Душанбе, 2013.
2. Хайдарова С.С. Мирозрение Абу Бакра Рази и его место в таджикской философии. Душанбе, 2010. (на тадж.яз)
3. Расаил фалсафиййа / Под ред. П. Крауса. Каир, 1939; Бейрут, 1973; в рус.пер.: Каримов У.И. Неизвестное сочинение ар-Рази «Книга тайны тайн». Ташкент, 1957.
4. Абу Бакр ар-Рази. Избранное. Душанбе, 2006.
5. Диноршоев М. Плюралистическая философия Абу Бакра Ар-Рази. Душанбе, 2013.-С. 185-190.
6. Ар-Рази. Духовная медицина. Душанбе: Ирфон. 1990.
7. Сафа З. История рационалистических наук в исламской цивилизации. Т.1, Тегеран, 1331 хиджры. (на перс. яз).
8. <http://cheloveknauka.com/filosofskie-i-eticheskie-vzglyady-abubakra-ar-razi # ixzz 4 LHzvAF20>

Н.Н. Содиқова
Х.М. Эбрахим

Абу Бакр ар-Розӣ дар бораи масоили ҳастии инсон

Дар мақола оид ба назарияи ахлоқии Абу Бакр ар-Розӣ сухан меравад, ки моҳияти гуманистӣ дорад. Масъалаи мазкур дар асоси китоби «Тибби руҳонӣ» хулосабардорӣ карда мешавад, ки фалсафаи ҳастии инсонӣ Розиро баррасӣ менамояд. Ҳастии инсон дар чомеа дар асоси се мақула: ақл, нафс ва ҳаловат ҷараён мегирад. Аз ин рӯ, инсон ба василаи ақли худ бояд нафси худро идора намояд ва аз арзишҳои неки инсонӣ ҳаловат барад.

Калидвожаҳо: ахлоқ, ақл, нафс, ҳаловат.

N. Sodiqova, Ibrachim Ch.M.

Abubakr Rasi and his concept about the existence of man

The article provides an overview of the ethical concept of the Abu Bakr al-Razi, which in its content is permeated by the ideas of humanity. Based on the works of "Spiritual Medicine" of Abu Bakr al -Razi concluded that the human being is considered them in the society and is based on three principal categories: the mind, the soul and delectation. The man due to the his mind must manage his soul, and delectation shall bring him only virtue and goodness.

Key words: Ethic, intellect, soul, enjoining.

**АЛОҚАМАНДИИ ҶАНБАҲОИ АХЛОҚИИ ТАЪЛИМОТИ ЗАКАРИЁИ РОЗӢ
ВА МОТУРУДИИ САМАРҚАНДӢ**

Иброҳимова С.Ҳ. –Мутахассис оид ба кор бо аспирантон ва унвонҷӯён ИФСҲ АИ
Ҷумҳурии Тоҷикистон

Дар мақола моҳияти Инсон дар раванди ҷаҳонбиние, ки дар асоси омӯзиши илмҳо ба даст меорад, роҳу равиши зиндагиро барои худ интихоб мекунад мавриди баррасӣ қарор ёфтааст. Ба ақидаи ин мутафаккирон ахлоқ метавонад инсонро тарбия кунад, муносибати хуби байни салотину раиятро ба вучуд орад, ҷомеаро ба оромӣ водор намуда, ҳамчун яке аз рӯкнҳои асоси пешрафти ҷомеа қарор гирад.

Калидвожаҳо: ахлоқ, калом, озодӣ, адолат, дониш, ақл.

Абубакр Муҳаммад ибни Закариё, ибни Яҳёи Розӣ яке аз файласуфи номвар, кимиёдони варзида ва мутафаккири бардасти тоҷику форс буда, (865-925) дар шаҳри Рай дар охири асри IX ва ҷоряки аввали асри X ба дунё омадааст. Ӯ яке аз файласуфон ва мутафаккири барҷастае мебошад, ки дар бораи пешрафти илму маориф ва фарҳанги миллии мо саҳми боризе гузоштааст. Муҳаммад Закариёи Розӣ мутафаккири сермаҳсул буда, асарҳои зиёде дар бахшҳои илмҳои мухталиф офаридааст. [1.40-41] Ӯ на танҳо табиатшиноси амиқназар ва табиӣ машҳури замони худ буд, балки дар соҳаи илми фалсафа низ мақоми арзандаеро ишғол менамуд. Розӣ аз бузургтарин озодадешони асрҳои миёна дар тамаддуни тоҷику форс ба шумор меравад.

Бояд зикр намуд, ки Мотурудии Самарқандӣ аз ҳамзамонҳои Абубакри Розӣ ва яке аз пайравони соҳибфазли пешвои мазҳаби ҳанафӣя Имоми Аъзам Ҳанафӣя Нӯъмон ибни Собит буд. Дар мактаби каломии аҳли суннат ва дунёи ислом яке аз тафсиргарон ва шорехони пурқудрат маҳзуб меёфт. Бе муҳобот метавон гуфт, ки аз бузургтарин олимони нимаи охири асри IX- ва аввали асри X- буд. Аз рӯи маълумотҳое, ки аз сарчашмаҳо пайдост ҳаёт ва фаъолияти ӯ дар Самарқанд гузаштааст. Мотурудӣ яке аз ҷонибдорони

мазҳаби Абӯҳанифа буд ва Мовароуннаҳр дар баланд бардоштани, мақоми фикҳу калом ва дигар илмҳои аҳли суннат ба хотири тараққи қардани илму тафаккури башар нақши муҳиме дошт. Дар ин замина олимону донишмандон бо арҷгузори ба ин мутафаккир аз дарёи илм гавҳари қиммат пайдо қарданд ва дар оинаи илми фикҳи Имом Абӯҳанифа яке аз пайравони ӯ Мотурудии Самарқандиро диданд.

Мотурудии Самарқандӣ ба илми калом асосу бунёд мегузорад ва мактаби фикҳи ҳанафиро ривочу равнақ мебахшад. Дар ин мақолаи мухтасар баъзе ҷанбаҳои ахлоқии таълимоти Абубакри Розӣ ва Мотурудии Самарқандӣ ва умумияти онҳо баррасӣ мешавад.

Абӯбакри Розӣ бар зами табиатшинос, файласуфи модигаро ва пажӯҳишгару олими тавоно буданаш боз бисёре аз масъалаҳои тарбияи ақлию ахлоқӣ, роҳу воситаҳои таъмини хайрияи умум ва соодати одамӣ, адлу инсоф, мақсаду мароми ҳаёти инсонро низ мавриди тадқиқу омӯзиш қарор додааст. Ақидаҳои тиббӣ ахлоқии Абӯбакри Розӣ дар асарҳои «Сират-ул-фалсафа» ва «Тибб-ур-рӯҳонӣ» ифода ёфтааст. Мақсади асосии «Тибби рӯҳонӣ» иборат аз ислоҳ қардани ахлоқи нафс аст. Дар эҷодиёти Розӣ ақидаҳои фалсафӣ, иҷтимоӣ, сиёсӣ ва ахлоқӣ бо ҳамдигар алоқамандии зич доранд.

Аз рӯи он маълумоте, ки муаррихон ва муҳаққиқони таърихи илму фалсафа доир ба осори Розӣ дастрас намудаанд, маълум мегардад, ки усули асосии фалсафаи ӯ исботи қадимияту абадияти панҷ ҷавҳар – модда, замон, макон, офаридгор ва нафс мебошад. Дар масъалае, ки Розӣ қадимияти панҷгоноро оё аз ҳарониён гирифтааст ва ё баъд аз ӯ дар миёни онҳо роиҷ шудааст, ихтилофи назар вучуд дорад. Вале аз рӯи нақли Берунӣ Розӣ ин андешаро аз юнониён гирифтааст ва ба ақидаи Ибни Ҳазим ва Масъудӣ, ки дар китоби «Ал-танбе ва ал-ашроф» зикр ёф-

тааст, Розӣ афкори динию фалсафии гузаштаногааш – эронӣени қадимро идома додааст.

Таълимоти ахлоқии Розиро таълим дар бораи инсон ташкил медиҳад. Ӯ дар ин асос тамоми падидаҳои ахлоқиро дар иртибот ва иҷтимоӣ таҳлил намудааст. Мутафаккир зулму истибдод, нобаробарию беадолатӣ ва дуруғӯию фосикӣ, чангу чидолҳои мазҳабӣ, муборизаҳои марбут ба ворисияти молу мансаб таҳлилу баррасӣ намуда, бартараф сохтани онҳоро дар тарбияи ахлоқии чома таъкид мекунад. [2.133] Абубуакри Розӣ разилатҳои ахлоқиро таҳлил намуда, муқобили ӯ фазилатҳои ахлоқиро бо мисолҳои ҳаёти пурқувват менамояд. Адолат зеботарин фазилат ва беадолатӣ зишттарин разолат аст. Адолат аз ҳама устувории мулк аст, вале беадолатию зулм бошад, унсури асосии вайроншавии мулк аст. Мутафаккир устувории мулкро вобаста ба боадолатии ҳокимону давлатмандон ва аъмолу кирдори онҳо мебинад. Ба ақидаи Розӣ устувории мулк бидуни муносибатҳои байни ҳамдигар вучуд дошта наметавонад. Танҳо адолат сабаби ягонагӣ ва устувории ҷамъият хоҳад шуд.

Назарияи ахлоқии Абубакри Розӣ дар робита ба ҳалли проблемаҳои ҳастишиносӣ хусусияти ратсионалистӣ ва ақлгароёна дошта, ба ақидаи ӯ танҳо бо туфайли ақл имкони амали фаъол ва созанда пайдо мекунад. Абубакр Закариёи Розӣ дар така ба чунин биниши фалсафӣ боби аввали рисолаи хеш «Тибби рӯҳонӣ»-ро хеш таҳти унвони «Ситоиши фазилати ахлоқ» таъкид намудааст, ки Худованд ба инсон ақлро ато намудааст ва ҳар як инсон тавассути он ба сарфарозию бузургӣ метавонад ноил гардад. Ин беҳтарин ҷавҳаре мебошад, ки аз ҷониби худованд ба ҳар як инсон қудрат мебахшад. [3.45]

Аз назари Мотурӯдӣ ҳам бе ақлу заковат ҳеч салотин ва давлатдорро наметавон султони одил шумурд. Ақл барои ҳар як инсон роҳбалади хуб шуда метавонад. Аз ин лиҳоз салотин бояд аз оинҳои суннати воқиф бошад ва аз онҳо пайравӣ намуд, барои расидан ба ин мақсад ба онҳо паноҳ оварад ва ҳештаншинос бошад. Таълимоти Мотурӯдӣ дар бисёр мавридҳо ба таълимоти Закариёи Розӣ ҳамоҳанг аст. Маҳсусан дар масъалаҳои ақлу ахлоқ.

Мотурӯдӣ дар бештар ҳолатҳо овардааст, ки ҳеч чиз ба ҷуз ақл наметавонад қошиф аз ҳақиқат бошад. Дар низоми осори Мотурӯдӣ Самарқандӣ ақл мақому мартабаи волое дорад, аммо ба ақидаи вай қудрати ақл барои шинохти олам аст. Ақл низ ба монанди ҳавоси панҷгона дорои як мавҷудиятест, ки аз он фаро рафтани мумкин нест. Ба ақидаи Мотурӯдӣ ҳолате ба вучуд меояд, ки ҳолати табиӣ инсон торик вонамуд шуда, зеро таъсири омилҳои зоҳирӣ ботинӣ, аз ҷумла майл, андеша, одат, муҳит ва ғайра қарор мегирад ва аз ин лиҳоз наметавонад, барои инсон шинохти дурусте фароҳам оварад. Ба андешаи ӯ дар чунин ҳолат ақл зарурат ба роҳбар ва ё ёваре пайдо мекунад, ки ӯро ба роҳи рост раҳнамун сохта, барои ҳалли мушкилиҳо ва масъалаҳои дақиқу душвор мадад намояд. [4.496]

Ақл бошад муҳимтарин манбаи маърифат аст. Ақл ба ҳақоқиқати мобаъди табиӣ ва усули ахлоқӣ аз ин маншаъ мегирад.

Ба ақидаи Мотурӯдӣ шахсе ба камолоти доной мерасад, ки ба илму маориф рӯй биёрад, то дар илм ба рутбае бирасад, ки андешаи вай дуруст гашта, аз ботилгӯи парҳез дорад. [5.527] Инсон дорои ахлоқ ва қувваҳои неқӣ буда, бояд ҳамеша рӯй бар фазилатҳои неқӣ инсонӣ биёрад, аз ин лиҳоз аз тариқи таҳсил, илм ба даст орад.

Аз панду андарзҳои ин мутафаккирон чунин бармеояд, ки илми ахлоқ санъати тақомули феълҳои инсон мебошад. Ин илм аст, ки нияту феъли инсонро покиза мегардонад. Аз ҳама бештар ҷавҳари инсонро таҳзиб месозад, зеро ғайр аз инсон ҳеч мавҷуди олам дорои чунин гавҳар нест. Инсон волотарин маҳлуқа мебошад, ки ашрафи тамоми офаридаҳост, ки бо кумак ахлоқ феълҳои ӯро ба камолот бурда мерасонад. [6. 5] Агарчи инсон ҳар чи бештар ба фазилатҳои ахлоқӣ зиёд майл дошта бошад ҳам, лекин аҳёнан амрозу разолатҳояш, ӯро аз ин роҳ бозмедоранд.

Мутафаккир ҳаминро ба инобат гирифта чанде аз разолату амрози нафсонӣ ва омилҳои ҳодискунандаи онҳоро нишон дода, таъкид мекунад, ки танҳо бо роҳи омӯзиши илму маърифат аз ин ноқисҳо раҳой ёфтани мумкин аст. Фазилати инсон танҳо дар он зоҳир мегардад, ки ба ҳулки 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.

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

Он андешаҳое, ки ба ахлоқи инсон баҳшида шудааст, баҳусус дар «Панднома»-и Мотурӯдӣ Самарқандӣ дар он маҷмӯи усулҳо ва қавонини ормонии рафтору кирдор, баён гардидааст ва барои фаҳми асли масъалаҳои ахлоқӣ маълумоти хеле маҳдуд, вале нишонрас меоданд. Аз баёни андешаҳои ахлоқии Мотурӯдӣ бармеояд, ки илми ахлоқ санъати омӯзандаи афъоли инсон мебошад. [7.519] Ин илмест, ки нияту феъли инсонро некуву покиза мегардонад ва қабл аз ҳама ҷавҳари инсонро таҳзиб месозад.

Соҳаҳои дониш бисёранд, вале ҳамаи онҳо вазифаи ягона доранд, ки он дар ҳаёт ҷароғи ҳидоят будан аст, Ҷароғи ақл натавонад манзили инсон, балки роҳи ҳаёти инсонро сӯи ҳақиқату адолат мунаввар мегардонад.

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

Чунон ки маълум аст, таълимоти ахлоқӣ ба масъалаи озодии ирода зич алоқаманд буда, қобиляту тавоноии шахсро дар интиҳоби мақсад, фаъолияти ҳаррӯза ва ҳамчунин татбику амали соҳтани 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.

Ахлоқ, ки аз назари ҳукамо, баҳше аз ҳикмати амалӣ ба шумор меравад, «донише аст, ки ба таҳлили феъл ва рафторҳои ихтиёрии одамай мепардозад ва аз масири як низоми хирадгароии ахлоқӣ, ки инсонро ба иттисоф (васф шудан) ба ҳулқ ва кирдорҳои шоиста ва тариқи ҳулқ аъмоли ношоиста фаро меҳонад, шакл мегардад».

Илми ахлоқ дар ҳавзаи фарҳанги исломӣ харчанд дар асос бар омӯзишҳои ахлоқии Қуръон ва суннати набавӣ мубтани аст, аммо мутафаккирони мусалмон дар басту густариши мабонии аввалия ва низ дар сабку услуби тадвини осори худ аз мероси гузаштагон баҳра гирифтаанд. [8.320]

Чунин кӯшишҳо дар замони Закариёи Розӣ ва Мотурӯдӣ Самарқандӣ низ ривож дошт ва саами онҳо дар ин самт хеле назаррас аст.

Аз ин рӯ метавон ба натиҷае даст ёфт, ки дар рушду нумӯи илми ахлоқ саҳми Закариёи Розӣ ва Мотурӯдӣ Самарқандӣ хеле зиёд аст ва минбаъд он идома ёфтааст.

Адабиёт

1. Ҳайдарова С.С. Ҷаҳонбинии А.Розӣ ва мақоми он дар фалсафаи тоҷик. Душанбе «Эҷод» 2010.
2. Закариёи Розӣ, Мунтахаби осор. Шамолов А.А.. Қаломи Мовароуннахр. Душанбе-2013.
3. Мотурӯдӣ Абӯмансур. Панднома.- С 8.
4. Муҳаммадризо Ночӣ. Фарҳанг ва тамаддуни исломӣ дар қаламрави Сомониён. Душанбе: 2011.

С.Х. Ибрагимова

Соотношение этических аспектов в учении Закария Рази и Матрудии Самарканди

В статье автор рассматривает соотношение этических аспектов в учениях Абу-бакра Рази и Матрудии Самарканди. По их мнению этика умеет воспитать в человеке хорошие манеры, а также считается, что этика является одним из важных элементов в развитии общества.

Ключевые слова: этика, Калам, освобождение, справедливость, знание, разум.

S. H Ibrohimova

The ratio of the ethical aspects of the teachings of Zakaria Razi and Matrudi Samarkandi

The author considers the ratio of the ethical aspects of the doctrines of Abu Bakr Razi and Matrudi Samarkandi. According to their opinion ethics is able to cultivate in human good

manners, and it is believed that ethics is one of the most important elements in the development of society.

Key words: Ethics, Kalam, liberation, justice, knowledge, intelligence.

КРИТИЧЕСКИЙ И ПОЛЕМИЧЕСКИЙ ДУХ ТРАКТАТА «ВОЗРАЖЕНИЙ ГАЛЕНУ» АБУБАКРА РАЗИ

Махмадулаев С. – Страший научный сотрудник ИФПП им. А. Баховаддинова, Завредакцией Истории, философии, религии и права Главной научной редакции Таджикской национальной Энциклопедии

Автор статьи на основе фактического материала из трактата Абубакра Рази «Возражений Галену» попытался показать, что выдающемуся арабоязычному персидско-таджикскому учёному-энциклопедисту средневекового Востока чуждо слепое и пассивное следование такому признанному авторитету, как Галену, а наоборот, ему присущ творческий и критический подход к научному наследию знаменитого древнегреческого врача и философа.

Ключевые слова: сомнение, возражение, обвинение, конформизм, критика, полемика, опровержение, сотворение во времени, вечность мира, образование и разложение, время и место, форма и материя, пустота и полнота, тело и субстанция.

Издrevле на Среднем и Ближнем Востоке большое значение придавали врачебным и философским наукам, при этом огромным авторитетом среди арабоязычных учёных пользовался древнегреческий врач и философ Гален (129 или 131 год – ок. 200 или 217 года), внёсший весомый вклад в понимании многих научных дисциплин, его теории доминировали в европейской медицине в течение 1300 лет. Студенты–медики изучали Галена вплоть до XIX века включительно. Гален оставил после себя громадное научное наследие, однако, его огромная библиотека, содержащая множество собственных произведений, сгорела в 192 г. Часть его трудов сохранилась, благодаря их переводу на сирийский и арабский языки. Арабский перевод анатомии Галена попал к европейцам, в то время как на греческом языке не сохранилось ни одного экземпляра этой книги. Первым серьёзным переводчиком Галена на арабский был сирийский христианин

Хунайн ибн Исхак (809–873), переведивший 129 трудов Галена.

Многие фрагменты из сочинений Галена дошли до нас благодаря их цитированию последующими авторами источников на арабском языке, особенно выдающимся арабоязычным таджикско-персидским учёным-энциклопедистом средневекового Востока Абу Бакром Мухаммадом Закарийя ибн Йахья ар-Рази (865 – 925), прозванным «Галеном арабов», «Врачом мусульман» и известным в Европе латинизированным именем Разес. Арабские источники, особенно труды Разеса, продолжают служить основным источником сведений об утерянных сочинениях Галена. В трудах Разеса, а также Ибн Зухра и Ибн ан-Нафиса труды Галена не принимаются как истина в последней инстанции, а служат базисом для дальнейших исследований.

Рази считал себя непреклонным и стойким последователем Галена. Относительно многих проблем таких, например, как наслаждение, страдание, разновидности души, по которым Гален придерживался мнения Платона, а не Аристотеля, Рази также занимал позицию сторонников Платона, в связи с чем, подвергался резким нападениям со стороны сторонников Стагирита.

Кроме того, Рази отдавал явное предпочтение Галену перед Аристотелем. Так, он говорит в «Возражениях Галену»: «В Городе мира [эпитет города Багдада – С. М.] был серьёзный муж из числа тех, кто питал склонность к Аристотелю; он вместе со мной читал книги Галена и когда доходил до подобных [т.е. сомнительных. – С. М.] мест, то много упрекал и осыпал бранью меня за благосклонность к нему и за его предпочтение» [5, 65].

Более того, название многих сочинений Рази взяты из проблем,

изложенных в книгах Галена, даже некоторые его книги имеют сходные с книгами Галена названия, например, книги «Доказательство», «То, что он считает мнением», «О пользах органов». Рази делает также конспективное изложение нескольких значительных книг Галена, таких, как «Большой пульс», «Метод выздоровления», «Причины и акциденции», «Больные органы» и др.

В эпоху Рази господствовал конформизм (от позднелат. *conformis* — подобный, сообразный) – «некритическое принятие индивидом существующего порядка вещей, отказ от выработки собственной позиции, пассивное следование преобладающему образу мыслей и типу поведения, общесоциальным или групповым стандартам и стереотипам» [3, 303]). Идеология конформизма доминировала во многих слоях общества того времени, в том числе, безмолвное послушание и безропотное подчинение ученика, беспрекословное выполнение им указаний наставника и учителя, особенно, среди некоторых заурядных суфийских общин («ученик перед учеником – как труп в руках обмывальщика трупов») и кругов улемов-богословов. А в учёных кругах царил совершенно другая атмосфера, преобладали творческий и созидательный дух, критицизм и научная полемика.

Это особенно наглядно прослеживается в книге Рази «Возражения Галену», в которой её автор высказывает соображения относительно противоречий и трудных положений, в которые оказался Гален в своих сочинениях, сознавая при этом, что «любое сомнение по поводу его сочинений здесь считалось кощунством и вызывало бурю негодования» [3, 82].

Следует особо подчеркнуть, что «Возражения Галену» пронизана духом критицизма, через всю книгу красной нитью проходит критический и творческий подход её автора к рассуждениям Галена по различным проблемам философии и медицины. Как выясняется из содержания «Сомнений в отношении Галена», трактат был написан его автором после изучения им более 30 важных сочинений Галена, таких как «Доказательство», «Глаукон», «Виды», «О взглядах Гиппократов и Платона», «О

методе выздоровления», «То, что Гален считает мнением», «Этика», и ознакомления с воззрениями древнегреческого мыслителя, а потому рейский мыслитель смог извлечь из них наиболее ошибочные соображения, противоречивые суждения и неверные положения, высказанные древнегреческим мудрецом в разные периоды своей жизни. Излагая собственные соображения критического характера по поводу тех или иных взглядов Галена на отдельные философские и медицинские проблемы, а порою и подвергая их резкой критике, Рази, при этом, указывал также на отдельные свои сочинения, которые впоследствии были утрачены.

Рази начинает свою книгу с упоминания о том, что многие упрекают его и обвиняют в выступлении им «против такого мужа, как Гален – славного, просвещённого, продвинутого во всех частях философии, с его положением в ней». Далее он выступает в свою защиту, приводя несколько аргументов. Прежде всего, он признаётся в испытании им страдания из-за противостояния с тем, кому больше всех он обязан. По его словам, «от которого досталась мне наибольшая польза, благодаря которому я вступил на верный путь, по стопам которого я следовал, из моря которого я черпал, так что не следовало бы рабу встать против господина своего, ученику против учителя своего, оказанному благодеяние против благодетеля своего» [5, 2].

Автор «Возражений Галену» подчёркивает, что ему очень хотелось, чтобы недостатки, упомянутые им, отсутствовали в книгах Галена. Однако, поскольку они наличествуют, то «занятия [т.е., науки] медицины и философии не приемлют уступки перед руководителями и соглашения с ними, уступчивости перед ними, отказа от проведения исследования о них» [5, 2]. С другой стороны, Рази придаёт смелость тот факт, что Гален в своей книге «О пользах органов» укоряет тех, кто принуждает своих последователей и сторонников соглашаться с ним без приведения каких-либо доказательств. Рази твёрдо уверен в том, что если бы Гален был жив, то он не упрекал бы его за сочинение этой книги, так как для него

предпочтительными являются истина и желание заняться научными исследованиями. «Он весьма радушно и с радостью принял бы за её рассмотрение и высказался бы о ней, или разрешил бы все сомнения, содержащиеся в ней, и воздал бы мне хвалу за то, что я стал причиной того, что он смог дать разъяснения этим сомнительным местам своего слова, тем самым предохраняя себя от надругательства, которое случилось раньше с ним. Или же отказался бы от всего, больше восхваляя меня, так как я стал предупреждающим его о невнимательности и небрежности, свойственные человеку, или же разрешил бы какую-то часть, а какую-то часть оставил бы, и меня устраивало бы оба его поступка» [5, 3].

О некоторых своих соображениях по поводу взглядов Галена, содержащихся в его книгах, Рази говорит и рассуждает, а порою остро полемизирует со своими предполагаемыми оппонентами довольно подробно, о некоторых же других ограничивается лишь упоминанием неисчислимости сомнений в них, ссылаясь на посвящение этому вопросу отдельной книги, например, о трактате «Категорий лихорадок» [см.: 5, 89]. Или же Рази обнаруживает слишком много сомнительных моментов в книге «Большой пульс», хотя считает её значимой и славной, и обещает посвятить своим сомнениям, касающимся этой книги, отдельную книгу [см.: 5, 112 – 113]. Рази находит противоречивые суждения об одном и том же вопросе в разных сочинениях Галена, например, относительно философского вопроса образования и разложения в его книгах «Увядания» и «Доказательства» (см.: 5, 91 – 92).

В ответ своим оппонентам на их упрёки и обвинения его в невежестве за извлечение сомнений и высказывание о них, он приводит известное изречение Аристотеля, ставшее впоследствии поговоркой, причём в следующей форме: «Разошлись истина и Платон, они оба – наши друзья, но истина вернее для нас, нежели Платон» [5, 3]. При этом Рази ссылается на Аристотеля, который оказывает противодействие Платону, не соглашается с ним в самых важных его

взглядах. Рази также упоминает об ученике Аристотеля – Теофрасте, который не соглашается со своим учителем в отдельных вопросах логики. упоминает Темиста, который обнаруживая ошибки своего учителя, иногда даже, приходя в изумление, восклицает: «Я не знаю, как в голову мудреца пришла эта мысль, [неприемлемость которой] является совершенно очевидной!» [5, 3].

Далее Рази, для доказательства верности своего отношения к Галену, подчёркивает, что для него «не составляет трудности говорить о множестве опровержений им своих предшественников и славных мужей своего времени, о его терпении и упорстве в этом деле, продолжительных разговорах об этом, ибо этого не перечислить. Очевидным для читателей его книг является то, что это составляет важнейшую сферу его деятельности. И я не думаю, чтобы от него спасся кто-либо из философов и врачей, будучи неразбитым. Большая часть его слова про них является верной» [5, 3]. Рази такой подход Галена считает доказательством широты его знаний, проницательности его природы и его глубокой образованности.

Причину внесения коррективов последующими поколениями в сочинения своих предшественников, Рази видит, в том числе, в невнимательности и небрежности, которыми наделен род человеческий, а так же в преобладании прихоти над мнением по какому-либо вопросу, так что высказывается кем-либо нечто ошибочное, то ли сознательно, то ли не сознавая, и когда его высказывание внимательно рассмотрит «какой-нибудь проницательный муж, свободный от той прихоти, то с ним не происходит то, что произошло с первым мужем и его не призывает прихоть к тому, к чему она призвала того» [5, 3]. Следующей причиной, по мнению Рази, является то, что со временем непрестанно увеличивается число наук, происходит их совершенство, в результате чего достигнутого древним учёным за долгое время последующее поколение достигнет за короткий срок, порою даже совершенствует его, тем самым становясь причиной облегчения его достижения

другими. По словам Рази, «предшествующие, в данном случае, подобны присваивающим, а последующие – наследникам, для которых облегчено присвоение наследия» [5, 3].

В рассматриваемой нами книге Рази указывает на обнаруженные им недостатки не только по вопросам медицины, но также подвергает сомнению многим взглядам Галена относительно ряда философских проблем, таких как извечность (قدم) и возникновение мира во времени (حدوث), образование (كون) и разложение (فساد), время (زمان) и место (مكان), форма (صورة) и материя (مادة), пустота (خلاء) и полнота (ملاء), тело (جسم) и субстанция (جوهر).

Рази приступает к исследованию взглядов Галена с его книги «Доказательства», которую он считает самой величественной и полезной книгой после ниспосланных божественных писаний. Рази не только упоминает из неё то, что кажется ему неверным, но и то, в чём он уклоняется от привычных для него стили и пути, которых он придерживается по многим вопросам.

Так, например, Рази утверждает, что Гален запрещал, даже вынес приговор в четвёртой статье «Доказательства» о том, что мир не разлагается. Рази считает это мнение Галена противоречащим тому, что он говорит в двух других своих книгах – «То, что Гален считает мнением» и «Искусство медицины», в которых желает доказать посредством приведением доводов, что невозможно познавать, вечен ли мир или он сотворён? Рази напоминает читателю о том, что Гален в четвёртой главе книги «Доказательства» признаёт, что то, что не разлагается, не является образовавшимся. Рази пишет: «Всем тем, кто читал книги Галена, известно, что книгу, именуемой «То, что Гален считает мнением» он сочинил после того, как окреп и утвердился в своих взглядах и она её последняя книга и последнее сочинение. Если верно то, что он упомянул в книге «Доказательства», то его воздержание от ведения разговора о вечности мира вовсе не преследует какую-либо цель. Так как выводом для этих двух посылок, то есть, [посылки,] утверждающей, что «мир не разлагается» и [посылки,] утверждающей,

что «то, что не разлагается, не является образовавшимся», является «мир не является образовавшимся», что противоречит его высказыванию: «Невозможно узнать: является ли мир вечным или сотворённым» [5, 5].

Рази считает неверным то, что мир не разложим и это не доказывается ни одним из посылок, приведённых им по этому вопросу из этой книги. Они также не являются началами, какими он употребил их и принял их за начала. По его мнению, неверно то, что мир не разложим без верности его бесконечности и отсутствия чего-либо, кроме него [5, 10].

Рази находит противоречие во взглядах Галена относительно вопроса видения (ابصار). Он пишет: «Я посвятил этому взгляду большую статью, где изложил, что видение осуществляется посредством запечатления образов в глазе, и он крайне фанатично защищал это мнение в книге «Доказательства» и в других своих книгах. То, что было сказано мной здесь, входит в цель нашей книги. Я скажу, что он противоречит этому своему взгляду о видении в книге «Польза от органов» и в «Метод излечения» и в «Причины и симптомы» [5, 20].

Рази обнаруживает в некоторых рукописях сочинений Галена ошибки переписчиков. Так, например, он пишет: «Я считаю, что в копии текста Галена была допущена ошибка и Гален говорил: «Никто не сомневается в том, что если лихорадка не отходит в течение первых кризисных дней, то болезнь затягивается», имея в виду под словом «болезнь» лихорадку. Как бы он сказал: «Если лихорадка не отходит в течение первых кризисных дней, то она затягивается», и он лишь последовал словам Гиппократ в его высказывании: «то болезнь затягивается». Это – клянусь жизнью – явная ошибка переписчика, который написал вместо [слова] «лихорадка» [слово] «опухоль» [5, 104].

От наблюдательного взора Рази не остались не замеченными не только медицинские и философские проблемы, но и вопросы филологии. Так, он в конце книги делает замечание Галену относительно его мнения о греческом языке, говоря: «Среди недостатков, за которые мы обвиняем Галена... – это его

слова в этой книге: «Язык греков самый слащавый из языков и самый свободный из них и наиболее похожий из них на язык красноречивого и самый трудный из них для обладателей речи»...Кто не знает, что слова обычно бывают лёгкими и сладкими, и что язык арабов для арабов – всё равно, что язык греков для них, и что арабы трудно воспринимают язык византийцев, как и византийцы трудно воспринимают язык арабов, и что человек трудно воспринимает другой язык и для него трудно разговаривать на нём до тех пор, пока не будет долго применять его и он становится для него лёгким после тяжести» [5, 114].

Напомним, что до Рази взгляды Галена были подвергнуты опровержению Александром Афродисийским (конец II – начало III вв.) – философом-перипатетиком, комментатором Аристотеля и Иоанном Филопоном (ок. 490 – 570)

Ибн Аби Усайби' а сообщает о трёх авторах, написавших каждый отдельную книгу о разрешении сомнений Рази в книгах Галена. Это – Абд ар-Рахман Ибн Аби Садик (V в.), Абулхасан Али ибн Ридван ал-Мисри (ум. в 1061г.) и Абу-л-Ала Захр ибн Аби Марван (ум. в 1131г.). Он сообщает также, что Муваффах ад-Дин Абдаллатиф ал-Багдади (ум. в 1232г.) принялся за разрешение некоторых из этих сомнений [4, 461, 519, 567].

Приведённые из трактата Рази примеры его отношения к своему древнегреческому учителю и взглядам, изложенным в его сочинениях, видно, что рейский мыслитель далёк от идеологии конформизма, ему свойствен критический и полемический дух, что не осталось незамеченным и от пронизательного взгляда академика М. Д. Диноршоева, который в результате глубокого изучения трудов Рази пришёл к весьма справедливому выводу: «Он обладал глубоким творческим мышлением, ему было совершенно чуждо подражательство и поклонение научным авторитетам. Это подтверждается полемическим духом его трудов и обоснованной критикой многих авторитетных учёных и философов античного мира, включая Аристотеля и Галена, а также его авторитетных современников...» [1: 19].

Таким образом, трактат Абубакра Рази «Возражения Галену» может служить веским аргументом для подтверждения наличия среди учёных Ближнего и Среднего Востока устойчивой традиции критического подхода к античному наследию и позволяет развеять всякие западно- европоцентристские мифы о неспособности азиатских народов к самостоятельному мышлению и творческой деятельности.

Литература:

1. Абубакр ар-Рази. Избранные трактаты. Душанбе: Дониш, 2014.
2. Диноршоев М. Плюралистическая философия Абу Бакра Рази. Душанбе: Дониш, 2013.
3. Новая философская энциклопедия. В 4-х томах. Москва: Мысль, 2010. Т. 2.
4. في الانبياء عيون. اصييعه ابي ابن بيروت، 1945.
5. زكريا لمحمد جالينوس علي الشكوك كتاب تهران. تهران دانشگاه فچاپخان: تهران، 1993.

С.Махмадулов

Рӯҳияи интиқодӣ ва мувоҳисавии рисолаи «Шубҳаҳо бар Ҷолинус»-и Абубакри Розӣ

Муаллифи мақола дар заминаи маводди мавҷуда дар рисолаи Абубакри Розӣ «Шубҳаҳо бар Ҷолинус» кӯшидааст нишон диҳад, ки ба алломаи Машриқзамини асримиёнагии арабзбони форс-тоҷик пайравии кӯр-кӯрона ва муқаллидона ба шахсияте маъруф ҳамчун Ҷолинус бегона буда, баръакс, ба ӯ муносибати эҳодқорона ва интиқодӣ ба мероси илмӣ табиб ва файласуфи бузурги Юнони Бостон хос аст.

Калидвожаҳо: шак, эътироз, айбдоркунӣ, конформизм, интиқод, мувоҳиса, рад, худус, қидами олам, қавн ва фасод, замон ва макон, сурат ва модда, хало ва мало, ҳисм ва чавҳар.

S.Makhmadulaev

Critical and polemic spirit of Abubakr Razi Book - «Doubts in Galen»

The author on the basis of an actual material from the doctrines of Abubakr Razi «Doubts in Galen» was tried to show that outstanding Arabic-language Persian and Tajik scientist-Encyclopaedist of the medieval East is alien the blind and passive following to such recognized authority as Galen. On the contrary, is inherent to him the creative and critical approach to a scientific heritage

of the well-known Ancient Greek doctor and the philosopher.

Key words: doubt, objection, charge, conformism, criticism, polemic, a refutation, creation in time, eternity of the world, formation and decomposition, time and a place, the form and a matter, emptiness and completeness, a body and a substance.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ ОБ ОТНОШЕНИИ АБУБАКРА РАЗИ К РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ

Шоев.З. - Завотделом исследования религиозных обрядов и традиций и сравнительного религиоведения Центра исламоведения при Президенте Республики Таджикистан, к.ф.н.

В данной статье характеризуются некоторые вопросы философского и этического наследия Абубакра Рази, позволяющие более адекватно определить и оценить принципиальное отношение мыслителя к религии и философии. Автор, на основе сопоставительного анализа сведений источников и научной литературы резюмирует, что воззрения мыслителя о сущности и функции религии и философии созвучны теории «двойной истины» Ибн Рушда. По мнению автора, мыслитель верил в существование Творца и сотворение мира, однако основным средством поиска и достижения светского счастья видел в науке и философии. Поэтому Абубакр Рази адресовал свою жесткую критику не против самой религии, а против религиозного фанатизма и экстремизма, которые уже в его время, с одной стороны, стали причиной раздробления религии на многочисленные и непримиримые между собой секты, с другой стороны - причиной кризиса философии и научных знаний.

Ключевые слова: религия, вера, религиозные секты, философия, разум, суфизм, аскетизм, двойная истина, духовная медицина.

Абу Бакр Мухаммад Ибн Закарийя Рази (865 – 925) является выдающимся мусульманским философом, ученым-энциклопедистом и врачом. Ему перу принадлежат многочисленные сочинения, посвященные различным естественным и философским наукам. Ибн Надим в своем труде приводит названия 113 больших и малых его книг и трактатов.[4:532-534] Однако некоторые другие историки приписывают ему от 237 до 271 книг, многие из которых сохранились.[3:81] Ниже кратко характеризуем некоторые важнейшие труды мыслителя.

1. «Сират- ул- фалосифа» («Образ жизни философов»). Эта книга является свое-

образным философским взглядом мыслителя на свой личный образ жизни. Отрывки из этой книги дошли до нас в книгах Насира Хусрава и Фахриддина Рази.

2. «Тибби рухани» («Духовная медицина»). Эта книга состоит из 20 глав и посвящена вопросам практической философии.

3. «Китаб ал- Хови фи-т-тиб» («Вместилище медицины»). Эта книга по сути является медицинской энциклопедией. Она написана в течение 15 лет на основе обобщения опыта, накопленного великим ученым- врачом в процессе его врачебной деятельности в городах Багдада и Рея. Книга состоит из 21 разделов и написана в порядке «С головы до ног», то есть, начинается с описанием признаков, сущности, способов диагностики, профилактики и лечения болезней головы и кончается описанием способов лечения болезней ног. Ученый при создании этого уникального труда использовал греческие, сирийские, индийские и иранские источники.[6:54-62]

4. «Китаб ал-джадар ва-л-хасб» («Книга об оспе и кори») является одним из ценнейших трудов Рази. В ней автор впервые среды ученых- медиков доказывает, что оспа и кора являются двумя совершенно разными болезнями.[1:5]

5. «Тибби Мансури» («Мансурова медицина»). Эта книга была написана по просьбе Абу Солеха Мансура бен Исхака (ум в 925н.э.), правителя Рея и племянника Исмаила Самани. В ней ученый описывает симптомы, ступени развития, методы лечения и профилактики различных болезней.

6. «Тибби мулуки» («Царская медицина»). Эта небольшая книга написанная по просьбе Али бен Вахсудан- правителя Табаристана (ум. в 307х.), состоит из 10 глав и предназначена для лечения царей.

7. «Китаб ман ла яхзара табиб» («Книга для бедных и тех, кто не могут пользоваться услугами врача») состоит из 37 глав. Ученый в этой книге учит, как с помощью реагирования на состояние окружающей среды и среды обитания можно предотвратить угрозы заболевания.[2]

8. Книга «Сирру-л-асрор» (Тайна тайн) - считается одним из древнейших научных произведений по химии. В ней изложены принципы и методы классификации химических веществ, способы и пути их опознавания, описываются орудия и инструменты, используемые в химических лабораториях при проведении испытаний.

Ниже, мы на основе анализа сведений источников и научной литературы, посвятившихся истории философии в Иране и исламском мире, попытаемся выяснить отношение этого великого и непревзойденного ученого к религии и философии.

Судя по содержанию философского наследия Абубакра Рази, он, будучи хорошо знакомым с древнегреческой философией, в логике следовал за Аристотелем, но в метафизике и этике отдавал предпочтение Платону. Ядром его онтологии является учение о пяти субстанциях. Этими субстанциями являются: Творец, абсолютная душа, первая материя, абсолютное пространство, абсолютное время. При этом, Рази различал абсолютное и частичное пространство, а также абсолютное и частичное время, считал света первым творцом жизни, а материю вместе с местом и пространством – первоосновами - субстанциями.[5:41] Это позволяет нам говорить о возможности знакомства Рази не только с древнегреческой, но и с древнеиранской традицией. Ибо, не только в Древней Греции, но также и в Древнем Иране, особенно, среди магов, бытовала вера в существовании пятеро изначальных субстанций, ими являются: Ормузд, Ахриман, время, пространство и материя. Согласно Рази, Творец и абсолютная душа являются живыми и активными, подобно лучи, исходящей от солнца. Затем абсолютная душа распространяет свет жизни по всему миру.[8:170]

Говоря о мировоззрении Рази, прежде всего следует отметить, что он как истинный мусульманин, верил в существование Единого Творца мира. По Рази, Творец создал мир по милости к душе, тяготевшей

к наслаждениям и желавшей соединиться с материальными формами. Сотворив человека, Бог даровал ему из Своей сущности разум, с помощью которого душа может вернуться к умопостигаемому миру. На этом пути душа проходит через разные этапы перевоплощения. [9:209]

Исходя из этой точки зрения, Рази, по словам Т. Ибрагима, вошел в историю ислама как самый ярый противник понимания Откровения и пророков в качестве посредников между Богом и человеком. Пророчество, по Рази, излишне, поскольку для постижения истины достаточен свет дарованного Богом разума. Оно и вредно, ибо приводит к конфликтам и войнам между одной группой людей, верующих в свою избранность божественным Откровением, и другой группой, не удостоенной такой милости.[7:401]

Рази большинство затрагиваемых вопросов рассматривал с позиции рационалистической философии. Он первую главу «Духовной медицины» посвятил восхвалению разума и пишет, что разум создан и предназначен для служения человечеству. Разум - это самая ценнейшая божественная дар. Люди с помощью разума, наук и знаний достигли преимущества над животным, реализуют свои планы и мечты, достигают все то, что сделает их жизнь лучше. Рассуждая таким образом об огромной пользе разума, Рази отмечает, что каждый человек должен способствовать повышению роли разума в своей жизни. Вся жизнь человека должна протекать под руководством разума, а не предрассудкам. Критерием каждой нашей мысли, каждого нашего слова и поведения, наших желаний и пахот должен быть разум. Если мы соблюдаем все эти условия, сможем понастоящему видеть место и значение разума и пользоваться его услугами.[10:618-619]

Следует отметить, что воззрения Рази о соотношении религии (веры) и философии (разума) в некоторой степени совпадают с учением Ибн Рушда о двойственной (религиозной и философской) истины, нашедшим своих сторонников в западной философии и производившим колоссальный переворот во взаимоотношениях религии и философии в западной культуре Нового и Новейшего Времен. Поскольку Рази прежде всего был врачом и имел дело

с опытом и наблюдениям, поэтому не одобрял метафизические увлечения. Он как философ-естествоиспытатель имел дело с материальным миром, поэтому в отличие от каламитов и философов-перипатетиков, не мог согласиться с тем, что между религиозным убеждениям и философским знанием существовали какие-либо сходства. Ибо, религия основывается на предание, в то время как философия опирается на разум и реальное (материальное) доказательство.[3:75]

Абухатам Рази (ум. в 322х.), современник и ярый противник великого мыслителя-рационалиста, в своей книге «Провозглашение пророчества» («Эълм ун-нубувват») при рассказе о своей полемике с Мухаммадом Закарии Рази, приводит мнения своего оппонента о пророчестве. По его сведениям, Закарийа Рази был убежден, что Бог сотворил всех своих рабов равным, без предоставления какому-либо из них преимущества над другим. Он не согласился с тем, чтобы Бог избрал одного из своих рабов и поручил ему должность руководителя и воспитанника остальных людей. То есть, согласно мнению Рази, разум человека освободит его от нужды к пророку и пророчеству. Он говорит, что разум является достаточным средством для познания Бога и божественных тайн, добра и зла, пользы и вреда, ведение хозяйственной и семейной жизни, а также для познания сущности вечной жизни. Согласно сведениям Абухатама Рази, мыслитель также выступал против религиозных сект, считал их основной причиной разрушительных войн и кровопролитий, неоднократно приведших человечество на грани пропасти и гибели. Религии и секты враждуют с философским мышлением, запрещают научные исследования. Последователи каждой из многочисленных сект следуют за своим имамом-вождем, который натравляет их против других сект. И в результате взаимных противоборств религиозных сект погибают тысячи невинные люди.[8:175-176]

Рази также яростно выступал против аскетизма, отшельничества и социального отчуждения и других принципов, которые были широко распространены среди последователей суфизма. С другой стороны, он в предисловии «Образа жизни философов» критикует тех, кто упрекали его за

его тесные связи с людьми и чрезмерную занятость светскими делами. Согласно его мнению, мудрецом является тот, кто живет среди людей и в то же время может погасить свои страсти.[3:71]

Как вытекает из смысла вышеприведенных сведений, описывающих принципиальное отношение мыслителя к религии и философии, можно резюмировать, что Рази, по-видимому, находился под сильным впечатлением коранической доктрины о конце пророчества, сыгравшего важную роль, с одной стороны, в происхождении многочисленных религиозных сект и суфийских тарикатов в исламском мире, с другой – появлению и развитию философских школ и традиций. То есть, мыслитель воспринимал кораническую весть о конце пророчества как факт, свидетельствующий о конце эпохи веры и начале эры царствования разума, философии и науки, призванные обеспечивать человечеству всеми благами.

Таким образом можно прийти к выводу, что Закария Рази являлся непоколебимым сторонником философских и научных знаний. Однако, это не означает что мыслитель категорически опровергал религию и религиозную истину. Напротив, он в своих трактатах неоднократно упоминает о Боге, при том, отмечает, что Бог желает людям только добра, что Он запрещает людям творить зло, а требует от них свершения справедливости и приобретения полезных наук. Поэтому, тот, кто совершит зло, или же не стремится покончить со своим невежеством посредством поиска и приобретения знаний, подвергнется божественной карой. Мыслитель также не одобряет поведение тех, кто охотятся за телесными проходящими удовольствиями. На его взгляд, то идеальное состояние жизни, которую мы хотим достичь, оно не достигается путем полного обеспечения телесных и материальных удовольствий, а связано с поиском знаний и осуществлением справедливости.

На наш взгляд эти взгляды мыслителя и поныне сохраняют свою прогрессивную и гуманистическую сущность. Они могут служить руководством для тех, кто посвящает свою жизнь науке и поиску счастья.

Литература

1.Абубакр Закарийа Рази. Ал-джадр ва-л-хасба. Под ред. Махмуда Наджмабади. Тегеран: Издательство Тегеранского университета, 1371х. (на перс. яз.)

2.Абубакр Закарийа Рази. Ман ла яхзарат табиби. Перевод на перс. Абутураба Нафиси. Тегеран: Издательство Тегеранского медицинского университета, 1363х. (на перс. яз.)

3.Галеби Алиасгар. История философии в Иране и исламском мире. Тегеран: «Асотир, 1373. (на перс. яз.)

4.Ибн Надим Мухаммад ибни Исхак. Ал-Фехрист. Перевод на перс. Мухаммад Риза Таджаддуд. Тегеран: «Асотир», 1381х. (на перс. яз.)

5.Икбал Мухаммад. История философии в Иране. Тегеран: «Нигох», 1381х. –244 стр. (на перс. яз.)

6.Наджмабади Махмуд. Мухаммад бен Закарийа Рази. Тегеран: Издательство Университета имени Рази, 1371х. (на перс. яз.)

7.Новая философская энциклопедия / Научно. – ред. совет: В.С.Степин, А.А.Гусейнов, Г.Ю.Семигин, А.П. Огурцов. 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010. – Т.1-4.

8.Сафо Забехулло. История рациональных наук в исламской цивилизации. Т.1. –451 стр. (на перс. яз.);

9.Томас Г. Великие философы. Перевод на перс. Феридуна Бадраи. Тегеран, 1348х.

10.Шариф М.М. История философии в исламе. Т.1. Тегеран, 1362х.

З. Шоев

Чанд сухан роҷеъ ба муносибати Абубакри Розӣ бо дин ва фалсафа

Дар ин мақола чанд масъалаи асосии осори фалсафӣ ва ахлоқии Абубакри Розӣ, ки барои баҳои дуруст додан ба муносибати усулии мутафаккир бо дин ва фалсафа мусоидат менамоянд, мавриди таҳқиқ қарор дода шудаанд. Муаллиф дар заминаи таҳлили муқоисавии ахбори манобеъ ва маводи адабиёти илмӣ собит менамояд, ки ақоиди мутафаккир дар бораи оид ба

моҳият ва вазифаҳои дин ва фалсафа, бо назарияи «Хақиқати дугона»-и Ибни Рушд ҳамоҳанг мебошанд. Ба назари муаллиф, ба вучуди Офаридгор ва офариниши олам бовар дошт, аммо абзори асосии ҷустуҷӯ ва касби саодати дунявиро дар илму фалсафа медид. Аз ин рӯ, Абубакри Розӣ танқиди шадиди худро бевосита ба худи дин не, балки ба муқобили тассуб ва ифротгароии динӣ нигаронида шудааст, ки ҳанӯз дар замони мутафаккир, аз як тараф, боиси ҷудошавии дин ба мазҳабҳои сершумори бо ҳам оштинопазир, аз тарафи дигар – омили бӯҳрони фалсафа ва донишҳои илмӣ гардида буданд.

Калидвожаҳо: дин, имон, фирқаҳои динӣ, фалсафа, ақл, тасаввуф, дунёбедорӣ, хақиқати дугона, тибби рӯҳонӣ.

Z. Shoev

Some words about the attitude of Abubakr al-Razi towards the religion and philosophy

In this article some of the basic questions of philosophical and ethical heritage of Abubakr al-Razi had been characterized which allowing more adequately identify and assess the fundamental attitude of the thinker towards the religion and philosophy. The author, based on a comparative analysis of information of sources and scientific literature concludes that thinker's views about the nature and function of religion and philosophy in tune with the theory of "double truth" by Ibn Rushd. According to the author, thinker, believed in the existence of the Creator and the creation of the world, but the main means of seeking and achieving secular happiness seen in science and philosophy. Therefore, Abubakr Razi addressed his harsh criticism not against the religion itself, but against religious fanaticism and extremism, which was already existing in his epoch, on the one hand, caused the fragmentation of religion into numerous and irreconcilable with each other sect, on the other hand - the cause of the crisis of philosophy and scientific knowledge.

Key words: religion, faith, religious sect, philosophy, reason, Sufism, asceticism, the double truth, the spiritual medicine.

ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ АБУБАКРА АЛ – РАЗИЯ И НАСИРИ ХУСРАВА О УДОВОЛЬСТВИИ

Бандалиева Ш. -Научный сотрудник ИФПП АН Республики Таджикистан

В статье исследуются этические воззрения Абубакра Рази и Насира Хусрава о наслаждении, о счастье. Несмотря на различие этических взглядов обоих мыслителей, они основываются на отождествлении нравственности со знанием. Так же дается сравнительный анализ взглядов обоих мыслителей.

Ключевые слова: удовольствие, разум чувство, ересь, соотношение философии и религии, научная среда.

Одним из важнейших элементов формирования мировой медицинской науки считается безусловно иранская медицина, а Мухаммад ибн Закария Рази – один из её представителей. Насири Хусрав Кабадийани и Абу Райхан Бируни упоминают Ираншахри, который, по утверждению Хусрава был учителем Рази. Несмотря на то, что в своей стезе Рази следовал учениям Галена, который в то время было основой медицинской науки во всем исламском мире, его знания не ограничивались тем, чему учил греческий врач. На протяжении истории труды ар Рази по философии были неверно истолкованы и поняты, так как сам Рази для разъяснения своих воззрений и исправления неверных толкований написал отдельную книгу под названием «ас – Сират ал- фалсафия»(философский путь). В этой книге Рази чаще всего обращается к Сократу, приводит его взгляды, особенно те, которые привлекали внимание мусульманских философов и критикует некоторые из них. Свои социально – этические взгляды Абу Бакр ар – Рази изложил в таких работах как «Наслаждения», «философское житие», «Признаки преуспевания и счастья» и «Духовная медицина». Одна из особенностей этической философии Насира Хусрава заключается в том, что свое этическое мировоззрение создал на основе неоплатонизма, Абу Бакр ар – Рази же основал свою философию на основе плюралистической концепции. Исходя из его идейных

предпосылок можно предположить, что им была создана стройная философская система и разностороннее философское учение, охватывающее все отрасли знания, он органически соединял существовавшие в это эпоху логику, онтологию, гносеологию, социософию, этику, химию философию религии и т.г.д. Однако Рази не воспринимал классическую арабо – мусульманскую философию в том виде, в каком она традиционна существует. Его мировоззрение основывается на синтезе философской мысли древнего Ирана и древней Греции. Рази в своих трудах часто обращается к древнеиранской и древнегреческой источникам, но его воззрения не повторяют положения древних.

Против философских и мировоззренческих позиций Ар-Рази выступали не только видные философы, но и различные философские течения того времени. Одним из первых оппонентов Ар-Рази был Абу Наср-ал-Фараби, написавший «Книгу об опровержении метафизики Ар-Рази». Особенно жестким нападкам мыслитель подвергался со стороны таких ученых, как Абу Хатим Ар-Рази, Насир Хусрав, Ибн ал Хусайм , ал- Мисри Ибн Хасм, Захири Андалуси и других, а его основной философский труд «Ал илм ал илахи» (Метафизика) обвинили в ереси и вероотступничестве [1. С.18]. Здесь надо отметить, что в середине X века многие даже боялись упоминать об этом произведении мыслителя. В доказательство этому можно привести слова средневекового теолога Мутаххара, который писал, что «Кто прочтет это, тот сокрушит свое сердце, отойдет от благочестия и передаст по наследству ненависть к пророкам»[2;С.4].

Его философская система, особенно доктрина о пяти вечных началах, была предметом острых дискуссий не только его современников (в лице Абу Хатима Ар-Рази, который имел очные дискуссии с ученым), но и со стороны последующих мыслителей. В частности, Насир Хусрав в

своих произведениях «Зад ал-мусафирин» и «Джаме-ал-Хикматайн» отрицает его учение о пяти изначальных субстанциях, а также опровергает мнение Закария ар Рази о вопросе «наслаждение». На наш взгляд, причина такого отрицательного отношения Насира Хусрава к научным взглядам Ар-Рази, по справедливому утверждению М. Диноршоева, «кроется в полном расхождении их философских доктрин. Поскольку Ар-Рази является основателем плюралистической философии, исмаилиты – сторонниками некоторых этических воззрений философии неоплатонизма. Однако многие этические вопросы обоих мыслителей о таких добродетелях, как гуманизм, счастье, справедливость и скромность имеют совместимость в отношении добродетельного и благородного образа жизни.

Наша цель в исследовании связана с этической, составляющей основу полемики Насира Хусрава с Рази, и где наиболее полно и всесторонне Рази обсуждал вопрос о наслаждении. Основную свою критику Насир Хусрав направляет против материалистической и односторонней направленности теории Закария Рази. Суть учения, как пишет Насир Хусрав, заключается в утверждении, что «безграничное наслаждение есть разумное, а не чувственное», поэтому «человеческая душа от постижения наук достигает разумного наслаждения». [3;288] Насир Хусрав по сравнению Рази одобряет позиции примирения религии и философии, которые сумеют создавать вместе истинное знание.

Считается, что одну из главных особенностей этики Абубакра ар – Рази составляют «гедонизм и эвдемонизм». [4.] Отсюда можно сделать вывод, что сущностью этического учения мыслителя составляют вопросы духовной медицины, где он признает в пороках души и их преодоление на началах разума, утверждением благонравия и разъяснение сущности наслаждения, с этим связано высшее человеческое благо счастья. Поэтому, теория морали Рази основывается на принципах наслаждения и счастья. Рази этику или духовную медицину считает наукой о путях и средствах воспитания благонравия и искоренения злонравия, наукой о способах подчинения других душевных сил разуму,

с тем, чтобы не допускать зла, неправильных поступков и не поддаваться страстям и сиюминутным наслаждениям. У Насира Хусрава особенности этики видятся в двух направлениях: натуралистический, связанный с признанием влияния космоса, и более ограничено, природы на формирование морали человека. Во вторых, разум, господствующий над всем поведением и чувствами человека и которому должны быть подчинены все действия и поступки. Противоречивая природа человека в этическом отношении вытекает, с их точки зрения из противоречия между этими двумя началами в человеке, потребности которых взаимно исключают и в то же время предполагают их совместное существование.: тело стремится к мирским наслаждениям и низменным поступкам разного характера, душа же стремится к духовным началам жизни и овладения знаниями ради потусторонней жизни. Однако Насир Хусрав утверждает, «что ни тело, ни душа в отдельности не могут добиться желаемого и зависимыми в этом друг от друга». [5:371]. Из этого единства и противоборства указанных начал мыслитель делает анализ различных понятий о моральном и аморальном в действиях и помыслах человека, где говорит следующее: «человеческая душа нуждается во внешних чувствах ради постижения чувственных тел, а во внутренних – для познания рациональных сущих». [6:373] Мыслитель объясняет «что это два чувства говорящей души независимы от других чувств. У кого повышается научный сан, тот ежечасно становится более зрячим и более слышащим, но кто останавливается на ступени животного, тот остается слепым и глухим». [7;268]

Сущность этического учения Абу Бакра ар - Рази заключается в том, что он важнейшим вопросам духовной медицины, ее первой задачей считает пороков души, преодоление на началах разума, утверждение благонравия и разъяснение сущности наслаждения, с чем связано высшее человеческое благо – счастье. Насир Хусрав, в полемике с Закарием Рази, один из представителей материалистических школ, по вопросам этических добродетелей, особенно «наслаждение», в некоторых суждениях соглашается с ним, а в другом противопоставляет: из теоретика

познавательной концепции Насири Хусрава становится ясно, что разум не содержит в себе готовое знание, и оно приобретает путем самостоятельного изучения вещей, обучения и чтения книг ученых и мудрецов – философов. Воспринимая этот тезис к своей концепции морали Насири Хусрав считает, что в процессе приобретения знаний человек сумеет достигать моральное воспитание. Но эту цель мыслитель видел в усвоении предмета этики науки, являющейся «важной и особой наукой», которая изучает «полезные наставления для достижения цели и взаимоотношения людей в жизни». Помимо этого, Насир Хусрав выделяет этику как особую часть философии, имеющую дело с нравственным совершенствованием человека. Рационалистическая этика Насира Хусрава, однако в отличие от Абубакра ар – Разия не изложена в специальных трактатах этического характера. Она изложена в сборнике стихов и трактат «Саодатнома», где мыслитель в своих вероучительных книгах придавал этике значимое место. Абу Бакр Рази, в большей степени, опирается на объяснение понятия наслаждения материалистической стороны, а Насир Хусрава старается рассматривать все вопросы под углом зрения идеализма.

В первую очередь, было бы интересно узнать и исследовать то, в чем же Абу Бакр ар – Рази видит сущность наслаждения? Отвечая на этот вопрос, мыслитель подчеркивает, что «Наслаждение не бывает иначе, как через воздействие страдания...наслаждение есть радующее, а страдание огорчающее чувство... когда воздействующее изменяет естественное состояние воздействуемого, возникают страдание и боль, а когда оно возвращает его в естественное состояние появляется наслаждение». [8:293] По мнению Насири Хусрава «наслаждения» бывает два вида; «телесное и духовное». Чувственное наслаждение связано с удовлетворением потребностей человека в пище, одежде, благоприятных условиях жизни. Духовное наслаждение связано с приобретением знания и познания бытия в связи с ответами на вышеуказанные вопросы Что это?, Как это? Почему это?. Наслаждение познания, с точки зрения мыслителя, стоит выше чувственного удовольствия.

В отличие от Насири Хусрава Абу бакр ар – Разия постарался разъяснить свои критические воззрения по этому вопросу с позиции, реализма, где одно из главных условий достижения наслаждения и освобождения от страдания он видел в обеспеченности необходимыми благами. «Если разумный человек, пишет он, узреет эти явления, вникает в них умом своим, отбросив пристрастия, то поймет, что условием наслаждения и спокойной жизни является достаток». [9:92]. Другим важнейшим условием и достижения наслаждения, по Абу Бакру ар – Рази, являются умный подход во всем, предвидение последствий своих поступков и разных деяний, подчинение всех страстей разуму и их подавление, преодоление злонравия, ввергающего человека в пучину бесчисленных бедствий. Этическое воззрение Насир Хусрав одобряет мнение Рази о достатке и разуме вышеуказанных, однако он выступает против Абу Бакра ар – Разия, только потому, что тот объяснял наслаждение и страдание, добро и зло чисто природными явлениями и мало уделял внимания духовной стороне наслаждения. По мнению Х. Додихудоева, «у Насира Хусрава чувственное наслаждение имеет подчиненный характер, оно ставится в зависимость от знаний человека, его мудрости» [9:461], то есть чем больше человек устремлено накапливает божественные знания, прежде всего, тем меньше он придает значение чувственным наслаждениям. Но смотря на то, что аргументы Насира Хусрава в полемике с Абу Бакра Рази о «природе человека» не обоснованы в целом, тем не менее борется со своим противником поверхностно, критикуя, не обращая внимание на аргументы противника, выдвигая «доводы разума», даже если не сумел убедить читателя полностью. Однако, несмотря на названные недостатки Насир Хусрав правильно понимал, что отсутствие знания причин наслаждения и его меры приводит к страданию и наоборот, зная причины своего страдания, человек может преодолеть его.

На вопрос о том, что такое страдание Абу Бакр ар – Разия разъясняет тем, что «страдание есть выход за пределы человеческой природы, оно есть нарушением нормы этой природы» [10:294]. Наслаждение – это «золотая середина», как по

свидетельству Насира Хусрава, объяснял Абу Бакр ар-Рази; человек, например, наслаждается от прохлады до определенной меры, с продолжением её воздействия человек начинает страдать, так как он начинает чувствовать холод. «Тепло тоже является наслаждением, если оно приходит после холода, но и оно становится причиной страдания, если приводит к перегреву тела и к потоотделению. То есть, чрезмерное непрерывное наслаждение, согласно Абу Бакру ар-Рази, в конечном счете, приводит к страданию лишает человека чувства истинного удовольствия» [11. 298]. Например, если человек отдается вожделению, страстям, то он постепенно будет терять чувство удовольствия. Такие люди, по мнению Рази, подобны больным, которые страдание принимают за наслаждение, печаль за радость. Таким образом, по мнению Абу Бакра Рази как излишество так и недостаток несовместимы с наслаждением.. вести разумную жизнь, радостную, здоровую жизнь, избегать страдания, быть справедливым, нравственно чистым, добродетельным, быть полезным людям, служить им не страшиться смерти – таковы основные требования теории наслаждения Абу Бакра ар Рази.

Насир Хусрав, вопреки Абу Бакра Рази, искал настоящий источник «абсолютного наслаждения» не в этом мире, а в небесном мире, проповедовал, что Бог создал человека в этом мире лишь для того, чтобы тот стремился к потустороннему миру» [12: 313]. Это суждение становится аргументом о различных и несовместимых воззрениях Насира Хусрава с теорией Абу Бакр ар – Рази в трактовке и понимании принципиальных вопросов этики. Нужно отметить о том, что если Абу Бакр ар Рази в соответствии с его общефилософской материалистической концепцией в своем этическом учении предпочитал достижение внутреннего покоя и земного счастья, то другой (Насир Хусрава), чье философское воззрение не выходило за рамки идеализма, в этике предпочитал чистоту нрава и духовную устойчивость. Несмотря на противоположность позиции этих философов в теории морали, их взгляды в трактовке частных вопросов этики обычно совпадают. Особенно это изложение можно привести

в качестве доказательства в разьяснении видов приобретаемых душой удовольствий. По мнению Насира Хусрава, имеется два типа наслаждений, порождаемых душой: первое – это чувственное наслаждение, которое душа получает через тело, а второе – это разумное наслаждение, приобретаемое душой через науки». [13:314] и поскольку основным средством приобретения чувственного удовольствия является тело, т.е. различные органы чувств, то по мере поражения определенного органа чувств исчезает и то удовольствие, которое получается через это орган. Например, если будет поврежден глаз, удовольствие, получаемое при его помощи нельзя получить ни одним другим органом чувств. Это вывод верен и по отношению к другим чувственным удовольствиям, так как чувственное удовольствие доставляется органами чувств, т.е. телесными средствами, то Насир Хусрав относит его в равной мере и к животному и к человеку. В то же время мыслитель не ставит полностью знак равенства между удовольствиями, доставляемыми органами чувств человека и животных. По его мнению, поскольку человек обладает естественным разумом, то «он от чувственных вещей получает такое наслаждение, которое в равной степени не может получать животное.[14,:293].

То есть человек становится причиной появления нравственных деяний в обществе и тем самым заявляет о своих правах в пределах свободной деятельности. Одна из особенностей размышлений мыслителя заключается в том, что он не останавливается на одном. Он старается искать ответы о сотворении человека, и причина его господства над другими создателями- наука. Так как человек способен извлекать из стихий скрытые в нем драгоценности, человек приобретает достоинство и первенство в обоих мирах. Именно в материальном мире своим деянием в теле, представляют эти духовные формы, как добро, зло, вред и выгода, и тем самым, когда найдет в них значение старается познать их. Это превосходство он видит в Разуме и Душе. Именно разум и душа делают человека властелином. Так как посредством этих двух жемчуг он отделяется от человека – животное. То есть его же нравственные деяния делают его благородным. Таким образом, Насир Хусрав, указывая

на общность животного с человеком в приобретении чувственного удовольствия, тем не менее понимал существенную разницу между чувственными удовольствиями у животного и у человека.

Основные положения учения Абу Бакра ар Рази о наслаждении свидетельствуют о том, что он в трактовке этого вопроса следовал Эпикуру, но не был его эпигоном. Так, Эпикур лучшими средствами избежания страданий считал самоустранение от тревог и опасностей, от общественных и государственных дел, достижение независимости от внешних условий. Рази же призывает к социальной активности, обязывает человека быть полезным обществу, способствовать преодолению трудностей к выполнению возложенных на них задач и т. д. его рационалистическая этика имеет значимое место в жизни человека. Именно разумом человек не только познает окружающий мир, но и самого себя, основы своей деятельности, свой внутренний духовный, свои ощущения и интеллектуальные способности, определяет истинность знания.

Из этического воззрения мыслителя следует факт, что человек становится венцом всего сущего, совершая добрые поступки. Таким образом такие деяния, как добро, доброжелательность и добрые поступки дают человеку возможность быть главой других тварей.. Однако человек эти деяния совершает при помощи трех сил: растительной, чувственной и говорящей души.

Душа человека в телесном мире получает от этих названных сил выгоду. Эти силы полезны ему для получения пользы и преодоления вреда. То есть человек получает пищу из тех съедобных вещей, которые являются общим припасом для него и других животных, он сумеет найти в этих вещах наслаждение, где не находят другие животные. Например, сумеет сделать различные виды наслаждения в многочисленных сладостях, кислотах и солёности и др. Каждая из которых имеют множество видов. Также получает удовольствие от мелодий, прекрасных образов и узоров. Посредством этих сил человек приобретает наслаждение от имущества, от обладания золотом и серебром, других драгоценных металлов, от недвижимости, стад садов, и т.г.д.. Только человек в отличие от живот-

ных обладает силой овладения этими вещами. Человек названные вещи приобретает в материальном мире в телесном виде преобразовывает их рациональной силой, в результате чего становится господином (царей) всего того, что он создал при сотворении. Это преимущество человека, по мнению мыслителя, связано с его разумом и благочестием, знанием и мудростью..

Таким образом, человеку предстоит использовать теоретические и практические силы по отношению всех земных и духовных созданий. Именно благодаря этому он всю вселенную - небо и звёзды использует с целью. По мнению мыслителя, у человека есть познающая сила, которая называется разум и посредством внутреннего познания постигает Благо. Соединяя чувственное наслаждение с разумным, мыслитель приходит к заключению о том, что чувственное удовольствие вопреки разумному не является постоянным а оно ограничено в то время как духовное есть наслаждение. По этой причине, например, при употреблении пищи сила чувственного удовольствия постепенно уменьшаясь, доходит до такой степени, что впоследствии потребитель перестаёт чувствовать ее запах. А разумное удовольствие или духовное наслаждение, вопреки чувственной, может расти и усиливаться по мере своего проявления. Насири Хусрав, видя пользу от разумного наслаждения, утверждает, что «человеческая душа от науки достигает разумного наслаждения» .

Литература:

1. Арабзода Нозир . Мир идей и размышлений Насири Хусрава. Издательство «Нодир» душанбе 2003. -С.262.
2. Абу Бакр ар Рази . избранные трактаты.пер.с перс.и арабского М. Диноршоева и Т.Мардони. Душанбе, 2014. -С. 404.
3. Internet google [http:// www. shiism. ru /2354](http://www.shiism.ru/2354). (на главную от А до Я. архив цитатник об энциклопедии страница жалоб и предложений). (1;4)
4. История таджикской философии. Под общей редакцией А.А. Шамолова. Том II. С древнейших времен до XV в. Душанбе «Дониш» 2012. -С.786.
5. Насира Хусрав. Зад ал - мусафирин. Припасы путников. Пер. с тадж (перс). вступительная статья и комментарии М.

Диноршоева. Душанбе, «Нодир», 2005. - С.635

6. Назариев Рамазон. Социальная философия «Ихван ас – сафа» и Насира Хусрава. Душанбе «Ирфон»2016. -С. 339

7. Хаелбек Додихудоев. Философский исмаилизм. Душанбе, 2014.- С 495.

Ш. Бандалиева

Чаҳонбинии ахлоқи Закариёи Розӣ ва Носири Хусрав дар бораи лаззат.

Дар мақолаи мазкур аснои баҳсу мунозирае ки байни Носири Хусрав ва Закариёи Розӣ пайи ҳам омад, доир ба мавзӯи ахлоқи оид лаззат оварда шудааст. Розӣ бештар равиши ақлигароиро интихоб намудааст ва бештари диққати худро бар инсон махтӯф намудааст. Инчунин Розӣ дар назарияи худ оиди «лаззат» диққати бештар ба ақли фаъоли инсон, ки дар зиндагии моддӣ инсон саҳми арзандае дорад намудааст, ки бештар ба таҷрибаи ҳисси

сару қор дорад. Мутафаккир алоқаи инсон ва муҳити атрофро тавасути ҳиссиёт эътироф намуд.

Калидвожаҳо: Лаззат, ақл, ҳиссиёт, этика, илҳод, ҳамоҳангии фалсафа ва дин муҳити илмӣ.

Sh.Bandalieva

Philosophy and ethical thought of Zakariya Rasi and Nasiry Khusraw about enjoyment

The article investigates the ethical views of Abubakr Razi and Nasir Khusraw on delectation and on happiness. Despite the difference in ethical views of both thinkers, they are based on the identification of morality with knowledge. Also it was given a comparative analysis of the views of both thinkers.

Key words: enjoyment, intellect feeling, ethic, heresy, reconciling religion and philosophy, environment science.

ФАЛСАФАИ «АСҲОБИ ҲАЮЛО»

Аскардаев К.А.- Ходими пешбари Маркази синоиносии ИФСҲ ба номи
А.Баҳоваддинови АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон

Муаллиф дар мақолаи мазкур яке аз чараёнҳои фикрӣ-озодандешӣ - фалсафаи «асҳоби ҳаюло»-ро мавриди муҳокима қарор додаст. - ин чараёнест, ки пайравони он мӯтақид ба асолати нахустмодда мебошанд. Дар афкори намояндагони ин равия гуногунандешӣ дар ҳалли масоили илмӣ ва фалсафӣ - қадимии олам, ҳаюло, макон, замон ва хусусан масъалаи нубувват, имомат ва дину аҳкоми динӣ моҳиятан аз дигар равияҳо ба кулӣ фарқ мекард. Назари намояндагони ин равия доир ба олам, табиат ва сохти он, қаробати андешаи илмӣ-фалсафии онҳо бо ақидаҳои ҳиндӣ ва юнонӣ ва хусусан масъалаи қудамои ҳамса боиси таъкибу таҳдид қарор гирифта сабаби ба қуфру илҳод ва зиндиқа айбдор шудани онҳо гардид. Бо таҳлилу баррасии осори парокандаи ду нафар намояндаи ин мактаб Абулаббос Муҳаммади Эроншаҳрӣ ва Муҳаммад Закариёи Розӣ, метавон тамоюли мафкуравӣ ва мансубияти ақидаҳои ин равияро то андозае муайян намуд.

Калидвожаҳо: Ҳаюло, қудамои ҳамса, макон: замон, нафс, илҳод, зиндиқ, ибдоъ, Розӣ, Эроншаҳрӣ: Носири Хусрав.

Маълумоти умумӣ. Дар аҳди бостон ва асрҳои миёна халқиятҳои эронзамин аз ҳам ҷудо набуданд ва бо ҳам дар ҳолати ҳамзишти иқтисодӣ, наҷодӣ ва фарҳангӣ қарор доштанд.

Баъди истилои араб минтақаҳои Эрон ва Осиёи Марказӣ дар ҳайати хилофати араб буданд. Гарчанде дар ибтидо Хилофати араб дар натиҷаи ҷангу футуҳот ба ин манотиқ зарари зиёд иқтисодию фарҳангӣ пеш овард, вале минбаъд дар натиҷаи инкишоф ва таъсири мутақобилаи муносибатҳои феодалӣ, баҳамии фарҳангҳо ва мутамарказонии халқиятҳои ин минтақаҳо нақши муҳиме бозид ва ба рушди илму фарҳанг такони азиме дод.

Ҷаҳони ислом дар ин давра аз ҷиҳати этникӣ, динӣ ва фарҳангӣ яксон набуд ва дар ҳавзаи ҳукумати исломӣ миллат ва қавмиятҳои зиёде муттаҳид шуданд, вале ин қавмиятҳо то ислом дорои муставои мухталифӣ тамаддуни моддӣ ва маънавӣ буданд.

Дар асрҳои аввали ислом тавассути алоқаҳои иқтисодӣ ва фарҳангӣ дар шаҳрҳо шароити мусоид барои раванги илму дониш, санъат ва ҳунармандӣ фароҳам омада, шаҳрҳои қадимаи Рай, Нишопур, Балх, Исфохон, Гургон, Марв, Урганҷ ва Бухорову Самарқанд аз нав ба марказҳои калонтарини фарҳангӣ табдил ёфтанд. Аз ғушаву қанори вилояту кишварҳои гуногун олимону шоирон, нақшону санъаткорони гуногун ҷамъ меоманданд. Ҳаёти иқтисодӣ рӯ ба инкишоф ниҳод. Дар саросари Осиёи Марказӣ ва Эрон китобхона, мактабу мадарсаҳо пайдо шуданд. Алалхусус дар шаҳрҳои илму дониши дунявӣ вусъат гирифта паҳн шуд. Ҳатто масҷидҳо дар баъзе маврид аҳамияти дунявӣ доштанд, зеро дар дохили ин масҷид китобхонаҳо таъсис шуда, баҳсу мунозира дар масъалаҳои илмию динӣ сурат гирифта, усулу ақоиди исломро мавриди муҳокима қарор медоданд. Дар бархурдҳои ақидаҳои байни намояндагони аҷеби гуногун атрофи масъалаҳои мухталиф баҳсу мунозираҳо доир мегашт ва ин боиси он мешуд, ки пайравони дини навтаъсиси ислом ва мазоҳиби гуногун барои дифои андешаҳои хеш ноилоҷ ба фалсафа ва илм, асосан, фалсафаи юнон муроҷиат менамуданд, то дар ин баҳсу мунозираҳо мавқеи худро ҳимоят карда тавонанд.

Инкишофи давлатдорӣ исломӣ, тезу-тундшавии муборизаҳои иҷтимоӣ-сиёсӣ дар хилофат, тақвияти муносибатҳо бо ҷаҳони маънавии халқиятҳои ҳамсоя барои таҳлилу баррасии амалии аҳкоми дини ислом такони тозае доданд. Ин ба он оварда расонид, ки дар асрҳои 8-10

илоҳиёти ислом ташаккул ёфт.

Вобаста ба ин ва бо сабабҳои дигар дар давраҳои аввали ислом як навъ озодии андеша вучуд дошт ва озодандешӣ чанбаи муайян гирифт.

Дар он давра ду навъ равшанфикрӣ вучуд дошт – равшанфикрии динӣ ва равшанфикрии мутлақ. Тафовут дар он аст, ки равшанфикр динӣ дар доираи дини маврид қабулаш амал мекунад, яъне бар хилофи мӯтақидоти ҳеш намеравад, аммо равшанфикри мутлақ озод аз ин гуна эътиқодот аст.

Масъалаҳои асосие, ки равшанфикрон бештар аҳамият меоданд - ин огоҳӣ аз аҳвол ва авзоъ замон, дарду мушкilotи йомеа, бетафовутӣ нисбат ба ҳаводиси рӯзгор, озодманишқ дар тафаккур ва андеша, танқиди вазъи мавҷуда, баёни андешаҳо перомунӣ пешбурди йомеа, мубориза бар зидди хурофот ва ғайра.

Бо пешрафту тараққиҳои шахрҳо, истеҳсолоти санъатӣ, озодандешӣ тавсеа ёфта, дар байни табақаҳои гуногуни шахриён ва деҳқонон мардони озодандеш пайдо шуданд. Ҳатто дар баъзе санадҳои ҳамонвақта далелҳои мавҷуд будани мардуми ғайри дин низ қайд шудааст, ки аз рӯи ақида бо дин муҳолифат доштанд. Гурӯҳе мӯтақид буданд, ки бо фаноии бадан нафс низ мемирад ва барои рафтору кирдори ин дунё подошу чазое вучуд надорад. Таъйиди ин фикрро дар нобоварии Абулаббос Эроншаҳрӣ нисба ба тамоми динҳои мавҷудаи замони ӯ ва ихтироии дини ҳеш ва инқори тамоми динҳо аз тарафи Абубакри Розӣ дида метавонем.

Сабаби асосии ин, аз як тараф, агар аз байн рафтани эътиқодоти динии аҷдодӣ бошад, аз тарафи дигар пурра собит нашудани ғояҳои дини нав буд, ки боиси рӯоя нагардидани маросимҳои динӣ мегардид.

Пайдоиши ақидаю мулоҳизаҳои илҳодӣ дар афкори мутафаккирони асрҳои VIII-IX ба зухур ва тақвияти таълимоти сӯфиён ва мӯтазилиён мусоидат намуд.

Ташаккули ақидаи озодандешӣ ба бархурди ҷаҳонбинии мухталифи фалсафӣ ва динӣ ба хусус қабулу такмили анъанҳои фалсафии Юнони иртибот дошт.

Бо устувории муносибаҳои феодалӣ ва омилҳои дигар дар минтақаи Осиёи Марказӣ ва Эрон рӯҳияи зиддиарабӣ ва ҷудоихоҳӣ авҷ гирифта ба ташкили

давлатҳои мустақили Тоҳириён (821-873) дар Хуросон, Сафавиён (861-900) дар Сиистон ва Хуросон, Сомониён (900-999) дар Мовароуннахру Хуросон ва дигар минтақаҳои шарқии Эрон ва Бувайҳиён (936-1055) дар ғарби Эрон оварда расонд.

То ин давра забони арабӣ ҷои забони паҳлавиро дар Эрон ва забонҳои суғдӣ, бохтарӣ ва хоразмиро дар Мовароуннахр гирифта забони расмӣ шуд, вале дар ин манотиқ забони гуфтугӯӣ ва адабӣ - забони форсии нав, форсии дарӣ ташаккул ва инкишоф ёфт. Бо ин забон дар дарбори Тоҳириён гуфтугӯ мекарданд, Сафориён ва хусусан Сомониён ҳомии асосии инкишофи шеърӯшоири бо ин забон шуданд.

Ҳаракати ватанхоҳии шуубияи инкишоф ёфта мутафаккироне чун Башшор ибни Бурд, Абу Нувос, Абулатоҳия, Хураймӣ Суғдӣ ва нависандагон Саҳл ибни Ҳорун, Ибни Муқаффаъ, Ибни Ровандӣ ва дигарон ба таълифу эҷод ва мубориза пардохтанд.

Ҷараёни нави фикрӣ-озодандешӣ - фалсафаи «асҳоби ҳаюло» аҳамияти хоса пайдо кард. Дар афкори орои намояндагони ин равия гуногунондешӣ дар ҳалли масоили илмӣ ва фалсафӣ - қадимии олам, ҳаюло, макон, замон ва хусусан масъалаи нубувват, имомат ва дину аҳкоми динӣ моҳиятан аз дигар равияҳо ба куллий фарқ мекард. Назари намояндагони ин равия доир ба олам, табиат ва сохти он, қаробати андешаи илмӣ-фалсафии онҳо бо ақидаҳои ҳиндӣ ва юнонӣ боиси таъкибу таҳдид аз ҷониби дастгоҳи идеологии давр, ба куфру илҳод ва зиндиқа айбдор шудани онҳо гардид. Аз ин рӯ муайн намудани тақдирӣ таърихӣ ин гурӯҳ басо душвор аст, зеро ба сабаби муборизаҳои ақидатӣ номи чанде аз онҳо маълум асту бас. Аз таълифоти навиштаҳои намояндагони ин мактаб танҳо порчаҳои парокандае аз осори ду нафар чехраи намоени ин мактаб Абулаббос Муҳаммади Эроншаҳрӣ ва файласуфи асил ва донишманди фарзона Муҳаммад Закариёи Розӣ, ки дар асрҳои миёна ҳамчун рамзи фикри бедор ва илмӣ-мантиқӣ буданд, боқӣ мондааст. Бо така ба баъзе асару порчаҳои боқимондаи таълифоти Абубакри Розӣ ва муосиронаш, инчунин порчаҳои пароканда дар осори муҳолифон аз ҷумлаи ҳамасрон ва мутафаккирони баъдина, инчунин

матнҳои таҳқиқоти хориҷӣ ва ватанӣ, метавон тамоюли мафкуравӣ ва мансубияти ақидаҳои ин равияро то андозае муайян намуд.

Барои ошкор шудани масъалаи пайдоиши фалсафии «асҳоби ҳаюло» пеш аз ҳама зарур аст, ки роҳҳои интишори онро дар олами исломӣ, сарчашма ва зуҳури равияю чараёнҳо мутаассир аз онро мавриди омӯзиш қарор диҳем.

Дар истилоҳи «асҳоби ҳаюло» вожаи «ҳаюло» ҳамчун калимаи калидист. Маънои «ҳаюло» аз калимаи «аулаи» юнонӣ гирифта шуда, маъноаш нахустмодда ба абадӣ будани он далолат мекунад. Аз ин ҷо вожаи мураккаби «хелузуият» - «гилосоизм» - таҷдидунандаи табиати моддӣ мебошад. «Мафҳуми фалсафии калима дар сурати таркибии он «хелузуиятҳо» дар арабӣ «асҳоби ҳаюло» ва имрӯз материалист гӯянд, яъне муътақид ба асолати модда, моддигаро ҳасаб таъбир паҳлавии он «гетигаро» бошад» [2.242]. Пайравони «асҳоби ҳаюло» мӯтақид ба асолати нахустмодда мебошанд. «Асҳоби ҳаюло» фирқаи фалсафист, ки чандон паҳн нашудааст. Ин номро пеш аз ҳама дар унвони асари намояндаи машҳури ин равия Муҳаммад Закариёи Розӣ «ар-Рад ала ал-Мисмаъи ал-мутақаллим фи радиҳи ала асҳоб ал-ҳаюло» («Ради Мисмаии мутақаллим дар нақди асҳоби ҳаюло») дидан мумкин аст.

Дар асари Исфариёнӣ «ат-Табсира фид-дин» омадааст: «Аз ҷумлаи файласуфон қавмест, ки «асҳоби ҳаюло» номида мешаванд ва тарафдори қадимии асли олам ва худуси аърозанд» [5.154].

Масъалаи дигаре, ки дар бораи асҳоби ҳаюло маълумоти бештар ва муфассал медиҳад китоби «Зод-ул-мусофирин»-и Носири Хусрав аст: «Асҳоби ҳаюло ҷун Эроншаҳрӣ ва Муҳаммад Закариёи Розӣ, - навиштааст Носири Хусрав - ва ҷуз эшон гуфтаанд, ки ҳаюло ҷавҳаре қадим аст. Ва Муҳаммад Закариёи Розӣ панҷ қадим собит қарда аст - яке ҳаюло ва дигаре замон ва се дигар макон ва ҷаҳорум нафс ва панҷум Борӣ субҳонаҳу ва таоло...» [1.220]. Қобили қайд аст, ки ақидаи Носири Хусрав хангоми муҳолифаташ бо намояндагони «асҳоби ҳаюло» яқсон нест, зеро ақидаҳои Эроншаҳрӣро сутуда, Розиро зеро тозиёнаи танқид гирифтааст.

Носири Хусрав менависад: «Ва аз қавлҳои некӯ, ки ҳаким Эроншаҳрӣ андар қадимии ҳаюло ва макон гуфтааст ва Муҳаммад Закариёи Розӣ онро зишт қардааст, он аст, ки Эроншаҳрӣ гуфтааст: Эзид таоло ҳамеша соней буд ва вақте набуд, ки марваро сунъ набуд, то аз ҳоли бесунъ ба ҳоли сунъ ояд ва ҳолаш баргардад. Ҷун вочиб аст, ки ҳамеша соней бувад, вочиб омад, ки он ҷӣ сунъи ӯ бар ӯ падида ояд, қадим бошад ва сунъ ӯ бар ҳаюло падида оянда аст. Пас ҳаюло қадим аст ва ҳаюло далели қудрати зоҳирии Худой аст ва ҷун мар ҳаюлоро аз макон ҷора нест ва ҳаюло қадим аст вочиб ояд, ки макон қадим бошад» [1.258].

Ибораи «асҳоби ҳаюло» аз назари Носири Хусрав дар таъбири баъзе муҳаққиқон ба истилоҳи материалистон баробар аст. Ёдовари он ки Эроншаҳрӣ ва Абубакри Розӣ аз ҷумлаи асҳоби ҳаюлоянд, аз он ҷиҳат аҳамиятнок аст, ки Носири Хусрав меҳвари андешаҳои фалсафии ин ду мутафаккиро ба «материализм» ва моддигарӣ мансуб донистааст [5.154].

Лекин аз баррасии порчаҳои парокандаи боқимондаи Эроншаҳрӣ ва Закариёи Розӣ равшан аст, ки қотеона фалсафии «асҳоби ҳаюло»-ро материалистӣ гуфтан, то дараҷае, ба ҳақиқати таърихӣ рост намеояд. Мо бе қайду шарт ин ақидаи Носири Хусравро қабул қарда наметавонем, зеро ӯ дар муносибаташ нисбат ба ақидаҳои ақлгароёнаи Закариёи Розӣ аз мавқеи таълимоти исмоилия баромад қарда, дар назди худ мақсади аз ҷиҳати илмӣ таҳлил қардани ин масъалаҳоро намегузорад, балки аз мавқеи дин ва хусусан ҳимояи имомат баромад мекунад. Мавқеи Розӣ дар масоили зерин: табиат, нафс, нубуват, имомат ва аз ҳама асосӣ қудамои ҳамса аз масъалаҳое буданд, ки мавриди ҳуҷум ва танқиди намояндагони исмоилия қарор гирифта буданд.

Лекин масъалаи қудамои ҳамса дар байни намояндагони фалсафа пеш аз ҳама маълуми машҳур буд. Муҳаммад Шаҳристонӣ мегӯяд: «дар Тимовейс мазҳаби ҳаюло қадим аст. Аз ҷумлаи фалосифа қавме аст, ки асҳоби ҳаюло номида мешаванд, ба қадимии асли олам қоиланд ва ба худуси аъроз ақидаманданд» [5.154].

Ашъари низ дар «Мақолат ал-

исломиин» ба намояндагони «асҳоби ҳаюло»-ро қайд кардааст [3.333].

Дар ин замина дар хусуси пайравӣ ва мансубияташон ба ин ё он равияи фалсафӣ байни муҳақиқон ақидаҳо гуногунанд. Як гурӯҳ ақидаманданд, ки «асҳоби ҳаюло» аз ақоиди фалсафии қадими мардуми эронинажод сарчашма мегиранд ва он, асосан, дар масъалаи «кудамои хамса» ба таври возеҳ дида мешавад.

Гурӯҳи дуюм ин ақидаро ба собеиёни харонӣ нисбат медиҳанд ва аз гуфтаи Исфарионӣ бармеояд, ки собеиён аз муҳимтарин пайравони мазҳаби асҳоби ҳаюлоянд. Аммо ҳаволаи қудамои хамса ба собеиён таърихан беасос аст, зеро дар сарчашмаҳои қадим нисбат ба онҳо ин гуна аңдеша вучуд нашофт. Эҳтимол намояндагони равияи «асҳоби ҳаюло» ҳангоми баёни равияҳои динии ба ҳам печида, аҳкоми динӣ, китобҳои муқаддасу ваҳии пайғамбарон ақидаҳои худро, ки бештар чанбаи ақлгарой доштанд, ба собеиён ё бараҳманҳо нисбат дода, бо ҳамин мавқеи худро беҳатар менамуданд.

Гурӯҳи сеюм муътақиди онанд, ки асҳоби ҳаюло пайравони бевоситаи Афлотунанд. Ин фикрро бо он собит месозанд, ки назарияи асҳоби ҳаюло ба олами исломӣ ба воситаи ақдаи Афлотун ва афлотуниёни нав (навафлотуния) ва махсусан ахлоқи афлотунӣ паҳн гардид ва тарафдорон пайдо кард.

Бояд қайд намуд, ки таъсири мутақобилаи Юнон бо кишварҳои ҳамҷавор дар ҳамаи давру замонҳо, чи пеш аз ислом ва чи баъди ислом вучуд дошт. Зеро дар давраи тобеияти Юнон ба шохигарии Эрон ва баъди интисору шикасти ҳуқумронии юнониён дар кишварҳои шарқӣ, хоҳу нохоҳ, таъсири мутақобилаи илмию фарҳангӣ ба якдигар дар ин минтақаҳо вучуд дошт. Хусусан баъди дар соли 529 мелодӣ баста шудани дарҳои Академия бар рӯи файласуфон ва аҳли илм аз ҷониби императори Рум Юстиниан онҳо маҷбур шуданд ба дарбори шоҳи Эрон Кисро Анушервон паноҳ баранд. Шоҳи Эрон онҳоро бо хушнудӣ пазируфт ва барои онҳо имконияти қору фаъолият дод [6.479-80].

Дар садри ислом барои мустаҳкам намудани поя ва услуҳои дин дар мунозираҳо барои ҳимояи мавқеи худ маҷбур буданд ба илму фалсафаи Эрон

Ҳинду Чин ва хусусан фалсафаи Юнон рӯ оваранд. Ин боис он шуд, ки онҳо ба тарҷумаи китобҳои илми пизишкӣ ва фалсафӣ рӯ оваранд.

Олами исломӣ ҳам Афлотун ва ҳам Арасту дар як вақт шинохт ва аз ақидаи ҳардуи онҳо мутаасир гашта, дар байни мутафаккирони исломӣ пайравони худро пайдо кард. Дар фалсафаи исломӣ чараёни афлотунӣ аз пайравони Арасту на аз ҷихати нуфуз ва на аз ҷихати аҳамият ҳеҷ камӣ нашофт. Дар баъзе ҳолатҳо мушоҳида мешавад, ки файласуфони исломӣ ё фалосифаи машшоӣ дар ақидаҳои ахлоқӣ-сиёсии худ аз устои худ Арасту дур шуда аз Афлотун пайравӣ мекарданд.

Интишор ва таъсири афкори Афлотун дар байни мусулмонон на бо як роҳ, балки бо роҳҳои гуногун аңҷом гирифтааст. Аз ҷумла бо роҳи тарҷумаи муҳовараҳои /диалогҳои/ Афлотун ба забони арабӣ, хоҳ аз юнонӣ хоҳ аз сурёнию паҳлавӣ; ба воситаи фалсафаи Арасту; ба воситаи навафлотуния; инчунин, таъсири сурёниён, калисоҳо ва гайра сураҷ гирифт.

Муҳаммад Шаҳристонӣ мутафаккир ва муаррихи фалсафа яке аз аввалинҳо шуда таъсири ақидаҳои Афлотунро қайд менамояд, ки «дар «Тимовейс» мазҳаби ҳаюло қадим аст» дар ақидаи баъзе файласуфони исломӣ ақидаҳои афлотунӣ хусусан навафлотунӣ таъсир доранд.

Дар замони ҳозира ба ин масъала шарқшиноси олмонӣ Пинес диққати махсус дода менависад, ки файласуфонро, ки аз ақидаҳои Афлотун таъсир пазируфтаанд, «асҳоби ҳаюло» меноманд. Аъне «асҳоби ҳаюло» қасонеанд, ки ба қадимӣ ва мутлақияти ҳаюло муътақид буда, пайравони бевоситаи Афлотунанд.

Ин ном дар байни таърихчиёни фикри фалсафӣ ба тавре роиҷ шуд, ки онҳо чараёни фалсафиеро дар назар доштанд, ки аз машшоия фарқ дошт.

Намояндагони «асҳоби ҳаюло» аз ҷумлаи мутафаккиронеанд, ки ба Афлотун пайравӣ кардаанд. Гарҷанде маълумот дар бораи намояндагони ин чараён қам бошад ҳам, мо бо тақя ба осори боқимондаи ду нафар намояндаи машҳури ин чараён – Абулаббос Эроншаҳрӣ ва хусусан Абубакри Розӣ метавонем таъсири Афлотунро дарёбем, зеро хусусан Розӣ дар навиштаҳои худ Афлотунро устод ва пешвои худ шуморида аст.

Маҳбубияти Афлотун дар шарқи исломӣ аз он иборат буд, ки дар ҷунин

масъалаҳои муҳими фалсафӣ: абадияти рӯх, шабоҳат ба Худованд, адолат барои фарду давлат, сирати фозила ва дигар масъалаҳо ақидаи ӯ ба таври умумӣ бо фикри шарқӣ шабоҳат дошт ва ба рӯҳи исломӣ хеле наздик буд [7]. Зеро назари Афлотун ин аст, ки ҷон абадӣ ва олам офаридашудааст ва ин ба рӯҳияи шарқӣ умуман ва ақидаи дини ислом шабоҳат дорад. Аз ин рӯ гуфтан мумкин аст, ки мусулмонон Афлотунро аз ибтидо хуб мешинохтанд.

Шабоҳати ақидаи Афлотунро бо «асҳоби ҳаюло» дар масъалаи нахустмодда (ҳаюло) дидан мумкин аст, вақте ки Афлотун қоил ба вучуди моддаи собиқае бар ин олам аст ва он раховати (кушодагии) ғайри муайяност, ки на маъқул асту на маҳсус. Ин моддаро Афлотун ловучуд ё лоқобил номида аст, лекин ин истилоҳ байни фалосифаи исломӣ бештар бо номи арастуии он «ҳаюлои мутлак» маълуму машҳур гашта буд.

Ин истилоҳ байни намояндагони «асҳоби ҳаюло» низ паҳн гардид ва бо он мабдаи азалии вочиба ба зоти хешро дар назар доштанд, ки он на ҳаюлоест, ки мавзӯи суратҳои зинда бошад, балки унсури азалият ва қадимияти модда аст.

Далели қадимияти ҳаюлоро мо дар ақидаҳои Абубакри Розӣ пайдо карда метавонем, вақте ӯ мегӯяд, ки аз ҳеч ба вучуд омадани чиз ҷоиз нест ва ба ин восита ибдоъро инкор мекунад.

Пас, Розӣ офаринишро аз ҳеч инкор карда ба он мегаравад, ки моддаи қадимае вучуд дорад, ки аз он ашё таркиб меёбанд. Чун дар олам чизе бе чизи дигар ба вучуд намеояд, пас, лозим меояд, ки худуси табоеъ аз чизи ғайри он бошад. Ва бояд он чиз қадим бошад, лекин мураккаб набошад, балки мутафарриқа бошад.

Далели дигари қадимию азали будани ҳаюлоро дар қудамои хамсаи Розӣ дида метавонем, вақте ӯ масъалаи офариниши олавро аз ҷониби Худо ба сабаби тағйири алоқа байни қудамои хамса ба ҷуз Худо баён менамояд. Зеро нафс ба сабаби ҷаҳолат барои ҳосил кардани лаззат моил ба он мешавад, ки бо ҳаюло пайваст гардад, дар ҳоле ки ҳаюло ба ин майлу рағбате надошт. Худованд нотавонӣ ва ҷаҳолати нафсро дида барои ёрмандии он ин ҷаҳонро меофарад ва барои дарки ҷаҳолат ва нодониаш аз ақли илоҳии хеш ба ӯ ақл ато мекунад, то нафс тавонад

иштибоҳи хешро дарк намояд ва бо олами аслии хеш баргардад. Ин амал танҳо он вақт амалӣ мегардад, ки тамоми нафсҳои инсонӣ аз тариқи расидан ба мартабаи файласуф ё ҳаким тавонанд ба олами улвӣ баргаданд, ки он макон макони аслии нафс мебошад.

Хулосаи ҳамаи гуфтаҳои ӯро ба фикри афлотунии овардаи ӯ ҷамъбаст кардан мумкин аст, ки мегӯяд: «Фалсафа ин шабоҳат ба Худои азза ва ҷалла аст, ба қадри тавоноии инсон. Ва Худои мо олиму мубарро аз ҷаҳл ва одилу дур аз ҷабру зулм аст. Мо ҳам бояд дар ин сифот ба ӯ монандӣ ҷӯем» [1.108].

Пайравии Розиро аз Афлотун дар навиштаҳои худӣ ӯ дидан мумкин аст, вақте дар китоби «Сирати фалсафи»-и хеш менависад, ки: «аз пешвои мо Сукрот нақл аст, ки ҳеч гоҳ гирди даргоҳи мулук намегашт ва даъвати мулукро ба истихфоф рад мекард. Таоми лазиз намехӯрд ва ҷомаи фохир намепӯшид. Дар банди сохтани хона ва гирд кардани тӯша ба тавлиди насл набуд, аз хӯрдани гӯшту нӯшидани шароб ва мулозимаи лаҳм дурӣ мечуст, ба ҳамон хӯрдани гиёҳ ва печидани худ дар ҷомаи жанда қаноат меварзид.

«Бо ин ки эътироф дорем, ки дар таъқиби сирати дурусти Сукрот аз куштани ҳавову ҳавас ва дӯстдорӣ илм ва ҷаҳд дар талаби он ба мақоми ӯ нарасидаем. Боз тасаввур намекунем, ки дар пайравӣ аз қисмати писандидаи сирати ӯ роҳи хилоф рафта бошем. Ва агар хилофе бошад дар қадимияти он сират аст на дар қайфияти он. Ва иқрори мо ба нуқси худ дар ин марҳала нуқсе натавонад буд, чу ин айни ҳақиқат аст, ва иқрор ба ҳақ айни фазилат ва шараф. Ин аст ҷавоби мо дар ин хусус» [1.27,99;4.152-58].

Бо така ба осори худӣ Розӣ гуфтан мумкин аст, ки устодони ҳақиқии ӯ Сукроту Афлотун ва Ҷолинус буданд. Шогирдии ӯ аз тариқи омӯзиш ва баррасии афкори ин файласуфони ҷонӣ ва тарҷумаи осори эшон ба арабӣ сурат гирифтааст, зеро худӣ мутафаккир ҳангоми баёни масоили фалсафӣ, мантиқӣ, ахлоқӣ ва равоншиносии худро аз ҷумлаи шогирдони онҳо меҳисобад. Дар «Сирати фалсафӣ» Сукротро «имомӣ мо Сукрот» гуфта муроҷиат намудааст, ки ин равшангари этироми ӯ нисбат ба Сукрот аст ва кӯшидааст, ки дар қору зиндагӣ ба ӯ монанд бошад, то тавонад сазовори номи файласуф бошад.

Пайравии Розиро ба Афлотун инчунин

дар масоили нафс, макон, замон ва ғайра низ дидан мумкин аст, ки инро мо дар мунозироти ӯ бо Абухотими Розӣ дида метавонем [1.304-10].

Хулоса фалсафаи «Асҳоби ҳаюло» яке аз масъалҳост, ки камтар мавриди таҳқиқи баррасӣ қарор гирифтааст ба таҳлилу тадқиқ ва омӯзиши бештаре ниёз дорад.

Адабиёт

1. Абубакри Розӣ. Расоил фалсафия. - Бейрут, 1980. – С. 220.
2. Азқой Парвиз. Ҳақим Розӣ (ҳикмати табиӣ ва низоми фалсафӣ)-и Муҳаммад Закариёи Розӣ. - Техрон, 1384. – С.242.
3. Ашъарӣ. Мақолот ал-исломийин. Ҷ. 2 – С. 333.
4. Диноршоев М. Плюралистическая философия Абу Бакра ар-Рази. – Душанбе, 2015. – С.152-158.
5. Ночӣ ат-Тикритӣ. ал-Фалсафа ал-ахлоқия ал-афлотуния. - Бағдод, 1983. – С. 154.
6. Таърихи фалсафаи тоҷик. Ҷ. 2. Душанбе, 2012, С. 479-80.
7. Шейнман – Топштейн С.Я. Платон и ведийская философия. М.1978.

К.А. Аскардаев

Философия «Друзья материи» («Асхаби ҳаюло»)

В статье автор рассматривает содержание книги «Друзья материи», где показывает, что категорично называть филосо-

фию «друзей материи» материалистической нельзя. Вопрос о возникновении и развитии этого философского направления, т.е. учения сторонников материи до сих пор остаётся открытым, и его дальнейшее исследование необходимо для раскрытия его сути, определения значимости вклада его приверженцев в развитие философских знаний в целом.

Ключевые слова: материя, «асхаби ҳаюло», «друзья материи», материалист, Ираншахри, Рази, Насир Хусрав.

К.А. Askardaev

Philosophy of «Friends of matter» («Ashabi hayulo»)

The author considers the content of the book "Friends of matter", which shows that to call philosophy as a "Friends of the matter" materialistic absolutely not allowed. The question of the emergence and development of of this philosophical direction, ie, teachings of supporters of matter still remains open, and its further research is needed to disclose its essence, determining the significance of the contribution of its adherents in the development of philosophical knowledge in general.

Key words: Abubakr ar-Razi, matter, ashabi hayulo, five eternal principles, matter, time, space, soul, Creator (God), Nasir Khusrav, Iranshahri.

ВЕЛИКИЙ ЗНАТОК ГАРМОНИИ ЗВУКОВ И ТАЙН ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА

Аслиддин Низами. -доктор искусствоведения

В статье на основе многочисленных источников рассматривается вопрос о научном наследии Абу Бакра ар-Рази в области музыкальной науки. Освещаются подлинные факты о том, что в юности ар-Рази занимался музыкой, хорошо играл на Уде. Будучи учеником Абу Зайда Ахмад Ибн Сахл Балхи он освоил и основы музыкальной науки. Главный его труд о музыке "Фил-чумал-ил-мусики" не сохранился, однако на страницах других его сочинений имеются много точных высказываний по поводу роли музыки в жизни общества.

Ключевые слова: Средневековая культура Востока, Рази, культура, музыка, музыкальное искусство, Мавераннахр, Хорасан, музыкальные инструменты, уд -лютня, чанг - арфа, ударные инструменты- духул, даф, духовые инструменты- флейта - пана, карнай.

Музыкальное искусство как уникальное духовное явление, имеющее колоссальное воздействие на человека, из древнейших времен привлекало внимание практически всех выдающихся ученых и мыслителей разных эпох. В странах Востока, начиная с конца 9-нач. 10вв., по примеру древнегреческих авторов - Аристотеля, Пифагора, Эвклида, Птоломея и др. были заложены традиции научного осмысления психоэмоциональных, художественно-эстетических, социальных и биологических свойств музыкального искусства.

Средневековым ученым Мавераннахра и Хорасана к тому времени стали доступны переводы на арабский язык трактатов о музыке Аристоксена ("Гармоника" и "Ритмика"), Аристотеля ("Проблемы"), Евклида ("Гармоника" и "Канон"), Птоломея ("Гармоника"), Никомаха ("Гармоника") и др.

Эти и другие известные сочинения по музыке стали основой для формирования уникальных и довольно оригинальных взглядов средневековых ученых Мавераннахра и Ирана, направленных на изучение

особенностей создания, исполнения и восприятия восточной музыки.

Известно, что к этому времени музыка как самый популярный и ценимый высшими слоями общества вид искусства получила всестороннее развитие в условиях процветания империи Сасанидов, а также в больших культурных центрах Согда и Бактрии. Сохранившиеся до наших дней археологические данные свидетельствуют о том, что при дворцах правителей процветала профессиональная музыка, широко использовались такие музыкальные инструменты как Уд (Лютня), Чанг (Арфа), различные ударные (Духул, Даф) и духовые (флейта Пана, Карнай и др.). Изображение знаменитой арфистки на фресках древнего Пенджикента ярко свидетельствует о роли музыкального искусства в жизни тогдашнего общества.

Сегодняшней науке широко известны энциклопедические труды о музыке Абу Насра Фараби, Абу Али Ибн Сино, Кутбиддина Ширази, Сафиуддина Урмави, Абдел-Кадера Мараги и других корифеев восточной музыкальной науки. Их труды, в частности "Большая книга о музыке". (1). Фараби и "Полный свод науки о музыке"(2). Ибн Сино еще в середине прошедшего столетия были переведены на английский и французские языки. Частично в отрывках имеются переводы вышеназванных трудов на русский и таджикские языки.(3. 181-191).

Так сложилось, что основоположником средневековой науки о музыке многие считают Абу Насра Фараби (ум.950г.), который следовал математическим принципам пифагорийцев и создал свой знаменитый труд о музыке. Несколько позже и великий Ибн Сино также сочиняет большой энциклопедический труд "Полный свод науки о музыке".(4). Современная музыкальная наука признает их как первооткрывателей музыкальной науки на всем арабском Востоке.

Однако достоверно известно, что наука о музыке в Средней Азии зародилась гораздо раньше - а именно в творчестве вы-

дающего мыслителя, ученого и врача Абу Бакра Мухаммада ар-Рази, который наряду с десятками сочинений по всем отраслям философии и медицины, написал большой трактат о музыке под названием "Фил-чумал-ил-мусикй" (Об особенностях музыкальной композиции).(5).

По всей вероятности, данный трактат не дошел до нашего времени, имеются только неоднократные упоминания о том, что ар-Рази писал музыкальный трактат под таким названием, подтверждая это тем, что в юности ар-Рази занимался музыкой, хорошо играл на Уде. О том, что ар-Рази все же является автором трактата о музыке написал еще в середине прошедшего столетия выдающийся английский ученый-музыковед Джордж Фармер.(6). Его авторитету можно доверять, ибо он является первым переводчиком трудов о музыке Фараби и Ибн Сино на английский язык и автором десятки монографий по истории музыки Средневекового Востока.

Таким образом, можно полагать, что история восточной музыкальной науки начинается именно с творчества Абу Бакра ар-Рази. В данной статье впервые рассматривается вопрос о роли Абу Бакра ар-Рази в истории музыкальной науки средневекового Востока.

Великий ар-Рази. Об этом "вольномудце" написано очень мало, большинство его трудов (всего их около 200) до нашего времени не дошли, однако еще меньше имеются сведения о том, что ар-Рази в действительности был великим музыкантом-виртуозом и автором трудов о музыкальной науке. По имеющимся сведениям, Абу Бакр ар-Рази является первым ираноязычным ученым, который сочинил труды по музыкальной науке. Поэтому он относится к плеяде первопроходцев в восточной музыкальной науке (наряду с Абулкосим Убайдуллох бинни Абдуллох Ибн Хурдодбех, Абу Юсуф Якуб Ал-Кинди и др.), которые заложили основу музыкальной науки в Хорасане и Мавераннахре. Их великая историческая заслуга заключается в том, что в своих музыкальных сочинениях они опирались на живую музыкальную практику своего времени и своих родных странах.

Доподлинно известно, что все без исключения авторы средневековых музыкальных трактатов были, прежде всего, филосо-

фами, т.е. музыка как наука входила в число собственно философских учений.

Уже ко времени жизни и творчества ар-Рази музыкальная наука прежде всего усилиями Ал-Кинди стала очень популярна в качестве четвертого раздела "Риёзийет" (математика) наряду с арифметикой, астрономией и геометрией. Вхождение музыки в ряд математических наук объясняется тем, что гармонически организованные звуки (т.е. "музыкальные звуки") будучи по природе собственно физическим (акустическим) явлением, измеряются простыми численными соотношениями.(7).

Средневековые авторы (в числе которых был и ар-Рази) при исследовании проблем музыкальной науки стали рассматривать очень важные для духовного мира человека вопросы о влиянии звуков на природу человека, о значении мелодии и ритма вообще и излагали свои видения по данному вопросу в специальных трактатах. Текст музыкального трактата ар-Рази до нас не дошел, однако по содержанию других его работ можно определить, что особое внимание он уделял проблеме морального сложения человека, его этических стремлений, в частности вопроса о видах наслаждений, доступных человеку. Так на страницах "Духовной медицины" ар-Рази отмечает, что цель данного труда - исправление нравов и совершенствование духовных качеств человека.

Весьма примечательно, что все без исключения выдающиеся философы в своих сочинениях обращали внимание практически на все аспекты общественной жизни, изучали природу человека, окружающую действительность, элементы духовной жизни. Но удивление вызывает тот факт, что из всех видов изящных искусств (живописи, архитектуры, скульптуры и т.д.) в качестве объекта пристального изучения великие философы избрали только музыку. Во всяком случае, у нас не имеются сведения о том, что кто-нибудь из великих мыслителей средневекового Востока писал труды по другим видам изящных искусств (за исключением поэзии).

Не взирая на тот факт, что в научном музыковедении (как было уже отмечено выше) Ал-Фараби (автор энциклопедического труда "Китаб-ал-мусикй ал-кабир") и Ибн Сино (автор музыкального трактата "Джавомеъу илм-ал-мусики") по праву счи-

таются основоположниками музыковедения в исламском мире, тем не менее нельзя упускать из виду ранее созданные труды о музыке, авторами которых являются Ибн Хурдодбех ("Ал-Лахв ва-л-малахй") а также Абу Бакр ар-Рази. Исторические источники достоверно свидетельствуют, что первым исследователем музыкальной науки на территории Ирана и Мавераннахра был все же великий философ и врачеватель Абу Бакр Мухаммад ар-Рази. Это определение касается не только вопроса о хронологическом порядке создания их трудов, ибо ар-Рази жил и творил несколько раньше Фараби и Ибн Сино, но и предположения того, что ар-Рази будучи профессиональным музыкантом - исполнителем на инструменте Уд (Руд), при написании своей теории о музыке опирался на живую музыкальную практику своей эпохи.

При этом важно полагать, что в музыковедческих учениях ар-Рази просматриваются также первые попытки опираться также на достижения культуры и искусства предшествующих эпох, в частности эпохи Сасанидов. Подтверждением этому может служить тот факт, что ар-Рази играл на инструменте Уд, о чем свидетельствуют разные достоверные источники, в частности Джамал-ад-дин Ал-Кифти, Салах-од-дин Сафадди и др.(8). Напомним, что Уд - это арабизированное название среднеперсидского инструмента Барбат, на котором играл еще Борбади Марвази. Барбат-это подлинное, более раннее название инструмента, которого арабы затем назвали как Уд. Примечательно, что Ибн Сино в "Джавомеъ илм-ал-муסיки", написанном на арабском языке сохраняет прежнее - таджикское название Барбата.

Как известно, именно в период правления сасанидов музыкальное искусство становится частью дворцовой жизни и всевозможных церемоний, в этот период процветает профессиональная музыка, появляются сочинения программного характера, посвященные явлениям природы, календарным праздникам, в частности празднику Навруз. Музыкальным занятиям ар-Рази предавался преимущественно в молодости, возможно до 20 лет от роду. После этого он по собственному признанию прекращает музицирование и целиком посвящает себя науке. Так в книге "Ас-сират-ул-фалсафийя" ар-Рази касаясь причины прекращения за-

нятия музыкой пишет, что "песня, которая выходит между бородой и усами, радости не прибавляет".(9. 6).

Как видно, что данные высказывания великого философа носят конечно символический характер и полностью соответствуют его мировоззренческим концепциям о морали и способах получения наслаждения. Другими словами, автор отмечает, что в старости лет человека должны окружать вовсе иные способы наслаждения.

Известно, что этому периоду предшествовали традиции использования музыки в зороастрийских храмах, где молебды при выполнении обряда перед священным огнем, пели песни жанра "замзама" исключительно закрытым ртом, т.е. без произношения слов. Пение без слов, или специальные зороастрийские песнопения в храмах заложили основы для развития профессиональной музыки. Возможно здесь намечается влияние трудов Ибн Хурдодбега, в частности его трактат "Ал-лахв вал-малахй", где имеются некоторые суждения относительно увлечения легкой или увеселительной музыкой.

При Саманидах происходит своего рода процесс возрождения уникальных культурных и духовных традиций предшествующих времен, в том числе и сасанидского периода и музыка наряду с поэзией утверждаются в качестве важных элементов высокого дворцового искусства.

В дальнейшем именно дворец Саманидов становится не только центром расцвета и бурного развития этих видов искусств, но опорой для поддержки и развития талантов. Джорж Фармер, английский ученый - музыковед относительно данного вопроса писал, что именно Саманиды в свое время спасли жизнь великому ар-Рази.(10. 268.).

Можно утверждать, что на концептуальные аспекты музыкальных сочинений ар-Рази оказал серьезное влияние учение Ал-Кинди, который писал различные комментарии к трактатам древнегреческих авторов, ибо известно, что один из учителей Рази, (11. 928-929), а именно Абу Зайд Ахмад Ибн Сахли Балхи (ум. 934г.) в свою очередь был очень верным учеником самого Ал-Кинди (ум.874м.).

Важно отметить, что именно ар-Рази наряду с трактатом "Тибби чисмони" (Тибби Мансурй) позже сочиняет другой подобный труд под названием "Тибби рухонй"

(Духовная медицина), что ясно доказывает стремление великого ученого исследовать именно духовный мир человека, искать пути его духовного оздоровления. Нужно ли доказывать, что уже в раннем средневековье усилиями ар-Рази и его последователей музыка как искусство, или же сама музыкальная наука впервые становится объектом пристального внимания людей науки как важное средство духовного воспитания человека.

Один из учителей ар-Рази - Абу Зайд в течении нескольких лет находился в Ираке, изучал философию и другие науки, о чем утверждают Ибн Надим и Ал-Кифти. Но о том, что сам Абу Зайд писал музыкальные трактаты или нет, сведений не имеются, однако можно предположить, что будучи учеником Ал-Кинди (которого считают основоположником арабской науки о музыке) он подробно ознакомился с его учением о музыкальной науке, а в последствии в свою очередь передал все это своему ученику ар-Рази, который повторяем, профессиональным образом увлекался музыкой, играл на Руде, знал теорию музыки и т.д.

Усилиями этих первопроходцев - Ал-Кинди, Абу Зайд и ар-Рази музыкальное искусство или практическая музыка постепенно превращается в объект научного исследования, что впоследствии приобретает повсеместный характер среди ученых Ирана и Мавераннахра. Примечательно, что на основе научных взглядов ар-Рази затем появляются исследования следующего, более глубокого этапа развития музыкальной науки на Востоке - энциклопедические сочинения о музыке Абу Али Ибн Сино и Ал-Фараби.

Б.Гафуров в книге "Таджики", касаясь биографии известного поэта периода правления Саманидов, приводит цитату из книги Ибн Надима "Ал-Фехрист": "Был во времена Ар-Рази человек, известный под именем Шахида ибн ал-Хусейна и прозванный по сыну Абу-л-Хасаном. Он следовал путем его (Ар-Рази) философии в науке... У этого человека имеются сочиненные им книги. Между ним и между ар-Рази были споры..."(12. 380).

Данные сведения о времени жизни и об окружающих ар-Рази деятелей культуры и науки имеет очень важное значение для воссоздания образа великого ученого и выяснения обширного круга его интересов в

науке и в искусстве, в том числе и в музыке. Известно, что поэт Шахида Балхи был учеником великого Абу Абдулло Рудаки, который в старости лет написал даже Марсия - Оду на смерть любимого ученика.

Как уже было отмечено, в период жизни и творчества ар-Рази уже были известны переводы основных трудов греческих авторов, посвященных музыкальной науке, т.е. он имел возможность тщательно изучать особенности музыкальной теории в изложении греческих классиков. Это дала возможность ар-Рази проводить сравнительные измерения в звуковой, ритмической и эмоциональной характеристике современной музыки, которая окружала его.

Об особенностях музыкального творчества ар-Рази можно сказать, что в основе его философских концепций лежит учение о стремлении плененной материей души к освобождению и будучи ярким противником всякого видов аскетизма, он призывает человека к активной жизни, ценить прекрасное. Занятие музыкой было для ар-Рази не самоцелью, а способом привлечения общества к тому, чтобы каждый человек мог свободно пользоваться духовными ценностями, слушать приятную музыку, созерцать красоту окружающего мира. Нет сомнения в том, что именно поэтому ар-Рази так любил музыку и так активно занимался игрой на Руде, изучал музыкальную науку и писал труды о музыке.

Возможно это было следствием укрепления его научно-философских концепций и мировоззренческих взглядов, согласно которых он вопреки всем последователям Аристотеля отрицал всякую возможность сближения (точнее соединения) науки и религии. На примере музыкального искусства следует вспомнить, что уже к тому времени в обществе упорно внедрялись схоластические стремления запретить музыкальное искусство.

Здесь можно усмотреть, конечно, и влияние светских мотивов поэзии Рудаки на мировоззрение ар-Рази. Антиклерикальное направление в творчестве ар-Рази подкрепляется его стремлением внедрить в общественную жизнь познание элементов прекрасного, наделить человеческий мир духовными явлениями, в том числе и музыке.

Можно полагать, что ар-Рази, будучи современником Рудаки и Шахида Балхи, в свой репертуар включал те же произведе-

ния, что и Рудаки, который также был осведомлен и в музыкальной науке, знал систему макомов, о чем свидетельствует его мастерство в исполнении макома "Ушшок" в Герате во время пребывания там эмира Бухарского.

Возможно именно в период учебы в Багдаде ар-Рази получает возможность более тщательно изучать тонкости музыкальной науки, что позволило ему позже сочинить целый трактат о музыке под названием "Китаб фи-л-чумал-ил-муסיқӣ" (Книга о музыкальной композиции).

Имеются упоминания еще об одном труде о музыке ар-Рази под названием "Мухтасаре дар бораи муסיқӣ" (см. Таърихи мусиқии ховарзамин, сах.312). Однако это касается того же труда под названием "Фи-л-чумал-ил-муסיқӣ", о чем упоминает и Ибн Усайбия.(13).

В заключении скажем, что хотя подлинный текст музыкального трактата ар-Рази до нас не дошел, тем не менее по содержанию многих дошедших до нашего времени сочинений автора можно по крупицам собрать основные моменты его музыкального мировоззрения.

АДАБИЁТ

1. Erlanger R. La musique arabe. - Paris, 1935,t.2.
2. Там же, том.3.
3. А.Низамов. Ибн Сино и его музыкально-теоретические сочинения. // в кн.:Абу Али Ибн Сино и его эпоха. Д., 1980. – С.181-191;Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. Алма-Ата, 1992.
4. Низоми А. Таърихи мусиқии тоҷик. - Д.,2014.
5. "Джавомеъу илм-ал-мусиқий", Каир, 1956. (на ар. языке).
6. "Фил-чумал" (ар.)- дословно переводится как "о совокупности", т.е. видно, что автор претендует на комплексное освещение музыкальной науки. Позже точное такое название давал своим музыковедческим трудам и Ибн Сино "Полный свод науки о музыке"(А.Н.).
7. Фармер Дж. Таърихи мусиқии ховарзамин., тарцимаи Бехзод Бошӣ. Техрон, 1366.
8. Следует отметить, что в перечне трудов ар-Рази (в том числе и математических),

который приводит Абу Райхон Беруни (всего - 184) данный трактат не числится.

9. Джамол-ал-дин Абулхасан Бинни Юсуф Ал-Кифти. Китабу ахбор-ал-уламо би ахбор-ил-хукамо. Каир, 1299.

10. "Ас-сират-ул-фалсафийя", изд 2-е.- Тегеран, 1371. - С.6.

11. Фармер Дж. Таърихи мусиқии ховарзамин., тарцимаи Бехзод Бошӣ. Техрон, 1366.- С.268.

12. О том, что Рази предположительно был учеником Абу Зайда пишет иранский ученый Мухаммад Ризо Ночӣ (ниг. "Фарханг ва тамаддуни исломи дар каламрави Сомониён". Д.,2011. - С.928-929, 1000).

13. (Таджики, М., 1972. – С.380).

14. Рухангез Рохгонӣ. Таърихи мусиқии Эрон, Техрон, 1377.- С.216; Ибн Аби Усайби. "Уюн-ул-анба фи табакот-ил-утаба".

Аслиддин Н.

Донишманди бузурги низоми наво ва сирри рӯхи инсон

Дар мақолаи мазкур дар асоси сарчашмаҳои таърихи ва таҳқиқоти илмӣ нақши олими бузург Абӯ Бакр ар-Розӣ дар таърихи илми мусиқиишиносии тоҷик баррасӣ карда шудааст. Муқаррар карда шудааст, ки ар-Розӣ ҳанӯз дар айёми ҷавонӣ ба навохтани Уд ва баъдан, зери роҳбарии Абӯ Зайд Аҳмад Ибни Саҳли Балхӣ таҳқиқи илми мусиқӣ шуғл варзидааст. Рисолаи ба мусиқӣ бахшидаи ар-Розӣ "Фил-чумал-ил-мусиқӣ" то замони мо нарасидааст, аммо аз авроқи осори боқимондааш чанде мулоҳизаҳои ӯ доир ба нақши ҳунари мусиқӣ дар ҳаёти инсон ба назар мерасад.

Калидвожаҳо: фарҳанги асримиёнагии Шарқ, Розӣ, фарҳанг, мусиқӣ, санъати мусиқӣ, Мовароуннаҳр, Хуросон, асбобҳои мусиқӣ, уд, чанг, асбобҳои зарбӣ, духул, даф, асбобҳои нафасӣ, пана, карнай.

Asliddin N.

Great connoisseur of hormone sounds and mysteries of the human spirit

To be on the basis of numerous sources in Arabic, English and Russian languages the article considers the question about the scientific

heritage of Abu Bakr ar-Razi in the field of musical science. Highlights the real facts about how in his youth, al-Razi studied music, played on Ud. As a student of Abu Zayd Ahmad Ibn Sahl Balkhi, he has mastered the basics of music and science. His main work about music, "Fil-jomal-il-musiqi" survived, however, in the pages of his other compositions there are many accurate statements about the role of music in society.

Key words: Mediaeval culture eastern, Razi, culture, music, science of music, Movarohunnar, Khurasan, musical instrument, ud - lute, pan chang -, harp, percussion instrument - duul, daf, spiritual instrument- flute - , karnay.

БАЪЗЕ ХУСУСИЯТҲОИ НАФС ДАР ОСОРИ ЗАКАРИЁИ
РОЗӢ ВА ИБНИ СИНО

Шамсов М.С. –ХКИ Шуъбаи таърихи фалсафаи ИФСҲ-и Аи Ҷумҳурии
Тоҷикистон, н.и.ф.

Дар мақола баъзе хусусиятҳои нафс дар осори Абубакр Муҳаммад ибни Закариёи Розӣ ва Абуалӣ ибни Сино мавриди баррасӣ қарор гирифта, паҳлуҳои гуногун ин масъала дида баромада шудаанд. Ҳарду мутафаккир дар масоили усулии вобаста ба нафс назари ягона дошта, дар баъзе масъалаҳои ҷузъӣ назари мутафовит доранд, ки дар мақола ба онҳо ишора шудааст.

Калидвожаҳо: нафс, ақл, наботӣ, хайвон, инсон, ҳақиқат.

Масъалаи нафс (рӯҳ) дар осори мутафаккирони асримиёнагии тоҷик яке аз масъалаҳои баҳсбарангезу доманадор буд, ки на ҳар донишманде метавонист дар атрофи он андешаронӣ кунад. Нобиғогоне аз намояндагони ин миллат ба монанди Абубакр Муҳаммад ибни Закариёи Розӣ ва Абуалӣ ибни Сино тавонистанд, ки дастовардҳои илмӣ-назариявии мактабҳои гуногун ва намояндагони машҳури ҷаҳони илму маърифати тоасримиёнагиро ба риштаи таҳқиқ бикашанд ва андешаҳои бикр ва созандае аз худ ба мерос бигузранд.

Муҳаққиқони тоҷик М. Диноршоев ва М. Мирбобоев дар муқаддима бар таъби русии «Тибби рӯҳонӣ»-и Абубакр Муҳаммад ибни Закариёи Розӣ овардаанд, ки: «Мувофиқи таълимоти Розӣ нафс (рӯҳ) ҷавҳари зиндаи абадист. Нафс – мавҷуди олами дигар аст. Лекин ба сабаби мафтун ва «ошиқ» гаштан ба модда (материя) ва омехтан бо ӯ аз олами худ фаромӯш кардааст. Барои роҳат ва лаззати хеш нафс меҳоҳад, ки аз моддаи азали оламе бисозад, лекин тавони онро надорад ва саҳт азият мекашад. Офаридгор ба вай раҳм карда барои сохтани олам ба ӯ ёрӣ мекунад» [5, 10]. Сипас, муҳаққиқон иқтибосе аз Розӣ вобаста ба ин мавзӯ оварда менависанд: «Ман мегӯям, ки 5 ҷавҳар абадӣ ва олам офарида шудааст. Офаридани олам

аз он иборат аст, ки нафс (рӯҳ) орзу мекунад дар ин олам лаззат биёбад. Ба ин орзу нафсро шаҳват таҳрик медиҳад. ...Вай дар сохтани олам азият кашида, моддаро бетартиб ҳар тараф ҳаракат медиҳад, лекин дар ҳосили мақсади худ нотавон менамояд. Барои ҳамин Борӣ Таоло бар нафс раҳмат карда, дар кори сохтани дунё ба ӯ ёрӣ мекунад. Худованд ба модда тартиб ва тамкин мебахшад. Пас, чунин бармеояд, ки сохтмони дунё тавассути ёрии Худо ба нафс ба амал омадааст. Агар ин ёрӣ намешуд, нафс тавони сохтани дунёро надошт... Мо ягон далели абадӣ будани оламо назди худ надорем» [5, 10].

Абуалӣ ибни Сино дар таърифи нафси инсонӣ мегӯяд, ки: «Нафси мардум ҷавҳарест ақли муфориқ аз бадан қоим ба зот» [4, 61]. Дар тавсифи нафс Ибни Сино камолро ҷиҳати асосӣ медонад: «Беҳтарин ҷиҳате, ки нафс ба воситаи он тавсиф мешавад, «камол» аст» [3, 335]. Сипас, мутафаккир ҳуди камолро шарҳ дода менависад: «Камол бар ду вачҳ аст, камоли аввал ва дуввум. Камоли аввал он аст, ки бо ёрии вай навъ билфеъл навъ гардад, монанди шакл барои шамшер. Камоли дуввум он аст, ки навъи чиз ба феълҳо ва инфилҳо тобеъ гардад, монанди буридан барои шамшер ва даридан барои паланг, тамйиз, андеша ва ихтиёр кардан барои инсон» [3, 336]. Ва баъдан така бар ин андешаҳои худ Ибни Сино менависад, ки: «Нафс камоли аввал аст барои ҷисми табиӣ олий. Мақсадам ин аст, ки он ҷисми табиӣ олати вай бошад дар афоли хос, ки аз ӯ падида ояд» [4, 49]. Ба ақидаи Ибни Сино нафсҳои инсонӣ ҳамроҳи бадан мавҷуд мегарданд, на пеш аз бадан [2, 202-203]. Ва менависад, ки: «Ҷӯро (нафс) фасод нест ва чун бадан бимирад, нафс намирад ва ҷавҳари нафс қобили ҳалок нест ва фасод напазирад» [4, 62]. Хусусияти дигараш он аст, ки: «Нафси инсониро баъд аз муфороқат, саодат ва шақоват аст, барои

он ки аз марги бадан марги нафс лозим намеояд» [1, 80].

Розӣ дар «Тибби рӯҳонӣ» дар мавриди тасниф ва хусусиятҳои нафс ба таҳқиқотҳои Афлотун така намудааст ва ба назар чунин мерасад, ки ӯ ба андешаҳои Афлотун розист. Мутафаккир мегӯяд, ки: «Мо мегӯем: Афлотун – сарвар ва баргузидае аз файласуфон – мепиндошт, ки дар инсон се нафс ниҳода шудааст. Яке аз онҳоро ӯ «нафси нотиқа» ё «илоҳия», дуюмро «нафси ғазабия» ё «хайвония» ва сеюмро «нафси наботия» ё «номия» ва «шаҳвония» номидааст» [5, 81-82]. Лекин Кирмонӣ ин нақли Розиро аз Афлотун нақд карда, бо номгузориҳои онҳо бар ақсоми нафс ба таври пешниҳодшуда муҳолифат мекунад [7, 27-28]. Розӣ хусусиятҳои ҳар се нафсро аз гуфтаҳои Афлотун оварда, таҳлили хешро бо мисолҳои мушаххас мудаллал месозад ва хулоса мекунад, ки агар нафси наботӣ ва хайвонии инсон тобеи нафси нотиқаи ӯ гарданд, мақсади асосии ниҳоиши онҳо дар ниҳоди башар ба даст меояд ва агар не, пас не [5, 82-85].

Ибни Сино бошад нафсро дар дараҷаи аввал чунин тақсим мекунад: «Бидон, ки нуфус бар се қисм аст: фалакӣ хайвонӣ ва наботӣ. Аммо фалакӣ он аст, ки қасди он бар як чиз аст ва феъли он бар як ҷиҳат. Аммо хайвонӣ он аст, ки бар акси ин бувад. Ва аммо наботӣ он аст, ки дар феъл мусовӣ ва мувофиқи нафси фалакӣ аст ва муҳолиф аст дар ихтиёр» [1, 75]. Дар дараҷаи дуюм бошад тафсилоти тақсимои нафсро чунин меорад: «Гуем: қувватҳои нафсонӣ ба қисмати аввал ба се қисм мунқасим шавад: аввал нафси наботӣ ва ӯ камоли аввал аст, марҷисми табиии олиро, лекин аз он ҷиҳат, ки аз он мисли вай падида ояд... Дуввум нафси хайвонӣ аст ва ӯ камоли аввал аст, марҷисми табиии олиро аз он ҷиҳат ки ҷузъиёстро дарёбад ва қисми хешро бичунбонад ба иродад. Сеюм нафси инсонӣ аст ва ӯ камоли аввал аст, марҷисми табиии олиро аз он ҷиҳат, ки феъл ба ихтиёри ақл аст ва раъйҳои куллиро истинбот кунад ва саноатҳоро ихтироъ кунад ва маъқулоти куллиро дарёбад» [4, 50].

Инчунин Ибни Сино тааллуқоте, ки нафс ба бадани инсон дорад ва Розӣ дар ин масъала низ ба ақидаи Афлотун мувофиқ аст, чунин баён мекунад: «Нафси

инсонӣ тааллуқ ба димоғ дорад ва нафси хайвонӣ тааллуқ ба дил дорад ва нафси наботӣ тааллуқ дорад ба ҷигар. Ва ин раъйи Афлотун аст. Аммо раъйи файласуф чунон аст, ки нафсе, ки тасарруф мекунад дар бадани инсон як зот аст ва як ҷавҳар. Ва ин қувватҳо ҳама олати ваянд ва ин нафс, ки тааллуқи аввал, ки дорад ба дил дорад ва ин афъолҳо баъзе ба қувватҳои кунад, ки дар димоғ аст ва баъзе ба қувватҳои, ки дар ҷигар аст» [4, 64; 14, 78-79].

Закариёи Розӣ дар мавриди хусусиятҳои таъсири нафс дар табиати инсон ва сифатҳои ӯ андешаеро ироа мекунад, ки дар ҳама давраи замон дуруст ва коргар аст. Масалан, Розӣ мегӯяд: «Нафс қобилияти таъсир дар табиати инсон ва сифатҳои ӯро дорад. Ва ин таъсир гоҳо чунон бузург мешавад, ки метавонад ба одатҳои барқароргашта ғалаба кунад ва бар он ҳолате мерасад, ки ба он муқобилият кардан номумкин мегардад. Барои ҳамин туро боисти доништан, ки одамони ба хоҳишоти нафсонӣ гирифта гашта, дар натиҷа ба ҳолате мерасанд, ки дигар лаззат аз онҳоро ҳис намекунанд, вале тавони аз онҳо рӯ гардонданро надоранд» [5, 28]. Ҳамин гуфтаҳои Розиро дар тибби рӯҳонии муосир, махсусан нисбат ба онҳое, ки гирифтори бемориҳои муътодшавӣ ба нушокиҳои спиртӣ, маводди муҳаддир ва психотропӣ гаштаанд, мешавад мавриди истифодаи васеъ қарор дод. Танҳо методи табобат мувофиқ ба замон карда шуда, методологияи таҳқиқотро дар ин самт рушд додан лозим.

Ибни Сино дар хусусиятҳои таъсири нафс ба бадан ба тафсил дар «Ал-қонун фи-т-тиб» андешаронӣ намудааст, вале манзури мо инчо ҷанбаи фалсафии ин масъала аст. Ӯ мегӯяд, ки: «Ва нафсро дар шарият «рӯҳ» гӯянд» [4, 69]. Ва инчунин мефармояд, ки: «Нафс ҳақиқатест, ки наботу хайвон бо ёрии вай билфеъл наботу хайвон мешавад» [3, 335]. Хусусияти дигари нафсро Ибни Сино қайд карда мегӯяд: «Нафс феъли афзоиш, ғизогири ва таваллуд кардан дорад» [3, 334]. Вале аҷиб он аст, ки ҷои дигар мефармояд: «Нафси мардум ҷавҳари басит аст, ки дар он таркиб нест» [4, 63]. Ва наздик ба ин мавзӯ гуфтааст, ки: «Маҳалли маълумот, ки он нафси инсонист на қисм аст на қуввате дар

чисм» [4, 59]. Албатта мешавад гуфт, ки яке таърифи зот ва дигари тавсифи афъоли як шайъ аст, лекин ин мавзӯъ мебояд муфассал таҳқиқ карда шавад.

Закариёи Розӣ муносибати феълии нафсу баданро шарҳ дода менависад, ки: «Нафсро озодӣ танҳо дар мавриде додан лозим, ки доништа шавад, ки баъдан ин амал боиси дарду ранҷ ва зарари инчаҳонӣ намегардад, ки баробар ба тасаввуроти фиребандаи роҳату лаззат аз он амал бошад. Дар ҳоле ки зарар аз чунин лаззатҳо беандоза аз манфиати он зиёдатар аст ва инсон бо хохиши худ гирифтори ингуна лаззатҳо дар охир танҳо надомат ба самар мегирад. Ин ҳолотро касе метавонад пешбинӣ кунад, ки муътақид аст, ки «нафс набояд ҳокими одатҳо бошад» [5, 28]. Ва дар мавриди одат Розӣ мегӯяд, ки: «Одат – чуноне, ки қудамозикр кардаанд – табиати дуом аст. Мушқилро осон ва унс гирифтано бо ончи, ки ваҳшатзост ба вучуд меорад, агар дар умури нафсӣ ё умури часадӣ бошад» [6, 102].

Ибни Сино нафси нотикаро соҳиби ду қувва медонад, ки дар инсон тасарруф мекунад: «Ва аммо нафсе, ки ўро «нафси нотика» хонанд, қувватҳои вай ба ду қисм аст: як қисм қуввати омила аст ва дигар қуввати олима. Ва ҳардуро «ақл» хонанд бар сабили иштирок» [4, 53].

Роҳҳои ба даст овардани илм ва ё худ мавҷудияти илм дар ниҳоди нафсро Ибни Сино аз паҳлуҳои гуногун шарҳ медиҳад. Масалан, ў мегӯяд: «Нафси инсонӣ мустаид аст, мар илмро аз ҷавоҳири ақлӣ ва аз нуфуси самовӣ ва аз он ҳичоб нест, аммо ҳичоб аз ҷихати қобил аст. Ва ҳар гоҳ, ки ҳичоб аз ҷихати қобил бархезад, аз он ҷо файзи илм бад-ў пайвандад» [4, 66]. Баъдан асбоби дарёфти илмро баён мекунад: «Ва нафсро даҳ қувваи дарёбанда аст, ки панҷ аз дарун ва панҷ аз берун ва онро «ҳавоси ашара» (ҳисҳои даҳгона) хонанд» [1, 76]. Дар идомаи ин мавзӯъ Шайхурраис мегӯяд, ки: «Ва ҳис сурат дарёбад ва нафс маънӣ. Ва идроки ҳис луҳук аст ба қувват дар сурат ба ғайр. Ва идроки нафс луҳук аст ба сурати ба зот» [1, 76]. Дар мавриди идрокоти нафсу ҳис менависад: «Идрокияти нафси инсонӣ мучаррад аст, барои он ки ғайри моддӣ аст ва идрокияти ҳис мучаррад нест, барои он ки идрокияти он марбут ба тан ва моддӣ аст ва он ҳузури

сурат аст дар хориҷ» [1, 76]. Ва дар тавсифи идроки нафс мегӯяд, ки: «Идрокияти нафс ба зот аст, на ба олот, ки агар ба олот будӣ мумтанеъ будӣ идроки зоти худ кунад» [1, 77]. Ва бояд қайд кард, ки Ибни Сино муътақид аст, ки: «нафси инсонӣ ҳодис аст ба ҳудуси бадан, боқист баъди муфориқати бадан ва интиқоли он аз як бадан ба бадани дигар муҳол аст» [1, 76; 3, 203].

Хулоса, масъалаи таъриф, тасниф ва тавсифи нафс (рӯҳ) дар осори Абубакр Муҳаммад ибни Закариёи Розӣ ва Абуали ибни Сино ниҳоят васеъ ва гуногунҷанба аст. Ҳарду мутафаккир дар масоили бунёдии вобаста ба нафс назари ягона дошта, дар баъзе масъалаҳои ҷузъӣ назари мутафовит доранд. Закариёи Розӣ дар баҳши назарии вобаста ба мавзӯи мазкур бештар ба мутафаккирони ҷунонӣ таъҷиб карда, дар баҳши амалӣ аз таҳқиқот ва таҷрибаҳои худ истифода кардааст. Ибни Сино бошад бо таъҷиб бар муҳаққиқони пешин бештар назароти худро пекаш намуда, бо нақди илмӣ бо афкори дигарон бархурд намудааст. Месазад бо як байти васиятнамои Закариёи Розӣ хулосаи мақоларо зиннат бахшид:

«Иъмал би илмӣ, фа ин қассарту фи амалӣ,

Янфаъка илмӣ ва ло язрурка тақсирӣ» [6, 111].

Ба илми ман амал кун, гарчи тақсир дар амал дорам,

К-аз илмам бар ту нафъ ояд, зарар н-ояд зи тақсирам.

Адабиёт

1. Абуали ибни Сино. Осор. Дар баёни тақсими нуфус. Душанбе, 2007. Ҷ. 4.
2. Абуали ибни Сино. Осор. Ктоб анначот. Душанбе, 2007. Ҷ. 3.
3. Абуали ибни Сино. Осор. Ҳикмати машриқия. Ҷ. 2. Душанбе, 2005.
4. Абуали ибни Сино. Осор. Рисолаи нафс. Душанбе, 2007. Ҷ. 4.
5. Абубакри Розӣ. Духовная медицина. Душанбе, 1990.
6. Абубакри Розӣ. Расоили фалсафия. Китобу-с-сирати-л-фалсафия. Бейрут, 1980.
7. Абубакри Розӣ. Расоили фалсафия. Китобу-т-тибби рӯҳонӣ. Бейрут, 1980.

Шамсов М.С.
Некоторые особенности души в трудах
Закария Рази и Ибн Сины

M. S. Shamsov

Some of the specific concept of soul in
the work of Zakariya Razi and Ibni Sina

В статье рассматриваются некоторые специфические аспекты души в наследии Абубакра Мухаммада ибн Закария Рази и Абуали ибн Сины и показана многогранность этой проблемы. Оба мыслителя имеют одинаковую позицию в основополагающих и некоторые незначительные разногласия во второстепенных вопросах относительно этой темы, которые указаны в статье.

Ключевые слова: душа, разум, растение, животное, человек, истина.

The article considers with some specific aspects of the soul in the heritage Abubakr Muhammad ibn Zakariya Razi and Abu Ali ibn Sina, and was shown the multifacety of the problem. Both scholars have the same position in the underlying, and some minor differences in the secondary questions on this topic, which are listed in the article.

Key words: soul, mind, plant, animal, human, truth.

АТОМИСТИКА РАЗИ

Мухаммадходжаев А. -чл.-корр АН РТ, д.ф.н., Мухамедходжаева П. –к.ф.н.

В статье констатируется, что Рази эту теорию заимствовал у Левкина и Демокрита, согласно которым каждый атом обладает определенным конечным размером. Рази геометрические тела считает состоящим из неделимых атомов. В отличие от Демокрита признающий вечной только атомы, Рази признает вечными еще Творца, душу, время и место. Кроме того, Демокрит и Эпикур признававшие атомы в постоянном движении. Рази считал их неподвижными. Атомы приходят в движение только после воздействия извне.

Ключевые слова: неделимые частицы, материя, место, время, атом, движение, вечность, неподвижность, конечный, креационизм, изначальность, атомистика, химия, хаюло.

Некоторые работы Рази так или иначе проливают свет на его воззрения в области атомистики. Согласно учению Рази, как уже отметили, материя является вечной, изначальной, никем и никакой силой несотворенной субстанцией. Все вещи материального мира возникают в результате смещения материи и пустоты.

Наряду с вопросами, составляющими основу полемики Насира Хусрава с Рази, наиболее полно и всесторонне обсуждался вопрос о вечности и несотворенности материи. Основную свою критику Насир Хусрав направляет против материалистической направленности и атомистической теории Закария Рази. Суть учения Мухаммада Закария Рази, как пишет Насир Хусрав, заключается в утверждении, что «материя есть изначальная субстанция, невозможно, чтобы ничто возникло из ничего».

Рази считал, что материя состоит из простейших неделимых частиц, соединение которых составляет основу материального мира. Он утверждал, что «абсолютная материя состоит из неделимых частиц, каждая из которых имеет величину». «Тело состоит из этих неделимых частиц. Материя извечна потому, что невоз-

можно возникновение телесной вещи из ничего, ибо разум не воспринимает такое учение».

Таким образом, считая неразделимые, мельчайшие вечные частицы основой тел физического мира, Рази отрицает религиозную концепцию сотворения мира. Поскольку учение Рази о пяти вечных началах, т.е. материи, времени, пространстве, всеобщей душе и творце, напоминает учения доисламских религиозно-философских течений - манихейства, зурванизма, учение харонитов, ученые, в том числе имам Фахриддин Мухаммад ибн Умар Рази, придерживаются мнения, что Закария Рази заимствовал это учение у сабиитов. Но, как правильно отмечает Забехулах Сафо, «в действительности это учение (о пяти вечных началах) было распространено среди сабиитов после Абубакра Рази» [4,169].

Между тем, известный исследователь творчества Абубакра Рази - Пол Краус, утверждает, что Рази, соответственно обычаям своего времени, для своего учения придумал «предшественников, назвав их сабиитами или харонитами. До Рази нет упоминания о пяти вечных началах, приписываемых харонитам. Этот взгляд встречается только у тех авторов, которые были знакомы с трудами и взглядами Рази. В книге «Божественные науки» Рази подробно изложил учение сабиитов - харонитов, подобно тому, как он в ней изложил свою точку зрения о пяти вечных началах.

Как было отмечено, Рази был сторонником пяти сущностей, одной из которых есть первичная материя. Сохранившееся до нас рассуждение Рази о материи и мельчайших частицах (атомах), а также утверждения Абурайхона Беруни свидетельствуют о том, что «Рази, несомненно, был знаком с учением Демокрита и Эпикура, во всяком случае являлся видным представителем этой школы в средневековой философии народов Средней Азии и Ирана» [2.47].

То, что Рази свою атомистическую теорию заимствовал у древнегреческих атомистов, явно свидетельствует сопоставление характеристик атомов у древнегреческих философов с характеристиками определений, которые дает Рази неделимым частицам. Как известно, такие предикаты атомов Левкиппа и Демокрита, как вечность, неделимость, присущи также атомам Рази. У древнегреческих атомистов «каждый атом обладает определенными конечными размерами, ограничен определенной поверхностью, отделяющей его от окружающей пустоты, и имеет неизменную геометрическую форму; он является таким образом носителем начала ограниченности, определенности, оформленности» [8.173].

Рази тоже считал, что геометрические тела состоят из неделимых атомов, обладают определенными конечными размерами величины и ограничены определенной поверхностью.

Об утверждении Рази о том, что геометрические тела состоят из неделимых частиц атомов, свидетельствуют также возражения Абурайхана Беруни на ответ Ибн Сины по четвертому вопросу из философской переписки между этими двумя мыслителями. В «Возражениях Беруни на ответы Ибн Сины по его десяти вопросам относительно «Книги о небе» Аристотеля», Беруни писал: «Мухаммад ибн Закарийя говорит: «Если для каждой из этих вещей (т.е. частиц тела) имеются две стороны и одна середина, то деление безгранично, а это невозможно». То же, что ты утверждаешь в действительности, я не могу признать на самом деле, ибо сколь мелко не растирай сурьму, все же она не достигает той частицы, о которой ты говоришь, поскольку действительное деление еще до того, как достигнет той частицы, о которой ты говоришь, прекращается, и во всяком случае, каково бы ни было оно, потенциально остается на той же стадии» [11.22]. Как видно, Рази, вслед за Левкиппом, Демокритом и Эпикуром, поддерживает мнение о том, что процесс деления частиц заканчивается при достижении конечных размеров. Кроме того, следует добавить, что атомы Рази, как и атомы древнегреческих философов – атомистов, являются «плотными и неделимыми» [5.253]. Повторение мысли атомистов о

том, что «из ничего никакой вещи не возникает», позднее встречается и у Лукреция Кара. Он пишет: «За основание тут мы берем положение такое. «Из ничего не творится ничто по божественной воле» [4.12; 6.108]. Эта же формулировка встречается у Персия: «Из ничего ничего не бывает» [6.108].

По Рази, атомы, соединяясь между собой, образуют элементы и материальные тела. В процессе образования элементов существенную роль играет пустота, которая, согласно Рази, является тоже субстанцией. Относительно этого Насир Хусрав пишет: «Мухаммад Закарийя Рази в своем труде «Шархи илми илохи» («Комментарии к божественной науке») говорит: все они (элементы) состоят из субстанции абсолютной материи и субстанции пустоты. В огне, кроме субстанции материи, имеется еще и субстанция пустоты, однако пустоты в нем больше, чем материи, в воздухе, говорит он, пустоты меньше, чем в материи, в воде пустоты меньше, чем в субстанции воздуха, а в земле пустоты меньше, чем в субстанции воды» [6.108].

Следует отметить, что «Рази был убежден в неподвижности атомов. Атомы становятся подвижными, по Рази, лишь в результате воздействия на них извне, т.е. в результате соединения души с материей. Рази не объяснял причины соединения частиц атомов с частицами пустоты. Он только утверждал, что атомы, сцепляясь между собой, порождают материальные вещи» [6.87].

По нашему мнению, утверждение о том, что «в конце концов Рази был вынужден прибегнуть к божественной силе», является недостаточно убедительным. Так, он пишет: «Мои слова не означают, что Бог является бессильным. В связи с этим приведу пример, в котором проявляется истинность и правильность того, что я хочу. Некий человек имел маленького сына, которого очень любил, с лаской относился к нему и всегда заботился, чтобы с ним ничего не случилось. Сын желает войти в сад, в котором очень много ароматных цветов, но он не знает о том, что эти цветы колючие, что они могут причинить зло. Страсть заставляет ребенка зайти в сад, но так как отец осведомлен о беде, которую приносят эти колючки, он не разрешает своему сыну войти в сад. Так как сын не

знает последствий, которые приносят колючки, он плачет и старается войти в сад. Отец жалеет сына и, несмотря на то, что может запретить это, разрешает ему войти. Потому что до тех пор, пока он сам не почувствует боли от колючек и укус скорпиона, он не откажется от своей страсти и вожделения. После этого у него больше не появится желания войти в сад, а потом успокоится. Таково соотношение души и Бога. Мои слова означают, что Бог не властен препятствовать душе, но также он и не является бессильным» [1.309-311].

Большой интерес здесь представляет утверждение Рази о том, что Бог не в силах запретить душе, но в то же время он не является и бессильным. Действительно, если исходить из того, что, согласно учению Рази, пять первоначал являются вечными, т.е. наряду с Творцом и всеобщей душой изначально существуют материя, пространство и время, то сам факт признания объективно существующей, ни от какой сверхъестественной и божественной силы не зависящей материи в пространстве и времени говорит о материалистическом характере атомистики Рази.

По Рази, как уже было отмечено, сотворение невозможно, так как образование первоэлементов, (воздух, огонь и земля) связано с возникновением, а не сотворением. Хотя в вопросе происхождения мира Рази проявляет определенную непоследовательность, обусловленную историческими условиями того времени, тем не менее он всегда остается верен своей концепции о несотворенности материи. Материальную основу мира он считал вечной и изначальной. Насир Хусрав в «Джомеъ-ул-хикматайн» («Свод двух мудростей») пишет: «В признании и утверждении ибдоъ (сотворение из ничего) люди разделяются на различные группы. Одна группа не признает ибдоъ и творения, говорит, что мир никем не сотворен и является вечным, изначальным. Творцом элементов является сам мир, который не имеет творца. Мир вечен, всегда был и всегда будет. Так рассуждают дахриты. Вторая группа - философы «сторонники материи» утверждают, что материя вечна, но форма ее сотворена» [11.211]. Как было отмечено ранее Рази, материя не существует иначе, как в пространстве и времени. «Первичная материя занимает какое-либо ме-

сто, следовательно, необходимо должно быть пространство. Смена разнообразных обстоятельств в материальном мире может происходить лишь во времени, потому что одно из них появляется раньше, другие - позже, только можно познать предшествующее и настоящее, более ранее и более позднее и одновременное. Следовательно, время необходимо существует» [11.211].

Атомистическая концепция Абубакра Рази во многом напоминает атомистику древнегреческих философов. Но это не означает, что они не отличаются друг от друга. Основные отличия атомов Рази от атомов Демокрита сводятся к следующему.

Во-первых, Демокрит не признает ничего, никакой вещи, никакой силы вечной, кроме атомов, а Закарийя Рази, кроме атомов (ачзои лоятачазо), признает еще четыре вечных начала: пространство, время, всеобщую душу и Творца.

Во-вторых, в противовес Демокриту и Эпикуру, считающих, что атомы находятся всегда в постоянном движении, «Рази был убежден в неподвижности атомов. Атомы становятся подвижными, по Рази, лишь в результате воздействия на них извне, т.е. в результате соединения души с материей» [9.87].

Необходимо отметить, что хотя в вопросе о движении атомов Рази твердо верил в их неподвижность, но движение материальных тел он связывал с присущей им силой, а не зависимой от какой-либо сверхъестественной и божественной воли, и считал непрерывное движение вещей материального мира естественным, о чем свидетельствует его утверждение о том, что «природным телам присуще природное движение» [1.223]. Этому вопросу он посвятил отдельный трактат, который называется «О том, что тело движется само по себе и его движение - естественное».

Анализ атомистической теории Абу Бакра Рази показывает, что она существенно отличается и от атомистики калама. Ибо, как известно, некоторые мусульманские схоласты-мутакаллимы и мутазилиты (Наззам, Хишам ибн ал-Хаким) и восточные перипатетики (Абу Наср Фараби, Ибн Сина) утверждали, что частицы, из которых состоят атомы, бесконечно делимы.

Литература

1. Абу Бакр ар-Рази. Абу Бакр ар-Рази. Расоил ал-фалсафия. Бейрут. 1980.
2. Ашуров Г.А. Об отношении Насир Хусрава к Абу Бакру ар-Рази //Изв. АН Тадж ССР. 1963. №2 (33).
3. Забехулло Сафо. Таърихи улуми акли дар тамаддуни исломи. Ч.1. Техрон, 1336 х.ш.
4. Зубов В.П. Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М.1965.
5. Лукреций. Демокрит. Л.,1970.
6. Марупов М.М., Розенфельд Б.А. О работах иранских ученых IX-X вв. ал-Ираншахри и ар-Рази по физике - Вопросы истории естествознания и техники. 1980. № 2.
7. Насир Хусрав. Джомеъ ул-хикматайн. Техрон, 1364.
8. Рошанский И.Д. Анаксагор. М., 1972.
9. Усманов М. Абубакр ар-Рази //Из философского наследия народов Среднего и Ближнего Востока. Ташкент, 1972.
10. Усманов М. Источники для изучения философского наследия ар-Рази. //Общественные науки в Узбекистане. 1968. №3.
11. Шарипов А.Д. Малоизвестные страницы переписки между Бируни в Ибн Синоу // Общественные науки в Узбекистане. 1964. №11.

А. Муҳаммадхоҷаев
П. Муҳаммадхоҷаева

Атомистикаи Розӣ

Осори Абубакри Розӣ мансуб ба таҳлилу баррасии масоили атомистика то мо маҳфуз намондаанд. Вале дар таълифоти химиявӣ, табиӣ, инчунин, таълифоти муҳолифонаш Носири Хусрав ва Абуҳотими Розӣ ин масоил то андозае ҳалли худро ёфтаанд. Абубакри Розӣ, чуноне Носири Хусрав менависад, ҳаюло (мода)-ро чавҳари азалии медонад. Ба ақидаи розӣ ҳаюло (нахустматерия) аз зарраҳои хурдтарини тақсимнопазир иборат аст.

Дар мақола таъкид шудааст, ки Абубакри розӣ ин назарияро аз файлоасуфони юнонӣ Левкин ва Демокрит иқтибос кардааст. Ба ақидаи Левкин ва Демокрит ҳар як зарра (атом) дорои ҳаҷми муайяни ниҳой аст. Розӣ ҳисмҳои геометрияро мураккаб аз зарраҳои тақсимнопазир медонист. Бар хилофи Демокрит, ки танҳо атомҳоро азалию абадӣ медонист, Розӣ Борӣ, нафс, замон ва маконро низ азалии медонист. Ғайр аз ин Левкин ва Демокрит чӯзҳои лоятаҷазоро дар ҳаракат медонистанд, Абубакри Розӣ онҳоро беҳаракат собит медонист. Зарраҳо танҳо баъди таъсири беруна ба ҳаракат меоянд.

Калидвожаҳо: Ҳаюло, чӯзӣ лоятаҷазоъ, макон, замон, ҳаракат, атом, азал, абад, зарра, қадим.

A.Muhammadchojaev
П. Муҳаммадхоҷаева

ATOMISM RAZI

Proceedings of Razi covering and is equal to the problem of atomic theory did not survive. But the works on physics, chemistry, as well as in the work of his opponents Nasir Khusraw and Abu Hatim Razi these questions have found their coverage. Razi, according to Nasir Khusraw, acknowledges the primordial matter of substance. According to Razi, matter (hayulo) consists of the smallest indivisible particle.

The article states that this theory Razi quotes from Levkina and Democritus, according to which each atom has a certain finite size. Razi said geometric body composed of indivisible atoms. Unlike Democritus recognizes only eternal atoms Razi admits even eternal Creator, the soul, time and place. Furthermore, Democritus and Epicurus which recognize atoms are in constant motion. Razi considered them fixed. Atoms come in motion only after exposure to the outside.

Key words: indivisible particles, matter, space, time, atom movement, eternity, stillness, of course, creationism, origin, atomism, chemistry, hayulo.

"МАССА" И "СКОРОСТЬ" КАК СРЕДСТВО ПОЗНАНИЯ МИРОЗДАНИЯ

Зайнудинов С. -- к.т.н., доцент кафедры прикладной информатики РГАУ-МСХА имени К.А. Тимирязева, Москва, РФ Тел.:+7-926-435-64-09 E-mail: ddkts@bk.ru

В статье рассматриваются возможности изучения процессов, происходящих в Мироздании, с помощью понятий «масса» и «скорость». Утверждается, что понятия «масса» и «скорость» в мировоззрении Ибн Сины (Авиценны) являются наиболее информативными средствами по сравнению с этими же понятиями в мировоззрении Аристотеля и современной физике.

Ключевые слова: масса, скорость, материя, частицы, первичные элементы, общая масса, связь, фотон, бестелесность, твердость, объем, внешнее очертание, минимальная скорость, максимальная скорость.

Понятия «скорость» и «масса» являются важными понятиями для объяснения мира и Мироздания, поскольку через них можно изучить свойства окружающего мира, попытаться понять происходящие процессы и объяснить Мироздание. Именно поэтому, начиная с древних времен и до сих пор, философы и ученые разных областей используют их при объяснении различных явлений. Поскольку философы по-разному представляют Мироздание и процессы в Мироздании, то и при объяснении явлений в мире по-разному используют смысл понятий «скорость» и «масса». Анализ, ход рассуждения о них и применения этих понятий позволяет выявить смысл и содержание мировоззрения того или иного ученого или философа, сравнить его мировоззрение с современными достижениями в области естествознания, особенно, физики. Есть вероятность и возможность того, что подобное сравнение сможет пролить свет на проблемы, которые привели к кризису не только естествознания, но и обществ земного шара.

Ученый и философ, который первым

достаточно аргументировано в своем мировоззрении использовал понятия «скорость» и «масса», является Аристотель. Все последующие философы, ученые, и современные ученые до сих пор используют его определения скорости и массы. Только Ибн Сина (Авиценна) отличается от Аристотеля и других философов по применению понятий «скорость» и «масса» в своем мировоззрении. Для того, чтобы стало возможным понять объяснение мира и Мироздания Аристотелем, современным естествознанием и Ибн Синой (Авиценной) на основе понятий «скорость» и «масса», необходимо рассмотреть смысл этих понятий и указать некоторые их свойства, связывающие их с процессами, происходящими в природе или окружающем мире.

Масса в современной физике. Понятие «массы» в современной физике настолько запутано, что каждое уточнение «массы» приведет к обязательному и неременному сопротивлению со стороны физиков. Исходя из этого, не прибегая к участию в разборке понятия «массы» в современной физике, рекомендуем читателю просмотреть беглым взглядом любые соответствующие источники, например, известные физические энциклопедии, как новых, так и новейших публикаций, например, [6]. Со своей стороны, мы отметим общеизвестные точки зрения по определению «массы» в физике. Они заключаются в следующем:

- 1) «масса» есть количество вещества;
- 2) «масса» есть инертность;
- 3) «масса» есть свойство активной гравитации;
- 4) «масса» есть свойство пассивной гравитации;
- 5) «масса» есть вес тела;
- 6) «масса» аддитивна массам составляющих тела частиц;
- 7) «масса» не аддитивна массам составляющих тела частиц;

8) «масса» есть энергия.

Мы не будем оспаривать ни одну из этих точек зрения, поскольку они никак не влияют на наше исследование, а только отметим одну их общую особенность: в любых предложенных точках зрения косвенно или прямо предполагается наличие частицоподобных, которые могут быть одинаковыми или различными по свойствам (в зависимости от точки зрения).

В любых выше представленных точек зрения тело представляется в следующем виде: некий объем, внутри которого движутся частицы, причем, чем больше размеры объема, тем больше количества частиц в нем. Например, в объеме футбольного мяча содержится меньшее количество частиц, чем в околоземном воздушном пространстве. Отметим, что сами частицы при этом характеризуются потенциальной энергией, кинетической энергией и энергией массы покоя.

Масса в теории Аристотеля. Понятие «масса» в теории Аристотеля связано с понятиями «материи» и «субстрат», имеют одинаковый смысл [1, 418], например, медь и золото есть субстрат [1, 76], а кирпичи и камни есть материя [1, 101]. Поскольку в теории Аристотеля мир состоит из частиц, то любое тело в его теории можно представить в виде некоторого объема, внутри которого движутся частицы. Так же, как и в современной физике, в теории Аристотеля считается, что чем больше объем по размеру, тем больше в нем количества частиц. Например, в объеме футбольного мяча содержится меньшее количество частиц, чем в околоземном воздушном пространстве. Отметим, что сами частицы в теории Аристотеля не характеризуются потенциальной энергией, кинетической энергией и энергией массы покоя.

Масса в мировоззрении Ибн Сины (Авиценны). В мировоззрении Ибн Сины (Авиценны) слово «масса» применяется относительно уничтожаемого мира как результат взаимодействия четырех первичных элементов. При таком взаимодействии возникают твари с массой, которые находятся в постоянном движении. Следует отметить, что каждый из элементов четырех первичных элементов обладает кайфият (непрерывное движение), физический смысл которого заключается в воз-

никновении связей. Так как любое тело уничтожаемого мира возникает из этих четырех первичных элементов, то масса любого тела есть сложение связей этих же элементов, поэтому тоже находится в постоянном движении. Поскольку эти связи имеют свойство налагаться друг на друга, вследствие чего могут уменьшаться и увеличиваться количественно, как следствие и получаются тела с различными количествами связей или массами, и их называют общей массой или сущностными аразами [2, 20]. Таким образом, в мировоззрении Ибн Сины (Авиценны) масса есть непрерывное движение «кайфият» четырех первичных элементов и их непрерывное наложение друг на друга. В связи с тем, что масса в мировоззрении Ибн Сины (Авиценны) есть непрерывное движение «кайфият» четырех первичных элементов, разложение массы будет происходить под воздействием излучения от соответствующего источника излучения. Подобное разложение массы не предлагается ни в теории Аристотеля, ни в современной физике, ни в современной философии. Кроме того, в мировоззрении Ибн Сины (Авиценны) масса покоя не существует, в то время как в современной физике массой покоя не обладает только частица фотон.

Скорость в современной физике. Скорость (часто обозначается v , от англ. Velocity или фр. vitesse, исходно от лат. *velocitas*) — векторная физическая величина, характеризующая быстроту перемещения и направление движения материальной точки относительно выбранной системы отсчета; по определению, равна производной радиус-вектора точки по времени. Этим же словом называют и скалярную величину — либо модуль вектора скорости, либо алгебраическую скорость точки, т. е. проекцию этого вектора на касательную к траектории.

Термин «скорость» используют в науке и в широком смысле, понимая под ним быстроту изменения какой-либо величины (не обязательно радиус-вектора) в зависимости от другой (чаще подразумеваются изменения во времени, но также в пространстве или любой другой) величины. Так, например, говорят об угловой скорости, скорости изменения температуры, скорости химической реакции, групповой

скорости, скорости соединения и т. д. Математически «быстрота изменения» характеризуется производной рассматриваемой величины. Обобщениями понятия скорости является четырёхмерная скорость, или скорость в релятивистской механике, и обобщённая скорость, или скорость в обобщённых координатах [5].

Не разбирая истории возникновения понятия «скорости» в каждой области применения, отметим их общие особенности: 1) все они связаны с перемещением какого-либо объекта (частицы, процесса, явления и т.д.) в пространстве, времени, определенном объеме и т.д.; 2) этот «объект» (который имеет скорость), всегда представляется в виде реальной или виртуальной частицы, и зависит от того, насколько в настоящее время физика способна представлять эту область в наглядном виде. Поэтому, например, в механике «объект» движения представляют в виде твердых частиц; в молекулярной физике - в виде несжимаемых молекул, атомов; в ядерной физике - в виде заряженного сферического экрана для частицы; в термодинамике - в виде сгустка энергии или производной от энергии и т.д. Другими словами, в зависимости от условий каждому «объекту» присваивается определенное свойство; 3) свойства, приписываемые движущейся частице, исходят из опыта, основываются на органы чувств и не являются универсальными свойствами, поэтому не могут быть применены ко всем частицам одинаково. Следовательно, «скорость» в современной физике не может стать средством познания мира и процессов Мироздания.

Скорость в теории Аристотеля. Аристотель связывает «скорость» со свойствами среды, через которую движется тело, причем таким образом, что отношение скоростей обратно пропорциональны плотностям сред [1, 140]. Например, если воздух в два раза тоньше воды, то тело проходит воздух в два раза быстрее, чем воду. Представление зависимости скорости от плотности среды в таком виде наводит на мысль о том, что по Аристотелю, частицы воды и воздуха не отличаются друг от друга. Возникает вопрос: откуда такая уверенность у Аристотеля о том, что 1) частицы воды и воздуха идентичны, и 2) почему такие соотношения имеют место?

Аристотель все это связывает с «бестелесностью» среды, и утверждает, что чем среда, через которую проходит тело, бестелеснее, чем меньше она оказывает препятствий и чем легче делима, тем быстрее будет происходить перемещение [1, . 140]. Из постановки ответа Аристотелем в таком ключе возникает много вопросов, например: 1) что значит «оказывать меньше препятствий»?; 2) что значит «быть легче делимой»?; 3) что значит «быстрое перемещение»?; 4) Что такое бестелесность? Анализ показывает: под бестелесностью Аристотель имеет в виду «отсутствие массы» или «отсутствие материи», поскольку для Аристотеля «масса» ничем не отличается от «материи»: он в своей теории не ставит отличительные свойства между материей и массой. Из теории Аристотеля выходит, что чем меньше «масса» (материя) среды, тем больше будет «скорость». По такой логике получается, что «отсутствие массы» равнозначно понятию «пустоты»: именно по этой причине он считает, что при отсутствии «массы», т.е., пустоты, «все будут иметь равную скорость. Но это невозможно» [1, 141]. Поэтому утверждает, что «не существует пустоты в отдельности (ни вообще, ни в редком), ни в возможности, - разве только пожелает кто-нибудь во что бы то ни стало называть пустотой причину движения. В этом смысле материя тяжелого и легкого, поскольку она такова, будет пустотой, ибо плотное и редкое в силу этой противоположности способны вызывать перемещение, а поскольку они оказываются твердым и мягким, способны приходить или не приходить в определенное состояние - притом не в состояние перемещения, а скорее качественного изменения» [1, 145]. Такое утверждение означает, что в мировоззрении Аристотеля понятие «пустота» равнозначно понятию «лишенности»: оба понятия связаны с «телом» и с «местом». Из такого объяснения можно ответить на поставленные вопросы следующим образом: 1) «оказывать меньше препятствий» означает, что в данном объеме мало «массы» или мало количества частиц; 2) «быть легче делимой» означает, что К телу соприкасаются или «прилипают» малое количество частиц или «массы»; 3) «быстрое перемещение» означает, что в единицу времени от тела «отлипают» боль-

шее количество частиц или «массы»; если «отлипаются» меньше частиц, перемещение будет медленным. Поскольку Аристотель считает, что «место» для частицы определяется совокупностью только одних соприкоснувшихся точек от каждой частицы, то выходит, что частицы в мировоззрении Аристотеля имеют сферическую поверхность. Кроме того, из вышеизложенного выходит, что если воздух в два раза тоньше воды, то тело не проходит воздух в два раза быстрее, чем воду: это есть противоречие в теории Аристотеля. Таким образом, «скорость» в мировоззрении Аристотеля указывает на единообразное взаимодействие частицы с другими частицами, и не несет информацию о каждой отдельной частице, о внутренней структуре и о структуре поверхности частицы, о структуре среды, поэтому и не является средством познания процессов Мироздания и самого Мироздания.

Скорость в мировоззрении Ибн Сины (Авиценны). В связи с рассмотрением понятия «место» (макон) Ибн Сина (Авиценна) разбирает понятие «пустоты». Отвергая мысль о том, что пустота есть сущее, он отмечает, что в таком случае оно должно иметь сущность с камм, и поскольку камм восприимчив к делению, то сущность с камм есть вещь, значит, не есть пустота. А если будет восприимчив к делению по сущему, то будет устойчив и будет материей с формой, т.е. вещью, и это уже не есть пустота [2, 113; 4, 251]. Ибн Сино доказывает, что в пустоте нет прямолинейного природного движения, нет природного кругового движения [2, 117; 4, 251], не могут существовать в пустоте насильственное движение и движение по воле, в пустоте нет покоя, поскольку покой есть тело и восприимчив к движению [2, 123; 4, 251]. Анализируя сущность пустоты, Ибн Сина (Авиценна) рассматривает свойства тел при движении в пустоте. Он отмечает, что тела (частицы) движутся с разной скоростью потому, что на скорость тела (частицы) влияет: 1) твердость поверхности движущейся частицы; 2) объем движущейся частицы; 3) внешнее очертание движущейся частицы; 4) мощность движущейся частицы, с которой частица отстраняет преграду и прорезает её. И тело, которое менее мощно, имеет меньше скорости [2, 120; 4, 251]. Кроме того, он

доказывает, что в пустоте не может быть естественного движения [2, с. 121; 4, 251]. Он пустоту связывает с буэд (пространством) следующим образом: «Пустота есть пространство, в котором возникают три стороны, и эти стороны не устойчивы в массе» [2, 33; 4, 251].

Ибн Сина (Авиценна) связывает скорость с расстоянием и временем; относительную скорость тел определяет как отношение между расстояниями и временами, в течение которых тела прошли расстояния. Поскольку в пустоте нет расстояния и времени, то их отношение указывает на величину скорости, т.е. скорость будет неопределенной или бесконечной. Кроме того, он отмечает, что скорость есть результат действия силы [2, 200; 4, 252]. И если движение силы будет бесконечным, то скорость её будет вне времени. Другими словами, Ибн Сина (Авиценна) считает, что в двух случаях скорость будет вне времени (неопределенной или бесконечной, как сейчас говорят): 1) скорость будет неопределенной или бесконечной в пустоте; 2) скорость будет неопределенной или бесконечной, когда на тело будет действовать бесконечная сила.

Ибн Сина (Авиценна) отличает быстрое движение и медленное движение. При анализе вопроса о том, что движение есть род, Ибн Сино дает определение быстрого движения: «... быстрое движение есть движение в том смысле, что большее количество расстояния проходится за одно и то же время» [2, 233].

Ибн Сина (Авиценна) рассматривает также возможность существования максимальной и минимальной величины скорости. Он утверждает, что в природе есть движение, быстрее которого больше нет, т.е. самым быстрым движением является естественное движение.

Поскольку «природа» в мировоззрении Ибн Сины (Авиценны) означает «переход в одну сторону», то утверждение «в природе есть движение, быстрее которого больше нет» означает, что движение вверх и наоборот (ВВиН) есть самое быстрое движение в Мироздании. А есть ли самое медленное движение в природе? - спрашивает он и отвечает: «Если в естественном движении существует такое движение, то это происходит от самого маленького прямолинейно медленно движущегося» [2, 233].

щегося тела, которое еще может сохранить свою форму” [2, 214].

В этом высказывании утверждается, что сохранение формы зависит от скорости движения тела: с уменьшением скорости движения и достижения движущимся телом определенного значения скорости его форма начинает разрушаться и, в конце концов, перестанет существовать. Поскольку «форма» есть сущность по движению или материя по движению, а не по силе [3, 31; 4, 129-130], то данное утверждение означает: 1) при критически минимальной скорости энергетическая поверхность тела с минимальной энергией разрушается; 2) это разрушение приведет к «оголению» внутренней части формы тела, где существует «материя с силой»; 3) «материя с силой» освобождается от формы, что приведет к излучению, отличному от поверхностного излучения уничтоженного тела; 4) поскольку скорость излучения у «материи с силой» самая высокая, то излучение от разрушенного тела будет быстрой; 5) в совокупности эти излучения будут сильными и мощными; 6) при «разрушении» внутренности тела возникают другие частицы. Таким образом, исходя из вышеизложенных утверждений, можно предположить, что в них отражены концепция и принцип работы современных источников высоких энергий, в том числе, атомных и термоядерных бомб. Другими словами, Ибн Сина (Авиценна) знал о разрушающей силе «материи с силой» при разрушении формы тела. Кроме того, он указывает, что при движении происходит разделение вещи на составляющие части, что обычно рассматривается в современном естествознании на примерах уменьшения массы движущегося тела при сгорании топлива или уменьшения количества воды во время полива движущимся источником.

Таким образом, понятие «скорость» в мировоззрении Ибн Сины (Авиценны) включает в себя знание о следующем: 1) твердость поверхности частицы; 2) объем частицы; 3) внешнее очертание частицы; 4) мощность частицы; 5) быстрое движение; 6) медленное движение; 7) максимальная скорость; 8) минимальная скорость; 9) разрушение формы; 10) выделение высокой энергии; 11) действующая сила.

Выводы:

- 1) Изучены смыслы понятия «масса» в современной физике, в теории Аристотеля, в мировоззрении Ибн Сины (Авиценны);
- 2) Исследован смысл понятия «скорость» в современной физике, в теории Аристотеля, в мировоззрении Ибн Сины (Авиценны);
- 3) Проанализирована взаимосвязь понятия «массы» и процессов, происходящих в Мироздании;
- 4) Проанализирована взаимосвязь понятия «скорость» с процессами, происходящими в Мироздании;
- 5) Выявлено, что понятие «масса» в мировоззрении Ибн Сины (Авиценны) является более информативным средством для объяснения процессов, происходящих в Мироздании;
- 6) Выявлено, что понятие «скорость» в мировоззрении Ибн Сины (Авиценны) является более информативным средством для объяснения процессов, происходящих в Мироздании.

Литература:

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах. М.: «Мысль», 1981. Т.3.-С. 616
2. Абуали Ибни Сино. Осори мунтахаб (иборат аз дах чилд) (Избранные произведения из 10 томов на таджикском языке), т.3., Душанбе., Ирфон., 1985.,- С.448
3. Абу Али Ибни Сино. Осори мунтахаб. ч.2., Душанбе: “Ирфон”., 560 сах. (Абу Али ибн Сино. Избранные произведения на тадж. языке, т.2).
4. Зайнудинов С. Мировоззрение Ибн Сино (Авиценны) с точки зрения современного естествознания. Издательство Спутник+, М.: 2012. – С.386,
5. Скорость. Векторная физическая величина. [Электронный ресурс]: www.wikipedia.org
6. Масса-Википедия. Г Электронный ресурс: www.wikipedia.org

С. Зайнудинов

«Модда» ва «суръат» хамчун воситаи дарки Олам

Дар мақола имконоти омузиши равандҳои Олам бо ёрии мафҳумҳои «модда» ва «суръат» дида баромада

шудааст. Таъкид мегардад, ки мафҳумҳои «модда» ва «суръат», ки дар ҷаҳонбинии Ибни Сино тавсифи худро ёфтаанд, нисбат ба ҳамин мафҳумҳои дар ҷаҳонбинии Арасту ва физикаи муосир баёнёфта иттилооти бештарро дороанд.

Калидвожаҳо: модда, суръат, материя, зарра, рукнҳо, моддаи умӯӣ, алоқа, фотон, бечисмиятӣ, сахтӣ, ҳаҷм, шакли беруна, суръати хурдтарин, суръати калонтарин.

S. Zaynudinov

«Mass» and «velocity» concepts as an instrument of knowing the universe.

The article considers the possibility of studying of the processes occurring in the Universe, with the help of the concepts of "mass" and "speed". It is argued that the concept of "mass" and "speed" in the worldview of Ibn Sina (Avicenna) are the most informative facilities as compared to the same concepts in Aristotle's world view and modern physics.

Key words: mass, velocity, material, particles, primary elements, total mass, connection, photon, incorporeity, solidity, volume, external outline, minimum velocity, maximum velocity.

МАСЪАЛАИ САОДАТ АЗ НИГОҲИ ЗАКАРИЁИ РОЗӢ ВА АЗИЗУДДИН НАСАФӢ

Саидҷаъфарова П.Ш. – ХКИ Шӯъбаи таърихи фалсафаи ИФСХ-и АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон, н.и.ф.

Дар мақолаи мазкур масъалаи саодат дар афкори фалсафи ва иҷтимоии ахлоқии Закариёи Розӣ ва Азизуддин Насафӣ таҳқиқ гардидааст.

Ҳарчанд, ки Закариёи Розӣ ва Азизуддин Насафӣ намояндагони таълимотҳои гуногуни фалсафиянд бо вучуди фарқиятҳои мухталиви ақидавӣ умумият ва ягонагии илмӣ доранд. Ҳар ду мутафаккир дар тибб маълуми машҳур буданд. Инчунин Закариёи Розӣ ва Азизуддин Насафӣ донандаи хуби илми нучум буданд ва дар масоили инсоншинси онро ба қор мебарданд. Мутафаккирон дар таҳқиқи масъалаҳои иҷтимоӣ – ахлоқӣ аз қабилӣ саодат ва шақват, роҳҳои наҷот аз бадбахтӣ, ақл ва намудҳои он, нафс ва арқони он, афзалият ва фарқияти инсон аз ҳайвон, илму доноӣ, ҳайру эҳсон, дастгирии мардум аз ҷиҳати тиббӣ, некӣ ва нақӯқорӣ бо закариёи Розӣ умумияти фикрӣ ва илмӣ зиёде дорад.

Калидвожаҳо: Саодат, шақват, нафс ақл, ҳайру некӣ, роҳҳои наҷот аз бадбахтӣ масоили иҷтимоӣ, тибб, ҳайрхоҳӣ.

Истилоҳ ё мафҳуми саодат яке аз рукнҳои муҳими илму фалсафа ба ҳисоб меравад. Тӯли инкишофи илм ва равияҳои гуногуни фалсафӣ ҷӣ дар Шарқ ва ҷӣ дар Ғарб мояи пазириш ва таҳқиқи мутафаккирон ва донишмандон қарор гирифтааст. Ҷаро ки қавонини ахлоқи башарӣ ин мафҳумро пайгирӣ мекунад. Инсоният бо марому мақсади худ ягона буда, дар ҷустуҷӯи саодат аст.

Саодат ҳамчун арқони ахлоқӣ-иҷтимоӣ дар таълимот ва осори Закариёи Розӣ ва Азизуддин Насафӣ мавқеъ ва арзиши маҳсууро соҳиб аст. Ҳарчанд ин ду мутафаккир намояндагони мактаб ва равияҳои гуногуни фалсафӣ ба ҳисоб раванд ҳам, бо вучуди фарқиятҳои мухталифи ақидавӣ, боз ҳам умумият ва ягонагии илмӣ эшонро

мутаххид месозанд. Аз қабилӣ дар тиб маълуми машҳур будани онҳо. Осори тиббии Закариёи Розӣ дастраси умум гардида бошанд ҳам, дар тибби амалӣ машғул будани Азизуддин Насафӣ маълум аст.

Ин ҳарду мутафаккир донандаи хуби илми нучум буданд ва дар масоили инсоншиносӣ (антропология) онро ба қор мебарданд. Ҳосатан пайвастагии ҳаракати аҷроми осмониро бо имқонот ва пешрафти ақлонию ҷисмонии инсон қойил буданд.

Ғарҷанде Азизуддин Насафӣ (шоир, табиб, мутафаккири мутасаввифи асри XIII) бевосита пайрави арастуия набуд, лекин дар таҳқиқи масъалаҳои иҷтимоӣ-ахлоқӣ, аз қабилӣ саодат ва шақват, роҳҳои наҷот аз бадбахтӣ, ақл ва намудҳои он, нафс ва арқони он, афзалият ва фарқияти инсон аз ҳайвон, илму доноӣ, ҳайру эҳсон, дастгирии мардум аз ҷиҳати тиббӣ, некӣ ва нақӯқорӣ бо Закариёи Розӣ умумияти фикрӣ ва илмӣ зиёде доранд.

Закариёи Розӣ дар мавриди афзалияти инсон бар ҳайвон овардааст: «Умурҳое буданду ақнун паси сар шудаанд. Ҳол он, ки мо ҳамеша ўҳдадор ҳастем, то ки ҷизи хуби онҳоро қор фармоем ва зарарноқашонро тарқ кунем. Дар ин сурат зиндагии мо хуб мегардад ва саломатии мо беҳтар мешавад, ҷунки ба ин амали худ аз падидаҳои ба два ҳалокатовар наҷот меёбем. Пас, ба мо лозим меояд, ки ҳамеша ба ингуна фазилат таъзим намоем ва онро мавриди истеъмол қарор дода, умури худро бадин минвол танзим бинамоем, ҷунки дар он роҳи наҷот саломатӣ ва афзалияти мо бар ҳайвонот ҷо дорад. (1. 108).

Масъалаҳои ақл ва нафс, шикастан ва мутеъ сохтани ҳавову ҳавас ва лаззот, ки дар ҳаёти инсон мавқеи муҳим дошта, доништан ва истифодаи мантиқии онҳо дар инсон нақши муҳим мегузоранд. «Ҳоҳишҳои нафсонӣ ғаризӣ аст ва соҳибашро ба машаққату душворӣ гирифтормекунад. Ин ҳолат аз ин ҷиҳат рӯй медиҳад, ки нафс та-

лаботи худро ба талаботи ақлӣ монанд на-
муда сохибашро фиреб медиҳад». (1. 110).

Муборизаи ақл бо нафс дар ақидаҳои
Закариёи Розӣ дар чунин шакл баррасӣ гар-
дида аст: «Ақл чизеро мебинаду интиҳоб
мекунад ва бехтарини он чизро, ки дорои
оқибати нек аст. Гарчанде, ки дар ибтидои
қабул кардани он мушкили пайдо мешавад,
чунки нафс ва ҳавову ҳавас муҳолифи ин
маънӣ мебароянд» (1. 111).

Дар дигар ҷо мсеорад: «Ҳар як амалро
кас ба диққат аз қиёси фикрӣ гузаронад.
Чунки ақл чизеро, ки пешниҳод мекунад, он
чизро бо ҳуччату мадрак ва далели возеҳ
нишон медиҳад». (1. 112).

Масъалаи таъминоти зиндагӣ барои ин-
сон аз ҳама муҳимтар буда бехатариро ба-
рои инсон таҳия месозад: «Бехтарин
ҳолатҳо барои инсон таъмини зиндагӣ ме-
боша, ки он аз ҳама бехатар ва барои
сохибаш солимтар аст». (1. 112).

Закариёи Розӣ мояи хушбахти ва саода-
ти рузгори инсонро дар пешрафти ақлонӣ ӯ
мебинад. Инсон бояд ҳамвора бо нафси ба
два афъоли он дар набард боша ва дар ин
ҳарб нафсро мутеи ақл карда тавонад:
«Агар мо бихоҳем аз қабилӣ касоне бошем,
ки бо ақли худ хушбахт шуда, аз офатҳои,
ки дар мақсади ба мартаба расидан, вучуд
доранд, эмин бошем, ҳаргиз пайрави ҳавову
ҳавас набошем. Дар ин варта танҳо ба ка-
моли фазилати инсонӣ шарафманд шавему
ба афъоли ақл тақия бикунем (1. 113).

Аз рӯи ақидаи Закариёи Розӣ эҳтиёҷоти
зиндагӣ инсонро ҳамвора талқин ба он ме-
созад, ки аз фармонфармоии ақл берун ба-
ромада баъзан пурра тобеи нафс гардад:
«Пас агар мо натавонем, ки ҳавову ҳавасро
ба даст гирем ва ба қафофи зиндагӣ мутеъ
монем, он гоҳ бикӯшем то ҳарчи зиёдтар аз
банди он қафофи зиндагӣ худро начот
бидиҳем. Мо бояд аз ҳар гуна амале, ки
оқибати он гунаҳкорист, ҳазар кунем» (1.
114).

Закариёи Розӣ аксаран аҳли фалосифаро
бо ақидаҳои мутафаккиронашон дастгирӣ
мекард ва дар ҳаллу фасли бисёр масоили
ахлоқӣ- иҷтимоӣ ҷонибдори назариёти онҳо
буд: «Фалосифа Мардумро ёд меоданд, ки
бо якдигарашон лутфу марҳамат дошта
бошанд. Онҳо ба ҳамаи мардум насиҳат ме-
карданд, ки барои нафъи умум кӯшиш на-
моянд». (1. 114).

Ҳамин тариқ Закариёи Розӣ аз ҷониби
файласуфон сухан ронда инсониятро ба не-

киву неккорӣ даъват мекунад: «Инсон агар
сират длуруст куна два рафторашро нек со-
зад, аз зарари мардум начот меёбад ва
сохиби ҳурмат мегардад. Инсон ба шарофа-
ти покӣ аз шару ногуворӣ эмин мемонад.
Агар касс ба мардум насиҳат кунад, ба онҳо
рахму лутф намояд обрӯяш баланд мешава-
ду Пас, ин ду хислат, яъне насиҳат намуда-
ну лутф кардан баҳра ва самараи сифати
фазилат аст. (1. 114).

Дигар масъалае, ки дар афкори фалса-
фии Закариёи Розӣ баъд аз ақлу нафс меи-
стад, иқбол ва давлат мебошад. Ин арконро
мутафаккир дар умури сиёсӣ (баррасӣ ме-
намояд.)??

Инҳо рукнҳои он, ки талаботҳои
иҷтимоӣ-ахлоқии ҷомеаро дар бар меги-
ранд. Ҷомеаи инсонӣ дар пешрафти таъри-
хӣ худ саъю кӯшиши зиёд намудааст, ки
ниёзу хоҳишҳои худро амалӣ созад: «Яке аз
аломатҳои иқбол вобаста ба он аст, ки шахс
дар илм комёбӣ ба даст оварад. Инҳолат
баъзан ба шахс якбора ба тариқи рӯйдод
муяссар гардидаш мумкин аст. Чунин
ҳолати фавқуллода бар изофаи ҳамаи он
хислатҳои табиӣ, ки ӯро фаролхам аст ги-
рифтор шудааст, то ба дараҷаи эҳтироми
умум бурда мерасонад. Ин далолати хуш-
бахтии шахс аст. (1. 119).

Азизуддин Насафӣ мутафаккири мута-
савифи асри XIII ба ҳисоб меравад, ки
табибӣ низ мекард. Муаллифи осоре чун
«Мақсад-ул-ақсо», «Кашф-ул-ҳақоик», «Ки-
тоб-ул-инсон-ил-комил фи маърифат-ил-
вофир», «Манозил-ус-сойирин», «Мабаъ
ва маъод» ба шумор меравад.

Азизуддин Насафӣ ҳамчун табиб ба
мардум мукаррар таъкид месозад, ки барои
сиҳати ҷисмонӣ ва маънавии худ чидду
ҷаҳд намояд. Чун мутафаккир донандаи ху-
би илми нучум низ буд, ақидаеро қойил буд,
ки мизочу табиати инсон ба ҳаракати
ачроми осмонӣ вобастагии зиёде дорад.

Махсусан ҷаҳор унсури табиат чун хок,
бод, обу оташ бо хусусиятҳои табиӣ инсон
шабоҳат доранд.

Азизуддини Насафӣ низ чун Закариёи
Розӣ афзалиятҳои инсонро бар ҳайвон дар
фазоили ақлонӣ ва мантиқии ӯ медонист.
Чуноне ки ӯ меорад: «Рӯҳи инсонӣ ҷавҳари
басит аст ва мукамил ва муҳарриқи ҷисм
аст, билихтиёр ва-л-ақл. Рӯҳи инсонӣ дарё-
бандаи нафъ ва зарр аст ва анфаъ ва азарр
аст». (2. 31).

Азизи Насафӣ саодати инсонро дар ка-

молоти ӯ мебинад. Инсони хирадманд ва бофазилат барои саодатмандӣ ва қаноати ботиниро ба даст даровардан, ҳамвора саъю кӯшиш менамояд. Чунки саодати инсон дар такомули маънавии ӯст. «Қамоли одами дар ҷаҳор чиз аст; ақволи нек, афъоли нек ва ахлоқи нек ва маъориф» (2. 31).

Ин мутафаккир хайрхоҳӣ ва некӯкориро беҳтарин хусусияти инсонӣ шуморида, хидмат ба мардумро аз фазилати ӯ меҳисобад. Азиз чунин ақида дорад, ки ҳар як фарди ҷамъият бояд сарехан хидмати ҷомеаро кунад ва дар инкишофу пешрафти иҷтимоӣ саҳми амиқ гузорад: «Ҳар ки ҳаст ва ҳар чи ҳаст, ҷумла аъзои якдигаранд ва ҳар як ва ҳар чиз истеъдоди коре доранд ва ҳар як кори худ метавонанд ва агар чи зоҳир чунин менамояд, ки ҳар як кори худ мекунад, ҷумла хидмати якдигар мекунад ва муовини якдигаранд: подшоҳ, тарбият ва муҳофизати раъият мекунад ва раъият мадад ва муовинати подшоҳ мекунад: оҳангар хидмати дуредгар мекунад, начҷор ва хидмати ҳаддод. Аҳли шаҳр хидмати аҳли деҳ мекунад ва аҳли деҳ хидмати аҳли шаҳр мекунад. Олим кори ҷоҳил ва ҷоҳил кори олим мекунад ва дар ҷумла афроди мавҷудот ҳамчунин медон» (2. 7).

Дар таълимоти Азиз ҳар як фард бо ҷомеа пайванди ногузир дошта, мазаррати инсон ба худ ин зарар ба ҷомеа буда, роҳату осоиши ӯ оромии ҷамъиятро мефаҳмонад: «Пас, хости нуқсонӣ ҳар як ба ҳақиқат нуқсонхоҳандааст, пас, ҳар мумид ва муовини он дигар бошад, ба ҳақиқат мумид ва муовини худ буда бошад» (2. 11).

Мутафаккир аҳли раёсат ва умури сиёсиро низ дар хайру некӯкорӣ ва мадад ба мардум талқин мекард. Аз рӯи назариёти Азиз подшоҳи вақт на танҳо бунёдгузорӣ, ҷомеаи фарҳангӣ ва инкишофёбанда мебошад, балки метавонад таҷассуми дину мазҳаб ва маслаки мардуми кишвари худ гардад. Чун подшоҳ адлу адолатро пешаи кори худ созад, дигар ҳукамою зердастонаш низ пайрави ӯ мегарданд ва ё агар подшоҳ ситамкор бошад, дигарон низ истисмору зулмро ба кор мебаранд: «Подшоҳ агар одил, бештари аҳли шаҳр одил бошанд, агар золим бошад, золим шаванд ва агар зоҳид, зоҳид шаванд ва агар ҳанафимазҳаб бошад, ҳанафӣ шаванд ва агар шофееъӣ, шофееъӣ» (2. 12).

Аз рӯи афкори Азиз аломатҳои инсони комил он аст, ки ба ҷомеа бо нигоҳи дигар

менигарад, яъне ба ҳама одамон сулҳу оромиш ва саодат мецоҳад: «...дуом сулҳ аст бо ҳама кас ва аломати он ин аст, ки ба халқи олам ба як бор сулҳ ихтиёр кунад ва аз эъроз ва эътирозу инкор боз ояд ва ҳеч касро душман надорад, балки дӯст дорад» (2. 7).

Ғамхорӣ ва шавқат ба мардум низ дар таълимоти ахлоқӣ-иҷтимоии Азиз рӯкни муҳим ба ҳисоб меравад. Инсони хирадманд бояд ба мардум бо назари шавқат нигоҳ кунад ва бо панду насиҳат мардумро ба роҳи рост ҳидоят намояд. Бояд, ки олим бо насиҳат ба ҳокимон, зимомдорон иҷборан адаб омӯзанад; «... Сеюм шафқат кардан аст ба ҳама кас. Шафқат он бошад, ки ба мардум ҷсизе гӯяд, ки чун бад-он кор кунад, дар дунё ва охираат суд кунад. Вале асли шавқат он бошад, ки бо мардум насиҳат ва адаб кунад. Аҳли илм насиҳат ва аҳли қудрат адаб кунад, то мардум аз якдигар эмин шаванд» (2. 8).

Дигар масъалае, ки дар инкишофу пешрафти ҷомеа мавқеъи устувор дорад, ин ахлоқи писандидаи худӣ ҷамъият аст. Аз назаргоҳи Азиз ҳар як инсон чун фарди ҷамъият барои қамоли маънавии худ кӯшишҳои зиёде намояд, яъне аз ахлоқи нописандида, ки ҷомеаро низ ба пастӣ мебаррад, раҳо ёфта, бо ахлоқи ҳамида худро ораста гардонад: «Бидон, ки қамоли одамӣ дар ин аст, ба мартабаи инсонӣ бирасад ва аз авсоф ва ахлоқи писандида ва ҳамида тамом ораста гардад. Чун инҳо карда бошад, онгоҳ бидонад, ки халосии одамӣ ва ҷамъият дар луқмаи ҳалол аст, дар сӯҳбати некон ва гирифтории одамӣ дар луқмаи ҳаром аст, дар сӯбати он, ки дар банди он набошӣ, ки аз ту ба кас озоре бирасад, балки он қадар, ки тавонӣ, роҳат расон» (3. 60).

Адабиёт

1. Закариёи Розӣ. Мунтахаби осор.

2. Азизуддини Насафӣ. Инсон ал-комилфи маъриват ал-вофир. Ба тасхех ва муқаддимаи фаронсавийи Мори Жон Муле: - Техрон: «Забон ва фарҳанги Эрон», 1403 ҳ. /1983 м.- 608 с.

3. Азизуддини Насафӣ. Мақсад ул ақсо. Дастанавис.

П.Ш. Саиджафарова

Проблема счастья в воззрениях Закари Рази и Азизуддинна Насафи

В статье рассмотрена проблема счастья в социально – этических воззрениях Закария Рази и Азизуддина Насафи. Закария Рази и Азизуддин Насафи будучи представителями различных направлений философской мысли и имели серьезные расхождения во взглядах, а также схожие позиции по некоторым вопросам. Оба мыслителя имели большой вес в медицине. Также Закария Рази и Азизуддин Насафи были знатоками астрономии и применяли ее в антологии. В решении социально – этических проблем, подобных счастье и несчастье, пути спасения от несчастья, разум и его виды, душа и его основы, преимущества и различия человека и животного, наука и знания, благотворительность и добродетель, поддержка здоровья населения, их мнения во многом близки друг другу.

Ключевые слова: Счастье, несчастье, душа, разум, благо пути спасения, социальные проблемы, медицина, благотворительность.

The problem of happiness in the views of Zakariya Razi and Azizuddin Nasafi

In the article the problem of happiness in the socio - ethical views of Zakaria Razi and Azizuddin Nasafi. of Zakaria Razi and Azizuddin Nasafi as representatives of various areas of philosophy and have had serious differences of opinion, as well as similar positions on some issues. Both thinkers have had great weight in medicine. Also, of Zakaria Razi and Azizuddin Nasafi were connoisseurs of astronomy and used it in an anthology. The solution of social – ethical issues such as happiness and unhappiness, the way of salvation from misfortune, the mind and its types, the soul and its foundations, the advantages and differences of human and animal, science and knowledge, charity and virtue, support the health of population, their views are very close to each other.

Key words: Happiness, unhappiness, the soul, the mind, the good way of salvation, social issues, medicine, charity.

ЗАКАРИЁИ РОЗӢ ВА САҲМИ Ӯ ДАР ТАШАККУЛӢБИЮ ИНКИШОФИ ИЛМҲОИ ТАБИӢ ВА ҶОМЕАШИНОСӢ

Курбонов Б.Р., - доктори илмҳои таърих, профессор, мудири кафедраи таърих ва филологияи Донишгоҳи давлатии тичорати Тоҷикистон

Сангинова Р.И., - номзади илмҳои филология, дотсенти кафедраи таърих ва филологияи Донишгоҳи давлатии тичорати Тоҷикистон

Дар мақола дар бораи яке аз донишмандони бузурги асрҳои IX ва X Муҳаммад Закариёи Розӣ, ки дар тараққиёт ва пешрафти илмҳои ҷаҳонӣ саҳми калони илмию амалиро гузоштааст, маълумот дода мешавад. Ба ғайр аз ин он асарҳои гаронбаҳоеро, ки мутафаккир дар соҳаи илмҳои кимиё, тиб, мантиқ, фалсафа, иқтисодиёт, фалакиёт, иллоҳиёт ва ғайра маълумоти муайянеро ҷамъоварӣ намудааст, то ҳадди имкон ба таври маҳдуд дар матн пешниҳод мегардад, то ки хонандагон аз он истифода намоянд.

Калидвожаҳо: ҳиссагузорӣ, асосгузори, химия, мантиқ, фалсафа, бемор, тараққиёт, иқтисодиёт, астрономия, теология.

Бузургтарин донишманди қарнҳои IX ва X ки дар тараққиёт ва пешрафти илмҳои ҷаҳонӣ саҳми калони илмию амалиро гузоштааст, Муҳаммад Закариёи Розӣ мебошад. Ӯ аз маконе, ки дар он замони маркази фарҳанги аҷамиён буд, ҳаёт ба сар бурдааст. Аз осори донишмандон, адибону фозилони он давр бармеояд, ки дар он рӯзгор васоити таҳқиқ ва мутолиа бо осонӣ дастраси ҳама набудааст. Бо вучуди ҳамаи ин мушкилотҳо Муҳаммад Закариёи Розӣ дар таҳсили илм ҷунон кӯшид, ки саромади даври замони худ гардид ва асарҳои зиёде ба мо ёдгор гузошт.

Бояд гуфт, ки аз натиҷаҳои озмоишҳои ӯ Шарқу Ғарби ҷаҳон истифода кардаанд ва имрӯз низ Муҳаммад Закариёи Розӣ боиси ифтихори форсиҷабони ҷаҳон аст. Ӯ аз овони ҷавонӣ ба омӯзиши илму амал майл беандоза доштааст. Ба омӯхтану аз худ намудани пешаҳои гуногуни замони худ, аз ҷумла, тиб, кимиё, мантиқ, табиӣёт, риёзиёт ва нучум,

фалсафа, илоҳиёт ва ғайра рағбати зиёд зоҳир намудааст. Хусусан, дар пешаи заргарӣ ва саррофӣ шавқу рағбати зиёд ва алоқаш ба ин амр ӯро ба сӯи илми кимиё кашидааст, ки бо он метавонад гавҳари филизотро дигаргун созад.

Агар ба шумораи умумии китобу рисолаҳои навиштаи Муҳаммад Закариёи Розӣ дар «Фехрист»-и Абӯрайҳони Берунӣ назар афканем, он ба чунин тартиб навишта шудааст: 22 китоб дар кимиё, 33 китоб дар табиӣёт, 56 китоб дар тиб, 7 дар мантиқ, 10 дар риёзиёт ва нучум, 7 дар тафсиру талхис ва ихтисори кутуби фалсафӣ ё тибби дигарон, 17 дар улуми фалсафа ва таҳминӣ, 6 дар мо ва фавқуттабаи, 14 дар илоҳиёт, 2 дар куфриёт, 10 дар фунуни мухталифаю иқтисодиёт ва дигар илмҳои замонавӣ. Маҷмӯи умумии ин китобҳо ба 184 адад мешавад [1-8].

Маъхазҳои дигари китобҳои Муҳаммад Закариёи Розӣ «Уюн-ул-анбиё фитабакот ил-утбои» Ибни Абӯасибаъ аз пизишкони қарни ҳафтум аст, ки ӯ 238 китобу рисоларо барои Муҳаммад Закариёи Розӣ мансуб донистааст. Тавре ки дар боло тазаккур дода шуд, Муҳаммад Закариёи Розӣ ҳамчун дигар донишмандони бузург ба илмҳои табиӣ, фалсафа, адаб, калом, тиб ва кимиёю иқтисод ошноӣ доштааст. Ӯ дар ин ҷабҳа равишҳои илмии худро ба қор бурда, яке аз саромадони бузурги даври замони худ гардидааст. Ҳамин тавр, ӯ ба озмоишҳои кимиёӣ пардохта, осори гаронбаҳоеро аз худ боқӣ гузоштааст, ки арзиши озмоишҳои ӯ то ба имрӯз мавриди баҳсҳои кимиёгарон шудааст. Бояд гуфт, ки санъату маҳорат ва кимиёи Муҳаммад Закариёи Розӣ дар марҳалаҳои тараққиёти кимиёи ҷадид мақоми баландро ишғол менамояд.

Аксари китобҳои марбути кимиёи Муҳаммад Закариёи Розӣ ханӯз дар

хамон замон ба забони лотинӣ ва баъдан ба забонҳои олмонӣ, англисӣ ва ғайра тарҷума шудаанд. Масалан, китоби кимиёии «ал-Мадҳал-ут-таълимӣ» ва «аш-Шавоҳид»-и ӯ дар Калкутта дар соли 1972 бо тарҷума ва шарҳи англисӣ ба чоп расидааст. Қайд намудан бамаврид аст, ки аксари асарҳои Муҳаммад Закариёи Розӣ ба забони арабӣ навишта шудаанд. Тарҷумаҳои, ки аз осори Муҳаммад Закариёи Розӣ ба забони форсӣ-тоҷикӣ шудааст, «Китоб-ул-асрор», «Таҷорибҳои Шаҳриёрӣ» ва ғайра мебошанд. Аксари китобҳои тарҷумашудаи Муҳаммад Закариёи Розӣ дар китобхонаҳои Эрон мавҷуд аст [2-7].

Қайд кардан ба маврид аст, ки «Китоб сир ал-асрор»-и Муҳаммад Закариёи Розиро Убайдулло Каримов бо дебочае дар саргузашти Муҳаммад Закариёи Розӣ ва осори кимиёии ӯ бо тарҷума ва шарҳу эзоҳи кимиёӣ ба забони русӣ дар Тошканд соли 1957 ба нашр расонидааст. Феҳристи мутолиби китоби «Ал-асрор» ҳам дар он жанр ҷой дода шудааст. Ин нуктаро бояд хотирнишон кард, ки «Ал-асрор» ё «Китоб-ус-сир» ва «Сирр-ал-асрор» ё «Китоб сир-ас-сир» инҳо ду китобҳои гуногун мебошанд. Корҳои кимиёии Муҳаммад Закариёи Розӣ аз тарафи олими олмонӣ Юлиус Русско ба забони олмонӣ тарҷума ва шарҳ шудааст. Юлиус Русско матни «Ал-асрор»-ро соли 1937 дар маҷаллаи «Таърихи улуми табиӣ ва пизишкӣ» ба забони олмонӣ дар Берлин ба нашр расонидааст [5-7].

Шашсад сол пеш дар донишгоҳи Париж китобхонае мавҷуд будааст, ки дунё калонтарин китобхона ба ҳисоб мерафтааст. Дар китобхонаи мазкур китобе мавҷуд будааст, ки ин китоб ба қалами яке аз донишмандони исломӣ мансуб будааст ва ин китоб он қадар барояшон арҷманд будааст, ки ҳатто Людвиги XI, ки подшоҳи адолатпарвари насронӣ буд ва мехост ин китобро ба амонат бигирад, мебоист сад сиккаи тилло ва дувоздаҳ сиккаи нуқра ба гарав бигзорад. Людвиги XI ин китобро кироя мегирад, то ин ки пизишкони хусусии вай аз он рӯйнависӣ кунанд ва ҷӣ дар бораи мавриди беморӣ ва ҷӣ дар даврони саломатӣ ба масобаи як фарҳанги бемориҳо ва дастуроти тиббӣ аз он истифода намоянд [4-11].

Арзиши ин китоби муҳиму боазамат ва мутараққӣ ба қалами яке аз фарзандони тамаддуни исломӣ ҳазор бор беш аз маҷмӯаи навиштаҳои камбаҳо ва хурофотии мазҳабии тамоми китобхонаҳои ибодатгоҳҳои Аврупо ба ҳисоб мерафт.

Аҳолии Париж ба ин ганҷинаи тиббӣ аҳамияти зиёде додаанд ва бо сабаби табиби машҳур будани Закариёи Розӣ, дар асоси ёдгориҳои ба мерос мондааш муҷассамаи ӯро бунёд карда буданд. Дар ҳоли ҳозир ҳар гоҳ донишҷӯёни мадрасаи олии Ecole de Medecin воқеъ дар хиёбони Сен Жермен де Пресс, дар толори бузурги тадрис ҷамъ меоянд, ин муҷассама ва муҷассамаи донишманди исломии дигаре ро низ дидан мекунанд. Номи ӯ дар Аврупо ба «Розис» маъруф аст. Мардуми араб ӯро «Ар-Розӣ» меноманд ва исми воқеияш Абӯбакр Муҳаммад ибни Закариёи Розӣ мебошад [7-10]. ӯ дар миёнаи қарни нухуми милодӣ дар шаҳри Райи ҷануби Техрон таваллуд шудааст, (замоне, ки дар Аврупо набараҳои Карли Кабир машғули тақсими мамлақати падарашон байни худ буданд), дар кӯҳҳои атрофии Рай тоифае зиндагӣ мекарданд, ки аъроб онро «рӯбоҳони сурхи Рай» меномиданд ва яке аз афроди бузурги он қабила ҳамин Муҳаммад Закариёи Розӣ аст.

Дар ҷавонӣ боистеъдодтар аз ҳамкаторонаш набуда, монанди дигарон ӯ ҳам ба омӯзиши қонунҳои шариат ва фалсафаи риёзиёт машғул буд ва ба назар намерасид, ки рисолати азимтарере ба уҳда гирифта, ҷаҳониёнро дар ҳайрат мегузорад. Ба ҳар ҳол дар риштаи мусиқӣ низ аз худ истеъдодҳое нишон дод ва ба унвони хонанда ва навозандаи уд байни дӯстонаш маъруфияти маҳдуде пайдо кард ва бо шугли саррофӣ ҳаёт ва фаъолияти хешро мегузаронид. То сисолагӣ зиндагӣ ба бад-ин минвол гузашт. ӯ пушт ба шугли саррофӣ ва зодгоҳ намуда, ба сарзамини ормони худ – Бағдод рӯ кард. Бағдод шаҳре ки таъйинкунандаи сарнавишти афроди боистеъдод буд, шаҳре, ки ҷӯяндагони илму шуҳрат ва хушбахтӣ ба сӯяш равон буданд. Ин шаҳр барои Розӣ низ таъйинкунандаи зиндагӣ шуд. ӯ бо шавқ бепоён ба таҳсили илми тиб пардохт ва назди яке аз шогирдони Ҳунайн ибни Исҳоқ, ки раиси тарҷумонҳои Ибни Мӯсо ва ҳамчунин раиси мутарҷимини

чанде аз хулафо буд, бо тибби эронӣ, юнонӣ, ҳиндӣ ва ҳамчунин тибби чадида исломӣ ошноӣ ёфт. Пас аз ба даст овардани маълумоти амиқ ва васеъ ва иттилооти кофӣ ба Рай мурочиат кард ва раиси бемористони ин шаҳр шуд. Даре напойид, ки довталаби раёсати бемористони бузурги пойтахт, яъне шаҳри Бағдод, ки он замони дуним миллион чамъият дошт, ишғоли вазифаи сермасъул гардид [3-11]. Тақозокунандагони ин симат сад нафар буданд, вале Муҳаммад Закариёи Розӣ аз миёни онон баргузида шуд ва изофа бар ин ба унвони пизишки махсус дар дарбори халифа низ роҳ ёфта, маълуму машҳур шуд.

Шухрати камназираш ба унвони пизишк ва устод толибини илмро аз ҳар гӯшаи мамлакат ба худ ҷалб мекард. Ҳар гоҳ дар бемористон ба беморон саркашӣ мекард, як идда муҳассил ва пизишк ба дунболи ӯ ба ҳаракат дармеоманд, то аз маълумот ва таҷрибаҳои ҳамачонибааш дониши худро такмил кунанд. Дар бемористоне, ки ӯ кор мекардааст, ҳамзамон ба шогирдон дарс гуфта дар ҳолати суолу ҷавоб шогирдони худро бо ҷавобҳои сахешаш дар ҳайрат гузошта, майлу рағбати онҳоро барои табиби ҳозиқ шудан ҷалб мекардааст. Бемориҳое, ки ташхиси онон мумкин набуд, ба ӯ мурочиат мешуд ва ӯ охирином умеди бемороне буд, ки аз ҳама ҷо ноумед шуда буданд. Беморон барои муоина аз роҳҳои дур назди ӯ ба унвони табибе, ки ҳолӣ аз иштибоҳ аст, меоманд.

Ривояте, ки ба унвони Закариёи Розӣ, ки дусад сол баъд аз ин (дар замони ҳаёти Асибаъ) нақл мекарданд, чунин аст: «Ҷавоне бо изтиробии зиёд ба Муҳаммад Закариёи Розӣ мурочиат мекунад, чун дар мусофират хун боло оварда (қай карда) буд. Хуне, ки ба даҳон оварда буд, ба табиб нишон медиҳад ва дар он ҳолати турсу умед осори беморияшро таъриф мекунад. Муҳаммад Закариёи Розӣ ӯро дақиқан муоина мекунад, вале на нишонае аз сили сина ва на далеле бар вучуди бемории саратони меъда ё лӯлаи гувориш меёбад ва чизи дигаре ҳам, ки роҳнамои бемории дигаре бошад, мушоҳида намекунад. Муҳаммад Закариёи Розӣ аз бемор хоҳиш мекунад, ки қадре тааммул кунад, то ин ки битавонад дубора боҳавсала дар

атрофи бемориаш бияндешад. Дар ин мавқеъ бемор шурӯъ мекунад ба гиряву зорӣ, ки «вақте муҳимтарин табиби ҳозиқи даҳр натавонад кашф кунад, ки бемории ман чист, пас ба ҳамин зудӣ сари кабрам азодорӣ хоҳанд кард!»

Муҳаммад Закариёи Розӣ, ки ҳанӯз дар ҷустуҷӯи иллат аст, суол мекунад «оби ошомидани байни роҳат чӣ буд?» ӯ ҷавоб медиҳад «гоҳе оби чоҳ ва гоҳе аз обҳои роқид (оромгирифта) истифода мекардем». Муҳаммад Закариёи Розӣ мегӯяд: «Пас мумкин аст ҳамроҳи об, золу (шуллуқ) вориди меъдаат шуда бошад ва ин хуне ки бар даҳон меоварӣ, аз он бошад. Фардо дубора биё то ташхиси лозимро анҷом диҳем, вале ба нигоҳубинандагон бигӯ, ки бар ҳасби дастури ман амал кунанд».

Рӯзе баъд нигоҳубинкунандагони ҷавон миқдори зиёде хаза (гулсанг) барои Муҳаммад Закариёи Розӣ меоваранд ва ӯ ба бемор таклиф мекунад, ки онҳоро бо ҳавсала ба даҳон гузорида ва фурӯ барад, то ин ки гумон кунад меъдааш комилан пур шудааст ва баъдан мегузорад онҳоро қай кунад. Бо хурӯҷи хазаҳо аз даҳони бемор золу (шуллуқ) ҳам берун меояд. Бадин тартиб бемор саломатии худро дубора бозёфта ва чун дигар азодорӣ бар сари кабраш лузуме надошт, дар диққати ва ихотаи табибаш аз ӯ ба унвони «Амирулатибо» ва «Букроти араб» ва «Табиб-улмуъминин» ёд мекунад [2-11].

Муҳаммад Закариёи Розӣ дорои дониши амиқе буд аз замони Ҷолинус ва то ба ин баъд пизишке назари ӯ намешиносем. ӯ ба таври хастагинопазир бар вусъати маълумоташ меафзояд ва на танҳо бар болини беморон, балки замоне ҳам, ки беморонаш ба хоб мерафтанд, бо хондани китобҳои хангоми шаб ва пардохтан ба озмоишҳои кимиёӣ ва мусофиратҳои илмии дуру дароз ба ин кор идома медиҳад. ӯ ба донишмандони тирози аввали ҳамзамонаш робита дошт ва бархе аз эшонро мулоқот низ мекард. ӯ арзиши ахлоқии шуғли пизишкиро назди шогирдонаш боло бурд ва алайҳи шарлотонбозиҳои ғайриилмӣ ҳаттӣ ва шифоҳан мубориза кард.

Аз ҷавоне, ки бо мусиқӣ ва саррофӣ унс гирифта буд, чун пизишки башардӯсте ба камол расид, ки мавриди эҳтироми

мардум, маҳбуи миллат ва паноҳгоҳи фуқаро гардид. Ҷ изофа бар ин камбағалонро муолиҷа мекард, бо пули худаш низ ба онон кӯмак мекард, дар ҳоле ки худаш бетаҷаммул ва ҳатто фақирона зиндагиро мегузаронид. Муҳаммад Закариёи Розӣ соли 925 дар ниҳояти фақри бенавоӣ даргузашт. Саховати бениҳояташ ӯро ба тиждастии маҳз кашонд. Ҷамкоронаш, ки қалбашон пур аз ҳасодат буд ва ба андозаи кофӣ баҳонаҳои мазҳабӣ ва сиёсӣ алайҳи он файласуфи озодфикр дар даст доштаанд, ӯро ба осонӣ ҳам дар Бағдод ва ҳам баъдҳо дар шаҳри Рай аз ҳамаи машғулиятҳо барканор карданд.

Муҳаммад Закариёи Розӣ, ки дарди ҳазорон беморро дармон карда буд, нобиношуд, ҳокими ҳашмигин ва бераҳми Хуросон Мансур ибни Исҳоқ бо тозиёнааш ончунон бар он донишманд зада буд, ки баъдҳо боиси кӯриии вай шуд. Баҳонаи ин амал ин буд, ки як озмоиши кимиёии Муҳаммад Закариёи Розӣ, ки дар ҳузури Мансур анҷом дод, зоҳиран муваффақиятомез набудааст. Муҳаммад Закариёи Розӣ барои имтиҳон аз пизишкӣ, ки меҳост чашми ӯро ҷарроҳӣ кунад, пурсид: «Чашм дорои чанд парда аст?» Пизишк ба ҳолати ногувор афтод. Розӣ гуфт: «Касе, ки инро надонад, набояд амали ҷарроҳияшро дар чашми ман ба кор барад» [5-10]. Эҳтимоле зиёде буд бо амали ҷарроҳии дубора нури чашмашро боз ёбад, вале Муҳаммад Закариёи Розӣ ба радди он пофишорӣ карду гуфт: «Ман аз дунё он қадарҳо дидаам, ки дигар диламро задааст» [6-9]. Бинобар ин, ақлаш сӯйи марг мегарояд, дар ҳоле ки рӯҳ дар бадан дорад ва чашмони кӯраш шоҳиди ашъорест, ки бар он қоғаз менависад.

Азамати мероси баҷоймонда аз ӯ дар як умр кори иҷрокунандаи хастагинопазир аст. Хадича ба шумориши онҳо пардохт: 230 ҷилд китоби муҳим, ки иборатанд аз шарҳҳои илмӣ (монография), рисолати кӯчак ва китобҳои, ки танҳо мунҳасир ба илми пизишкӣ ё химия (шимӣ) нестанд, тақрибан аз онҳо дар мавриди фалсафа, мазҳаб, нучум, физика, риёзиёт ва ғайраанд. Масалан, ҷузви инҳо китобе ба номи «Ҷаро мағнотис (магнит) оҳанро ҷазб мекунад» ба замимаи рисолае «Дар бораи халӯ» вучуд до-

рад ва «Дар бораи шакли ҷаҳон» бо исботи ин ки кӯрраи замин ду навъ ҳаракат дорад (дорои ду меҳвари ҳаракат аст) ва кӯрраи Хуршед бузургтар ва кӯрраи Моҳ кӯчактар аз кӯрраи Замин аст. «Нақде бар адён» ва «Дониши азалий». Муҳаммад Закариёи Розӣ қоил бар панҷ асли азалии муассир бар ҷаҳон буд ва китобе дорад, ки «Ахлоқ бидуни таваҷҷуҳ ба мазҳаб»-ро эълон мекунад ва меомӯзад ва хостори он мешавад, ки башар бояд ба зиндагӣ «оре» гуфта, бо шуҷоат зиндагӣ кунад, ба хотири зиндагӣ ва бақои он ва ҳифзи ҷомеа ва беҳбудии он, на ба хотири ваъдаи бихишт ё тарс аз ҷаҳаннам. Бояд ҳар кас саҳеҳу ғалат ё хубу бади аъмоли худро бишносад ва бар ҳасби он амал кунад. Ҷамчунин китобҳои пухту паз ва консерв кардани маводи ғизой ва шеър низ дар миёни осори ӯ ёфт мешаванд.

Канори ин китобҳо ва навиштаҳо сандуке қарор дошт, ки нишона аз ёддоштҳои буд, ки дастабандӣ шуда ва дар ҳар даста нахпечӣ шуда буд. Хадича яке аз ин ёддоштҳо бармедорад ва меҳонад: «Абдуллоҳ ибни Савада дучори таби мутановиб аст; тановуби он низ комилан мухталиф аст, гоҳе ҳар шаш рӯз, ҷаҳор рӯз ва гоҳе ҳам ҳар рӯз; ҳамроҳ табларзаи ҳафифе ҳам ба ӯ даст медиҳад, ки борҳо ҳангоми шаб дар хоб идрораш меравад. Ба ақидаи ман беморияш ё аз малорӣ метавонад бошад ё ин ки дар куллияш ғуддае ба вучуд омадааст. Чанде бояд дар идрори (пешоби) бемор чирк мушоҳида шуд. Ба ӯ гуфтам, ки дигар таб нахоҳад кард ва инчунин низ шуд. Он чӣ боис шуд, ки аз ҳамон аввал вучуд ғудда дар куллияро натавонам бо итминон изҳор кунам, ин буд, ки бемор қаблан ҳам ба таби мутановиб дучор буд. Бо ин тартиб назари ман мабнӣ бар ин ки ин тановуб бар асари захми куллия ба вучуд омада, ба хубӣ исбот шудааст. Изофа бар ин, бемор ибтидо нагуфт, ки камараш дард мекунад, ё изхоре мабнӣ бар ин ки мавқеи барҳостан эҳсос мекунад, ки вазнае ба камараш овезон аст, накард ва ман ҳам фаромӯш кардам, дар ин маврид аз ӯ суол кунам. Ин ки борҳо дар хоб идрораш меравад, гумони моро дар мавриди бемории куллия тақвият мекард. Бахусус, агар бемор ба ман гуфта буд, ки падараш гирифтори заъфи масона аст ва ин ранҷи доимии ӯст ва ин ки бемор

худаш дар рӯзҳои саломатӣ ҳам бо ин нигаронӣ сару кор дорад. Бинобар ин, вази фаи мо, пизишкон аст, комилан саъй кунем то он чо ки метавонем дучори камбуди диққат нашавем, иншоаллох! Пас аз ин ки дар пешоби бемор чирк мулоҳиза шуд, доруҳои зиёдкунандаи бавл дастур додам, то ин ки дар пешоб дигар чирк вучуд нашошт. Баъд аз ин хоки рас ва бахӯр ва ғайра тавсия кардам» [5-11].

Варақа дар ин чо поён меёбад, Хадича варақи дигаре бармедорад ва мехонад. «Абӯбакр ибни Ҳилол дарди меъда дорад». Муҳаммад ибни Исоро ба сабаби дарди мафосили зонуяш ба бемористон овардаанд...» Дидани яқояки ин авроқ ва ё мураттаб кардани онҳо ба василаи Хадича суде нашошт ва сандуқ ҳамчунон солҳои тӯлонӣ баста монд. Баъд Ибн ал-Амид вазири султон ба шаҳри Рай меояд ва ба хонаи Хадича ворид мешавад, чое ки ноилоҷ пизишки маъруф рӯзҳои охири зиндагии худро гузаронда буд. Ё бо пардохти миқдори зиёди пул сандуқи пур аз авроқро аз Хадича мегирад. Пизишкони шаҳро, ки шогирдони Муҳаммад Закариёи Розӣ будаанд, чамъ мекунад ва дастур медиҳад, авроқро баррасӣ карда, танзим кунанд ва онҳоро ба шакли китобе мунташир кунанд.

Муҳаммад Закариёи Розӣ олими энциклопедисти барҷаста, файласуф, табиб, омӯзгор, риёзидон, кимиёгар ва табиатшиносу иқтисоддони машҳури асрҳои VIII-IX-и форсу тоҷик ба шумор меравад, ки осори гаронбаҳои ӯ номгӯи зиёди асарҳои хурду калонро ташкил медиҳанд ва муҳаққиқон метавонанд дар баробари дастрас намудани онҳо дар риштаҳои гуногуни илм таҳлилу баррасӣ намуда, натоиҷи онҳоро дар пешрафти ҳаёту фаъолияти ҷомеаи инсонӣ амалӣ наоянд.

Адабиёт:

1. Девонакулов А. Закариёи Розӣ. Мунтахаби осор. - Душанбе: Адиб, 1989, -С.157.
2. Диноршоев М. Абу Бакр Ар-Рази. Душанбе, Ирфон: 1990, -С.86.
3. Rysko Z. Die alchmie ar-Razis, der Islam, Bd; 22 Heft 4, 1935.
4. Фарҳанги забони тоҷикӣ. - Москва, 1969. Қисми 2.

5. العلوم عند المرء دار العلم للمكبين بيروت ۱۳۹۷-۲۳۰ ی عمر فروخ. تاريخ

6. Taylor F.S. The alchemists. W. Heiheimann itd. - London. -1958. P. – С.68.

7. George Sarton. Introduction to the history of science. Volume 1. Baltimor/ 1927. P. – С.520- 542.

8. Ҳасаналии Шайбонӣ. Абӯбакр Муҳаммад Закариёи Розӣ. «Китоб-ул-асрор ё розҳои санъати кимиё». –Техрон. Интишороти донишгоҳ, 1349, -С.630.

9. Iqbol Muhammad / Rubar. Surdey of muslim contributions to chemistry international conference of science in Islamic polity/ - Islamabad, 1985 – С.289.

10. Каримов У.И. Неизвестное сочинение ар-Рази «Книга тайны тайн». - Ташкент: изд. АН Узбекистана – 1957 – С. 264.

11. Доктор Зигрид Хунка. Фарҳанги ислом дар Аврупо. – Душанбе: Пайванд, 2012- С.639.

Курбонов Б., Сангинова Р.И.

Закария Рази и его вклад в развитие и формирование естественных и общественных наук

В данной статье даются сведения об одном из великих мыслителей средневековья Мухаммада Закария Рази, который внёс большой вклад в развитие мировой науки. Кроме этого, приводятся различные примеры из некоторых областей научных произведений ученого, таких как химических, медицинских, логики, философии, экономики, астрономии, теологии и др. По мере возможности, в тексте использованы химические, философские и экономические термины или категории для ознакомления и изучения читателями.

Ключевые слова: вклад, формирование, химия, логика, философия, развитие, экономика, астрономия, теология.

**Kurbonov B., Sanginova R. I.
Zakaria Razi and his contribution to
the development of the natural and social
Sciences**

This article contains information about one of the great thinkers of the Middle Ages Muhammad of Zakaria Razi, who made a great

contribution to the development of world science. In addition, given various examples of some areas of scientific works of the scientist, such as chemical, medical, logic, philosophy, economics, astronomy, theology, and others. As far as possible, in the text used in the chemical, philosophical, and economic terms and categories for review and study readers.

Key words: contribution, formation, development, science, medicine, logics, philisophy, economy, astronomy, teology.

ОТНОШЕНИЕ АБУБАКРА РАЗИ К РЕЛИГИИ

Шарипов А. – старший научный сотрудник Отдела истории философии Института философии, политологии и права имени А.Баховаддинова АН РТ.

Абубакр Рази внес большой вклад не только в развитие медицинских, естественных наук, а также сыграл большую роль в философии. Он являлся одним из великих вольнодумцев в эпоху раннего средневековья таджикско-персидской цивилизации. В данной статье рассматривается его отношение к религии, имамату, святым книгам и место религии в обществе.

Ключевые слова: понятия, медицина, философия, химия, наука и знание, астрономия, математика, метафизика, лист истории болезни, профилактика болезней, рак, душа, имамат, первоматерия, субстанция и акциденция, время, место, практическая философия, креационизм пророчества, сотворение.

Официальной идеологии, ортодоксальному исламу во все века существования этой религии, с самого начала ее возникновения всегда противостояла оппозиция. Несмотря на жесточайший террор и сильное гонение со стороны духовенства, свободомыслие, атеистические тенденции подрывавшие религиозное мировоззрение, все же продолжали развиваться. Многие мыслители первых веков ислама за свои антиклерикализм и свободомыслие были обвинены в ереси и безбожии и преследовались духовенством. Среди них - Абдуллах ибн Мукаффа (724- 759) прибавивший в свой арабский перевод «Калилы и Дим» от себя главу «Об отшельнике и лекаре», расшатывающую устои религии; Абдукарим ибн Абиавза и Салих ибн Абдулкудус, приписывающие пророку Мухаммаду неприемлемые с точки зрения официальной идеологии высказывания; Башшар ибн Бурд (714-783), открыто признававший достойным поклонения огонь; Абан ибн Абдулхамид, произносивший вместо «хвала Аллаху» «хвала Мани»(1. 56-57) и др.

В третьем столетии существования ислама более всех в ереси и безбожии про-

славились Ибн Рованди и Закария Рази – «сторонники материи».

Абубакр Мухаммад ибн Закария Рази родился 28 августа 865 г. (1 шайбана 251 г.х.) в одной из колыбелей раннесредневековой цивилизации в г. Рее в состоятельной семье торговца. Бурное развитие торговли и ремесла в Рее обусловило и развитие различных отраслей науки а также искусства и литературы. Именно это обстоятельство способствовало тому, что еще в юности Абубакр Рази начал сочинять стихи, музыку, по некоторым сведениям он сам хорошо пел и играл на различных музыкальных инструментах. Быстро освоил теологию, математику, астрономию, химию (алхимию), логику, философию, медицину и другие науки своего времени и по каждой из них оставил труды (всего более 80) из которых частично или полностью сохранилось около шестидесяти. Уже в X-XIII вв. сочинения Рази были переведены на латинский язык и стали доступны европейскому читателю. Умер Рази 28 октября 925 г.

Рази жадно овладевал знаниями и с этой целью много путешествовал. Он был неудержим в стремлении достичь поставленной цели в совершенствовании своих знаний. «Мое стремление и жадность к овладению знаниями, - пишет он, -те, кто находился рядом со мной знают. Они видели, как я с юности всю жизнь посвятил науке. Если я узнавал о неизвестном мне сочинении или ученом, то не мог успокоиться до тех пор пока не прочитывал это сочинение или не встречался с этим ученым и это порой доставляло мне немало хлопот. Мои усердие и настойчивость в овладении знаниями дошли до того, что лишь по одной науке я написал более двадцати тысяч страниц и пятнадцать лет своей жизни посвятил написанию «Всеобъемлющей книги по медицине» («Хови» или «Джамеи кабир»). На этом пути я потерял зрение, руки обессилели и я лишился

возможности читать и писать. Тем не менее я не отказался от своих стремлений и постоянно при помощи других продолжаю читать и писать».(2).

Заслуги Абубакра Рази в развитии средневековой химии и медицины особенно велики. Рази был великим экспериментатором своей эпохи. Он, как и многие его современники, был убежден, что из одного вида металлов доступными научными средствами можно получить другие виды, но сознавал, что «пока такой способ не найден». Рази впервые дал классификацию веществ, разделив их на материальные, растительные и животные. Абубакр Рази впервые выдвинул предположение о том, что во всех веществах имеется горючая часть, выделяющаяся из них при горении. В дальнейшем эта теория получила название «теории флогистона». Рази в своем сочинении «Книга тайны тайн» («Китаб сир ал-асрор») выдвинул новую для своего времени идею об ускорении химических реакций и возможности после вступления в реакцию возвращения веществ в первоначальное состояние.(3. 90). Он написал более двадцати книг по химии, из которых сохранились лишь четыре: «Книга тайн» («Китаб ал-асрор»), «Книга тайны тайн», «Книга введения в обучение» («Китаб мадхал ат-талим»), «Книга цитат» («Китаб аш- шавахид»).

Главные труды Рази по медицине - «Всеобъемлющая книга по медицине» и 10-томная «Медицинская книга, посвященная Мансуру» («Кита бат-тиб ал-Мансури») - своеобразная медицинская энциклопедия, в течение столетий служили руководством для врачей. Сам Рази подкреплял свои теоретические медицинские знания врачебной деятельностью, руководил больницей в Рее, а затем в Багдаде Он впервые в истории медицины ввел в практику составление индивидуальных истории болезни, по которым можно было проследить особенности течения различных болезней и определить методы борьбы с ними.

Важное значение Рази придавал не только лечению больных но и профилактике заболеваний. В своей врачебной деятельности он особое внимание уделял анатомическим исследованиям, о чем свидетельствуют его работы по анатомии - «О

сердце», «О строении глаз» «и суставах», «О связи сердца с внутренними органами» и др. Не чужды были ему и вопросы физиологии. Так, в работе «О функциях органов» он разбирает функции различных органов в организме. Касаясь проблемы долголетия, Рази рекомендует меры, которые могут продлить жизнь.

В эпоху мыслителя весьма распространенными были эпидемии лихорадки. Именно поэтому Рази уделял много внимания изучению причин возникновения лихорадки, ее разновидностям, особенностям ее проявления и лечения.

В работах Рази много места уделено теории мизаджа (темперамента) и диагностике больных по пульсу. Рази успешно проводил хирургические операции, в том числе и хирургическое лечение рака впервые в истории медицины применил повязку из бинта. Тщательно изучал болезни уха, горла, носа, различные инфекционные заболевания. В труде «Об оспе и кори» Абубакр Рази дал классическое описание этих болезней, отметив невосприимчивость к повторному заболеванию и впервые выделив оспу и корь как заболевания, несвязанные друг с другом. Впервые применил оспопрививание, описал инструмент для извлечения посторонних тел из глотки. Заслугой Рази является и то что он составил наставления по сооружению больниц и выбору места для них. Он является автором работ о значении специализации врачей («Один врач не может лечить все болезни»), о медицинской помощи и самопомощи для неимущего населения («Медицина бедных»). Таковы вкратце заслуги Абубакра Рази в истории медицины.

Абубакр Рази был не только известным врачом и химиком своей эпохи, но и великим вольнодумцем, атеистом и материалистом средневековья.

Носири Хисрав в «Джаме-ул-хикматайн» («Гармония двух мудростей») пишет: «... есть группа мыслителей, отрицающая сотворение и создание мира из ничего и утверждающая, что мир не сотворен, а вечен, и природа, не имея творца, сама является творцом, она изначально и вечна. И эта группа—дахриты. Другая группа утверждает, что изначально и вечным в мире является материя—

исходная форма мира. И эта группа философов называется «сторонниками материи».(4. 211-212).

По свидетельству Носира Хисрава в «Зод-ул-мусофирине», Рази считает материю вечным и несотворенным, ибо невозможно возникновение чего-то из ничего. На этой основе Закария Рази отвергает и религиозное учение о сотворении мира из ничего (ибдоъ). Рази пишет: «Материя вечна, и недопустимо, чтобы что-то возникло из ничего».(5. 224). Это положение Рази в корне противоречило креационизму ислама, а именно—учению о сотворении мира из ничего. Креационизм проповедовал не только ортодоксальный ислам, но и мутакаллимы и богословы, такие как Абулхасан Ашари, Мухаммад Газами, Фахриддин Рази и др. Возражая креационизму идеологов ислама, еврейский философ Маймонид писал: «... те положения, которые выставили догматики, т.е. мутакаллимы, в пользу сотворенности мира, приводят к перевернутому миру и к изменению законов природы... Доказательства мутакаллимов почерпнуты из положений, которые противоречат видимой природе вещей, так что они принуждены были признать, что вещи вообще не обладают никакой постоянной природой».(6. 273-274). Положение Рази об изначальности материи и отрицание на этой основе религиозного учения о сотворенности мира (ибдоъ) противоречило и положению основоположника восточного перипатетизма - Якуба Кинди, ограничивающего деятельность бога актом творения и признававшего тем самым сотворенность мира.

Рази приводит длинный, логически обоснованный аргумент в опровержение довода о сотворенности мира. «Ибдоъ, - пишет он, - это создание чего-то из ничего, что более близко целям создателя, чем из чего-то создать что-то, и если всевышний создал все сразу, то цель его достигается быстрее, чем создание всего из чего-то в течение сорока лет. И творец, - продолжает Рази, - не стремится от того, что соответствует его целям, к тому, что не соответствует этим целям. Из этих двух положений необходимо вытекает, что бытие вещей связано с сотворением из ничего, а не с существованием чего-то. Но поскольку действительность противоположна

этому, и бытие вещей связано с существованием чего-то, а не с сотворением из ничего, то сотворение из ничего невозможно, ибо ничего в мире не может возникнуть иначе как из чего-то (таркиб), из первоэлементов природы, основой чего является материя».(5. 224-226). Продолжая полемику вокруг учения о сотворенности мира, Рази аргументирует тезис об изначальности и вечности материи, именно материи, а не мира, в целом. Мир в интерпретации Рази изменчив и не вечен. На определенном этапе мир может разрушиться и вернуться к своему исходному состоянию, но материя не разрушается и не уничтожается.

Опровергая учение о сотворенности мира, Рази далее подчеркивает, что «мир может быть сотворен по двум причинам - либо по природной необходимости, либо по воле творца. Если мир сотворен по необходимости, тогда необходимо вытекает и сотворенность творца, ибо природная необходимость следует за действием, и то, существование чего зависит от создателя, должно быть создано в определенном промежутке времени. Стало быть, необходимо вытекает, что мир возник через определенное время после начала действия своего творца. А то, что древнее чего-то возникшего в течение определенного времени, также является созданным, возникшим, Следовательно, - заключает Рази, - творец мира, от природной необходимости которого возник мир, также должен быть возникшим, сотворенным.

Если же мир возник по воле творца, - продолжает Рази, - и в изначальности не было ничего, что могло побудить его, т.е. творца к сотворению, то при отсутствии изначального желания создать мир, почему бог все же создал этот мир?

Как видно, - заключает Рази, - поскольку всевышний от нежелания создать мир пришел к желанию его создать, то необходимо следует, что наряду со всевышним существовала другая изначальность, которая привела к этому действию», (5. 282-283) т. е. сотворению мира.

Закария Рази наряду с изначальностью и вечностью материи признавал изначальность и верность форм существования материи-времени, пространства и движения. Поскольку материя существует только в

пространстве и времени, то они также изначальны и вечны (5. 259).

Однако Рази признавал изначальным и вечным не только материю, но и абсолютную душу, в действительности являющуюся психической особенностью человека, не имеющую самостоятельного существования вне тела.

Рази также, отрицая бога-творца, но признавая бога-мудреца, управителя, считает его изначальной и вечной субстанцией. При помощи бога-управителя происходит смешение первоматерии с абсолютной душой, и бог-управитель, одарив душу разумом, способствовал происхождению человека.

Древнегреческий философ Эпикур (341-270 гг. до н.э.) утверждал, что любая религия основывается на чувстве страха и в первую очередь на страхе смерти. «Смерть для нас ничто: что разложилось, то нечувствительно, а что не чувствительно, то для нас ничто» (7. 319). Близкой к этому положению древнегреческого философа точки зрения в вопросе о смерти и наслаждении придерживается и Рази. «С разложением тела, - пишет Рази в книге «Тибрихони» («Духовная медицина»), - разлагается и душа. Тот, кого охватывает страх смерти, лишается рассудка и предается страстям. Человек после смерти не знает мук, ибо мучение связано с чувствами, а чувства присущи лишь живым. ...Смерть является необходимым явлением и ее осуществление неизбежно. Стало быть, бояться осуществления смерти и из-за страха смерти расстраиваться не следует» (5. 91-92).

Ислам учит, что человек никогда не должен забывать о дне смерти, что после смерти его ждут страшные муки за грехи, содеянные в этом мире. Как бы отвечая этим проповедям, Рази пишет: «Если страшась смерти все время представлять ее, то это представление само равносильно смерти».

Абубакр Рази открыто выступал с критикой религиозной идеологии. Причем он подвергал критике не только ислам, его течения и секты, но и другие религиозные учения. Тем не менее, некоторые современные исследователи, ссылаясь на два не сохранившихся сочинения Рази «Фи-л-имама ва-л-мутамми» («Об имамате и

имаме») и «Ал-накз фи ал-имамат ла-и-алкият» («Опровержение истинности имамата»), посвященных актуальной и модной во времена мыслителя теме - проблеме имамата и роли имама в обществе, называют его шиитом-имамитом, что неправомерно. «Существующие аргументы, - пишет Абдуллах Нейма, - показывают, что Рази был шиитом и дух шиизма имел сильное влияние на него» (8. 440).

Шииты-имамиты отрицают роль разума и все, в том числе и познание бога, связывают с проповедью и наставлениями имама. Рази в книге «Духовная медицина» доказывает величие разума и называет его высшим благом, каким наделен человек. Высмеивая утверждение шиитов-имамитов о роли имама в духовном развитии человека, Рази указывал, что подобно тому, как лебеди учатся плавать естественным образом, так и люди достигают духовного совершенства с помощью разума.

Рази, выражая свою непримиримость со всеми религиозными умениями, написал два антирелигиозных сочинения: «ан-Нубувват», известный как «Накз-уладьян» («Противоречивость религии»), и «Хиял-ал-мутанаббин», известный как «Махорик ал-анбие» («Проделки лжепророков»). Эти сочинения Рази не сохранились и, видимо, не без старания его идейных врагов, идеологов ислама. Однако в книге его современника и идейного противника, исмаилитского теолога Абу Хатима Рази (ум. в 935 г.) «Эьлом ан-нубувват» («Провозглашение пророчества») сохранились отрывки из этих сочинений, приводимые Абу Хатамом в тексте своей полемики с Абубакром Рази. Но даже эти незначительные фрагменты ярко иллюстрируют отношение Рази к религии вообще и посреднической миссии пророков, которых он называет лжепророками.

В эпоху средневековья одно название этих книг приводило в ужас богословов и теологов, справедливо полагающих, что они могут расшатать устои веры и посеять ненависть к пророкам. Известный ученый и богослов Шамсуддин ал-Мукаддаси не рискует даже упоминать содержание этих сочинений Рази, ибо в таком случае «он сокрушит свое сердце, отойдет от благочестия и передаст по наследству ненависть

к пророкам» (9. 170). Рази одним из пороков человеческого общества считал религиозное суеверие. Так, на вопрос Абу Хатама относительно последующих судеб души тех, кто изучает философию и придерживается философских воззрений и одновременно соблюдает законы шариата, Рази отвечает: «Как можно, чтобы человек занимался философией и верил этим суевериям, основу которых составляют противоречивые доводы. невежество и подражание» (5. 302).

На этой основе Рази отвергал учение о соответствии философии и религии. Рази, выступая против мутакаллимов своего времени - Джахиза, Абулаббаса Наши, Абулкасима Каъби, Масмаъи, Шахида Балхи, пытающихся доказать соответствие догм религии философским основам, считал это совершенно невозможным. Рази также, в отличие от восточных перипатетиков (машшаитов), не мог себе представить возможности примирения религии с философией.

Религия основывается на суеверии, а не на истине, - пишет Рази. Поэтому стремления отдельных лиц к постижению так называемых религиозных истин гневят идеологов религии и приводят в ярость. Всякое рассуждение о сущности религии объявляется богохульством и ересью. В этом заключается невозможность распознавания религиозной истины.

Все религии, по мнению мыслителя, противоречат друг другу, и это свидетельствует об их несоответствии истине. Богословы и идеологи каждого вероисповедания истинной считают лишь свою веру, а все другие - отступлением, отходом от истины. Поучения христианства считаются истинными в Греции, но неверными в других странах, огнепоклонничество считалось во времена Хосрова истиной, но в мусульманских странах оно считается кощунством, не принимаются истины мусульман среди христиан и т. д. Следовательно, заключает Рази, одно и то же не может быть одновременно и истинным, и ложным, неверным, а раз это так, то это абсурдно.

Рази подчеркивает, что религиозная истина пробивает себе дорогу, с одной стороны, лишь путем насилия и завоевания чужих территорий. Христианство на-

сильно насаждалось в Греции, иудейство - в Хазаре, манихейство - в Турфане, брахманизм - в Индии. Ислам в этом отношении не исключение. Мечом и кровью пробил он себе дорогу и на Запад и на Восток.

С другой стороны, подчеркивает мыслитель, идеологи религии, богословы основывают истинность своих религиозных убеждений на вере предшественников и предводителей - имамов, т.е. религиозные убеждения передаются из поколения в поколение в силу привычки. Рази выступал также против фаталистического религиозного учения, утверждавшего, что взгляды и нравы заранее предопределены богом.

Мыслитель подвергает резкой критике пророческую миссию. По его словам, так называемые пророки, объявляя себя сынами божьими (Моисей, Иисус Христос), либо избранниками бога (Мапи, Мухаммад), выдают свои противоречивые суждения за божественное откровение, истинно божественное слово. Эти лжепророки противоречат не только сами себе, но и расходятся во многих вопросах догматики. Это положение Абубакра Рази является весьма смелым утверждением, ибо в эпоху средневековья отрицание откровения и пророческой миссии Мухаммада считалось равносильным отрицанию ислама в целом.

По словам Рази, как их передает Абу Хатам, все люди перед богом равны, и совершенная мудрость бога не может допустить, чтобы одни правили над другими. Именно избрание пророков и превосходство одних над другими стало причиной распри и войн между народами. «Избрание имамов, - пишет Рази, - и предводителей стало причиной того, что каждая группа (секта), следуя за своим предводителем, проклинает других и с презрением смотрит на них. В результате этой вражды большое количество этих групп уничтожается междоусобицами» (10. 175).

В практике религиозной проповеди немало места отводится всякого рода чудесам, приписываемым пророкам. И нередко эта проповедь возымела сильное действие на умы рядовых верующих. Рази же называет чудеса, приписываемые пророкам, хитростью и уловкой. «Чудеса пророков, - пишет Рази, - также не что иное, как обман и плутовство, и в большинстве

своем это категории религиозных легенд, возникших намного после них (пророков)» (10. 175).

Рази основную причину войн своей эпохи видит в разнообразии религиозных верований и нетерпимости к последователям других религий. По мнению мыслителя, не будь разнообразных верований среди народов, не было бы междоусобиц, войн и несчастия. В немалой степени способствует возникновению войн и вражды между людьми вера в божественное откровение и пророческую миссию. Рази пишет: «Если бы для воспитания в правильном направлении нужно было выбрать кого-нибудь, то он мог бы выбрать всех людей, то есть сделать их всех способными сознавать свои выгоды. Решение же этого вопроса путем выбора лишь отдельных избранных в качестве пророков ведет к тому, что среди людей возникают религиозные распри и жестокие кровопролития» (11. 82).

Весьма отрицательно отношение Рази к так называемым «священным писаниям», будто бы заповеданным самим богом, имеющим ореол святости в глазах приверженцев той или иной религии. «Книги, известные под названием священных небесных книг, - писал Абубакр Рази, - являются книгами, лишенными содержания и не заслуживают особого внимания. Сочинения древних, таких как Платон и Аристотель, Евклид и Гипократ больше приносили пользы людям, нежели так называемые священные писания» (10. 176).

Таким образом, мы видим, что Рази придерживался самых радикальных воззрений в отношении религии, «священных писаний» и посреднической миссии пророков. Именно поэтому против Рази ополчились не только богословы, мутакаллимы и другие апологеты ислама, но и такие передовые мыслители средневековья, как Абунаср Фараби, Абурайхан Беруни, Ибн Сипа и др. Беруни утверждал, что он читал сочинения Абубакра Рази и считает, что Рази находится под влиянием древнеиранского религиозного реформатора Мани. Но это утверждение великого мыслителя не подтверждается, ибо Рази наряду с другими религиями подвергал критике и манихейство и написал специальное сочинение в опровержение преем-

ника Мани - Сииса под названием «Опровержение Сииса-дуалиста».

Многие из оппонентов Рази в бессильной злобе, не находя веских аргументов для обоснованного опровержения его воззрений, переходили к открытому оскорблению и надругательству, называя его лжеврачом, не имеющим права философского спора, нечестивцем, неучем, невеждой, несведущим, беспечным, а его философское и антирелигиозное мировоззрение - необоснованным суеверием, причудой и страстью, бредом и бессмыслицей. Все это еще раз подчеркивает тот факт, что ар-Рази был одним из крупнейших материалистов и атеистов средневековья, не отступающим от своих принципов, несмотря ни на какие упреки и угрозы со стороны своих врагов.

АДАБИЁТ

1. Абас Икбал. Хвол ва осор ва афкори Рази//Рази Мухаммад ибн Закария. Ас-сират ал-фалсафия. – Техрон, 1343.
2. Махди Мухакик. Файласуфи Рай. – Техрон, 1387.
3. Каримов У.И. Неизвестное сочинение ар-Рази «Книга тайны тайн». – Ташкент, 1957.
4. Насири хусрав. Джамеу л-хикматайн. – Техран, 1953.
5. Ар-Рази. Абубакр Мухаммад ибн Закария. Расол фалсафия. – Бейрут, 1979.
6. Маймонид М. Путеводитель колеблющихся//Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. – М., 1960.
7. Эпикур. Главные мысли//Лукреций Кар. О природе вещей. - М., 1983.
8. Абдуллах Неъма. Фалсафаи шаа. – Табриз, 1947.
9. Мец А. Мусульманский ренессанс. – М., 1973.
10. Забехулло Сафо. Таърихи улуми акли дар тамаддуни исломи. – Техрон, 1331.
11. Шаш П. Закария Рази – иранский материалист и атеист раннего средневековья. ВФ, 1958, № 6.

Шарипов А.
Муносибати Абубакри Розй ба дин

Абубакри Розӣ на танҳо табиатшиноси амиқназар ва табиби машҳӯри замони худ буд, балки дар соҳаи илми фалсафа низ мақоми арзандаеро ишғол менамуд. Розӣ аз бузургтарин озодандешони асрҳои миёна дар тамаддуни тоҷику форс ба шумор меояд. Ӯ мақолаи назари танқидии Абубакри Розиро нисбат ба дин, масъалаи набувват, «китобҳои муқаддас» ва мақоми дин дар ҷамъият мавриди баррасӣ қарор додааст.

Калидвожаҳо: илму дониш, нучум, илоҳиёт, фалсафа, тиб, химия, таърихи беморӣ, бешгирии бемориҳо, бемории саратон, нафс, имомат, имом, ҳаюло, ҷавҳару араз, вақт, макон, фалсафаи амалӣ, ибдо, нубувват, офариниш.

Sharipov. A.

The attitude of Abu Bakr Razi to religion

Abubakr Razi has made a great contribution not only to the development of medical and natural science, but also played an important role in philosophy. He was one of the great freethinkers in the early middle ages, Tajiks-Persian civilization. This article examines his attitude to religion, Imamate, the Holy books and the place of religion in society.

Key words: concepts, medicine, philosophy, chemistry, science and knowledge, astronomy, mathematics, metaphysics, the history sheet of the disease, prevention, cancer, the soul, the Imamate, the first matter, substance and accident, time, place, practical philosophy, creationism, prophecy, creation

АНДЕШАҲОИ АБУБАКРИ РОЗӢ ОИД БА МАСОИЛИ ДАВЛАТДОРӢ ВА
ПАДИДАҲОИ ҲУҚУҚӢ

Буриев И.Б. –Мудири шӯъбаи ИФСХ-и АН Ҷумҳурии Тоҷикистон, д.и.х.
Абдуллонов Ф.М. –ХПИ ИФСХ-и АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон, н.и.х.

Абубакр Закариёи Розӣ яке аз донишмандони бузурги форсу тоҷик ба шумор меравад, ки дар аксари илмҳои замони худ таълифоти пураарзиш анҷом додааст. Дар мақола андешаҳои мутафаккир оид ба ҳокимият, ҷомеаи адолатпарвар, сарварӣ, аломатҳои сарварӣ, принсипи адолат ва баробарӣ таҳлил карда шудааст.

Калидвожаҳо: Андешаҳои сиёсӣ ва ҳуқуқӣ, таърихи афкори сиёсӣ ва ҳуқуқӣ, ҷомеаи адолатпарвар, баробарӣ, сарварӣ, аломатҳои сарварӣ.

Бо ба даст овардани истиқлолияти давлатӣ миллати тоҷик сайъ ба он дорад, ки баҳри расидан ба зиндагии осоишта ва рушди озодонаи кишвар давлати соҳибхитӣ, демократӣ, ҳуқуқбунёд ва иҷтимоиро бунёд намояд. Баҳри амали намудани ин ормонҳои деринаи худ, тоҷикон заминаи бунёди ин гуна ҷомеаро дар Конститутсияи Ҷумҳурии Тоҷикистон мустақкам намудаанд. Муҳимияти соҳибхитӣ ва истиқлолияти давлатӣ дар он аст, ки миллати тоҷик метавонад дар самти муносибатҳои дохилию хориҷӣ фаъолияти мустақилона дошта бошад. Бинобар ин аз замони ба даст овардани истиқлолияти давлатӣ Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон ҳамасола ҷашнвораҳоеро баҳри бузургдошти фарзандони баруманди ин миллат баргузор мегардонад. Дар ҳамин замина мувофиқи қарори 35 иҷлосияи 38 ЮНЕСКО моҳи ноябри соли 2015 таҷлили арҷгузори 1150-солагии зодрузи олим ва мутафаккир Абубакр Муҳаммад Закариёи Розӣ ба феҳристи санаҳои таърихии ЮНЕСКО дар солҳои 2016-2017 ворид карда шуд, ки он бо Қарори Ҳукумати Ҷумҳурии Тоҷикистон аз моҳи июли соли 2016 ба тасвиб расонида шуд.

Абу Бакр Муҳаммад Закариёи Розӣ яке аз олимони доиратулмаорифи асрҳои миёна ба шумор меравад, ки эҷодиёти илмии пураарзиши ӯ дар таҳқиқи тараққи илмҳои фалсафа, тиб, кимиё, табиатшиносӣ, ҷомеашиносӣ ва ҳуқуқ муассир мебошанд.

Омӯзиши низоми пешниҳоднамуда ва андешаҳои тиббию соҳаи кимиё, ҷомеашиносӣ ва фалсафии мутафаккир, пеш аз ҳама, бо он муҳим арзёбӣ мегардад, ки Розӣ таълимоти комил оид ба масоили гуногуни ҷаҳонбинӣ, табиатшиносӣ, ҷомеашиносӣ, давлатшиносӣ ва идораи давлатӣ пешниҳод намудааст. Ақидаҳои иҷтимоию сиёсӣ ва фалсафии ӯ бештар дар асарҳои «Тибби рӯҳонӣ», «Сирати фалсафӣ», «Илм –ул-шоҳӣ», «Исбот–ул-маод», «Китоб-ул-лаззат», «Саноати ҳикмат», рисолаи «Иқбол ва давлат» ва ғайра инъикос ёфтаанд.

Баҳсҳо оид ба таълимоти мутафаккир дар даҳҳо асарҳои мутафаккирони бузурги Шарқ, аз ҷумла Абу Ҳотами Розӣ дар рисолааш "Аълам ан-нубувва" (Признаки пророчества), Носири Хусрав дар "Зод ул-мусофирин" (Припасы путников) ва "Джомеъ ал-хикматайн" (Свод двух мудростей), Ибн Надим дар "ал-Фехрист", Абурайҳони Берунӣ дар "Фи феҳристи кутуби Муҳаммад ибн Закарийа ар-Разӣ", Ҷамалиддин Кифтӣ дар "Таърих ал-ҳуқуқ" (Таърихи хирадмандон - История мудрецов), Ибн Абӣ Усайбийа дар "Табақат ал-атиба" (Табақоти табибон - Разряды медиков), Ибн Ҳалиқон дар "Вафийат ал-аййан" (Баргузидагони комил - Совершенные избранные) мушоҳида мегардад, ки он ҳам баёнгари чиддият ва масъулияти мутафаккир аст.

Мутафаккир дар асарҳои хеш баробари таҳлилу таҳқиқи масоили улуми табиатшиносӣ, кимиё ва тиб, инчунин ба масъалаҳои иҷтимоӣ-сиёсӣ ва ҳуқуқию давлатдори дахл намуда, ба ҳокимону давлатдорони вақт дастуроти пешбурди мулку кишварро пешниҳод намудааст. Ба андешаи баъзе аз муҳаққиқон Закариёи Розӣ марбут ба низоми сиёсии рисолаи хурдере низ таълиф намудааст, ки таҳти унвони «Аломоти иқбол ва давлат» ё «Гуфтор дар нишонаҳои бахтоварӣ ва давлат» ном дорад. Дар ин рисола ба андешаи мутафаккир нишонаҳои иқболу давлат маҳз дар ба роҳ мондани интизоми дурусти корҳои иҷроӣ меистад. Розӣ дар баёни масъалаи иқболу давлат ва ошкор намудани сабабҳои он баҳсҳои гуногун дорад, ки онҳо

оид ба мустаҳкам намудани пояи давлатдорӣ равона гардонида шудаанд. Ҷ дар масъалаи фаъолияти инсон дар зиндагӣ, умури давлатдорӣ ва аломати иқбол ва давлат зиёда аз даҳ таҳлили пешниҳодот баён доштааст.

Аз ҷумла Абубақри Розӣ пешниҳод дорад, ки устувории мулк ба мавҷудияти қонунҳои боадолат вобаста аст. Ба монанди ҳазар қардан аз сустбунёдӣ, дур шудан аз душманону мухолифон ва инчунин нисбат ба онҳо эҳтиром доштан. Қабули дастурамали одилона шавқи дигаронро нисбат ба ҳолату сиёсати сарвар афзун мегардонад [3,122].

Ба андешаи мутафаккир, сарварӣ аломатҳои муайянеро дорад ва вобаста ба онҳо пешакӣ муайян қардан мумкин аст, ки нафаре ба сарварӣ лоиқ ҳаст ё на. Вай ин андешаҳои худро "Аломати иқбол ва давлат" номгузори мекунад. Яке аз аломатҳои аввалин ва муҳимтарини сарвариро вай дар дарёфти комёбӣ дар илм мебинад. Соҳибилм шудан ва комёб гаштан баъзан "ба тариқи руйод", яъне чун ходиса ба вучуд омадана мумкин аст. Комёбии илмӣ инсонро "то ба дараҷаи эҳтироми умум бурда мерасонад" [3,119]. Ба андешаи мутафаккир, соҳибилм шудан аз хушбахтии инсон мебошад. Дуюм доштани қудрати ё нерӯи зиёд, ки дар ҳолати зарурӣ аз як ҳолат ба ҳолати дигар гузаришро таъмин мекунад. Қобилияти гузариши беҳамто. Ба андешаи мутафаккир бо нерӯи заиф ва бе қудрати муайян доштан, сарвар шудан мумкин нест. Барои гузариш ба сатҳи баланд нерӯю қудрат доштан зарур аст. Қудрат яке аз беҳтарин иллати иқбол ба ҳисоб меравад [3].

Андешаҳои мутафаккиро, ки дар бобати сарвар Зақариёи Розӣ пешниҳод намудааст, ба тариқи хулоса ба чунин тартиб пешниҳод қардан мумкин аст:

- шахс дар илм комёбӣ ба даст оварад;

- яке аз заминаҳои сарварӣ, хоҳ вай сабаби илоҳӣ бошад ва хоҳ табиӣ бо қувваи зиёде, ки он вобастаи фаровонии модда буда, ба зудӣ таназул наёфта, ба суръат нашъунамо меёбад;

- омодагии муносиби амрҳо ва пайдархамиву анҷомпазирии онҳо;

- мувофиқ қуноидани нафс ба тартиби роҳбарии (раёсати) муайян, ки тавассути сифатҳои баландҳиммати, саховатмандӣ, далерӣ, фозилӣ ба даст меояд;

- Кушишу рағбат (майлу ишқ) ба роҳбарӣ (раёсат) доштан ва зарурияти кӯшиши пайвастаи шахс барои ба даст овардани ҳокимият;

- сарвар бояд дар фаъолияти худ ба ҳислатҳои фазилат ва росткорӣ таъяс намояд;

- сарвар бояд ҳиссиёти пешгӯӣ қарда тавони-стани ҳамаи он чизҳое, ки дар оянда рух медиҳанд ва гирифтани сабақ аз воқеоти гузаштаре дошта бошад;

- сарвар бояд бо мушовирону ёрони ростгую ҳақиқатпараст ҳамнишин бошад;

- Сарвар бояд дорои фарҳанги олии роҳбарӣ бошад, тобеъонро хурмат ва мушовиронро наранҷонад;

- адолатро дуст дорад ва аз зулму ситам парҳез намояд;

Мутафаккир тарафдори сарварии файласуф дар ҷомеа аст, чунки файласуф ҳақим ва дорои донишҳои муқаммал аст. Дар баробари ин Абубақри Розӣ тарафдори марди оқилу одил ва ҳудошинос аст, ки ба андешаи Афлотун: «То вақте, ки дар шахрҳо... файласуфҳо ҳукмрон намегарданд ё подшоҳон ё ҳокимони ҳозира олиҳимматона ва дуруст муҳокима намеронанд ва то вақте, ки ҳокимияти давлатию фалсафа бо ҳам пайваст намешаванд... давлат аз шарр халосӣ нахоҳад ёфт» [6,275] таъяс намуда, дар аломатҳои иқболу давлат қайд менамояд, ки «Ингуна сифатҳо бар вай то даме вучуд дошта метавонад, ки агар он шахс поқу фозилу сиёсатмадор бимонад» [3,121].

Абубақри Розӣ дар ин рост назареро пешниҳод дорад, ки чунин аст: «Дар назари аҳли фалсафа касе, ки шартҳои қонуни бурҳони мантиқро бидонад ва аз улуми табиӣ, риёзиёт ва илоҳиёт то ҳадди қудрати инсон дарёфт бикунанд, онро ҳақим мешуморанд» [3,70]. Дар «Тибби рӯҳонӣ» вазифаи файласуфону ҳақимонро шарҳу баён дода менависад, ки онҳо аз мардум фазилатро талаб мекарданд ва мардумро худ роҳнамо менамуданд... Аммо он касоне, ки ҷабру зулм ва сиёсати фосидро пешаи худ менамуданд, ба харачу мараҷ ва сиёсати абаскорӣ роҳ медоданд, аз гунаи одамоне намеҳисобиданд».

Зақариёи Розӣ ҳамчун файласуфи ҳақим инсонро дар рӯҳияи соҳибмаърифатӣ ва иттифоқ тарбия намуда, тарғиб менамояд, ки инсон фарди ҷамъиятӣ буда, ҳар як инсон бо дигарон вобастагии моддиву рӯҳӣ дорад.

Мақоми аҳли фалсафаро Абубақри Розӣ дар нишон додани роҳи адолату адолатпешагӣ, хидоят ба риояи онҳо дар татбиқи муносибатҳои гуногунҷанбаи байнишахсиятӣ муҳим мешуморад: «Агар ҷамъи рафтору сирате, ки аҳли фалосифа ва уламо бар он будаанд, ки ба таври муъҷаз баён кунем, равшан мегардад, ки амали онҳо аз доираи адолат берун набаромада, бо мардуму тобеоне худ ба таври шоиста

муомила кардаанд. Онҳо аз мардум низ фазилатро талаб мекарданд ва мардумро аз варта рахнамоӣ менамуданд. Мардумро ёд медоданд, ки ба якдигарашон лутфу марҳамат дошта бошанд. Онҳо ба ҳамаи мардум насихат мекарданд, ки ба нафъи умум кӯшиш намоянд» [3,113-114].

Дар робита ба баррасии масъалаи фавқуззикр, яъне риояи адолату адолатпешагӣ ва хидояти мардум ба ин амал дар мавриди татбиқи муносибатҳои гуногунҷанбаи байнишахсиятӣ чамъияти Абубакри Розӣ аз мавқеи умдатан пешанамудаи намояндагони динӣ интиқод менамояд ва таъкид мекунад, ки рафтори онҳо дар муносибат бо мардум аз мизони адолат дур шулдааст.

Қайд кардан зарур аст, ки дар таълимоти мутафаккир гоӣ ва андешаҳои ҳуқуқи башардӯстонае, ки дар замони муосир мубрам гашта, мавриди танзими ҳуқуқӣ байналмилалӣ гаштаанд, дида мешавад. Аз ҷумла мутафаккир таъкид бар он медорад, ки дар ҳолати низоъ: «Онҳо муҳолифони худро бо дурӯғ фиреб медоданд ва баъзан мекуштанд, инчунин ба онҳо таом намедоданд. Агар он шахси муҳолиф бемор бошад, муолиҷа намекарданд... Дигар шугӯҳе, ки аз он ба чамъият зарар мерасид, бачо меоварданд» [3,114].

Мутафаккир на танҳо пайравии таълимоти олимони ҷунонӣ дар дарки масоили вобаста ба ҳокимият, сарварӣ, давлат ва ҳуқуқ буд, балки дар масоили гуногун андешаи бикр дорад ва дар тафсири аксари масоил назари ботафовут аз онҳо дорад. Масалан, ихтилофи назари Абубакри Розӣ бо Афлотун дар сохтори мадинаи фозила дар он зоҳир мешавад, ки аввалан Розӣ раиси мадинаро «чупон» ва мардумро «рама» намешуморад. Ин ҳамон таъбири «ағному-л-Лоҳ» (гусфандони сар ба роҳи Худо) дар нисбат ба тудай мардум ё "авомуннос" дар чамъиятҳои «шариатниҳод» аст, ки Розӣ қуллан бо ҷунин мадина муҳолиф буда, мардумро «гусфанд» намедонист. Ё мардумро ҳамчун «инсон» дар шароити баробари баҳрабардорӣ аз гавҳари хирад ва ақл ёд кардааст, ки бояд ба сабаби истеъдоди худ дар касби илмҳои ақлий ва фалсафӣ бикушанд. Сониян, бо тартиботи диние (шариатҳои мазҳабие), ки Афлотун дар китоби «Навомис» (Қавонин) аз онҳо тарафдорӣ мекунад, муҳолиф будааст. Бояд гуфт, ки Розӣ дар ахлоқи фалсафии худ пайрави Афлотун будааст» [4,714].

Лозим ба ёдоварист, ки Абубакри Розӣ низ оид ба давлатдорӣ таълимоти хоси ҳешро пешниҳод намуда аст, ки мутафаккирони баъдии

тоҷик аз он васеъ истифода намудаанд. Вобаста ба ин масъала олими муосири эронӣ Муҳаммад Закариёи Сурафӣ ҷунин андеша дорад: «Бояд тазаққур дод, ки ҷомеаи «мадани»-и ормонии Ҳаким Розӣ, ҳамон «Хирадшаҳр» (Мадинаи оқила), ҳамчун як давлатшаҳри ормонии ҷунонӣ мебошад, ки раиси сиёсатмадор ва қонунгузори он «файласуф»-и хирадманд ва ҳакими додгар аст. «Мадинаи фозила» (доношаҳр / беҳиншаҳр)-и Форобӣ ҳам (шояд мутаассир аз «хирадшаҳр»-и Розӣ бошад), ҳарчанд каму беш ормонӣ ва «хаёлий» аст, лекин ҳукумати уқалои (оқилони) наздик ба қонунгузории анбиё мебошад. Ҷомеаи ормонии Абуалӣ ибни Сино пас аз «оқила»-и Розӣ ва «фозила»-и Форобӣ, ҳамонро як «Мадинаи одила» (додшаҳр) аст» [5,713-715].

Мутафаккир, яке аз шартҳои муҳими сарвариро дар ҳислатҳои неқӯ мебинад. Ба андешаи Абубакри Розӣ: «Мартабаи бартарини мо на ба лаззати ҷисмонӣ гутавар шудан, балки касби илм, татбиқи адолат ва комёб шудан ба хайри умум аст. Он кас лоиқи роҳи ҳақиқат аст, ки ҷаҳд карда фалсафаро биомӯзад. Нуфуси инсонӣ фақат тавассути омӯхтани фалсафа метавонад аз зиштиҳо ҷаҳолати дунявӣ начот ёбад. Ҳар гоҳ мард онро омӯхт ва камтарин қисматашро баргирифт, нафсаш аз разолату ҷаҳолат софӣ ва начот хоҳад ёфт» [2,76].

Мақсади инсон дар зиндагӣ таъсиси ҷомеаи адолатпарвар, ки дар он қонун ва принсипи баробарӣ волеият дорад, шуморида мешавад. Мутафаккир қайд менамояд, ки инсон дар роҳи бунёди ҷомеаи адолатпарвар ақтро дастури фаъолияти хеш қарор диҳад, набояд касеро дар ин роҳ мақоми бартарӣ диҳад, то ин ки ин минбаъд сабаби низоъи онҳо нашавад ва ҳар гурӯҳ аз пешвои худ пайравӣ ва дигаронро гумроҳ нашуморад, бо назари ғаразу бухл ба онҳо нанигаранд.

Қобилияти пешбини тақрори вазъи ҳолатҳои ҳаётӣ, тағйиру рушди он хос ба инсон буда, тавассути ақл ба ӯ муяссар мешавад, ки: «аз як ҳолат ба ҳолати беҳтар ва аз як мартаба ба мартабаҳои дигари дилхоҳи худ бирасад, амал менамояд. Одамизод мебинад, ки барои тай кардани душвориҳои зиндагӣ марҳалаҳои оқилонаву муфидона вучуд дорад. Агар мо онҳоро дуруст истифода барем, онҳо бидуни машаққат ба мақсад хоҳем расид» [3,108]. Наздик ба ҳамин андеша мулоҳизаҳои Ибни Сино дар «Тадбири манзил» ба назар мерасад, ки мегӯяд: «Роҳи ба даст овардани ғизову хӯрок барои инсон монанди роҳи ба даст овардани қути хайвонот нест, ки хангоми ҳаяҷону таҳриқи

гуруснагӣ ва ташнагӣ чунбиш карда, чарогоху об бичӯяд ва пас аз рафъи гуруснагию ташнагӣ ба чоӣ худ баргашта ва истирохат карда, боз дар хангоми чӯ ва аташ ба сӯи чарогоху об биштибад. Дигар мукайид набошад ба ин ки зиёдии гизову қутахро барои вақти дигар ва рӯзи хочат чамъу захира ва омода бикунад ва ба хифзу нигоҳдории он бипардозад. Ин ҳайвонот намедонанд, ки ба гизову об боз мӯҳтоҷ мешаванд» [1,22].

Андешаҳои ӯро дар бораи чузъи муҳими сифати шахсияти роҳбари сиёсии чома будани рағбату хоҳиш ва кӯшиши ба мартабаи давлатдорӣ расидан улуми сиёсии муосир низ чузъи асосии сарчашмаи ҳокимият мешуморад. Бидуни чунин майлу ирода касби роҳбарии ҳокимияти давлатӣ маънии худро гум мекунад: «Аломати минбаъдаи иқбол ва давлат вобастаи майлу ишқи раёсат доштан ва афзунии кӯшиши шахс ба сӯи он, то ба дараҷае, ки бе ноил гардидан ба вай дигар зиндагӣ барояш маънии худро гум кунад. Вай ба ғайр аз ноил шудан ба он ба ягон амри дигаре аҳамияти ҷиддӣ надиҳад. Далели аввалини ноил гардидани шахс ба сарварӣ (раёсат), пеш аз ҳама, ба ҳарҷониба тайёр, омода будани он вобаста аст, зеро ки табиат ягон чиз ва ё қувваеро бе сабаб намеофарад ва он чиз ё қувва низ бе сабаб ашро тарк намекунад» [1,120].

Мутафаккир таъкид бар он дорад, ки сарвар бояд дорои хислатҳои неки инсонӣ бошад. Ӯ таъкид кардааст, ки: "Ва аломати дигари иқболу давлат вобаста ба он аст, ки агар қалби шахс аз бадбинӣ, бадандешӣ ва кинаварзӣ пок буда, вай нисбат ба рафиқонаш ҳурмату эҳтироме дошта, онҳоро беҳтарин атои табиат шуморад". Ба андешаи мутафаккир: «Тобеону асхобон дар ҳолатҳои рӯйдодӣ ногуворӣ, ки он агарчанде аз зарурият ба вучуд омада бошад ҳам, ба ҳамдигар содик бимонанд. Сарвар (шахси раёсатманд) дар ҳолатҳои баландии мартабааш ҳам, ҳамеша хоҳони эҳсон буда, аз бадкориву бадандешагӣ худро нигоҳ дорад. Он шахс дигаронро дӯст дорад ва дар ислоҳи онҳо бикӯшад ва ҳаргиз чунин набошад, ки аз паи фасоди онон гардад» [3,121-122].

Ба андешаи мутафаккир, танҳо хислатҳои шахси комилро доштани сарвар заминаи рушди чома шуда наметавонанд. Сарвар барои рушди чома, бояд дар баробари тарбия намудани хислатҳои беҳтарини ахлоқӣ, риоя намудани талаботи ахлоқ, инчунин бо роҳи ба таври фаъол мубориза бурдан бо ситаму ситамкорон, золимон, қабул ва амалӣ намудани қонунҳои боадолатона саъю талош варзад. Ӯ мутафаккир мегар-

дад, ки: «Устувории мулк вобаста ба қонунҳои боадолати ӯ, аз қабилҳои ҳазар кардан аз сустбунёдӣ, вайроншавӣ, аз душманону мухолифон ва инчунин нисбат ба онҳо эҳтиром доштан иборат мебошад. Дар натиҷаи дастурамалии одилӣ шавқи дигарон нисбат ба ҳолату сиёсати вай афзун мегардад» [3,122].

Мунтазам барои баланд бардоштани камолоти ахлоқии худ кушиш намудани сарварро Абубакри Розӣ тавсия дода, қайд менамояд, ки «Барои шиддати равнақбодии эҳтиёҷи раис ва сиёсатмадор ба фазилат ва илм он гоҳ зарурият пайдо мекунад, ки дар байни амрҳои сиёсатмадору тобеон ҳисси қаноатмандӣ ҳосил гардад. Шахси раёсатманд дар ҳолатҳои баландии мартабааш ҳам, ҳамеша хоҳони эҳсон буда аз бадкориву бадандешӣ худро нигоҳ дорад» [3,121]. Ин пешниҳоди Абубакри Розӣ аз ҷониби дигар мутафаккири барҷастаи тоҷик Шайхурраис Абуалӣ ибни Сино дастгирӣ ёфтааст. Ӯ навиштааст, ки «Нахустин сиёсате, ки сазовор аст инсон ба он оғоз кунад, ҳамоно сиёсати нафси худ уст. Яъне, аввал бояд дар ислоҳи нафси худ бикӯшад, сиёсат ва тадбириашро дар он кор ва кӯшиш ба кор бурда, хештанро солеҳ ва неку бинамояд. . . Ва агар касе аз уҳдаи сиёсати неку ва ислоҳи нафси худ иқдом карда, ба сиёсати билод бипардозад. Яъне касе, ки худро ислоҳ карда бошад, метавонад ба сиёсат ва тадбири умур мардум иштиғол варзад» [7,17]. Закариёи Розӣ дар ин ростӣ менависад, ки «Ин гуна шахс дар умури худ соҳиби сиёсати хуб мешавад, ки мардум ӯро мадҳ мекунад ва ба рафтори вай шавқманд гардида, меҳонад мисли вай шаванд» [3,59].

Қайд кардан ба маврид аст, ки Абубакри Розӣ яке аз аввалин ислоҳгарони дини ислом ба шумор меравад. Вай ҳанӯз то "баста шудани дари иҷтиҳод" ва фаро расидани "асри тақлид" таъкид бар он дошт, ки ҳар як инсон ва мусалмон соҳибиб ақл ва хирад буда, метавонад вобаста ба макону замон андешаи қабилҳои қабулро пешниҳод намояд. Аз ин сабаб ҳар як мусалмон иҷтиҳод карда метавонад. Вай дар доираи баҳс бо пайравони мазҳабҳои гуногун махсусан назарияи имоматро танқид мекунад. Баробарии мусалмононро дар иҷтиҳод ва баррасии масоили умумӣ қабул дорад [8,194-199].

Хулоса, Абубакр Муҳаммад ибни Закариёи Розӣ яке аз мутафаккирони бузурги миллати тоҷик аст, ки на танҳо дар масоили фалсафии кимиё, тиббу мусиқӣ, балки оид ба чома, ҳокимияту давлат, сарварию идораи давлат, падидаҳои ҳуқуқӣ, аз ҷумла, принсипҳои ҳуқуқи башардустӣ андешаҳои бикр баён намудаанд, ки

онҳо ба хизонаи фарҳанги ҷаҳонӣ дохил шуда-анд.

Адабиёт:

1. Абӯ Алӣ ибни Сино. Осор. Ҷилди чаҳорум. – Душанбе, 2007.
2. Комилов Р. Фалсафаи тоҷик аз аҳди бостон то имрӯз. -Душанбе, 2011.
3. Розӣ З. Мунтахаби осор. -Душанбе 1989.
4. Парвиз Сипитамон (Азқонӣ). Ҳақим Розӣ. Ҳикмати табиӣ ва низоми фалсафӣ. -Техрон, 1384.
5. Муҳаммад Зақариёи Сурафӣ. Ҳақими Розӣ. -Техрон, 2006.
6. Платон. Соч. В трех томах. Т.3,ч.1.
7. Рисолаи тадбири манзил.
8. Султонов М.С. Иде́йная борьба вокруг наследия Абуба́кра Рази, предшественника Ибн Сино. // Торжество разума. Душанбе: Дониш, 1988. С. 194-199.

И.Б. Буриев, Ф.М. Абдуллонов
Взгляды Абубакр ар-Рази о
государственности и институтах права

Абубакр ар-Рази является одним из великих таджикских энциклопедических ученых, научное наследие оставленные им касаются всех существовавших в его время наук. В статье проанализированы научные идеи мыслителя о власти, справедливом обществе, лидерстве, признаки лидера, принцип справедливости и равенства.

Ключевые слова: Политические и правовые идеи, история политических и правовых учений, справедливое общество, лидерство, признаки лидерства.

I.B. Buriev, F.M. Abdulhonov
The views of Abu Bakr al-Razi of the state and law institutions

Abubakr al-Razi is one of the great Tajik encyclopedic scientists, scientific heritage which was left by him concern to all existing science at his time. The article analyzes the scientific ideas of the thinker about the power, a just society, leadership, the attributes of leadership, the principle of justice and equality.

Key words: Political and legal ideas, the history of political and legal doctrines, a just society, leadership, leadership traits.

ИДЕИ СВОБОДОМЫСЛИЯ В ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ АБУ БАКРА АР-РАЗИ

Джураев Р. – Завкафедрой АМВД Республики Таджикистан, к.ф.н.

В статье рассматривается сущность и содержание свободомыслия в философском учении Абу Бакра Ар-Рази, показывается идейная борьба, которая возникла вокруг его учения и мировоззрения. Автор особо отмечает, что идеи свободомыслия в основном содержатся в онтологии философа, особенно в его учении о признании пяти изначальных субстанциях, которые противоречили не только официальной господствующей идеологии, но и большинству религиозно-философских учений эпохи средневекового мусульманского Востока.

Ключевые слова: творец, бытие, природа, материя, время, пространство, субстанция, душа, извечность, мировоззрение, свободомыслие, вольнодумец, дискуссия, плюрализм, учение о пяти извечных субстанций.

Абу Бакр Мухаммад Закарийа Ар-Рази является выдающимся философом, ученым-энциклопедистом второй половины IX и первой четверти X века, занимает особое место в истории мировой научной мысли как свободомыслящий философ, который разработал свою, особую методологию в решении проблем философии медицины, химии и этики.

Абу Бакр Ар-Рази, будучи крупным философом и естествоиспытателем исследовал такие важные философские проблемы, как проблемы бытия и природы, соотношение Бога и природы, материи, времени и пространства.

В философской системе Ар-Рази важное место занимает проблемы *ОНТОЛОГИИ*, сущность которой составляет его учение о пяти извечных субстанциях, при обосновании которой можно проследить идеи свободомыслия и философской целенаправленности ученого.

Следует отметить, что Абу Бакр Ар-Рази, который в силу своих интеллектуальных способностей, величия натуры, независимости духа и глубокой эрудиции,

ярко выраженного рационализма, сумел освободиться от оков религиозного догматизма, возвысить разум над верой, стать провозвестником вольнодумия и прогресса. Философ внес неопределимый вклад в становление и развитие средневекового свободомыслия. Безусловно, мировоззрение и научно-философские взгляды Ар-Рази формировались в условиях господства религиозной идеологии и были в определенной степени обусловлены научным уровнем и идейным потенциалом той эпохи, однако почти во всех областях знания эти взгляды опережали учения своего времени. Поэтому мы не будем останавливаться на анализе всех аспектов его философской системы, но попытаемся рассмотреть только его концепции относительно пяти изначальных субстанций и раскрыть смысл его свободомыслящих идей. Характерной особенностью решения этих проблем у Ар-Рази, на наш взгляд, является то, что автор свободен в своем исследовании от привычного догматизма, присущего взглядам большинства средневековых представителей философской мысли.

Судя по сохранившимся философским произведениям, изучением и обобщением творчества мыслителя, а также опровержениям его оппонентов, можно прийти к выводу о том, что Ар-Рази, как свободомыслящий философ и ученый прославился еще при жизни. Его рационалистическое мировоззрение, научные и интеллектуальные позиции позволяли ему глубоко исследовать материальный мир, доказать вечность и изначальности пяти субстанций – Бога, Души, Первоматерии, Места и Времени. «По логике философских размышлений - отмечает Хайдарова С.С., основной и конечной его целью было доказательство вечности и изначальности извечных субстанций» [7. С.64].

При анализе философской системы Ар-Рази выясняется, что он был мудрым, свободомыслящим философом, который в разработке важнейших проблем филосо-

фии, особенно своей теории о пяти изначальных субстанциях, вышел далеко за рамки официальной исламской религии. Исходя из этого, большинство исследователей его творчества отмечают, что «философия Абу Бакра Ар-Рази, как одна из разновидностей философии друзей материи, имела явно материалистический характер» или по мнению Парвиза Азкайи «суть философской системы Ар-Рази составляет материализм» [3. С.10-11]. При этом исследователи опираются на взгляды мыслителя о вечности изначальных субстанций, а также на принцип невозможности сотворения мира из ничего.

Следует отметить, что Ар-Рази был самым свободомыслящим и смелым в выражении своих убеждений мыслителем, все его творчество основано на требованиях истины и разума, противостоянии устаревшим идеям и учениям современного ему общества. Он был «философом-рационалистом, верил в силу и мощь человеческого разума и человеческого прогресса, но не верил ни в одну из религий» [8. С. 234]. По мнению Ар-Рази, одним из пороков человеческого общества является религия и религиозное суеверие. Так, на вопрос Абу Хатама Ар-Рази относительно судеб души тех, кто изучает философию и придерживается философских воззрений и одновременно соблюдает законы шариата Ар-Рази отвечает: «Как можно, чтобы человек занимался философией и верил этим суевериям, основу которых составляют противоречивые доводы, невежество, и подражание» [4. С. 170]. Ар-Рази, как и многие мыслители средневековья не считал, что начало существования и возникновения мира заключено только в Боге, он не принимал идеи о всеобщих творениях, и то, что Творец сотворил всё с определенной целью.

Ар-Рази критиковал все существовавшие в его время религии. По его мнению, религия основывается на суеверии а не на истине; истина – едина, а религий множество, следовательно, все религии ложны. Источником истины, по мнению Ар-Рази, должны стать книги философов и ученых, а не священное Писание. Антиклерикальные высказывания Ар-Рази послужили причиной возникновения проблем, связанных с его мировоззрением. породив-

ших ожесточенную идейную борьбу, вызвали яростную критику со стороны мусульманских мыслителей X- XI вв.

Поэтому, одной из причин того, что творческое наследие мыслителя не сохранилось и не дошло до нас является то, что философ открыто высказывал свои по тем временам слишком откровенные свободомыслящие идеи и в результате, основная часть произведений мыслителя была сожжена как крамольная.

Как было отмечено выше, в основе философской концепции Ар-Рази лежит учение о пяти вечных началах: Творце, душе, материи, времени и пространстве. Именно эта концепция вызвала бурное сопротивление и острую полемику со стороны различных философских, религиозно-философских школ не только X-XI вв., но и последующих эпох.

Против философских и мировоззренческих позиций Ар-Рази выступали не только видные философы, но и различные философские течения того времени. Одним из первых оппонентов Ар-Рази был Абу Наср-ал-Фараби, написавший «Книгу об опровержении метафизики Ар-Рази». Особенно жестким нападкам мыслитель подвергался со стороны таких ученых, как Абу Хатим Ар-Рази, Насир Хусрав, Ибн ал Хусайм, ал- Мисри Ибн Хасм, Захири Андалуси и других, а его основной философский труд «Ал илм ал илахи» (Метафизика) обвинили в ереси и вероотступничестве [6. С.195]. Здесь надо отметить, что в середине X века многие даже боялись упоминать об этом произведении мыслителя. В доказательство этому можно привести слова средневекового теолога Мутаххара, который писал, что «Кто прочтет это, тот сокрушит свое сердце, отойдет от благочестия и передаст по наследству ненависть к пророкам»[1. С.2].

Его философская система, особенно доктрина о пяти вечных началах, была предметом острых дискуссий не только его современников (в лице Абу Хати́ма Ар-Рази, который имел очные дискуссии с ученым), но и со стороны последующих мыслителей. В частности, Насир Хисрав в своих произведениях «Зад ал-мусафирин» и «Джаме-ал-Хикматайн» отрицает его учение о пяти изначальных субстанциях, сущность которых невозможно вписывать

ни в какую научную этику, называя ученого вероотступником, незнайкой, сумасбродом и неучем. На наш взгляд, причина такого отрицательного отношения Насира Хисрава к научным взглядам Ар-Рази по справедливому утверждению М. Диноршоева «кроется в полном расхождении их философских доктрин. Поскольку Ар-Рази является основателем плюралистической философии, исмаилиты – адепты философии неоплатонизма» [3. С.134].

О своих дискуссиях и философских оппонентах Ар-Рази выражается следующим образом: «Я мог бы делать некоторые уступки моим противникам и допустить некоторые свои недостатки, но они должны сказать о моем научном достижении. Если они считают, что мой подход неправильный то они могли бы предложить свои взгляды ясно, так, чтобы я мог изучить их. И если бы я понял, что их взгляды правильные, то я принял бы их. Однако если я их не принял, то я осуждаю их для того, чтобы доказать мою точку зрения» [1. С.220].

Возникает вопрос, что же составляет основу его учения о пяти извечных субстанциях, какие философско-культурные традиции является идейным источником формирования мировоззрения Абу Бакра Ар-Рази. По этой проблеме среди исследователей его творчества существует различные точки зрения.

Существует предположение о том, что идейным источником учения Ар-Рази о пяти извечных субстанциях являются древнеиранские культурные традиции, особенно учения иранских магов, считавших извечными началами Ормузда, Ахримана, время, место и первоматерию.

Нет сомнения в том, что Ар-Рази был знаком с сочинениями индийских, сирийских ученых. На наш взгляд, особое место в его учении отведено учениям харранитов (сабеев), которые доказывали существование пяти извечных субстанций: Бога, Души, Первоматерии, Абсолютного времени и Абсолютного места и использовали эти доктрины в качестве идейного источника своей теории. По данному вопросу можно предположить, что Ар-Рази был знаком с идеями и взглядами харранитов, религии манихеев и маздаянитов и использовал эти идеи для формирования своего миро-

воззрения и научной доктрины. Но то, что он высказал относительно пяти изначальных субстанций - пишет М. Мухакик «не сопоставимо ни с одной из них» [5. С.289].

Следовательно, можно предположить, что Ар-Рази не заимствовал свою теорию о пяти извечных субстанциях ни у хурранитов, ни у древнеиранской интеллектуальной мысли, наоборот, является результатом своего собственного научного и философского мышления.

Здесь следует отметить, что на формирование научных и философских взглядов Ар-Рази большое влияние оказало его знакомство с естественнонаучным и философским наследием древней Греции, особенно учение первых греческих мыслителей о Боге, о Всеобщей душе, об абсолютном месте и абсолютном времени.

Данное предположение впервые выдвинул Ал-Беруни, по мнению которого, идею о пяти извечных субстанциях Ар-Рази перенял у первых греческих философов (этих взглядов придерживались также Мухаммад Шахристани (XIIв.) и Ибн Таймийа (XVв.).

По данному поводу М.Диноршоев отмечает, что «признание ранней древнегреческой философии в качестве теоретического источника его учения о пяти извечных субстанциях представляется недостоверным. У греческих философов нет намека на плюрализм основы бытия, как известно, древнегреческие философы основой бытия считали один определенный материальный элемент» [3. С.135].

Но вместе с тем, нельзя абсолютизировать, что Ар-Рази в создании своей теории о пяти извечных субстанциях шел независимо от влияния греческой философии. Так как некоторые элементы философского учения Демокрита, особенно его атомизм, учение Платона о Боге и Всеобщей души, учение Аристотеля об изменении и причинно-следственных связях можно заметить также и в учении Ар-Рази.

Абу Бакр Ар-Рази, как видный представитель философии друзей материи ни как не мог не находиться под влиянием взглядов своего учителя Мухаммада Ироншахи - родоначальника философии друзей материи, считавших первоматерию, время и место вечными субстанциями. Однако сравнительный анализ взгля-

дов Ироншахи и Ар-Рази показывает, что Ар-Рази находился под влиянием первого не только в области философии и наук о природе, но и в сфере религии и религиозного сознания.

Бесспорно, важное место в духовной жизни эпохи мыслителя занимал ислам, хотя он еще окончательно не победил в сознании людей, тем не менее, ислам контролировал и определял характер общественной и духовной жизни общества. К этому периоду, однако, все еще сохранялись значительные пережитки зороастризма, христианства, и даже манихейства. Это было одной из причин существования относительного свободомыслия в духовной культуре эпохи Ар-Рази и в мировоззрении самого мыслителя, которое наверно спасло его от преследования и физического уничтожения за слишком свободомыслящие взгляды об исламской доктрине.

Кроме того, в эпоху Ар-Рази формировались новые научные школы, религиозно-философские направления - калам, перипатетизм, исмаилизм, суфизм и различные религиозные доктрины.

Калам как религиозно-философское течение имело широкое распространение в эпоху жизнедеятельности мыслителя, однако Ар-Рази по многим каламистским концепциям, в частности, принципам монотеизма, пророчества, сотворения из ничего, телесности и реальности потустороннего мира придерживался другой позиции. Исходя из этого, мутакаллимы отрицательно относились к его философским взглядам, называя его мулхидом (безбожником). Однако данное обвинение в безбожии, как отмечает М. Диноршоев, достаточно не аргументировано, так как Ар-Рази «никогда не отрицал существования Бога». [3. С.41].

На духовную жизнь эпохи Абу Бакра Ар-Рази значительное влияние имела философия исмаилизм. Как уже отмечалось выше, наиболее видный ее представитель - Абу Хатим Ар-Рази имел очную дискуссию с Абу Бакром Ар-Рази по религиозным и философским вопросам, который однажды спросил у последнего: «Посвяти меня в суть твоего учения о пяти вечных началах..., чтобы я знал, согласны или не согласны с тобой прежние философы», на

что Абу Бакр Ар-Рази ответил, что «У прежних философов по этому вопросу мнения различны. Но я нашел эту идею на основе долгого изучения и исследования и установил истину, неопровержимую и неотложную» [1. С.190-191].

Из этого диалога можно еще раз сделать вывод о том, что Абу Бакр Ар-Рази в качестве идейных источников своего учения о пяти извечных субстанций не воспринимает ни древнеиранскую, ни древнегреческую интеллектуальную мысль, не вдохновился также религиозно-философскими системами своей эпохи.

По этому вопросу мы согласны с Парвизом Азкайи и М. Диноршоевым, которые утверждают, что «Ар-Рази со своей самостоятельной критической позиции как в философии, так и в медицине не был в действительности учеником ни какой школы и философских направлений» т.е., «он не избрал ни одну из форм философствования и религиозных доктрин своей эпохи в качестве своего мировоззрения» [3,138].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что Ар-Рази, благодаря, прежде всего, постоянному самообразованию смог создать самостоятельный творческий дух и критический характер мышления, который формировался в ожесточенной борьбе с многочисленными идейными противниками и оппонентами, более того, он не был чьим-либо учеником или последователем, но тем не мене, стал знатоком всех достижений науки и культуры своей эпохи.

Как было указано, идеи свободомыслия Ар-Рази прослеживаются в основном в его учении о пяти извечных субстанциях. Для доказательства его свободомыслия нам необходимо проанализировать основные положения и принципы данного учения, а также ответить на вопрос о том, что же такое свободомыслие в отношении религии?

Для начала отметим, что свободомыслие – это широкое духовное течение, главной чертой которого является «признание права разума на свободное критическое рассмотрение религии и на свободное исследование природы и человека» [2. С.24]. Иными словами, свободомыслие - это критическое зеркало религии, которое со-

провождало ее на протяжении тысячелетий главным образом в виде стихийного вольнодумства, а с появлением философии, нередко влияло на изменения в религии, преодолевая религиозный догматизм. Свободомыслие как пласт духовной культуры, включающий не только философскую критику религии или ее отрицание на уровне обыденного сознания, многообразно и в интеллектуальном, и в психологическом, и в этических планах. К тому же, свободомыслие нельзя сводить только к отрицанию религии, оно проявляется на самых разных уровнях и в самых разных формах, есть вольнодумцы, богоборцы, скептики, агностики, антиклерикалы, нигилисты и т.д. по отношению к религии.

Возникает вопрос, почему на протяжении веков преследовались люди, которых называли безбожниками, даже если не все они были таковыми на самом деле? Прежде всего, потому, что взгляды вольнодумцев, будь они еретиками или нигилистами, в лучшем случае не совпадали с официальной идеологией и религией. Но дело в том, что к «безбожникам» религиозные идеологи причисляли весь широкий и неоднозначный спектр свободомыслящих.

Близким к понятию свободомыслия является термин «*инакомыслие*», выражающий более широкое оппозиционное отношение, однако быть инакомыслящим еще не значит быть свободомыслящим. Содержание свободомыслия и «вольнодумства» совпадают.

Мыслить свободно значит войти в противоречие с господствующей идеей и ее ценностям. Исходя из этого, мы можем утверждать, что Абу Бакр Ар-Рази является свободомыслящим философом, который критически пересматривал господствующие религиозные концепции и различные религиозно-философские доктрины, высказывал много новых научных и философских идей, преодолевал препятствия для свободного социального и культурного творчества и содействовал разрушению стереотипов в сознании человека.

В философской теории о пяти извечных субстанциях Ар-Рази на первом месте стоит Бог, который является изначальной субстанцией (т.е., сущностью), первоосновой, сущностью всех вещей, Бог есть абсо-

лютное и не зависящее в своем бытии от чего бы не было, не являющейся носителем каких-либо акциденций (случайным, преходящим, несущественным). а наоборот, являющимся причинной бытия всякой вещи [1. С.305].

Следует отметить, что при таком понимании концепции Ар-Рази о Боге нет необходимости упрекать его в неверии, но если под субстанцией мы подразумеваем субстрат (т.е. сходство однородных явлений) или носитель акциденций, то Бога называть субстанцией согласно кораническим канонам не позволительно.

По мнению Ар-Рази Бог является не претерпевающей субстанцией, которая отличает Бога от первоматерии как претерпевающая субстанция. Бог в учение Ар-Рази, в отличие от других субстанции, особенно от души, есть мудрая, милосердная, справедливая и всемогущая субстанция, которая оказывает «душе помощь в создании мира, придает первоматерии порядок и уравновешенность»[1. С.305].

Следует отметить, что в учении Ар-Рази о Боге можно заметить ряд идей и положений, которые противоречили не только основополагающим принципам религиозно-философских систем его эпохи, но и истинному исламу.

Противоречие и расхождение взглядов Ар-Рази от религии ислама и других философских систем заключается в том, что он, наряду с признанием Бога как извечной субстанции, признает еще четыре: душу, материю места и времени в качестве изначальных субстанций.

По мнению Ар-Рази, Бог не является единственным основанием бытия и создателем мира, он «создатель мира через оказание душе помощи в его создании из первоматерии». Ар-Рази стремился доказать, что Бог не является творцом мира, он является его создателем. Философ был убежден, что сотворение мира из ничего невозможно, т.е. «Бог не в состоянии создать что-то из ничего»[1. С.308]. Это положение мыслителя лишало Бога его основной функции - творца мира по своему желанию.

Таким образом, не отвергая идеи Бога в целом, Ар-Рази дает свою, существенно отличающуюся от религиозного представления интерпретацию Бога, противопос-

тавляет свое понимание Бога, согласно которому, Бог представляется как абсолютное начало, носящее скорее философскую, чем религиозную нагрузку. Из приведенного выясняется, что Ар-Рази не принимает предписаний коранического Бога, потому что разум, по его мнению, не принимает появление мира из ничего. В рамках своих размышлений Ар-Рази настаивает на том, что в мире ни что не появляется просто так, кроме как из чего-то, и это доказывает, что творение невозможно и недопустимо.

Анализ учения Ар-Рази о Боге показывает, что оно по сути своей является свободомыслящими идеями, а по характеру, с точки зрения ислама были абсолютно неверными, в результате чего, возбудили представителей различных философских систем к резкой критике в свой адрес. Свидетельством не коранического понимания Бога и его отношения к миру является и то, что характерные для мировоззрения Ар-Рази идеи о том, что невозможно сотворить мир из ничего, и Бог создал мир по желанию и воле требует некой причины, которая могла бы возбудить его к созданию мира, свидетельствует о существовании другого извечного начала. По убеждению. Ученого, причинной сотворения послужило второе абсолютное начало – *Душа*, которая тождественна Богу. Это было вторым доводом Ар-Рази в доказательство своей теории о пяти извечных субстанциях.

Проблемы Души, как одной из пяти видов извечных субстанций занимает важное место в философской концепции Абу Бакра Ар-Рази. В своем учении о душе Ар-Рази субстанцией называет всеобщую Душу, которая характеризуется следующими особенностями.

По мнению Ар-Рази Душа, наряду с Богом является вечной, изначальной субстанцией, но в отличие от Бога является невежественной субстанцией, поэтому она не в силах знать последствий своей деятельности и поступков. По причине своей невежественности она хаотична, безуспешно двигается к первоматерии, чтобы создать в ней разные формы, но материя противится ей. Слившись с первоматерией Душа забывает про свой мир, стараясь воссоздать новый мир, к этому ее вынуж-

дают желание и страсть. Однако из-за того, что она субстанция не могущественная, она не может достичь своей цели и начинает пребывать в состоянии мучения.

При создании мира Душа сталкивается с трудностями беспорядочного движения, первоматерия которого не может упорядочить и нуждается в помощи Бога. В этот момент Душе помогает Бог, проявляя к ней милосердие, оказывает ей помощь в создании мира, воссоздает тот мир, который желает Душа. Исходя из этого, по мнению Ар-Рази, процесс создания мира осуществился благодаря содействию Бога Душе: «если бы не было этого содействия, Душа была бы неспособной создать мир»[1. С. 309], целью которого в конечном итоге заключается в том, чтобы Душа нашла в нем покой и наслаждение. Поскольку Душа является невежественной субстанцией, ей необходимо объяснять ошибочность и последствия ее деятельности, поэтому Бог посылает в этот мир разум, который нужен для того, чтобы помочь Душе оставить этот мир и возвратиться в свой.

По мнению Ар-Рази, путеводителем Души для возвращения в свой мир является *философия*. Согласно Ар-Рази, все, кто изучают философию, познает свою ошибку, достигает блаженства. Поэтому Душе также необходимо для усвоения философии освобождение от первоматерии и возвращение в свой мир. Он считает, что если Душа будет контролироваться разумом, то она будет достойна во всех отношениях.

Нужно подчеркнуть, что Ар-Рази источник развития мира видит в непримиримой борьбе разума и души и в духе Платона разделяет души на три формы – животную, растительную и говорящую души. По мнению Ар-Рази животные и растительные души также присутствуют в человеке, они созданы ради разумной души. Растительная и животная души образованы не из долговечных субстанций, а из распадающейся субстанции, вечной субстанцией обладает только разумная душа.

Абу Бакр Ар-Рази придавал особое значение анализу проблемы первоматерии, как одной из пяти изначальных субстанций. По его мнению, первоматерия

является изначальной, извечной, неживой и простой, но древней как Бог и душа субстанция. Однако в отличие от Бога и души первоматерия является неактивной, неживой субстанцией.

По этим причинам первоматерия не имеет способности к изменению и самодвижению, также, как душа нуждается в помощи Бога. По мнению мыслителя, движение и изменение мира, ее превращение от одного состояния в другое и возникновение различных ее форм происходит с помощью Бога и души. Согласно точки зрения Ар-Рази о первоматерии, основу мира составляют мелкие неделимые частицы атомов, которые «глубоко отличаются от атомизма Демокрита, главнейшими принципами которого являются самодвижение и самоорганизация»[3. С.159].

Ар-Рази утверждал, что мир не сотворен кем-либо, он состоит из количества и присущее ему состояние внутреннего движения мелких частиц атомов, «состоит из предельно мелких и простых частиц, из которых Бог создал мировые тела»[1. С.227]. Такое понимание и решение проблемы возникновения мира свидетельствует о том, что Ар-Рази имел атомистический взгляд на мир. Исходя из подобного понимания сущности первоматерии, Ар-Рази приходит к мнению о том, что весь мир - подлунный и надлунный, его разнообразные явления состоит из этих частиц и возникли в результате сочетания этих частиц.

Мыслитель признавал, что неделимые частицы обладают весом, определенными размерами и являются вечными, что свидетельствует о взаимосвязи его идей с взглядами учений химии.

Согласно Ар-Рази, гибель предметов мира - это не гибель первоматерии, а лишь возвращение ее в первоначальное состояние, и всякая возникающая вещь имеет материальную основу.

«Первоматерия вечна, потому, что невозможно, чтобы самосущая вещь, которое есть тело, возникло из ничего, либо разум не одобряет такое суждение»[1. С.261]. Это говорит о том, что философ тверд в своей позиции и методе по характеристике первоматерии и доказывает атомарный и материальный характер материи, ее вечности. Абу Бакр Ар-Рази

был глубоко убежден, что «сотворение мира из ничего потому невозможно, что Аллах не в состоянии создать что-то из ничего»[1. С. 231].

Концепции и основные идеи Ар-Рази о первоматерии, о ее вечности, неуничтожимости, о невозможности сотворения материального мира из нечего были настолько прогрессивными и радикальными, что стали причиной обвинения его не только в ереси, но и в неверии и вероотступничестве.

Таким образом, определение Первоматерии как необходимой возможности становления вещи, признание вечности Первоматерии, Души наряду с Богом существенно отличало его учение от идеалистической эманативной концепции неоплатонизма и тем более, от сугубо креативного учения мусульманской религии.

В своей теории о пяти извечных субстанциях Абу Бакр Ар-Рази поднимает еще одну из важных философских проблем - проблему пространства. По мнению Ар-Рази, наряду с Богом, Душой, и Первоматерией, Пространство есть бесконечная извечная субстанция.

Согласно Ар-Рази, Первоматерия занимает определенное место, и поэтому должно существовать и само место. Необходимость пространства, по мнению Ар-Рази, заключается в том, что материя, прежде чем появиться, должна была быть в определенном пространстве. Признавая пространство и время в качестве извечных субстанций, Ар-Рази утверждал этим объективность пространства и времени, независимость их существования от нашего сознания.

В процессе своих философских размышлений о месте учений различает *абсолютное* и *относительное* место. Рассуждения Ар-Рази о пространстве сводятся главным образом к следующему: пространство, как изначальная субстанция является вечным, бесконечным и объективным атрибутом материи. Это утверждение было следствием признания изначальности и вечности Первоматерии. Согласно Ар-Рази, Первоматерия есть вечная субстанция, она находится в месте и вне места существовать не может. Поэтому, место, как вместитель первоматерии должно быть вечным, а вечность он свя-

зывает с его бесконечностью. «Все – пишет Ар-Рази, что бесконечно, то и вечно. Стало быть, место вечно»[1. С.402].

Пятой, заключительной основой изначальных субстанций в философской системе Ар-Рази является *время*, которое определяется как мера и состояние первоматерии.

Время по убеждению Ар-Рази является вечной, движущейся и изменяющейся субстанцией, она есть мера вечности возникновения и одновременности явлений. «Поскольку, пишет Ар-Рази - первомаateria есть место проявления различных состояний, постольку она нуждается во времени.., и их извечность, возникновение и одновременность познается посредством времени»[1. С.123]. По мнению Ар-Рази, когда возникает материя, которая занимает определенное ей место, тогда ее существование становится необходимым временем.

Ар-Рази различает два вида времени - *абсолютное* и *ограниченное* и проводит разницу между ними, подобно тому, как он сделал это в отношении пространства.

Абсолютное время - это долгота и вечность, находящаяся в постоянном движении, представляет собой постоянно подвижную субстанцию.

Ограниченное время - это такое время, которое познается лишь благодаря движению планет и различных небесных светил и звезд.

В своих воззрениях под абсолютным временем он понимает извечность таких субстанций как Бог, Душа, Первоматерии. Место и время, которое находится в постоянном движении. В отличие от абсолютного, ограниченное время понимается как мера движения небесных светил, солнца и звезд.

Таковы в кратком изложении онтологические воззрения Ар-Рази относительно его теории о пяти изначальных субстанциях, сущность которой по справедливому утверждению М. Диноршоева составляет «особого рода плюралистическая философия, устремленная преодолеть односторонность перечисленных философских и теологических направлений, обеспечить суверенность философии как науки, отвергнуть попытки примирения философии и религии»[3. С. 182].

Большое значение для развития свободомыслия имело также выступление Ар-Рази против научной несостоятельности исходных положений алхимии, астрологии и ее гносеологической концепции. Естественнонаучные изыскания, медицинские и философские труды Ар-Рази сыграли значительную роль в формировании и развитии научного мышления, против религиозных установок был направлен основной методологический принцип мыслителя, покоящийся на необходимости рассмотрения и объяснения явлений природы и общества, исходя исключительно из естественных, объективных причин.

Знакомство, даже столь беглое и схематичное с элементами свободомыслия в творчестве Ар-Рази показывает, что во многих, в том числе и кардинальных вопросах, его учение и мировоззрение расходилось с официальной господствующей идеологией.

Поэтому свободомыслие Ар-Рази и многие положения его учения о пяти из вечных субстанций вызвали бурю критики со стороны различных религиозно-философских направлений как при его жизни, так и после его смерти. Но, несмотря на дискредитацию и нападки идейных противников, его концепция пробила себе дорогу к умам многих мыслителей, продолживших его традиции.

Литература

- 1 Абу Бакр Мухаммад Закариё Розй. Расоил ал фалсафийа.-Бейрут,1989. – С. 486.
- 2 Гажуризина З.И. Идеи свободомыслия в истории культуры. - М., 1987.- С.236.
- 3 Диноршоев М. Плюралистическая философия Абу Бакра Ар-Рази. -Душанбе, 2013. – С.348.
- 3 Мец А. Мусульманский ренессанс. - М., 1973. – С.326.
- 4 Мухаккик М. Файласуфи Рай. Мухаммад Ибн Закариён Розй. Техрон.- 1349. – С.374.
- 5 Султонов М.С. Идеиная борьба во круг наследия Абу Бакра Рази - предшественника Ибн Сино // Торжество Разума. Материалы международной сессии, посвященной 1000-летию со дня рождения Абуали Ибн Сино. -Душанбе, 1988. – С. 194-199.

6 Хайдарова С.С. Философские и этические взгляды Абу Бакра Ар-Рази. Дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук. - Душанбе, -2012. – С.145.

7 Шариф М.М. Тарихи фалсафа дар ислом. Ҷ.1. Техрон. -1367. - С.234.-546.

Р. Ҷӯраев

Озодандешӣ дар таълимоти фалсафии Абубакри Розӣ

Дар мақола моҳият ва мазмуни таълимотҳои озодандешӣ дар осори фалсафии Абубакри Розӣ, муборизаҳои идеявӣ, ки дар атрофи низоми фалсафии он ба вуҷуд омадаанд, мавриди баррасӣ қарор гирифтааст. Муаллиф махсус қайд менамояд, ки озодандешӣ дар ҷаҳонбинии Абубакри Розӣ пеш аз ҳама дар андешаҳои у дар бораи ҳастӣ, алаҳусус дар бораи эътирофи назарияи панҷ ҷавҳари азали, ки аз дидгоҳи илм, фалсафа, ва ақл мавриди таҳлил қарор гирифтааст, мушоҳида мешавад, ки дар асрҳои миёнаи Шарқи мусулмонӣ на танҳо ба идеологияи ҳукмрон, балки ба равишҳои фалсафии даврони мазкур муҳолиф буд.

Калидвожаҳо: офаридагори, ҳастӣ, табиат, материя, вақт, фазо, ҷавҳар, рӯҳ, азали, ақл, ҷаҳонбинӣ, озодандешӣ, озодандеш, муколама, гуногунандешагӣ, таълимот дар бораи панҷ ҷавҳари азали.

R.Z. Djuraev

Ideas freethinking in the Philosophies of Abu Bakr Al-Razi

In the article considers the essence and the content of free thought in the philosophical doctrine of Abu Bakr Al-Razi, shows the ideological struggle that has arisen around his doctrines and worldviews. The author emphasizes that the idea freethinking mainly contained in the ontology of, especially in his doctrine on the recognition of five of the original substance, which not only contradicted the official ruling ideology, but also the most religious and philosophical doctrines of the medieval era of the Muslim East.

Key words: creator, existence, nature, matter, time, space, substance, soul, eternity, world, free-thinking, free-thinker, debate, pluralism, the doctrine of the five eternal substances.

ФАҲМИШИ ИНСОНИ КОМИЛ ДАР ТАЪЛИМОТИ ЧАЛОЛУДДИНИ РУМӢ

Т. Асомуддинзода - унвонҷӯи Институти фалсафа, сиёсат ва ҳуқуқи Академияи
илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон

Доир ба масъалаи ҳастии табиӣ инсон ва моҳияти метафизикии он аз замонҳои қадим то имрӯз байни файласуфон баҳсҳо идома дорад. Ин далели он аст, ки масъалаи ҳастии инсон дар илми фалсафа масъалаи актуалӣ ба шумор меравад.

Муаллифи мақола дар ин маврид андешаҳои Чалолӣдини Балхиро, ки дар “Маснавии маънавӣ” ифода ёфтаанд, мавриди таҳлил ва баррасӣ қарор дода, ба натиҷае расидааст, ки мутафаккири бузург ҳастии инсон ва моҳияти метафизикии инро дар асоси фармуаҳои Куръон собит сохтааст.

Дар фалсафа ва ирфони исломӣ ҳамаи баҳсҳо бар гирди ду меҳвари асосӣ мечарханд: масъалаи тавҳид ва масъалаи муваҳҳид. Дар масъалаи тавҳид оид ба исботи вучуди Воҷиб ва сифоту афъоли ӯ баҳс мешавад, ки бо номи Худошиносӣ маъруф аст. Аммо дар масъалаи муваҳҳид оид ба инсонии комил баҳс қарда мешавад ва аз хусусиятҳои он сухан ба миён меояд. Ин қисм аз баҳсҳои ирфонӣ ва фалсафӣ аз баҳсҳои муҳим буда, орифону файласуфон ба он диққати ҷиддӣ додаанд. Бояд гуфт, ки масъалаи мазкур бо масъалаҳои муҳимми ҳавзаи дин, аз қабилӣ нубувват, имомат ва вилоят робитаи зич доранд ва ҳал шудани ин масъала аз тарафи орифон ва файласуфони мусулмон тавонистааст, ки барои ҳалли мушкилоти фикрӣ дар масъалаҳои динии номбурда кӯмак намояд.

Яке аз орифони бузург, ки дар ин замина ба таври васеъ ва дақиқ баҳс қардааст, Мавлоно Чалолӣдини Румӣ мебошад. Ин донишманд дар пайравӣ аз бузургони пеш аз худ таҳқиқҳо дар масъалаи инсонии комилро идома дода, онро ба дараҷаи баландтар баровардааст. Ӯ бо истифода аз таҷриба ва донишҳои

амиқӣ худ оид ба масъалаҳои фалсафӣ, каломӣ, ирфонӣ ва ҷомеашиносӣ, масъалаи инсонии комилро бо як чехраи мушаххастаре пешниҳод қардааст. Ӯ бар асоси равиши хосси худ ба ин масъала аз ҷиҳатҳои гуногун назар намуда, ҳам шахсияти фикрӣ ва назариявӣ ва ҳам шахсияти иҷтимоӣ ва воқеии инсонии комилро муаррифӣ намудааст. Илова бар ин яке аз хусусиятҳои асосии дидгоҳҳои Мавлоно дар ин замина, нишон додани робитаи байни мавзӯи баҳс бо дигар масъалаҳои асосӣ мебошад.

Х. Зиёев дар мавриди пайванди баҳсҳои худошиносӣ ва худшиносӣ аз нигоҳи Мавлоно чунин менависад: “Вақте ки ба таълимоти умумии Румӣ муроҷиат мекунем, пеш аз ҳама, мушоҳида мегардад, ки дар он Худо мавқеи асосӣ дорад. Вале ҳамзамон ҷои таъкид аст, ки худошиносӣ ва худшиносӣ – инсоншиносии Мавлоно тақрибан муродифи ҳамдигаранд. Аз ин рӯ оне, ки А. Шиммел илоҳиёти Мавлоно ном ниҳодааст, дар асл инсоншиносии ӯст. Румӣ пайваста таъкид месозад, ки инсон бояд ҷӯи мардумӣ бошад, на гандумӣ ва ганҷро дар худ бичӯяд, на дар берун” [4,47].

Дар ин замина Р. Комилов ҳам баҳс намуда, мавзӯи марказии таълимоти Чалолӣдини Балхиро тарбияи инсонии комил медонад. Дар миёни аҳли шеърӯ адаби форсӣ ҳам ин нукта равшан аст, ки “муҳимтарин мавзӯи адабиёти ирфонӣ дар тӯли тамоми қарнҳо, ки мавриди таваҷҷуҳи суфия қарор гирифтааст, таҳлил, тадқиқ ва кашф намудани мафҳуми “инсонии комил” ва бардоштҳои

маърифатӣ дар шинохти “ақл” мебошад ва чунон ки аз сарчашмаҳо бармеояд, ин ном ҳамеша дар мадди аввал ва мавриди эътиқоду эҳтирому эътибори аҳли назар қарор дорад.

Пеш аз ворид шудан ба баҳс дар бораи инсонӣ комил бояд ба як истилоҳе, ки дар ирфони исломӣ матраҳ шуда ва мавриди баҳс қарор гирифтааст, равшани андозем. Дар ирфони исломӣ бо истилоҳи “ҳазрати хамс” вомахӯрем, ки панҷ мартабаи вучудро нишон медиҳад ва онҳо иборатанд аз: 1) таайюни аввал ва сонӣ (ҳазрати аввал); 2) олами ақл (ҳазрати дуюм); 3) олами мисол (ҳазрати сеюм); 4) олами модда (ҳазрати чорум); 5) инсон (ҳазрати панҷум). Калимаи “ҳазрат” дар ин ҷо ба маънои хузур аст ва ин панҷ “ҳазрат” ба маънои марҳалаҳои куллии таҷаллии Ҳақ мебошанд. Яъне Худованд дар ин панҷ марҳалаи кулӣ таҷаллӣ ва хузур дорад ва ориф барои шинохти Худо бояд аз ин мароҳил огоҳӣ дошта бошад. Ин марҳалаҳоро аз он ҷиҳат кулӣ мегӯянд, ки ҳар қадам аз онҳо шомили таҷаллиёти густардае ҳастанд ва инсонро низ аз он ҷиҳат дар канори ин ҳазарот қарор додаанд, ки ҳақиқати инсон ҷомеият ва куллият дорад ва дар истилоҳ онро “қавни ҷомеъ” мегӯянд.

Албатта, ин маротиб ё мароҳили таҷаллиро файласуфон ва орифони мусулмон ба шаклҳои гуногун баён намудаанд ва гоҳе таайюни аввалу дуюмро як марҳала дониста, гоҳе онро ду марҳала қаламдод намудаанд [ниг. ба 2, 91].

Таҷаллии Худованд дар ҳар марҳала ба шакли хос ва фарогирии муайян аст, аммо ин таҷаллӣ дар марҳалаи панҷум, ки инсонӣ комил аст, ба таври ҷомеъ ва комил сурат мегирад. Аз ин рӯ, агар барои дарки авсофу сифоти Илоҳӣ ориф ба таҳқиқи мароҳили таҷаллӣ бипардозад, бояд ҳамаро як ба як мавриди омӯзиш қарор диҳад, ки роҳи тӯлониву пурпечу ҳаме аст. Аммо агар дар марҳалаи панҷум бияндешад, ҳама таҷаллиҳоро якҷо хоҳад

ёфт ва ин тафсири ҳадисе аст, ки аз Пайғамбар (с) нақл намуданд: “Ман арафа нафсах, фақад арафа рабах” – яъне “Ҳар кас ҳештанро бишиносад, ба таҳқиқ Худои худро шинохтааст” [1, 91].

Бо тавачҷух ба марҳалаҳои таҷаллии Худованд ва душвору мураккаб будани сайру сулук дар онҳо, метавон натиҷа гирифт, ки таҳқиқ дар марҳалаи панҷум, яъне марҳалаи инсонӣ комил, дар айни дастрас будан барои ҳамагон, кори осону содае нест ва ҳар касе барои фаҳму дарки ин марҳала қобилият надорад.

Маълумоте, ки нисбат ба истилоҳи “инсонӣ комил” дар боло зикр карда шуд ва онро “ҳазрати панҷум” ё таҷаллии панҷум аз марҳалаҳои панҷгонаи таҷаллии Офаридгор метавон қаламдод намуд, як тасавури кулӣ барои мо эҷод менамояд. Яъне инсонӣ комил мазҳар ё маҳалли намоиши асмову сифоти илоҳӣ аст ва хусусияти асосии он ҳамин фарогир буданаш аст, ки ҳамаи марҳалаҳоро дар худ ҷамъ мекунад ва номи “қавни ҷомеъ”-ро ба худ гирифтааст. Хусусияти дигари инсонӣ комилро эътидол донистаанд. Яъне пайванд ва робитаи инсонӣ комил ҳам ба олами халқ ва ҳам ба соҳати илоҳӣ якнавохт аст. “Эътидол аз дигар вижагиҳои инсонӣ комил аст, бад-ин маъно, ки инсонӣ комил зимни доро будани тамоми ҳақоқиқи илоҳӣ ва қавнӣ нисбат ба ҳамаи ин ҳақиқ робитаи яқсон барқарор карда аст, ҳам ҳақиқ Ҳақ ва ҳам ҳақиқ халқро адо мекунад” [10, 577].

Инсонӣ комил аз назари Мавлоно довари доно барои муайян намудан ва нишон додани хубӣ ва бадӣ аст, ӯ маҳдудиятҳо ва тавонмандии одамро дуруст дарк мекунад ва муҳимтар аз ҳама ӯ пешво ва раҳнамои ҷомеа аст, зеро дорои ҳикмати илоҳӣ мебошад ва мисли хуршед аз худ нурҳои илмро берун меафканад.

Ба ақидаи М. Ҳазраткулов аввалин касе, ки дар тасавуф масъалаи инсонӣ комилро матраҳ намудааст, Мансури Ҳаллоҷ буд ва баъд аз ӯ Ибни Арабӣ ин назарияро тақмил додааст. Ибни Арабӣ лохуту носутро ду сурати як ҳақиқат

медонад ва мегӯяд, ки чун ба сурати хориҷии ин ҳақиқат бингарем “носут” аст ва чун ба ботини он бингарем “лохут” бувад. “ӯ олами асғарест, ки дар оинаи вучудаш ҳамаи камолоти “олами акбар”-ро ё ба таъбири худ Ибни Арабӣ камолоти ҳазрти илоҳӣ: “асмо ва сифот”-ро мунъакис мегардонад. Пас инсон олами сағир аст ва дунё олами кабир, ки дар ӯ ҷой мегирад. Инсон чашми дунёст ва Холиқ махлуқоти худро аз ин чашм мебинад” [ниг. ба 9, 79].

Ин баёнҳо дар ҳақиқат як мафҳуми кулӣ барои мо эҷод мекунад ва мо тасаввурӣ кулӣ аз инсонӣ комил ҳосил мекунем. Аммо дар бораи ин ки намунаи воқеъ ва хориҷии инсонӣ комил кист, бояд диққати ҷиддӣ диҳем. Зеро агар ҳақиқати воқеъ ва хориҷии мафҳумро дуруст мушаххас накунем, дар муайян намудани мавзӯи баҳси худ комёб намешавем.

Савол ин гуна метавонад матраҳ шавад, ки оё инсонӣ комил як нафар шахсияти хориҷии хос аст – мисли пайғамбар ё имом ё вали – ё ин ки ҳар фарди инсон метавонад ҳамчун инсонӣ комил баромад намояд? Дар посухи ин савол аҳли маърифат ва файласуфону орифони мусулмон ояи 72 сураи Аҳзобро далел оварда, ҳамаи инсонҳоро дорой истеъдоди инсонӣ комил будан донистанд. Ин оят бо номи “Ояти амонат” маъруф аст ва чунин маъно дорад: “Мо амонатро бар осмонҳо ва заминро кӯҳҳо арза намудем, пас онҳо аз бардоштани он ибто намуданд (ва онро қабул накарданд) ва аз он харосиданд ва инсон онро бардошт (ва пазируфт)...”.

Тибқи ин оят ва истидлоли ҳақимон ҳар инсоне метавонад, ки ба дараҷаи инсонӣ комил бирасад ва ҷомеи ҳамаи марҳалаҳои таҷаллиёти илоҳӣ бошад. “Пас навъи инсон (яъне ҳар инсоне) қобилияти дастёбӣ ба олами Аллоҳ ва ҳатто таайюни аввалро дорост, вале ин қобилият танҳо дар афроде, ки аз онҳо бо унвони халифа ва хучҷати Худованд ёд мешавад, ба феълият мерасад (ҳосил мешавад)” [10, 577]. Агар ба забони содатар баён шавад, инсонӣ комил, ки

панҷумин мартаба аз мартабаҳои таҷалли кулӣ илоҳӣ ба ҳисоб меояд, нусхаи фишурдашуда ва мухтасаршудаи тамоми ин маротиба ба ҳисоб меояд. Аз тарафи дигар танҳо намояндаи ин мартаба метавонад дар болотарин мартаба (таайюни аввал) ҳузур дошта бошад ва воситаи файз ва ҳастибашӣ дигар маротиба бошад. Ин тарзи тафаккур нисбат ба инсон баёнғари ҷойгоҳи муҳимми он дар ҳастӣ ба ҳисоб меояд ва асл будани онро дар низомӣ офариниш нишон медиҳад. Яъне ҳастӣ ба туфайли инсон офарида шуда ва барои инсон халқ шудааст, ки маънои ҳадиси қудсии маъруф дар назди аҳли тасаввуф “Лав лока ламо халақул-афлок” (Агар ту набудӣ ҳастиро намеофаридам) мебошад.

Мавлоно Ҷалолуддини Балхӣ низ бар асоси ҳамин тарзи тафаккур дар мавриди инсон ва инсонӣ комил сухан гуфтааст ва аз истеъдоди баланди худ дар ин замина истифода намудааст. ӯ бо истифода аз тамсилҳо ва ташбеҳҳои адабӣ ҳақиқати инсон ва ҷойгоҳи инсонӣ комилро ба чанд сурат муаррифӣ намудааст.

Қабл аз ҳама, Мавлоно инсонро асоси ҳадафи офариниш медонад ва ӯро оламе бузургтар аз ин олам мешуморад ва чунин ақида дорад, ки ҳастӣ дарахт асту инсон меваи он ва боғбон ин дарахтро барои мевааш нишондааст. Аз тарафи дигар, Мавлоно инсонро оинаи тамомнамо ё устурлоби асрори Худо медонад ва онро намоишғари авсофу нишонаҳои Худованд қаламдод мекунад:

Одам устурлоби асрори улуст,

Васфи одам мазҳари оёти ӯст.

Ҳарчи дар вай менамояд акси ӯст,

Ҳамчу акси моҳ андар оби ҷӯст [7, байти 3147-3148].

Бо ин васф Мавлоно инсонро ҳамчун китоби маърифати Худо медонад, ки бо мушоҳидаи ӯ ва таҳлилу баррасии хусусиятҳои ӯ метавон ба худошиносӣ даст ёфт. Дар ҳадисе нақл шудааст, ки Худованд одамро ба сурати худ офаридааст ва ин сухан маънои гуфтаҳои

Мавлоноро дар мавриди устурлоби асрори Худо будани инсон тасдиқ мекунад. Ин маънӣ, ки инсон устурлоби асрори ҳақ маҳсуб аст, ба эҳтимоли қавӣ дар каломи Мавлоно таъбире аст аз фаҳвои мазмуни як ҳадиси набавӣ, ки назди суфия ғолибан бад-он ишорат мешавад ва ба мувҷиби он Худованд одамро бар сурати хеш халқ кард - “Халақаллоху одама ало суратиҳи”. Мавлоно дар ин ишорат зоҳиран суратро дар маънии васф ва сифат талаққӣ мекунад ва ба ҳамин сабаб вақте ки дар ҷои дигар мегӯяд, ки “ишқ устурлоби асрори Худост”, назар ба ин маънӣ дорад, ки ишқ дар айнаи он ки васфи инсонӣ ва мояи имтиёзи ӯ аз соири коинот аст, дар воқеъ васфи Ҳақ аст ва интисоби он ба инсон ҷуз аз рӯи маҷоз нест.

Аммо ҷойгоҳи инсон дар арсаи ҷомеа ва ҳамчун як унсур иҷтимоӣ аз нигоҳи Мавлоно бо унвони “халифатуллоҳ” (ҷонишини Худо дар замин) муаррифӣ шудааст. Агар ба ин унвон ҳам тавачҷух намоём, боз ҳам нигоҳи дақиқи Мавлоноро ошкор месозем ва ҷойгоҳи ҳақиқии инсонро дар ҷомеа аз суҳанони ӯ ба даст меорем. Ҷонишину халифаи Худо будан ба маънои он аст, ки инсон бояд бар асоси роҳи равиши нишондодаи ӯ зебоии ҳаёт ва сафову самимиятро ба ҳастӣ арза кунад:

Чун муроду ҳукми Яздони ғафур,
Буд дар қидмат таҷалливу зухур,
Бе зи зидде зидро натвон намуд,
В-он шаҳи бемисро зидде набуд.
Пас халифа сохт соҳибсинае,
То бувад шоҳишро ойинае [7, байтҳои 2158-2160].

Аз назари хусусиятҳои аслии ва зотӣ Мавлоно инсонро бо тавачҷух ба фикру андешааш баҳогузори намуда, ҳақиқати ӯро андеша ва фикри ӯ медонад. Ин ба хотири он аст, ки фикру андеша асоси амалкард ва фаъолияти инсон буда, бар асоси он рушду такомул ё таназзулу нобудшавии ҷомеаи башарӣ сурат

мегирад. Бинобар ин, аз назари Мавлоно пеш аз ҳама фикру андешаи инсон аҳамият дорад:

Эй бародар, ту ҳамон андешай,
Мобақӣ ту устухону решаӣ.
Гар гуласт андешаи ту, гулшанӣ,
В-ар бувад хоре ту ҳиймай гулханӣ [7, байтҳои 278-279].

Тасвире, ки Мавлоно аз инсонии комил пешниҳод мекунад, бар асоси як нигариши маърифатӣ ва ақлӣ аст. ӯ инсонии комило ақли кул меҳисобад, ки дар ирфон ва фалсафа ҳамчун мазҳари сифати “қайюмияти” Худованд муаррифӣ мешавад ва маънои ин қайюмият ин аст, ки ҳастӣ ба туфайли вучуди он побарҷост ва қивом дорад. “Дар ҳар ҳол ин ақли кул, ки назди суфия мабдаи олами малакут ва таъбире аз сифати қайюмии Худованди таоло маҳсуб аст ва бе он ки бад-он чи ҳукамо ва муфалсифон дар боби вай мегӯянд мавсуф бошад, ҷони олам ва он чи малакути он хонда мешавад, бад-он қивом ва бақо дорад, бад-он сабаб, ки бар мо муҳит ва ба ҳамин ҷихат мисли ҷон бо мо наздик аст, назди мо номарӣ аст ва ақли мо, ки ақли ҷузвӣ аст ва ҳеҷ амреро ҷуз ба олати фикр идрок намекунад, наметавонад бар он ихота ёбад.

Хусусияти ақли ҷузвӣ ин аст, ки зоҳирбини ҳисгаро аст ва дастовардҳои илмии худро хеле бузург ва бехато мепиндорад. Бинобар ин, аз назари Мавлоно иллати асосии иштибоҳу хатогиҳои одамизод дар қору зиндагӣ маҳз ҳамин хусусият мебошад. Мавлоно илми ҳиссӣ ва зоҳириро агарчи ҳамчун муқаддима ва заминаи илми ҳақиқӣ ва яқинӣ қабул дорад, вале ба хотири ҳамин хусусияти худбинӣ ва худхоҳиаш така бар ҷунин илм карданаширо хатои маҳз медонад.

Ақли ҷузвӣ ишқро мункир бувад,
Гарчи бинмояд, ки соҳибсир бувад [7, байти 1993].

Инсонҳои оддӣ ба унвони соҳибони ақли ҷузвӣ, ҳолати ҳайрониву саргардонӣ дар ҳалли мушкилоти фикриву илмӣ доранд ва хатову иштибоҳашон зиёд аст, бинобар ин бояд худро ба ақли кул пайванд кунанд, зеро ақли кул аз ин осебҳову хатоҳо дар амон аст ва метавонад моро дуруст роҳнамоӣ кунад:

Ақли ҷузвиро вазири худ магир,

Ақли кулро гир, эй султон, вазир. [7, байти 1259].

Ҳоло бояд бибинем, ки ин ақли кул аз назари Мавлоно кист ва чӣ касе метавонад ба ин ҳади рушди ақлӣ бирасад. Албатта, Мавлоно дар осори худ махсусан дар “Маснави” ҳамаи инсонҳоро ба таври баробар аз ақлу ҳушу истеъдод бархурдор медонад ва вобаста ба ҳамин бархурдорӣ ҳамаро масъул ва вазифадор мешуморад. Яъне инсон бо доштани ақлу ҳуш ва дигар воситаҳои ба даст овардани маърифат бояд ба камол бирасад ва мақсаду ҳадафи аслии зиндагии худро амалӣ намояд. Бинобар ин, ҳатман аз ӯ дар мавриди ин неъматҳои гаронбаҳо хоҳанд пурсид, дар кучо ва барои чӣ ҳадафе онҳоро харҷ намудааст:

Умри худро дар чӣ поён бурдаӣ?

Куту қувват дар чӣ фонӣ кардаӣ?

Гавҳари дида кучо фарсудаӣ?

Панҷ ҳисро дар кучо полудаӣ?

Чашму гӯшу ҳушу гавҳарҳои арш,

Харҷ кардӣ, чӣ харидӣ ту зи фарш? [7, байтҳои 2152-2154].

Аз нигоҳи Мавлоно инсон бо истифода аз дорониҳои маърифатии худ, ки ба воситаи “чашму гӯшу ҳушу неъматҳои фарш” ба даст овардааст, бояд пайванди илмӣ ва ақлӣ бо ақли кул ҳосил намояд. Яъне Мавлоно яке аз хизматҳо ва вазифаҳои асосии ақли ҷузвиро рафтан ба самти ақли кул ва пайвастан ба он медонад.

Мар туро ақл аст ҷузвӣ дар ниҳон,

Комилул-ақле бичӯ андар ҷаҳон.

Ҷузвӣ ту аз кулли ӯ куллӣ шавад,

Ақли кул бар нафс чун ғуле шавад. [7, байтҳои 2063-2064].

Аммо намунаи ин ақли кул кист? Аз назари Мавлоно анбиёву авлиё намунаҳои боризи инсонӣ комил ва ақли кул ҳастанд. Инсонӣ комил дар ҳастӣ азамате дорад, ки ҳамаи аршиёну фаршиён дар пешгоҳи он дар ҳайратанд ва сари таъзим фуруд меоваранд. Инсонӣ комил боиси шинохта шудани азамати Офародагор дар ҳастӣ мешавад ва агар ӯ набуд, заминро осмон зарфияти ғунҷоиши таҷаллии ӯро надоштанд:

Бе чунин оина аз хубии ман,

Бар натобад на заминро на заман... [7, байти 3086].

“Нури аршиён ва афлокиён ва соири мавҷудоти арзиву самовӣ аз азамат ва сатвати нури илоҳии инсонӣ комил ба ҳайрат омада, монанди ситорагон дар нури нимрӯзӣ ба завол рафтааст. ...Бидуни чунин оинае ва бидуни васотати дилу ҷони инсонӣ комил на замин метавонад таҷаллиёти маро таҳаммул кунад ва на замон” [3, 630].

Мавлоно дар ин ҷо ба ду ҷанбаи маърифатӣ ва вучудии инсонӣ комил ишора дорад: яке ин ки инсонӣ комил маҳзани асрори илоҳӣ ва ҷойгоҳи ҳузури комили Худованд аст ва дигар ин, ки инсонӣ комил намоишгари таҷаллиёти илоҳӣ мебошад. Яъне ҳузуру таҷаллии томми илоҳӣ тавассути дили инсонӣ комил сурат мепазирад ва Худованд гуфтааст, ки дар ҳастӣ дар осмону заминҳо намеғунҷад вале дар дили инсонӣ комил ҷой мешавад. Аз тарафи дигар, инсонӣ комил оинаи зуҳуру таҷаллии Худованд аст, ки агар ин оина набудӣ, заминро замон зебоиҳои таҷаллии ӯро бар наметофт, яъне таълимоти худшиносиву Худошиносӣ тавассути инсонӣ комил ба одамон пешниҳод карда мешавад.

Умуман, аз назари Мавлоно илму маърифати инсон нисбат ба марҳалаҳои баланди маърифатии худшиносиву худошиносӣ тавассути дил сурат

мепазирад на тавассути ақл. Яъне Мавлоно ҳамчун як ориф агарчи ақро заминасози ҳамаи маориф медонад, вале дар сайру сулук ва тай намудани мароҳили ирфонӣ, дилро роҳнамои асосӣ медонад ва равиши ишроқиро пешниҳод менамояд.

Ба ақидаи Мавлоно, одам чунонки қаблан зикр шуд, устурлоби асрори Худост, вале ин устурлоб дар дасти мардуми авом афтодааст ва бе мунаҷҷим корбурди дурусте надорад. Бинобар ин, Худованд пайғамбаронро ҳамчун намунаҳои инсонӣ комил вазифадор кардааст, ки ин устурлобро дуруст ба одамон муаррифӣ намоянд ва ҷи гуна истифода намуданаширо ба бани башар таълим диҳанд:

Анкабуту ин сутурлоби рашод,
Бе мунаҷҷим дар кафи ом уфтод.

Анбиёро дод ҳақ танҷими ин,
Ғайбро чашме бибояд ғайббин [7,
байтҳои 3151-3152].

Аз ин ҷо бар меояд, ки Мавлоно пайғамбаронро намунаи асосии инсонӣ комил медонад ва тавсия медиҳад, ки бояд аз роҳнамоиҳои онҳо пайравӣ намоем, зеро онҳо инсонро аз ҷиҳати гуногун ба таври комил мешиносанд ва ниёзмандиҳову фурсатҳо ва зарарҳову хатарҳоро, ки ӯро таҳдид мекунанд, ба дурустӣ ташхис медиҳанд.

Агар бихоҳем, нақши инсонӣ комил ва муршиди ҳақиқиро дар таълимоти Мавлоно баррасӣ намоем, онро ҳамчун омили ба ҳаракат дарорандаи илҳомот ва эҳсосот пайдо мекунем. Яъне ӯ касе аст, ки инсонро ба самти камол ва рушди илмиву маънавӣ ба ҳаракат медарорад. Чунин омил барои ҳуди Мавлоно пеш аз ҳама Шамси Табрэй будааст, ки Мавлоноро аз як фақеҳу мударриси улуми динӣ ба як орифу шоири ирфонӣ табдил додааст. Мавлоно дар ғазали якуми Девони Шамс маҳз ба сифати ҳамин гуна муршид ишора дорад:

Эй растаҳези ногаҳон в-эи раҳмати бе мунтаҳо,

Эй оташе афрӯхта дар бешаи андешаҳо.

Имрӯз хандон омадӣ, мифтоҳи зиндон омадӣ,

Бар мустамадон омадӣ чун баҳишишу фазли Худо...

Дар синаҳо бархоста, андешаро ораста,
Ҳам хеш ҳоҷат хоста, ҳам хештан карда раво [8, 577].

Ҳамин тариқ, Мавлоно дар васфи муршиди ҳақиқӣ ва пири комил сухан аз ҳаракатдиҳандагии ӯ дар самти тафаккур ва илму маърифат ба миён меоварад. Яъне кори аслии пири муршид ин аст, ки фикри инсонҳоро ба камол расонад ва ба онҳо маърифати амиқи худогоҳӣ ва худшиносӣ бидиҳад. Ин маърифат на маърифати содаву мактабӣ аст, балки маърифате амиқтар ва таҳлилӣ аст ва замоне ҳосил мешавад, ки соҳиби он маърифат аҳли амал ба он бошад ва дилаш бо забону амалҳояш яке гардад.

Адабиёт

Абуабдулло Муҳаммад ибни Умар Фаҳриддини Розӣ. Мафотих-ул-ғайб/Розӣ Фаҳриддин Муҳаммад Абдулло. - Бейрут: Дору эҳёи турсил-арабӣ, 1420 х.к.- С.365.

1. Абдураҳмони Ҷомӣ. Нақд-ун-нусус фи шарҳи нақш-ил-фусус, (муқаддимаи Виям Читик)/Ҷомӣ Абдураҳмон. – Техрон: Муассисаи мутолиот ва таҳқиқоти фарҳангӣ, 1370 х.ш. – С.295.

2. Афзалӣ Муҳаммадризо. Маорифи маснави/Муҳаммадризо Афзалӣ. – Техрон: интишороти байналмилалӣ Ал-Мустафо, 1388 х.ш. – С.808.

3. Зиёев Х.М. Мавлоно (Ҳаёт, таълимот ва сайри таърихӣ андешаҳои Ҷалолуддини Румӣ)/Х.М. Зиёев. - Душанбе, «Дониш».- 2007. – С.176.

4. Камолуддин Ҳусайн Воизи Кошифӣ. Лубби лубоби Маснави/Кошифӣ Камолуддин Ҳусайн Воиз. – Техрон: Асотир, 1375.- С.376.

5. Комилов Р. Фалсафаи тоҷик: аз аҳди бостон то имрӯз/Р.Комилов. – Душанбе: Ирфон, 2011.- С.304.

6. Муҳаммад Ҷалолуддини Балхӣ. Маснави маънавӣ/Балхӣ Муҳаммад Ҷалолуддин.- Техрон: Нашри замон, 2001.- С.727.

7. Мухаммад Чалолуддини Балхӣ. Девони ғазалиёти Шамси Табрезӣ/Балхӣ Мухаммад Чалолуддин. – Техрон: Илм, 1383 - 20123

8. Хазраткулов М., Тасаввуф / М.Хазраткулов. – Душанбе: Маориф, 1988.- С.128.

9. Яздонпаноҳ Ядуллоҳ. Усул ва мабони ирфони назарӣ / Ядуллоҳ Яздонпаноҳ. – Эрон: Муассисаи омӯзишӣ ва пажӯҳишӣ Имом Хумайнӣ, 1388 х.ш. – С.712.

Т. Асомуддинзода

Понятие совершенного человека в творчестве Джалалуддина Руми

Вопросы совершенного человека в суфийской философии является одной из наиболее ключевых и актуальных проблем. Джалалуддин Руми в своем произведении “Маснави Маънави” во главу угла ставит формирование личности и совершенного человека. Мыслитель, опираясь на коранические выводы, определяет основные черты характера совершенного человека. По его мнению, совершенствование личности человека зависит также от стараний самого человека, и все это можно отнести к этапам познания истины и суть сотворения, и такие ступени развития личности не каждому удается, так как при

прохождении такого пути человек может столкнуться со многими трудными испытаниями.

Ключевые слова: философия, познание, личность, разум, Коран, сотворение, самопознание, предводитель, общий разум, частный разум.

T. Asomuddinzoada

Concept of the perfect person of creativity Jalaluddin Rumi

Questions of the perfect person in Sufi philosophy is one of the most key and actual problems. Jalaluddin Balkhi in his work "Masnaviya of a ma'navi" regards forming of the personality and perfect person as of paramount importance. The thinker relying on Koranic conclusions determines the main traits of character of the perfect person. In his opinion enhancement of the identity of the person depends also on efforts of the person and all this can be carried to stages of cognition of truth and not everyone manages an essence of creation and such steps of development of the personality, because during passing such way person can face many difficult testing.

Key words: philosophy, knowledge, personality, reason, Koran, creation, self-knowledge, leader, general reason, private reason.

Порядок рецензирования статей, представляемых в журнал "Известия Института философии, политологии и права Академии наук Республики Таджикистан"

Статьи, поступающие в редакцию, проходят предварительную экспертизу (проводится членами редколлегии – специалистами по соответствующей отрасли науки) и принимаются в установленном порядке. Требования к оформлению оригинала статьей 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.

Правила для авторов

1. В журнале "Известия Института философии, политологии и права Академии наук Республики Таджикистан" печатаются статьи, являющиеся результатом научных исследований по философским, социологическим, политологическим и юридическим наукам.

2. Статьи принимаются к печати по рекомендации одного из членов редколлегии в соответствии с настоящими правилами.

3. Объем статьи не должен превышать 1-го п.л. (до 12 страниц) компьютерного текста, включая в этом объеме рисунки, таблицы, графики, текст аннотации и ключевые слова, приводимой 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) интервала. Слева от текста следует оставлять поля (4 см.). 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 список использованной литературы следует указать:

а) для книг - фамилия и инициалы автора, полное названия, 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, они 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.

10. Статьи, не отвечающие настоящим правилам, редколлегией не принимаются.

11. Редакция оставляет за собой право производить сокращения и редакционные изменения рукописей.

12. Текст присылаемой рукописи является окончательным, должен быть тщательно подготовлен, выверен, без исправлений и подписан автором (авторами).

Адрес редакции: Таджикистан, г. Душанбе, пр. Рудаки 33, Институт философии, политологии и права им. А.Баховаддинова Академии наук Республики Таджикистан.

ТАРТИБИ

тақриздиҳӣ ба мақолаҳое, ки ба "Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон" пешниҳод шудаанд

Мақолаҳои ба идора расида, ташхисро гузашта (ташхисро аз ҷониби таҳририя – мутахассисони бахшҳои марбутан илм мегузaronанд), сипас тибқи тартиботи муқарраршуда қабул карда мешаванд. Талабот ба таҳия кардани мақолаҳо бо унвони "Қоидаҳо барои муаллифони" дар ҳар шумораи маҷалла чоп мешавад.

Дастнависи мақолаҳое, ки ба қоидаҳои мазкур ҷавобгӯ нестанд, идора қабул намекунад. Эродҳои оид ба мазмун ва сохтори мақолаҳо бояд пеш аз супурдан ба тақриз зуд ислоҳ намуд.

Сипас мақолаҳо бо тартиби муайян аз ҷониби ҳайати таҳририяи маҷалла ё мутахассисони ба мавзӯи мақола алоқаманд (номзад ва докторҳои илм) тақриз дода мешаванд.

Тақриз бояд хусусиятҳои илмии мақола, аз ҷумла, навоарӣ дармасъалагузорӣ, муҳимият, арзишҳои фактологӣ ва таърихӣ, дақиқ будани иқтибосҳо, услуби баён, қор бурди манбаъҳои муосир ва инчунин камбудҳои ҷойдоштаро фарогирад. Дар ҳулосаи тақриз баҳои умумӣ ва тавсияҳои барои нашр ё баъд аз ислоҳ нашр кардан, ё барои тақризи иловагӣ гирифтани аз мутахассиси марбут ба мавзӯ, ё ба чоп тавсияи надодани, бояд қайд шавад.

Ҳаҷми тақриз бояд на камтар аз як саҳифа бошад.

Мақолае, ки ба тақризи зарурат дорад, бо қайдҳои эродҳои муқарраршуда ва муқарраршуда ба муаллифони баргардонидани мешавад. Муаллифони бояд ислоҳоти лозимиро ба мақола ворид карда, нусхаи охири мақоларо яқоя бо шакли электронии он ва матни дастнависи аввала ба идораи супоранд. Пас аз тақмили муаллифи мақолаи дубора барои тақриз фириастода 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 мақола ба ҳайати таҳририяи вобаста мебошад.

Тақризнависӣ ба мақола ба таври махфӣ сурат мегирад.

Ошкор кардани чузъиёти махфии 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 дарҷ шударо надоранд.

REVIEWING ORDER

ARTICLES PRESENTED TO "THE NEWS OF THE INSTITUTE PHILOSOPHY, POLITICAL SCIENCE AND LAW OF THE ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF TAJIKISTAN"

Articles coming to the editorial board will pass preliminary expert examination (it is carried out by associate editors – specialists in the corresponding branch of science) and are accepted in accordance with the established procedure. Requirements to registration of the original are provided by article in "Rules for the authors" published in each issue of the journal.

The manuscripts issued not by rules aren't accepted by edition. Remarks according to the contents and registration of articles need to be eliminated before transfer of the text on reviewing.

Then articles are reviewed without fail by associate editors of the journal or experts of the corresponding specialty (candidates and doctors of sciences).

The review has to contain reasonable transfer of qualities of article, including scientific novelty of a problem, its relevance, factual and historical value, citing accuracy, style of a statement, use of modern sources, and also motivated transfer of its shortcomings. In the conclusion the general assessment of article and recommendation for an editorial board – to publish article, to publish it after completion, to direct on the additional review to the specialist in a certain subject, to reject is given.

Review volume – not less than one page of the text.

The article adopted to the publication, but needing completion goes to authors with remarks of the reviewer and editor. Authors have to make all necessary corrections to a final version of the manuscript and return to edition the corrected text, and also its identical electronic option together with the original version of the manuscript. After completion article is repeatedly reviewed, and the editorial board makes the decision on its publication.

Article is considered to be accepted to the publication in the presence of the positive review and if it was supported by associate editors. The order and sequence of the publication of article are defined depending on date of receipt of its final version.

Reviewing of the manuscript is carried out confidentially. Disclosure of confidential details of reviewing of the manuscript violates the rights of the author. Reviewers aren't allowed to make the copy of articles for the needs.

Reviewers, and also associate editors have no right to use in own interests information containing in the manuscript before its publication.

Қоидаҳо барои муаллифон

Ҳайати таҳририяи маҷалла ба таваҷҷуҳи муаллифон мерасонад, ки мақолаҳои ҳудро дар шаклҳои ҷопию электронӣ бо назардошти ҷанбаҳои илмӣ амалии таълифот и ирсол намоянд.

Дар Маҷаллаи академии ҳуқуқи мақолаҳои ҷоп мешаванд, ки натиҷаи таҳқиқот оид ба масъалаҳои илми ҳуқуқшиносӣ марбут бошанд.

Мақолаҳои мутобиқ ба қоидаҳои мазкур бо тавсияномаи яке аз шӯбаҳои Институт ё яке аз аъзои ҳайати таҳририя барои ҷоп қабул карда мешаванд.

Ҳаҷми мақолаҳои якҷоя бо тасвир, ҷадвал, нақшаҳо ва вожаҳои калидию фишурдаи мақола ба забонҳои тоҷикӣ, русӣ ва англисӣ бояд то як ҷузъи ҷопӣ (то 16 саҳифаи ҷопи компютерӣ) бошанд. Фишурдаи мақола ба як забон на зиёдтар аз ҷор ҷумла ва миқдори калидвожаҳо бояд то даҳ адад бошанд. Матн бояд дар файли барномаи Microsoft Office Word пешниҳод шуда, андозаи ҳарфҳо 14, гарнитурои Times New Roman (барои

мақолаҳои русӣ ва англисӣ), Times New Roman Tj (барои мақолаҳои тоҷикӣ), фосилаи 1,5 ва канораҳои матн аз ҳар тараф – 2,5 см бошанд. Корбурди ҳарфҳои хосси тоҷикӣ дар мақолаҳои тоҷикӣ, фишурда ва калидвожаҳо ҳатмист. Саҳифаҳо бояд рақамгузорӣ шуда бошанд.

Ба мақола тавсияи муассиса (барои муаллифони беруна), тақризи шуъбаимарбутаи Институт, фишурда, калидвожаҳо (ба забонҳои тоҷикӣ, русӣ ва англисӣ) дар ду нусха, бо нишондоди унвони мақола, сарҳарфи ном ва насаби муаллиф ҳамроҳ карда мешаванд.

Барои чоп маводи таҳқиқотие, ки қаблан дар дигар нашрияҳо чоп нашуда бошанд, қабул карда мешаванд. Дар охири мақола, баъд аз матн ва фишурдаи рӯйхати адабиёти истифода шуда зикр гардида, аз тарафи чап номи муассисае, ки мақоларо пешниҳод кардааст, инчунин маълумот дар бораи муаллиф, телефон ва имзои муаллиф (муаллифон) оварда мешавад.

Ҳангоми тартиб додани рӯйхати адабиёти истифодашуда мушаххасоти зеринро бояд қайд кард: а) барои китобҳо – насаб ва сарҳарфи ном ва номи падар, унвони пурраи китоб, макони чоп, нашриёт, соли нашр, рақами ҷилд, саҳифа; б) барои мақолаҳо аз маҷаллаву маҷмӯаҳо – насаб ва сарҳарфи ном ва номи падар, унвони пурраи мақола, номи маҷалла ё маҷмӯа, соли нашр, шумора ва саҳифа (барои маҷмӯа). Ҳангоми иқтибоси такрорӣ аз як манбаъ шакли маъмулии ихтисоршавӣ истифода мешавад.

Агар дар матн ҷадвалҳо оварда шуда бошанд, нусхаҳои иловагии онро дар варақ чоп карда, бо нишон додани саҳифаи матлуб ба мақола ҳамроҳ кардан лозим аст.

Дар ҳолати баргардонидани мақола ба муаллиф барои ислоҳот ё ҷиҳати таҳрир муаллиф бояд ислоҳоти заруриро ворид карда, нусхаи охирини ислоҳшударо яқоя бо нусхаи аввалӣ, инчунин шакли электронии мақолаи ислоҳшударо ба идора бозгардонад.

Масъулияти истифодаи маълумоте, ки барои чопи озод иҷозат нест, мутобиқи қонунгузориҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон, ба дӯши муаллифон аст.

Идораи маҷалла ҳуқуқи ихтисорнамудан ва ба дастнависҳо тағйирот ворид карданро дорад.

Мақолаҳое, ки ба қоидаҳои мазкур ҷавобгӯ нестанд, барои чоп қабул карда намешаванд.

Правила для авторов

1. В журнале "Известия Института философии, политологии и права Академии наук Республики Таджикистан" печатаются статьи, являющиеся результатом научных исследований по философским, социологическим, политологическим и юридическим наукам.

2. Статьи принимаются к печати по рекомендации одного из членов редколлегии в соответствии с настоящими правилами.

3. Объем статьи не должен превышать 1-го п.л. (до 12 страниц) компьютерного текста, включая в этом объеме рисунки, таблицы, графики, текст аннотации и ключевые слова, приводимой 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) интервала. Слева от текста следует оставлять поля (4 см.). 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 список использованной литературы следует указать:

а) для книг - фамилия и инициалы автора, полное названия, 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, они 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.

10. Статьи, не отвечающие настоящим правилам, редколлегией не принимаются.

11. Редакция оставляет за собой право производить сокращения и редакционные изменения рукописей.

12. Текст присылаемой рукописи является окончательным, должен быть тщательно подготовлен, выверен, без исправлений и подписан автором (авторами).

Адрес редакции: Таджикистан, г. Душанбе, пр. Рудаки 33, Институт философии, политологии и права им. А.Баховаддинова Академии наук Республики Таджикистан.

RULES FOR AUTHORS

The Editorial Board asks authors to submit their papers to the editor, in printed and electronic forms, paying special attention to the scientific and practical aspects of their works.

The Academic Legal Journal publishes scientific articles on the results of research on legal sciences.

Articles are accepted for publication on the recommendation of one of the departments of the Institute or one of the board members, in accordance with these rules. The paper should not exceed one unit (up to 16 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.